

Περί θανάτου

Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας

Επιμέλεια, Εισαγωγή:
Δήμητρα Μακρυνιώτη

Κείμενα:

J. Beaudrillard, Z. Bauman, J. Butler, B.A. Coklin, K.M. DeLuca,
N. Elias, M. Foucault, G. Gorer, C. Harold, St. Katz,
E. Klineberg, L. Kuper, R. Lemkin, M. Lock,
D. Maybury-Lewis, Th.M. McKenna, I.R. Morus, Th. Osborne,
A.C.G.M. Robben, N. Scheper-Hughes, M. Taussig

Μετάφραση:
Κώστας Αθανασίου

νήσος
ΑΘΗΝΑ 2008

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΝΗΣΟΣ - Π. ΚΑΠΟΛΑ
Σαρρή 14, 105 53 Αθήνα
τηλ./fax 210 3250058
e-mail: nissos92@otenet.gr
www.nissos.gr

Διεύθυνση εκδόσεων: Πόλα Καπόλα
Επιστημονική διεύθυνση: Γεράσιμος Κουζέλης

© για την ελληνική έκδοση εκδόσεις νήσος – Π. Καπόλα
© των επιμέρους κειμένων βλ. Πηγές

Το κείμενο του J. Beaudrillard μετέφρασε για τον παρόντα τόμο η Κική Καψαρμπέλη, και όλα τα υπόλοιπα ο Κώστας Αθανασίου (τα κείμενα των N. Elias και M. Foucault αναστυπώνονται από την ελληνική τους έκδοση).

Διόρθωση: Μαρία Παναγιώτου
Εξώφυλλο: Barbara Kouzelis
Φιλμ: Ντίμης Καρράς
Εκτύπωση: Ηλιότυπο Ο.Ε.
Βιβλιοδεσία: Ηλιόπουλος – Ροδόπουλος

ISBN 978-960-8392-60-1

Η Δήμητρα Μακρυνιώτη είναι καθηγήτρια Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Εκπαίδευσης και Αγωγής στην Προσχολική Ηλικία του Πανεπιστημίου Αθηνών.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες	11

ΔΗΜΗΤΡΑ ΜΑΚΡΥΝΙΩΤΗ

Εισαγωγή: κοινωνικές και πολιτικές μορφές διαχείρισης της θνητότητας	13

1. Από τη σιωπή στη διαχείριση: κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της θνητότητας

GEOFFREY GORER

Η πορνογραφία του θανάτου	73

NORBERT ELIAS

Για τη μοναξιά των θνησκόντων	83

MICHEL FOUCAULT

Για το θάνατο του Φράνκο	95

JEAN BAUDRILLARD

Η συμβολική ανταλλαγή και ο θάνατος	99

ZYGMUNT BAUMAN

Θνητότητα, αθανασία και άλλες στρατηγικές ζωής	131

2. Διεκδικώντας το σώμα: έλεγχος της ζωής, ρύθμιση του θανάτου

STEPHEN KATZ

Μέγιστη διάρκεια ζωής:

από τα προνεωτερικά θαύματα

στις μεταμοντέρνες φαντασιώσεις 165

IWAN RHYS MORUS

Μια μεγάλη και οικουμενική πανάκεια:

θάνατος, ανάσταση και η ηλεκτρική καρέκλα 183

MARGARET LOCK

Μεταθέτοντας την οδύνη: η ανακατασκευή του θανάτου

στη Βόρεια Αμερική και στην Ιαπωνία 205

Νομοσχέδιο για τον υποβοηθούμενο θάνατο

σε ασθενείς με νόσο σε τελικό στάδιο.

Βουλή των Λόρδων - Νοέμβριος 2005 235

THOMAS OSBORNE

«Η σαγήνη της αποστέρησης»: η αυτοκτονία και η αισθητική

της ελευθερίας 241

3. Μορφές διαχείρισης του θανάτου

BETH A. COKLIN

«Αυτό είναι το σώμα μας, αυτή ήταν η συνήθειά μας»:

Νεκρικός κανιβαλισμός σε μια κοινωνία του Αμαζονίου 267

ANTONIUS C.G.M. ROBBEN

Κρατική τρομοκρατία στον κόσμο των νεκρών: εξαφάνιση

και μετακομιδή στην Αργεντινή 291

ERIC KLINENBERG

Αποφυσικοποιώντας τη θεομηνία: μια κοινωνική αυτοψία
του καύσωνα στο Σικάγο το 1995 313

NANCY SCHEPER-HUGHES

Εβδομήντα πόντους κάτω απ' το χώμα και ένα φέρετρο
από κοντραπλάκέ: η κοινωνική παραγωγή της αδιαφορίας
μπροστά στο θάνατο των παιδιών 331

CHRISTINE HAROLD ΚΑΙ KEVIN MICHAEL DELUCA

Κοιτάξετε το πτώμα:
εικόνες της βίας και η περίπτωση του Έμετ Τιλ 341

THOMAS M. MCKENNA

Δολοφονημένοι ή μάρτυρες; Λαϊκές αξιολογήσεις
του βίαιου θανάτου στο μουσουλμανικό αποσχιστικό
κίνημα των Φιλιππίνων 365

4. «Διεκπεραιώνοντας» το θάνατο του ανεπιθύμητου άλλου

RAPHAËL LEMKIN

Γενοκτονία 381

LEO KUPER

Γενοκτονία: η πολιτική χρήση της στον 20ό αιώνα 401

DAVID MAYBURY-LEWIS

Η γενοκτονία των ιθαγενών λαών 445

MICHAEL TAUSSIG

Κουλτούρα του τρόμου - Χώρος του θανάτου.

Η Έκθεση του Ρότζερ Κέισμεντ για το Πουτουμάγιο

και η εξήγηση των βασανιστηρίων 465

ZYGMUNT BAUMAN

Η νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα 489

JUDITH BUTLER

Βία, πένθος, πολιτική 535

Παράρτημα

Σύμβασις διά την πρόληψιν και την καταστολήν

του εγκλήματος της γενοκτονίας 573

Πηγές 579

Οι εκδόσεις νήσος υιοθέτησαν και στήριξαν την πρόταση αυτής της έκδοσης. Ο Κώστας Αθανασίου ήταν για άλλη μια φορά πολύτιμος συνεργάτης: όχι μόνο μετέφρασε με υποδειγματικό τρόπο τα περισσότερα κείμενα, αλλά συμμετείχε σε όλες τις φάσεις προετοιμασίας αυτού του τόμου: συνέβαλε στην τελική επιλογή των κειμένων, διάβασε και έκανε χρήσιμες παρατηρήσεις σε προηγούμενες εκδοχές της εισαγωγής και διασκέδασε με το απaráμιλλο χιούμορ του το βαρύ κλίμα που συχνά κάλυπτε την όλη προσπάθεια. Η Αθηνά Αθανασίου ήταν σταθερά και ουσιαστικά παρούσα από τη σύλληψη της αρχικής ιδέας έως την υλοποίησή της, πρόθυμη να αφιερώσει χρόνο σε πολύωρες συζητήσεις για τη θεωρητική προβληματική και για την οργάνωση του τόμου και της εισαγωγής. Διάβασε και ξαναδιάβασε την εισαγωγή και οι παρατηρήσεις της ήταν καθοριστικές στην επίλυση κρίσιμων ζητημάτων. Η συνολική της παρουσία και προσφορά ως φίλης και ως συναδέλφου είναι για μένα ανεκτίμητη. Ο Κώστας Λιβιεράτος αγκάλιασε το όλο εγχείρημα και παρακολούθησε από πολύ κοντά την πορεία του διαθέτοντας απλόχερα χρόνο για συζήτηση και σχόλια. Ο Νίκος Αλιβιζάτος, η Λίνα Βεντούρα, η Μάρω Γερμανού, η Μαίρη Λεοντσίνη, η Κλειώ Γκουγκουλή, η Κική Καψαμπέλη, η Έλενα Τσελέπη και η Όλγα Μαράτου συνεισέφεραν, με το δικό τους τρόπο, στην ολοκλήρωση του τόμου. Η Μαρία Παπαγεωργίου, στο βιβλιοπωλείο της Εστίας, κάλυψε με μοναδική προθυμία και αποτελεσματικότητα τα κενά στην ελληνική βιβλιογραφία. Ο Μάρκος Καμπάνης, σύντροφος ζωής, ήταν δίπλα μου με αγάπη, διακριτικότητα και καλή διάθεση, φροντίζοντας να απαλύνει τις ανασφάλειες και τους φόβους μου. Ευχαριστώ όλους και όλες από καρδιάς. Δεν

συμπορεύθηκαν απλώς σε αυτή την προσπάθεια, αλλά κατάφεραν να μετατρέψουν την ενασχόληση με το θάνατο σε μια πολύ ζωντανή διαδικασία.

Εισαγωγή: κοινωνικές και πολιτικές μορφές διαχείρισης της θνητότητας*

«Δεν φοβάμαι το θάνατο, φτάνει να μην είμαι εκεί όταν μού συμβεί», δηλώνει ο Γούντι Άλεν συνοψίζοντας με το γνωστό ανατρεπτικό του χιούμορ την αμηχανία ενόψει του αναπόφευκτου. Αν και δεδομένος, ο θάνατος προξενεί ποικίλα συναισθήματα και αντιδράσεις: είναι πηγή φόβου, πόνου και θλίψης, αδυναμίας και θυμού, αλλά και δημιουργικότητας και έμπνευσης. Αν και έχουμε επίγνωση για το δικό μας τέλος, η σκέψη και η εμπειρία του θανάτου φτάνει σε μας μέσω της απώλειας του άλλου. Ο άλλος, με τη μορφή του αγαπημένου, του φίλου, του γνωστού ή και του άγνωστου ακόμη, γίνεται το σημείο αναφοράς για να δώσουμε ένα ακνό περίγραμμα σε μια μη μεταβιβάσιμη εμπειρία, σε ένα γεγονός που υπενθυμίζει τα όρια της ανθρωπίνης αντίληψης και γλώσσας. Κανένα άλλο θέμα συνυφασμένο με την ανθρώπινη ύπαρξη ίσως να μη συγκέντρωσε αμείωτο το ενδιαφέρον ενός τόσο μεγάλου φάσματος επιστημονικών πεδίων, να μην αποτέλεσε πηγή έμπνευσης τόσων λογοτεχνικών και καλλιτεχνικών έργων, να μην απασχόλησε τόσες καθημερινές συζητήσεις και πληροφορίες, να μην πυροδότησε τόσες υπαρξιακές διερωτήσεις και αγωνίες.

Στην παρούσα συλλογή γίνεται μια προσπάθεια κοινωνικής και πολιτικής θεώρησης της θνητότητας και του θανάτου. Το ενδιαφέρον εντοπίζεται στις κυρίαρχες αφηγήσεις και τις συνακόλουθες κοινωνικές στρατηγικές διαχείρισης της θνητότητας αλλά και του εκάστοτε ανεπιθύμητου και απειλητικού «Άλλου». Υπό αυτή την έννοια η ανθρώπινη ζωή και ο ανθρώπινος θάνατος δεν εκλαμβάνονται παρά

ως όψεις του ίδιου νομίσματος με σημείο συνάντησης το σώμα: φορέας των διακριτικών χαρακτηριστικών του φύλου, της φυλής, της κοινωνικής τάξης, της εθνότητας, της σεξουαλικότητας, υπόκειται σε ποικίλες ερμηνείες και αξιολογήσεις προκειμένου να ενταχθεί στην κατηγορία του «εμείς» ή του «άλλου». Εστία συμπύκνωσης ζητημάτων σχετικών με τη ζωή και το θάνατο, το σώμα ορίζει έναν τόπο πολιτικής διαμάχης και διεκδίκησης, εγγραφής κυρίαρχων κανονικότητων αλλά και υπονόμησης ή αποδιάρθρωσής τους.

Ο θάνατος, όπως η γέννηση, ο πόνος και η ηλικίωση, αποτυπώνουν με βιολογικούς όρους την ανθρώπινη διαδρομή αλλά αποκτούν νόημα μόνον μέσα σε κοινωνικά συμφραζόμενα. Το είδος, η διάρκεια και οι συνθήκες ζωής όπως άλλωστε και ο χρόνος, ο τρόπος, η αιτία και ο τόπος θανάτου, αν και φαίνονται να είναι μονωμένα στην ιδιωτική σφαίρα και να εμπίπτουν έτσι στη δικαιοδοσία των υποκειμένων, αποτελούν κατεξοχήν πεδία πολιτικής και κοινωνικής παρέμβασης, ρύθμισης και ελέγχου, πεδία όπου το εμφανιζόμενο ως «ιδιωτικό» βρίσκεται σε άμεση διαπλοκή και αλληλεξάρτηση με το πολιτικό.

Η αλλαγή των κριτηρίων για τον ιατρικό ορισμό του θανάτου και η επικράτηση του όρου «εγκεφαλικός θάνατος», οι μεταμοσχεύσεις οργάνων, η μετατροπή του θανάτου σε πρακτική πολιτικής εξόντωσης μέσω της γενοκτονίας, της βίας, των βασανιστηρίων, των «εξαφανίσεων» και των επιχειρήσεων «εθνοκάθαρσης», η επαναφορά του νόμου του στρατοπέδου, οι αντεγκλήσεις για την καθιέρωση της ευθανασίας σε συνδυασμό με προτάσεις για την επαναφορά της θανατικής ποινής, οι ασύμμετροι όροι εξάπλωσης του AIDS και άλλων επιδημιών, η διάχυτη απειλή οικολογικής ή πυρηνικής καταστροφής, ο αποκαλούμενος πόλεμος εναντίον της τρομοκρατίας βρίσκονται ψηλά στην πολιτική και δημόσια ατζέντα. Περισσότερο από ποτέ όμως αυτή η θεματολογία φέρνει στο προσκήνιο τη μεταβολή των συνθηκών έκθεσης στο θάνατο: μιας έκθεσης που δεν αφορά πλέον κάποιους «άγνωστους» και «απομακρυσμένους» άλλους, αλλά όλους μας. Βρίσκεται στην καρδιά των δυτικών δημοκρατικών κοινωνιών. Γινόμαστε όλοι μάρτυρες και ταυτόχρονα είμαστε εκτεθειμένοι σε

νέες μορφές βιοπολιτικής όπου η απόφαση για τα όρια ανάμεσα σε μια ζωή αξία ή ανάξια να βιωθεί, και σε ένα θάνατο που αξίζει ή δεν αξίζει το πένθος ενώ η πρόκλησή του δεν αποτελεί ανθρωποκτονία, συνιστά ένα κατεξοχήν πολιτικό διακύβευμα.

Τα κείμενα της ανά χείρας συλλογής κινούνται στον άξονα αυτού του προβληματισμού. Έχουν στόχο να υπονομεύσουν τις τάσεις φυσικοποίησης των αιτίων και των συνθηκών θανάτου, τις κυρίαρχες αφηγήσεις και διαδικασίες που νομιμοποιούν πρακτικές εξόντωσης των «επικίνδυνων άλλων», τις πολιτικές προϋποθέσεις και ιεραρχίες με βάση τις οποίες η έννοια της ανθρώπινης ζωής και του ανθρώπινου θανάτου επιδέχεται διαφορετικές αξιολογήσεις. Παράλληλα επιχειρούν να διαπλέξουν την πολιτική διαχείριση της ζωής και του θανάτου με ατομικές εμπειρίες και συναισθήματα, φέρνοντας στο προσκήνιο την αναστρεπτική δυναμική που διατρέχει το νεκρό, απειλούμενο, πονεμένο σώμα, θέτοντας υπό αμφισβήτηση το δεδομένο της συμμόρφωσής του σε επιβεβλημένες κανονικότητες και σημασιοδοτήσεις.

Στην εισαγωγή επιχειρείται μια συνοπτική κριτική επισκόπηση των κοινωνιολογικών θεωρητικών προσεγγίσεων του θανάτου και της θνητότητας.¹ Με ενδεικτικές παραπομπές στα επιλεγμένα κείμενα αναδεικνύονται οι εστιάσεις και μετατοπίσεις του ενδιαφέροντος, οι θεωρητικές αντιφάσεις και διαμάχες καθώς και ορισμένα σημεία συνάντησης της κοινωνιολογίας με την κοινωνική ανθρωπολογία, την ιστορία και την πολιτική επιστήμη. Με δεδομένο ότι στόχος εδώ είναι η επισήμανση ορισμένων μόνο σημείων αυτής της κοινωνιολογικής διαδρομής, ότι ακολουθεί εμπίπτει σε περιορισμούς ενδεχομένως αναπόφευκτους, σε μια προσπάθεια σύνοψης και εστιασμένου προβληματισμού.

Τα κείμενα του τόμου είναι οργανωμένα σε τέσσερις ενότητες: Από τη σιωπή στη διαχείριση: κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της θνητότητας· Διεκδικώντας το σώμα: έλεγχος της ζωής, ρύθμιση του θανάτου· Μορφές διαχείρισης του θανάτου (ή η απολιτικοποίηση του πολιτικού)· και «Διεκπεραιώνοντας» το θάνατο του ανεπιθύμη-

του άλλου. Η συγκεκριμένη κατάταξη των κειμένων εκθέτει το νήμα μιας προσωπικής προβληματικής και υπαγορεύει κατά συνέπεια έναν ορισμένο τρόπο ανάγνωσης, που σε καμία περίπτωση δεν είναι ο μοναδικός. Υπό αυτή την έννοια η οργάνωση του τόμου έχει τη μορφή μιας πρότασης ανοικτής σε ανακατατάξεις και μετατοπίσεις.

Από την αποσιώπηση στην αναβίωση του θανάτου

Η γενικευμένη ανησυχία για τη διάδοση της αυτοκτονίας, στα τέλη του 19ου αιώνα, κυρίως στη Γερμανία, την Αγγλία και τη Γαλλία, και η ανάγκη να εντοπιστούν τα κοινωνικά της αίτια συνέβαλαν στην ενασχόληση της νέας ακόμη επιστήμης της κοινωνιολογίας με το θάνατο και μάλιστα τον εκούσιο. Ήδη από το 1600 η διερώτηση του Άμλετ «Να ζει κανείς ή να μη ζει;» συμπυκνώνει τη νεωτερική αγωνία της ανθρώπινης ύπαρξης, την κρίση της ευρωπαϊκής συνείδησης, ενώ απαιτεί ταυτόχρονα μια ορθολογική ερμηνεία του φαινομένου, αντιστάθμισμα στη δαιμονοποίηση των αιτίων του κατά την περίοδο του Μεσαίωνα (βλ. σχετικά G. Minois 1995/2006). Η ανατομία της μελαγχολίας (1621) του Ρόμπερτ Μπάρτον προσδίδει έναν νεωτερικό χαρακτήρα στην ερμηνεία του φαινομένου, και η διερεύνηση των αιτίων του θεωρείται πλέον αρμοδιότητα της ψυχολογίας και της ιατρικής. Η μελαγχολία, μια ψυχολογική έννοια, αντικαθιστά την απελπισία, μια ηθική έννοια, μέσω της οποίας ο «φόνος του εαυτού» ισοδυναμεί με αμαρτήμα. Την περίοδο του Διαφωτισμού η απορία του Άμλετ μετατρέπεται σε κεντρικό θέμα συζήτησης και φιλοσοφικού ενδιαφέροντος από τον Ντιντερό, τον Μοντεσκιέ και τον Βολταίρο, ενώ η ρομαντική αυτοκτονία, με κύριους εκπροσώπους τον Βέρθερο και τον Φάουστ του Γκαίτε γίνεται πηγή έμπνευσης και εξαπλώνεται στους κόλπους της καλλιεργημένης ελίτ.² Όμως, παρά την πληθώρα των έργων που βλέπουν το φως της δημοσιότητας, η αυτοκτονία εξακολουθεί να παραμένει εκτός κοινωνικού πλαισίου. Το έργο του Εμίλ Ντιρκέμ *Αυτοκτονία, μια κοινωνιολογική μελέτη*, στα τέλη

του 19ου αιώνα (1897), βασισμένο σε στατιστικά στοιχεία, στρέφει την αναζήτηση των αιτίων από το πεδίο της ηθικής, της ιατρικής και της ψυχολογίας στις κοινωνικές συνθήκες που ευθύνονται για την εξώθηση των ατόμων στην αυτοχειρία. Με τον Ντιρκέμ, η αυτοκτονία από στομικό συμβάν μετατρέπεται σε κοινωνικό γεγονός και εντάσσεται στα κοινωνικά του συμφραζόμενα. Αναγνωρίζοντας μάλιστα την ποικιλία των αιτίων, τη διακρίνει σε τρεις κατηγορίες: την εγωιστική, την αλτρουιστική και την ανομική.³ Πιστός στη θετικιστική αντίληψη της εποχής του, αναζητά και διατυπώνει σχέσεις αίτιου-αιτιατού, θέτοντας τις βάσεις σε μια προσέγγιση που θα παραμείνει κυρίαρχη στη μελέτη της αυτοκτονίας και του θανάτου έως τα μέσα της δεκαετίας του 1960.

Η αμφισβήτηση του αυθόρμητου χαρακτήρα των εκδηλώσεων πένθους και η ανάδειξη της κοινωνικής τους λειτουργικότητας καθιερώνει το θάνατο και τις τελετουργίες πένθους ως αντικείμενα κοινωνιολογικής αλλά και ανθρωπολογικής μελέτης. Ο Εμίλ Ντιρκέμ, με το έργο του *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), αντλεί από εθνογραφικό υλικό για τους Αβορίγινες της Αυστραλίας για να υποστηρίξει ότι ο αυθορμητισμός του μοιρολογιού αλλά και των συναισθημάτων πένθους είναι παραπλανητικός. Ό,τι μοιάζει αυθόρμητο δεν είναι παρά συλλογική υποχρέωση, προσχεδιασμένη και ελεγχόμενη. Η λύπη για την απώλεια κάποιου εκφράζεται μέσω τελετουργιών κατευναστικού χαρακτήρα με στόχο τη συσπείρωση των μελών της κοινότητας, την αποκατάσταση της κοινωνικής αλληλεγγύης και συνοχής και την ενδυνάμωση της πληγείσας ομάδας. Την ίδια εποχή ο Georg Simmel (1910/2004) με το άρθρο του «Για τη μεταφυσική του θανάτου» συλλαμβάνει το θάνατο όχι ως στιγμή αλλά ως διαδικασία αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη ζωή (βλ. και Γάγγας, 2004, 72-73).

Αυτή η πρώιμη ενασχόληση δεν αποτέλεσε, όμως, έναυσμα για να συνεχιστεί η θεωρητική επεξεργασία του θανάτου ως κοινωνικού φαινομένου. Οι μελέτες που ακολούθησαν επικεντρώθηκαν περισσότερο στην ιστορική καταγραφή και τεκμηρίωση (με τη χρήση πληθώρας

πηγών) των στάσεων και αντιλήψεων της κοινωνίας απέναντι στο αναπόφευκτο του θανάτου. Η σιωπή και η άρση της ορίζουν τους δύο πόλους γύρω από τους οποίους κινήθηκαν αυτές οι μελέτες.

Ήδη από το 1899, ο Joseph Jacobs αναφέρεται στην ουσιαστική εξαφάνιση της σκέψης του θανάτου από την κοινωνία της εποχής στο άρθρο του «The dying of death». Αρκετά χρόνια αργότερα, το 1955, ο Geoffrey Gorer ενισχύει αυτή την αντίληψη υποστηρίζοντας, στο κλασικό πλέον άρθρο του «The pornography of death» («Η πορνογραφία του θανάτου», στον παρόντα τόμο), ότι τον 20ό αιώνα ο θάνατος είναι «ακατονόμαστος» ως φυσική διαδικασία, αποσιωπάται και ανάγεται σε θέμα ταμπού, όπως ακριβώς συνέβαινε στο παρελθόν με το σεξ. Ο θάνατος ορίζει μια «νέα» άσεμνη και εγγενώς επαίσχυντη θεματική.

Ιστορικοί των νοοτροπιών όπως ο Φιλίπ Αριές (1967, 1974/1999, 1981, 1988) και ο Michel Vovelle (1993, 2000/2004) επηρεάζουν καθοριστικά με το έργο τους την προβληματική περί αποσιώπησης και εξοστρακισμού του θανάτου από τη δημόσια σφαίρα των νεωτερικών κοινωνιών. Ως εκπρόσωποι των μεγάλων αφηγήσεων, καταγράφουν τις αλλαγές στις στάσεις, αντιλήψεις και τελετουργίες γύρω από το θάνατο στη γαλλική κοινωνία από τον Μεσαίωνα έως τα μέσα του 20ού αιώνα. Στο σχήμα του Αριές, η πλήρης αντιστροφή επιτελείται στο διάστημα 1850-1950, στα εκατό δηλαδή χρόνια στα οποία σύμφωνα με τον ίδιο τοποθετείται χρονικά η «μοντέρνα» εποχή. Η ριζική αντιστροφή υποστηρίζεται με την υιοθέτηση αντιθετικών εννοιολογήσεων, δηλωτικών της μετάβασης από την προνεωτερική στη νεωτερική κοινωνία, και εκφράζεται με το πέρασμα από τον «εξημερωμένο» στον «εξαγριωμένο» και «απαγορευμένο» θάνατο. Η αντίστιξη αυτού του τύπου συνοδεύεται από μια νοσταλγική και εξιδανικευμένη θεώρηση του παρελθόντος, που φέρνει σε αντιπαράθεση τις «καλές» προνεωτερικές με τις «κακές» νεωτερικές κοινωνίες και προτάσσει δίπολα όπως ατομικό-δημόσιο, σιωπή-λόγος, αλήθεια-ψεύδος. Ο θάνατος μετασχηματίζεται από ορατό κοινωνικό γεγονός σε αόρατο ατομικό συμβάν, από περιεχόμενο αφηγήσεων σε θέμα ταμπού, από δοκιμασία της κοινότητας σε προσωπικό

δράμα που εκτυλίσσεται στο σύγχρονο νοσοκομείο και στις μονάδες εντατικής θεραπείας. Η αποδυνάμωση της κοινότητας, της παράδοσης και της θρησκείας σε συνδυασμό με την ανάπτυξη της ιατρικής ευθύνονται για την αγριότητα του θανάτου, την εγκατάσταση του ψεύδους γύρω από τον ετοιμοθάνατο, την απόρριψη ή τον περιορισμό τελετών δημόσιου χαρακτήρα, την ανάδειξη του πένθους σε ασθένεια και αδυναμία.⁴

Στον αντίποδα των θέσεων περί αποσιώπησης και αποκλεισμού του θανάτου από τη δημόσια σφαίρα, συγκροτείται η επιχειρηματολογία περί αναβίωσης ή επανανακάλυψής του από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 και εξής. Σε ένα πρώτο επίπεδο ανάλυσης, ως αιτία αυτής της μεταστροφής προβάλλεται ο καταιγισμός εκδόσεων και δημοσιεύσεων με επίκεντρο το θάνατο. Η βιβλιογραφική αυτή άνθιση σηματοδοτεί, ακόμα και για τον Αριές (1999, 437) αλλά κυρίως για τον Vovelle,⁵ την άρση του πέπλου σιωπής, την κατάργηση του ταμπού του θανάτου και την επανατοποθέτησή του στη δημόσια ατζέντα (Simpson, 1979· Berridge, 2002).

Σημαντική θέση στον προβληματισμό περί αναβίωσης κατέχει ο Tony Walter (1994) με το βιβλίο του *The revival of death* (Η αναβίωση του θανάτου). Ο Walter διερευνά την πορεία που διέγραψε ο «θάνατος» του θανάτου κατά τη νεωτερικότητα και επισημαίνει τις αντιφάσεις ανάμεσα στην αυξανόμενη ορθολογική, ιατρική, εκκοσμηκευμένη και γραφειοκρατική προσέγγισή του (παράγοντες αποπροσωποποίησης και συγκαλύψης) και στην προσωπική και ιδιωτική φύση της απώλειας (Walter, 1994, 8). Στην προοπτική ενός «ευτυχισμένου θανάτου» (Lofland, 1978), η μεταφορά της αναβίωσης επιστρατεύεται για να υποστηριχθεί η στροφή προς την αναγνώριση των συναισθημάτων των ετοιμοθάνατων ή των πενθούντων από τους ειδικούς, ο μεγαλύτερος έλεγχος των υποκειμένων πάνω στο θάνατό τους και η επανεισαγωγή της ιδιωτικής εμπειρίας στον δημόσιο λόγο. Υπό αυτό το πρίσμα η αναβίωση αφορά ένα σύνολο ανομοιογενών πρακτικών που ωστόσο συνυπάρχουν στις σημερινές δυτικές κοινωνίες (Walter, 1994, 42). Αρχικά οι πρακτικές αποβλέπουν στην ανακού-

φιση του πόνου ασθενών κατά το τελευταίο στάδιο καρκίνου, παίρνουν δε τη μορφή των μονάδων ανακουφιστικής θεραπείας (palliative care) και παρηγορητικής φροντίδας (hospice care), με την πρωτοβουλία της Cicely Saunders στη Βρετανία και της Elisabeth Kübler-Ross στις ΗΠΑ. Στη συνέχεια συμπεριλαμβάνουν και τη διασφάλιση της αξιοπρέπειας, της αυτονομίας και της αυτοδιάθεσης των ασθενών κατά την πορεία προς το θάνατο. Η «διαθήκη εν ζωή»,⁶ η διευρυνόμενη συζήτηση για την ευθανασία, το κίνημα για το δικαίωμα σε έναν αξιοπρεπή θάνατο, το δικαίωμα να εισακούγεται ο ασθενής (right to be heard), η εξύμνηση της κυριαρχίας του εαυτού έναντι των προηγούμενων εξουσιών των ειδικών και η κατάργηση των περιορισμών στις επιλογές⁷ εξυπηρετούν την προαγωγή αυτών των στόχων. Τα πολιτισμικά «σενάρια»⁸ γύρω από την επιθυμητή έκβαση που θα ακολουθήσει η τροχιά του θανάτου συνυπάρχουν, παρά τις μεταξύ τους αντιθέσεις και διαφορές, στην ίδια κοινωνία, και επαφίεται στα νεωτερικά υποκείμενα να επιλέξουν, συνθέτοντας, αγνοώντας ή τροποποιώντας τις προσφερόμενες εναλλακτικές δυνατότητες, σύμφωνα με τις κυρίαρχες αλλά και τις ατομικές αντιλήψεις τους περί του ευ θνήσκειν, της αίσθησης του εαυτού και της έννοιας του προσώπου. Το σενάριο της αναβίωσης στοιχειοθετείται ως μια εναλλακτική πρόταση στην ιατροκοποίηση του θανάτου, την απομόνωσή του στο σύγχρονο νοσοκομείο, και αντιπαράτίθεται στη μετατροπή του από «φυσική» διαδικασία σε αλληλουχία αφύσικων συμβάντων, λόγω της τεχνολογίας (τεχνοθάνατος), η οποία όπως υποστηρίζεται συμβάλλει στην απώλεια της αξιοπρέπειας του θνήσκοντα και την παγίωση ενός κλίματος μοναξιάς πριν από το επερχόμενο τέλος (Mosckowitz και Nelson, 1995· Karl, 1989· Sudnow, 1967, 1983· Elias, 1991 και εδώ· Illich, 1988).

Παρά το γεγονός ότι η χρήση της ιατρικής τεχνολογίας, ειδικά σε μονάδες εντατικής θεραπείας και σοβαρών επειγόντων περιστατικών, παίρνει συχνά τη μορφή μιας βίαιης παρέμβασης που ελάχιστα μεριμνά για την αξιοπρέπεια του/της ασθενούς, η απολυτότητα παρόμοιων θέσεων (όπου η έννοια του φυσικού θανάτου δεν προ-

βληματοποιείται ούτε κατά διάνοια) ενέχει τον κίνδυνο να καλλιεργεί το κλασικό δίπολο φύση-πολιτισμός και να ευνοεί ένα είδος τεχνολογικού ντετερμινισμού, σύμφωνα με τον οποίο η παρατήρηση ότι η συνύπαρξη προηγμένης τεχνολογίας και φυσιολογικού θανάτου είναι αδύνατη, μετατρέπεται τόσο σε υπόθεση όσο και σε κανονιστικό συμπέρασμα (ενδεικτικά και μόνον βλ. Seymour, 1999, 691-704· Timmermans, 1998, 144-167). Απομονωμένη από τις ευρύτερες κοινωνικές και πολιτισμικές συντεταγμένες, η τεχνολογία ταυτίζεται με ένα υπέρτατο κακό με προδιαγεγραμμένες συνέπειες, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι τρόποι εφαρμογής της και οι διαφορετικές μορφές πρόσληψής της στην πράξη από τους οικείους.⁹ Αποφεύγοντας τη δαιμονοποίηση της τεχνολογίας και την πρόσληψή της σε αντιπαράθεση με τη φύση, η Margaret Lock υπενθυμίζει την ανάγκη να θεσμοθετηθούν ασφαλιστικές δικλίδες που θα προφυλάσσουν από το αμείλικτο τεχνολογικό βλέμμα και την άσκοπη τεχνολογική επιτήρηση του σώματος των πλέον ευάλωτων σε τέτοια έκθεση ομάδων, όπως είναι τα παιδιά, οι γυναίκες, οι γέροντες και οι άρρωστοι (Lock, 2002).

Παρά τις όποιες αντιρρήσεις που εγείρει ενδεχομένως το σενάριο της αναβίωσης, καθιστά πάντως σαφές ότι η επιμήκυνση της ζωής με κάθε τίμημα –ειδικά στις περιπτώσεις εκφυλιστικών ασθενειών, όπου η διαδικασία του θνήσκειν απλώς παρατείνεται και οι ασθενείς, πριν χαρακτηριστούν βιολογικά νεκροί, βιώνουν τον κοινωνικό θάνατο,¹⁰ χάνοντας την αξιοπρέπεια, την αυτονομία και τη δυνατότητα αυτοδιάθεσης–, ενδέχεται να μην είναι πάντοτε ο ενδεδειγμένος στόχος της ιατρικής. Με αυτήν ακριβώς την προβληματική συντάσσεται το κίνημα υπέρ της ευθανασίας υποστηρίζοντας ότι το αναφαίρετο δικαίωμα στη ζωή προεκτείνεται και συμπεριλαμβάνει επίσης το δικαίωμα στο θάνατο.¹¹ Η βελτίωση της ποιότητας ζωής καθ' οδόν προς το θάνατο, η ανακούφιση από τον πόνο με τη λελογισμένη χρήση κατά προτίμηση τεχνολογικά ήπιων κλινικών παρεμβάσεων (Field, 1994, 1996), σε συμφωνία με τις επιλογές του ασθενούς και των οικείων του, ακόμα και η επίσπευση του θανάτου, ανάγονται

σε ιατρικές επιδιώξεις και εκλαμβάνονται ως μορφές ιατρικής φροντίδας (van der Heide κ.ά., 2003), διαφοροποιούμενες ανάλογα με το εκάστοτε ηθικά, ψυχολογικά, νομικά, πολιτισμικά και θρησκευτικά δεδομένα.

Κατά κανόνα, οι ιατρικές αποφάσεις για τον τερματισμό της ζωής περιλαμβάνουν: τη διατήρηση ή διακοπή μιας αγωγής που δυνητικά θα παρέτεινε τη ζωή, όπως για παράδειγμα ο τεχνητός αναπνευστήρας, η χορήγηση τροφής με ορό και η αιμοδιάλυση· την ανακούφιση του πόνου ή άλλων συμπτωμάτων, για παράδειγμα, με οπιώδη, βενζοδιαζεπίνες ή βαρβιτουρικά σε δόσεις ικανές να επισπεύσουν το θάνατο ως πιθανή ή βέβαιη παρενέργεια· την πιθανότητα ευθανασίας ή ιατρικά υποβοηθούμενης αυτοκτονίας, η οποία μπορεί να πάρει τη μορφή διαχείρισης, συνταγογράφησης ή χορήγησης φαρμάκων με σκοπό τον τερματισμό της ζωής ύστερα από ρητό αίτημα του ασθενούς (van der Heide κ.ά., 2003, 345· Ευαγγέλου, 1999, 24-25· Παπαδάκη, 2003, 57-59· Beauchamp, εισαγωγή, 1966/2007).¹²

Παρά το γεγονός ότι το δικαίωμα στη ζωή και το δικαίωμα στο θάνατο φαίνεται να είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, ο κυρίαρχος ορισμός του ευ θνήσκειν, που θέτει στο επίκεντρο την έννοια της επιλογής, δύσκολα μπορεί να υλοποιηθεί σε ευρεία κλίμακα: όσο ελάχιστα το δικαίωμα στη ζωή αποτελεί ένα ισοκατανεμημένο αγαθό τόσο και το δικαίωμα σε έναν αξιοπρεπή θάνατο και η πρόσβαση στις πρακτικές που τον καθιστούν εφικτό περιορίζονται σε συγκεκριμένες κοινωνικές κατηγορίες.

Όπως είδαμε, οι θέσεις περί αναβίωσης εξαγγέλλουν την επανεμφάνιση, αν όχι την εγκατάσταση, του θανάτου στη δημόσια σκηνή. Όμως το σχετικό επιχείρημα περί άρσης της σιωπής δεν αποτελεί ουσιαστικά παρά ένα αντεστραμμένο επιχείρημα περί αποσιώπησης. Η ρητορική της αναβίωσης αποκτά νόημα μόνον εάν έχει προηγηθεί ένα καθεστώς απόκρυψης και σιωπής. Ωστόσο, είτε το ζητούμενο είναι η σιωπή είτε η άρση της, και στις δύο περιπτώσεις η σιωπή προσεγγίζεται αρνητικά και η εξουσία προσλαμβάνεται αποκλειστικά ως δύναμη ικανή να απαγορεύει, να αρνείται και να κατα-

στέλλει το λόγο. Σύμφωνα όμως με τον Μισέλ Φουκό, η εξουσία δεν καταστέλλει απλώς το λόγο, αλλά μπορεί και να τον παράγει. Έτσι, «δεν χρειάζεται να κάνουμε έναν δυαδικό χωρισμό ανάμεσα σε αυτά που λένε και δεν λένε, αλλά να προσπαθήσουμε μάλλον να προσδιορίσουμε τους διάφορους τρόπους με τους οποίους δεν τα λένε, πώς κατηγοριοποιούνται εκείνοι που μπορούν και εκείνοι που δεν μπορούν να μιλούν, ποιο είδος λόγου επιτρέπεται ή δεν επιτρέπεται ή ποια μορφή μυστικότητας απαιτείται για τους μεν και για τους δε. Δεν υπάρχει μία σιωπή αλλά σιωπές, και αποτελούν αναπόσπαστο μέρος των στρατηγικών που υποβαστάζουν και διασχίζουν τους λόγους» (Φουκό, 1982, 39). Το καθεστώς σιωπής, λοιπόν, αλλά και η άρση του, πρέπει να ιδωθούν ως εκδηλώσεις όχι μιας κατασταλτικής αλλά μιας παραγωγικής εξουσίας, η οποία άλλοτε παράγει σιωπές και άλλοτε υποκινεί το λόγο (Armstrong, 1987, 651).

Όπως επισημαίνει ο Lindsay Prior, θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι το 1955 σήμανε με οποιοδήποτε τρόπο την επανανακάλυψη του θανάτου (1989, 6). Η αύξηση των δημοσιευμάτων, όπως φανερώνουν και οι σχετικοί τίτλοι, συνηγορεί υπέρ της ανακάλυψης ενός νέου πεδίου μελέτης: τούτο περιλαμβάνει τη διαχείριση της διαδικασίας του θνήσκειν, την αναμονή του θανάτου από ασθενείς σε μη αναστρέψιμη κατάσταση και την άρση της σιωπής ως προς την επίγνωση του τέλους από ασθενείς που σταδιακά εγκαταλείπουν τη ζωή (βλ. H. Feifel, *The meaning of death* (1959) [Η σημασία του θανάτου], B.G.Glaser και A.L. Strauss *Awareness of dying* (1965) [Η επίγνωση του θανάτου]).

Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι το εξής: ο ισχυρισμός ότι κατά το πρώτο ήμισυ του 20ού αιώνα ο θάνατος ήταν κρυμμένος στα άδυτα της καθημερινής συνείδησης και δεν συνιστούσε δημόσιο συμβάν παραγνωρίζει το γεγονός ότι ένα φάσμα γνωστικών κλάδων είχαν εντάξει ήδη πριν από αρκετές δεκαετίες το θάνατο στα ερευνητικά τους ενδιαφέροντα. Η φιλοσοφία, με τα έργα του Σοπενχάουερ, του Νίτσε, του Μάρτιν Χάιντεγκερ (1962/1978, 1981) και του Emmanuel Levinas (1988) αργότερα, η ψυχανάλυση, με τα έργα

του Ζίγκμουντ Φρόιντ (1915, 1917, 1920), η κοινωνική ανθρωπολογία, με τα έργα του James Frazer (1890), του Arnold van Gennep (1909/1960), του Branislaw Malinowski (1925), του Marcel Mauss (1926/2004) και αργότερα της Mary Douglas (1964), αλλά κυρίως η δημογραφία, η στατιστική, η ανατομία και η παθολογία εισάγουν και σταδιακά καθιερώνουν νέους λόγους και πρακτικές περί θανάτου, υπαγορεύουν νέες τεχνικές αναγνώρισης, ορισμού και κατηγοριοποίησης του, οι οποίες απαιτούν μια οργάνωση γραφειοκρατικού τύπου για την επεξεργασία των «νέων» δεδομένων (Prior, 1989, 7). Τη στιγμή δηλαδή της υποτιθέμενης σιωπής και του ψεύδους, αναδύονται νέοι λόγοι, κυρίως στο πεδίο της ιατρικής και της διακυβέρνησης του πληθυσμού, οι οποίοι υπαγορεύουν τη διεξοδική ενασχόληση με το θάνατο. Οι νέοι λόγοι σηματοδοτούν αλλαγές, οι οποίες όμως δεν έρχονται να αντικαταστήσουν τη σιωπή με την αφήγηση, αλλά εστιάζονται στην αναμόρφωση όσων ήταν δυνατόν να λεχθούν και όσων ήταν δυνατόν να αποσιωπηθούν (Armstrong, 1987, 652). Οι λόγοι αυτοί εμπεριέχουν τον εκάστοτε ορισμό τόσο του «φυσιολογικού» και «καλού» όσο και του «μη φυσιολογικού» και «κακού» θανάτου, καθώς και το σύνολο των πρακτικών διαχείρισης του νεκρού, τα δίκτυα οργάνωσης της ασθένειας, της φθοράς και του πόνου, την ενδεδειγμένη έκφραση πένθους, τη συγκρότηση σχέσεων εξουσίας και εστιών αντίστασης, τα συμβάντα και τα υλικά αντικείμενα αναφορικά με το θάνατο. Η συγκρότηση του φαινομένου μέσα στο λόγο δεν αποκλείει την αναγνώριση και συμπερίληψη των βιωμένων εμπειριών και των αντίστοιχων συναισθημάτων, όχι μόνον των ετοιμοθάνατων αλλά και όσων τους περιστοιχίζουν. Στην ίδια λογική, η αναφορά στα συναισθήματα και τις εμπειρίες όσων επέζησαν ή υπήρξαν αυτόπτες μάρτυρες μιας καταστροφής ή συνθηκών απόλυτης εξαθλίωσης διαπλέκει τις δομικές στρατηγικές διευθέτησης ή επιβολής του θανάτου με τις υποκειμενικές εμπειρίες (Lock, 2005, 365· Agamben, 1999). Η σχέση λοιπόν των ανθρώπων με το θάνατο επιτελείται και αλλάζει στο πλαίσιο ευρύτερων ρητών και

πραγματικών αλλαγών στους λόγους μέσω των οποίων αναγνωρίζεται και αναλύεται η ανθρώπινη κατάσταση και τα όριά της.

Η ανάπτυξη της δημογραφίας ειδικότερα, όπως έχει καταδείξει ο Μισέλ Φουκό, καθιερώνει τον πληθυσμό ως επιστημονικό πεδίο μελέτης με τη διατύπωση νόμων για την ανάπτυξη και την παρακμή του μέσω της καταγραφής, του υπολογισμού, της εξέτασης και του ελέγχου των σωμάτων σε ό,τι αφορά τη ζωή, τη σεξουαλικότητα, τη νοσηρότητα και τη θνησιμότητα. Μέσω της βιοπολιτικής το ενδιαφέρον μετατίθεται από αυτά καθαυτά τα φαινόμενα της ζωής και του θανάτου σε τάσεις του συλλογικού σώματος του πληθυσμού, όπως είναι τα ποσοστά θνησιμότητας, τα πρότυπα υγείας και νοσηρότητας, οι δείκτες γεννητικότητας και γονιμότητας κ.λπ. (Φουκό, 2002, 297)· το ενδιαφέρον δηλαδή μετατίθεται από την τύχη του ατομικού σώματος στην τύχη του ανθρώπινου είδους. Τα δεδομένα για τον πληθυσμό υπόκεινται σε όλο και πιο επεξεργασμένες κατηγοριοποιήσεις και κατ' επέκταση σε όλο και πιο σύνθετες μετρήσεις και αναλύσεις προκειμένου να τεκμηριωθούν οι σχέσεις αίτιου-αιτιατού και να ερμηνευθούν επιστημονικά οι πληθυσμιακές τάσεις. Ταυτόχρονα, εφόσον η ρύθμιση της αναπαραγωγής του πληθυσμού είναι το βασικό ζητούμενο, η συλλογή, οργάνωση και ερμηνεία των ποσοτικών δεδομένων που τον αφορούν υπαγορεύουν τη θεσμοθέτηση των αναγκαίων πρακτικών, τεχνολογιών, κανονισμών και επαγγελμάτων (Prior, 1989,8). Σύμφωνα με τον Φουκό, μέσω της δημογραφίας εγκαθίσταται ένα φάσμα τεχνικών επιτήρησης, οι οποίες επιτρέπουν αφενός τον έλεγχο των παραγόντων που καθορίζουν τα γενικά φαινόμενα του πληθυσμού και αφετέρου την ανάπτυξη μηχανισμών ασφαλείας απέναντι στο τυχαίο γεγονός (Φουκό, 1979· Φουκό, 2002, 302).

Σε συνδυασμό με τη δημογραφία, η επιστήμη της στατιστικής επιδιώκει την αναχαίτιση του άγνωστου και του τυχαίου στο θάνατο. Είναι πλέον δυνατόν να υπολογιστεί η πιθανότητα θανάτου κάποιου ή η μακροβιότητά του, και αυτά να συσχετιστούν με το περιβάλλον, τη διατροφή, το εισόδημα κ.λπ., παράγοντες που ερμηνεύουν και

νομιμοποιούν τη σχέση με το θάνατο ή την επιβίωση (Walter, 1994, 9). Από την εποχή του Διαφωτισμού και μετά, η ασφάλεια που προσέφερε η θρησκεία έδωσε σταδιακά τη θέση της στην ασφάλεια που παρείχε ο ορθός λόγος, ενώ η ζωή και ο θάνατος δεν περιγράφονταν πλέον με όρους πεπρωμένου και αμαρτίας αλλά με στατιστικές πιθανότητες. Η ανάπτυξη της ανατομίας και της ιατρικής αντικατέστησε τη διάκριση ηθικός-ανήθικος θάνατος με τη διάκριση φυσιολογικός-μη φυσιολογικός θάνατος (βλ. Baudrillard, 1976, 247-48). Ο εντοπισμός της αιτίας θανάτου με αντικειμενική, επιστημονική ορολογία βρίσκεται στην καρδιά της εννοιολόγησης του φυσιολογικού θανάτου. Ο ανεξικνίαστος θάνατος, δηλαδή ένας θάνατος μη εντάξιμος σε προϋπάρχουσες κατηγορίες εφόσον η αιτία του παραμένει άγνωστη, καταλύει την παντοδυναμία της ιατρικής και υπονομεύει τη διαδικασία εξορθολογισμού του (Bauman, 1992, 138-141). Οι γιατροί, γράφει ο Bauman, δεν δίνουν μάχη εναντίον της θνητότητας αλλά εναντίον συγκεκριμένων αιτίων της (Bauman, 1992, 139). Δεν είναι τυχαίο ότι η σύγχρονη νομοθεσία συμβάλλει και αυτή από την πλευρά της στη διόρθωση της ανησυχητικής «αταξίας» που σηματοδοτεί ο ανεξικνίαστος θάνατος, προβλέποντας γι' αυτόν το λόγο την πρακτική της νεκροψίας. Η γνώση της αιτίας τοποθετεί το θάνατο στη σφαίρα του ήδη γνωστού και ελεγχόμενου. Έτσι, οι λόγοι οι σχετικοί με την αναζήτηση των αιτίων θανάτου δεν ακυρώνουν μόνον το επιχείρημα περί σιωπής, όπως διατυπώνεται από τον Αριές, αλλά και το επιχείρημα περί εγκαθίδρυσης ενός καθεστώτος ψεύδους γύρω από το θάνατο: η επιστήμη αποκαλύπτει ένα νέο μυστικό, το αίτιο του θανάτου, συμβάλλοντας με αυτό τον τρόπο στη θέσμιση ενός «νέου» καθεστώτος αλήθειας μάλλον παρά ψεύδους (Armstrong, 1987, 652). Μάλιστα, η αποκάλυψη αυτή παίρνει δημόσιο και τυποποιημένο χαρακτήρα με τη θεσμοθέτηση του πιστοποιητικού θανάτου. Παράλληλα, η διερεύνηση των αιτίων από ειδικούς, όπως είναι οι ανατόμοι, οι παθολόγοι και οι ιατροδικαστές, οδηγεί στη διατύπωση ποικίλων λόγων που δημοσιοποιούν ορισμένες πτυχές του θανάτου και ενεργοποιούν διαδικασίες που αφορούν είτε το νεκρό

σώμα αυτό καθαυτό είτε την ενδεδειγμένη μεταχείρισή του· το ζήτημα της διάθεσης των νεκρών συγκεντρώνει το ιατρικό, νομικό, δημόσιο αλλά και ατομικό ενδιαφέρον.

Γίνεται φανερό λοιπόν ότι, αρχικά με την ανατομία και στη συνέχεια με την παθολογία αλλά και την ιατρική επιστήμη γενικότερα, ο θάνατος αναδεικνύεται σε μια φυσική υπόθεση, ένα βιολογικό γεγονός που «εντοπίζεται» στο ανθρώπινο σώμα, τη διαχείριση του οποίου αναλαμβάνει ένας ειδικός θεσμός, το νοσοκομείο. Η ανατομία εισέβαλε στην παθολογία τον 18ο αιώνα και μονοπώλησε την κλινική ιατρική τον 19ο (Prior, 1987, 9). Το σώμα, και μάλιστα το πτώμα, ορίζεται ως ο τόπος εγγραφής των αιτίων του θανάτου: ο ανατομικός χώρος μετατρέπεται σε χώρο αιτίων (βλ. Φουκό, 1971 και 1973· Turner, 1992, 177-199· Ρήγου, 1993, 97-155· Αλεξιάς, 2000 και Αλεξιάς, 2002, 229-256). Το εσωτερικό του σώματος εκτίθεται στο κλινικό βλέμμα, κατακερματίζεται σε όργανα και στις λειτουργίες τους αρχικά, σε ιστούς και κύτταρα στη συνέχεια.¹³

Μορφές κοινωνικής διαχείρισης της θνητότητας και της αθανασίας

Με την κυριαρχία της ανατομίας και της παθολογίας, δεν ιατρικοποιείται μόνον το νεκρό σώμα αλλά, μέσω αυτού, και το σώμα των ζωντανών, καθώς τόσο ο θάνατος όσο και η αρρώστια ενυπάρχουν στο ανθρώπινο σώμα. Στην προσπάθεια διατύπωσης αιτιωδών σχέσεων, η ασθένεια προσδιορίζεται ως το αίτιο του θανάτου, και αυτή η συσχέτιση αποτυπώνεται στα όργανα και στους ιστούς του ανθρώπινου σώματος. Με αυτή την έννοια το σώμα γίνεται το κατεξοχήν αντικείμενο μελέτης για την ερμηνεία τόσο της ζωής όσο και του θανάτου. Η εμπλοκή του σώματος στην ιατρική προσέγγιση της αρρώστιας και του θανάτου αλλά και στη γραφειοκρατική διαχείριση του νεκρού αποτυπώνεται εξαιρετικά στο έργο του Lindsay Prior *The social organization of death in Belfast* (1989). Αντλώντας θεωρητικό εργαλείο από τον Μισέλ Φουκό, ο Prior διερευνά τους λόγους και

τις συνακόλουθες κοινωνικές πρακτικές στις οποίες ανastreχουν τόσο οι κρατικοί φορείς και λειτουργοί για να οργανώσουν το έργο τους (πιστοποιητικά, δηλώσεις, αιτίες θανάτου και άλλες γραφειοκρατικές πρακτικές), όσο και οι κάτοικοι της πόλης του Μπέλφαστ προκειμένου να διαχειριστούν το θάνατο. Το ανθρώπινο σώμα τίθεται στο επίκεντρο του συστήματος οργάνωσης και εξήγησης του θανάτου: τα αίτιά του βρίσκονται μέσα στο σώμα και μπορούν να ανιχνευτούν σε συγκεκριμένα ανατομικά σημεία του. Μέσω αυτής της εξήγησης, ο θάνατος ανάγεται στη νοσογραφία της σύγχρονης παθολογίας.

Το έργο του Prior μεταθέτει το ενδιαφέρον στους λόγους περί θανάτου και στις συνακόλουθες πρακτικές προκειμένου να εξεταστεί ο τρόπος οργάνωσης και διαχείρισής του στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα. Με τη μετάθεση αυτή οι διπολικές εννοιολογήσεις παραμερίζονται και ο θάνατος προσεγγίζεται ταυτόχρονα ως δημόσιο και ιδιωτικό γεγονός, μια προσωπική και κοινωνική απώλεια· ενεργοποιεί γραφειοκρατικές πρακτικές και προσωπικά συναισθήματα, εντοπίζεται στο σώμα και ταυτόχρονα η ερμηνεία του το ξεπερνά. Η ιατρικοποίηση και ο εξοστρακισμός του θανάτου δεν προσεγγίζονται πλέον απλώς και μόνον ως στάσεις και αντιλήψεις αλλά ως κοινωνικές στρατηγικές.

Βλέπουμε λοιπόν ότι η μελέτη των στάσεων και των αντιλήψεων απέναντι στο θάνατο από την οπτική της ιστορίας των νοοτροπιών ναι μεν πυροδότησε έντονες κριτικές, ωστόσο προβληματοποίησε το φαινόμενο του θανάτου και συνέβαλε στην αναίρεση της αυτονόητης, αchronικής και δεδομένης του διάστασης. Οι έννοιες της ιατρικοποίησης, της απομόνωσης στις μονάδες εντατικής θεραπείας και του εξοστρακισμού από τον δημόσιο χώρο και λόγο διατηρούν σε μεγάλο βαθμό την αναλυτική τους βαρύτητα στη διερεύνηση του θανάτου ως κοινωνικού και πολιτικού ζητήματος. Προάγουν τη διατύπωση μιας κριτικής κοινωνιολογικής και πολιτικής θεωρίας στον πυρήνα της οποίας βρίσκεται το ζήτημα της διαχείρισης της θνητότητας. Με άλλα λόγια, η διευθέτηση του αναπόφευκτου και παράλο-

γου χαρακτήρα του θανάτου τροφοδοτεί σε κοινωνικό επίπεδο ένα σύνθετο προβληματισμό για την οργάνωση και τον έλεγχο της ζωής στις (μετα)νεωτερικές κοινωνίες, όπως φαίνεται στα έργα του Norbert Elias, του Ivan Illich, του Antony Giddens, του Philip Mellor και του Chris Shilling, του Jean Baudrillard, του Zygmunt Bauman, του Μισέλ Φουκό και του Giorgio Agamben. Οι στρατηγικές λοιπόν για την κοινωνική διαχείριση του θανάτου συνιστούν κυρίως στρατηγικές επιβίωσης, αναπόσπαστα δεμένες με την πρόσληψη και νομιμοποίηση της ζωής σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο, με την ενεργή εμπλοκή των νεωτερικών υποκειμένων σε διαδικασίες συγκρότησης ταυτότητας και αίσθησης του εαυτού.

Υπό αυτό το πρίσμα, η απομόνωση του θανάτου επενδύεται με μια λειτουργική διάσταση στην προβληματική του Philip Mellor και του Chris Schilling (1993, 1997): θεωρείται μια στρατηγική των νεωτερικών κοινωνιών προκειμένου να αντιπαρέλθουν την επισφαλή αίσθηση του εαυτού και την εφήμερη ταυτότητα των νεωτερικών υποκειμένων, την αυξανόμενη ταύτιση του εαυτού με το σώμα και τον περιορισμό της οπτικής του ιερού (Mellor και Shilling, 1993, 41· Giddens, 1991). Αντλώντας από τον A. Giddens, οι συγγραφείς αυτοί υποστηρίζουν ότι, ακριβώς επειδή οι στρατηγικές επιβίωσης γίνονται πιο αβέβαιες και προβληματικές, το αίσθημα της οντολογικής ασφάλειας, δηλαδή η ανάγκη των ανθρώπινων όντων να έχουν όχι μόνο μια ασφαλή αίσθηση του εαυτού τους και του περιβάλλοντος κόσμου, αλλά και απαντήσεις σε ουσιώδη υπαρξιακά ερωτήματα όταν κατακυριεύονται από έντονη αγωνία σε «οριακές περιόδους», κλονίζεται (Giddens, 1984, 123· βλ. σχετικά και Berger, 1967, 43-45· Αλεξιάς, 2002, 229-256, Χρηστάκης, 2002, 205-228). Προκειμένου, κατά την ύστερη νεωτερικότητα, οι κοινωνίες να παρέχουν οντολογική ασφάλεια στα μέλη τους και να τους δίνουν τη δυνατότητα να πορεύονται «σαν να μη συμβαίνει τίποτα» μπροστά στην προοπτική της θνητότητας, εξορίζουν το θάνατο από την καθημερινότητα και το δημόσιο βλέμμα και τον αναθέτουν σε ειδικούς (Giddens, 1991, 37-38).

Παράλληλα, όπως υποστηρίζουν οι Mellor και Shilling, η εξύμνηση και η ιεροποίηση του ενσώματου εαυτού συμβάλλουν στη συμβολική υποχώρηση της θνητότητας από το προσκήνιο, διατρανώνοντας την κυριαρχία της ανθρώπινης παρέμβασης πάνω στη νομοτέλεια της φύσης (βλ. και Featherstone, 1993, 186-187). Σε αυτές τις αφηγήσεις, η ασθένεια, η φθορά του σώματος και ο θάνατος δεν μπορούν να έχουν θέση καθώς υπονομεύουν την ιερότητα (και την αθανασία) του ενσώματου εαυτού και υπενθυμίζουν την πεπερασμένη του υπόσταση. Έτσι, η απομάκρυνσή τους από τη δημόσια θέα επιτρέπει τη διαρκή ενασχόληση με το αδιαίρετο τρίπτυχο εαυτός, σώμα, ταυτότητα στις μετανεωτερικές κοινωνίες, όπου τόσο η ταυτότητα όσο και η αίσθηση του εαυτού δεν αντλούν από την κοινότητα, αλλά ανάγονται σε προσωπικό «πρότζεκτ» των υποκειμένων. Είναι ενδεικτικός εδώ ο τρόπος ένταξης ενός ορισμένου τμήματος της αποκαλούμενης τρίτης ηλικίας στο νεωτερικό πρόγραμμα της παρατεταμένης νεότητας. Με την ανάδυση των πεδίων της γηριατρικής και γεροντολογίας κατά τη δεκαετία του 1960, όπως επισημαίνει κριτικά ο St. Katz (1995, και στον παρόντα τόμο), δεν επιτελείται μόνο μια επιπλέον θεσμοθετημένη έκφραση της ηλικιακής κατηγοριοποίησης των κοινωνικών ομάδων, αλλά τίθενται επίσης σε ισχύ λόγοι και πρακτικές που θέτουν σε αμφισβήτηση την ταύτιση της ηλικίωσης με τη βιολογική φθορά και την παρακμή.¹⁴ Αυτή η φαινομενική μετατόπιση από την κυριαρχία της βιοϊατρικής πρόσληψης της ηλικίας αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο για την αναγνώριση και απόδοση θετικών γνωρισμάτων στο ηλικιωμένο σώμα ούτως ώστε να εξακολουθεί να απολαμβάνει την κοινωνική συμμετοχή. Δημιουργείται δηλαδή το υπόβαθρο για τη φαντασιακή κατάλυση των ηλικιακών ορίων και τη διάχυση του γήρατος στην κοινωνική κατασκευή της μέσης ηλικίας, τα όρια της οποίας επεκτείνονται επ' αόριστον. Από σύμβολο του πεπερασμένου της ανθρώπινης ύπαρξης, ένας συγκεκριμένος τύπος ηλικιωμένου σώματος (σύμφωνα με την κοινωνική τάξη, το φύλο, τη φυλή, την εθνότητα, τη γεωγραφική περιοχή) μετασχηματίζεται σε μέσον εξύμνησης της ζωής, σε προάγγελο του επι-

κείμενου θαύματος για την κατάκτηση της μέγιστης διάρκειας ζωής, σε βασικό συστατικό της νεωτερικής φαντασίωσης της αχρονίας: μιας αχρονίας στηριγμένης στην επιμελή παραγραφή κοινωνικών ιεραρχήσεων και ανισοτήτων (βλ. Katz, στον παρόντα τόμο), εφόσον η συμπερίληψή τους θα ανέτρεπε την κυρίαρχη λευκή μεσοαστική κατασκευή της «τρίτης ηλικίας» και θα έφερνε στο προσκήνιο τα «γηρατειά».

Στην προσέγγιση λοιπόν των Mellor και Shilling, η στρατηγική της αποσιώπησης εξυπηρετεί μεν ένα θεμελιώδες μέλημα της κοινωνίας, την παροχή οντολογικής ασφάλειας στα μέλη της, αντιπαρέρχεται όμως το φάσμα των κοινωνικών παραγόντων που θέτουν όρια στην «απεριόριστη ελευθερία» των υποκειμένων να οικοδομούν το προσωπικό τους πρότζεκτ ζωής. Επιπλέον, η ίδια η αποσιώπηση ουσιαστικά αυτοαναιρείται καθώς στηρίζεται στη θεσμοθέτηση και προώθηση ενός ευρέος φάσματος κοινωνικών πρακτικών που υπόσχονται ένα υγιές και εσαεί νεανικό σώμα, πρακτικές, δηλαδή, που ενώ στοχεύουν στη ζωή, εντέλει αναφέρονται στο θάνατο μέσω ακριβώς της ανάσχεσής του.

Προς μια πολιτική οικονομία του θανάτου

Ο εξοβελισμός του θανάτου από την κοινωνική σκηνή δεν προσεγγίζεται μόνον σε συνάρτηση με τη δημιουργία ενός κλίματος ασφάλειας. Ανάγεται σε μέσον για να ασκηθεί κριτική στον τρόπο οργάνωσης των δυτικών κοινωνιών και να επισημανθούν οι εσωτερικές τους αντινομίες. «Δεν είναι φυσιολογικό να είναι κανείς νεκρός στις μέρες μας: ο θάνατος, όπως και η αρρώστια, εκλαμβάνονται ως ατυχήματα που αποσυντονίζουν την κοινωνική τάξη, παραπέμπουν σε κάτι το παράλογο και το άτοπο, αλλά κυρίως υποδηλώνουν απώλεια ελέγχου και μονιμότητας», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Jean Baudrillard (1976, 279, καθώς και απόσπασμα στον παρόντα τόμο). Για τον Baudrillard, ο σύγχρονος δυτικός πολιτισμός προσπαθεί να

αποκρύψει το θάνατο ή να τον εξοβελίσει από τους κόλπους του, αλλά, όπως υποστηρίζει, όσο αυτές οι προσπάθειες εντείνονται τόσο στέφονται από αποτυχία, με αποτέλεσμα να είμαστε περισσότερο από ποτέ εκτεθειμένοι στο θάνατο. Στη θεώρησή του, όπως αναπτύσσεται στο έργο του *L'échange symbolique et la mort* (1976), η εξαίρεση του θανάτου, η ιατρικοποίηση και η αναγωγή του σε καθαρά ατομικό γεγονός αποκτούν πολιτικές προεκτάσεις: απορρέουν από τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και την αστική ορθολογικότητα και υποδεικνύονται ως κύριοι υπεύθυνοι παράγοντες για την κατάλυση των συμβολικών μορφών ανταλλαγής. Στις αποκαλούμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες, αναφέρει ο Baudrillard, τα δίκτυα συμβολικής ανταλλαγής προάγουν «άνισεις» από άποψη μετρησιμότητας και ισορροπίας κοινωνικές διαδικασίες (όπως αυτές αποκρυσταλλώνονται στην έννοια του δώρου) και εγκαθιστούν διόδους επικοινωνίας μεταξύ νεκρών και ζωντανών. Η ανίχνευση των δικτύων συνάρθρωσης του κόσμου των ζωντανών με τον κόσμο των νεκρών σε εθνογραφικές έρευνες των κοινωνικών ανθρωπολόγων φαίνεται να επιβεβαιώνει αυτή τη θέση. Σύμφωνα με την Beth Coklin (1995, και σε αυτό τον τόμο), η πρακτική του νεκρικού κανιβαλισμού, έθιμο της φυλής των Ουαρί μέχρι τη δεκαετία του 1960, εκφράζει με παραδειγματικό τρόπο την αφομοίωση των νεκρών (κυριολεκτικά και μεταφορικά) στο σώμα των επιζώντων. Η βρώση του πτώματος στους Ουαρί υποστηρίζει την αντίληψη του ανθρώπινου σώματος ως τόπου βιολογικά συγκροτημένων κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικής ταυτότητας καθώς και την πίστη στη συνεχή και υποστηρικτική παρουσία των προγόνων στις σχέσεις των ζωντανών.

Με την ανάπτυξη του καπιταλισμού, όμως, υποστηρίζει ο Baudrillard, τα συμβολικά δίκτυα καταρρέουν καθώς κυριαρχούν οι ανταλλαγές που ακολουθούν τους νόμους της αγοράς, με αποτέλεσμα τη ριζική αποδέσμευση της ζωής από το θάνατο. Ο φυσικός θάνατος, ρυθμιζόμενος πλέον από την ιατρική επιστήμη, γίνεται κενός συμβολικού περιεχομένου για την κοινωνική ομάδα, μετατρέπεται σε ένα κοινότοπο συμβάν με πολιτικές όμως συνέπειες. Ωστό-

σο, ίσως είναι σκόπιμο σε αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι η αυστηρή διάκριση μεταξύ μη δυτικών και νεωτερικών δυτικών κοινωνιών μάλλον εμποδίζει παρά διευκολύνει τις προσπάθειες να εντοπιστούν και αναλυθούν οι σύνθετες διεργασίες διαχείρισης της θνητότητας, του θανάτου ως συμβάντος, καθώς και οι ισχύουσες σε διαφορετικές κοινωνίες μορφές επικοινωνίας μεταξύ νεκρών και ζωντανών. Η συναισθηματική ανάγκη να θρηνηθούν οι νεκροί, να ταφούν σύμφωνα με το προβλεπόμενο τελετουργικό, αλλά και η σημασία των ανθρώπινων λειψάνων, δεν αποτελούν προνόμιο των μη δυτικών κοινωνιών. Η ανάλυση του A. Robben (2000, και στον παρόντα τόμο) και της K. Verdery (1993) θέτει σε αμφισβήτηση τα στεγανά της θεώρησης του Baudrillard, και ταυτόχρονα το επιχείρημα περί εξοβελισμού του θανάτου στις νεωτερικές κοινωνίες. Η πολιτική σημασία των πτωμάτων για τους ζώντες, η διαδεδομένη πρακτική της μετακομιδής στις χώρες του πρώην Ανατολικού Μπλοκ (κυρίως στην Ουγγαρία και τη Γιουγκοσλαβία), η επαναξιολόγηση των λειψάνων όχι μόνον των επώνυμων αλλά και των ανώνυμων νεκρών, αλλά και η ανέγερση ανδριάντων, η ονομασία δρόμων προς τιμήν επώνυμων νεκρών οι ετήσιες επιμνημόσυνες δεήσεις, τα πολιτικά μνημόσυνα, φανερώνουν τόσο την ανάγκη να διατηρηθεί ζωντανή η ανάμνηση των νεκρών, όσο και την υλικότητα του νεκρού σώματος και την πολλαπλή επιρροή του στον κόσμο των ζωντανών.

Με τη θεωρία της πολιτικής οικονομίας του θανάτου, ο Baudrillard καταγγέλλει τις μορφές ελέγχου που ασκεί η καπιταλιστική οργάνωση στη ζωή και το θάνατο μέσω της άσκησης του μονοπωλίου της κρατικής βίας. Ο θάνατος παίρνει τη μορφή της κρατικής βίας τόσο μέσω άμεσων και ορατών πρακτικών (δολοφονίες, εξαφανίσεις, εκκαθαρίσεις) όσο και μέσω αδιόρατων, επεξεργασμένων θανατοπρακτικών. Η κοινωνική αυτοψία του καύσωνα που κόστισε τη ζωή σε εκατοντάδες κατοίκους του Σικάγου το 1995 από τον Eric Klinenberg (1999, και εδώ) και η μεθοδική αποδόμηση της κοινωνικής παραγωγής της αδιαφορίας μπροστά στο θάνατο παιδιών στη Βραζιλία από τη Nancy Scheper-Hughes (1992, και εδώ), ανιχνεύουν

τις συμβολικές, συγκαλυμμένες, αλλά νόμιμες, εκφάνσεις της κρατικής εξουσίας σε συμφραζόμενα όπου είναι λιγότερο αναγνωρίσιμες αλλά ενδεχομένως πιο ισχυρές. Για να ανιχνεύσει αυτή τη βία, ο Klinenberg αντλεί από το έργο του Πιέρ Μπουρντιέ και επιλέγει ως αντικείμενο έρευνας τη «φυσική» θεομηνία, θεωρώντας ότι αποτελεί ένα πολλά υποσχόμενο πεδίο για να μελετηθεί ο ρόλος του κράτους και των ΜΜΕ στη νομιμοποίηση της συμβολικής βίας. Οι δημοσιογραφικές και πολιτικές αναπαραστάσεις του καύσωνα τον παρουσίασαν είτε ως ένα συνηθισμένο για την εποχή γεγονός είτε ως μια φυσική και κατά συνέπεια ανεξέλεγκτη καταστροφή. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, τα αίτια των αυξημένων θανάτων εύκολα φυσικοποιούνται αποδιδόμενα στην παρατεταμένη διάρκεια της θεομηνίας και εξίσου εύκολα αποκρύπτεται τόσο ο κοινωνικός τους χαρακτήρας όσο και η απροθυμία του κρατικού μηχανισμού να συνδράμει υποβαθμισμένες και περιθωριακές γειτονίες της πόλης. Η αποδόμηση της φυσικοποίησης αυτών των θανάτων φέρνει στο φως τις κοινωνικές τους διαστάσεις: ο καύσωνας κόστισε τη ζωή των κατοίκων που ήταν πιο ευάλωτοι και περιθωριοποιημένοι, λόγω κοινωνικής τάξης, φύλου, ηλικίας, φυλής, εθνότητας και γεωγραφικής θέσης, αυτών που είχαν τη μεγαλύτερη ανάγκη για βοήθεια και ποτέ δεν την έλαβαν. Αντίθετα μάλιστα, με τη χρήση ενός λεξιλογίου ενδυνάμωσης από τις αρχές της πόλης, που καλούσε τον πληθυσμό να αναλάβει την ευθύνη της προστασίας του από τον καύσωνα, οι ομάδες αυτές θεωρήθηκαν οι κύριοι υπεύθυνοι για τη δυστυχία τους: στη δική τους αδυναμία και στα δικά τους συμπεριφορικά ελαττώματα οφείλονταν οι τραγικές συνέπειες. Η προσέγγιση λοιπόν και η ερμηνεία των αυξημένων θανάτων με όρους κοινής λογικής και φυσικών αιτίων αφήνει ανέπαφη τη δομή της τοπικής εξουσίας την οποία η θεομηνία θα μπορούσε να είχε ξεσκεπάσει (Klinenberg, 1999, και εδώ).

Αντίστοιχη στρατηγική διαπιστώνει η Nancy Scheper-Hughes όταν διερευνά τους γραφειοκρατικούς μηχανισμούς που ενέχονται στην απόκρυψη του υψηλού ποσοστού παιδικής θνησιμότητας στο δήμο του Μπομ Ζεζούς της Βραζιλίας το 1982. Και εδώ οι αυξημέ-

νοι θάνατοι των παιδιών αποδίδονται σε φυσικά αίτια (ασθένειες) και όχι στις άθλιες συνθήκες διαβίωσης. Η φυσικοποίησή τους υπαγορεύεται και νομιμοποιείται από τη στάση των τοπικών αρχών: τη διάχυτη γραφειοκρατική αδιαφορία, τη γρήγορη διεκπεραίωση και τη συγκάλυψη με την καθιέρωση ενός συστήματος ταξινόμησης του πληθυσμού που στηρίζεται στην επιλεκτική καταγραφή δεδομένων και τη συστηματική παράλειψη της έκδοσης και προσκόμισης προβλεπόμενων εγγράφων, όπως είναι η ιατρική βεβαίωση θανάτου και το πιστοποιητικό θανάτου. Η αποδόμηση της απόκρυψης από την πλευρά της ανθρωπολόγου φέρνει στο φως μια διττή, συγκρουσιακή πραγματικότητα: αυτή των μητέρων και αυτή των γραφειοκρατών.

Η «παραγωγική» δυναμική του θανάτου

Με τις παραπάνω αναλύσεις προβληματοποιείται το σύστημα διεύθυνσης του θανάτου σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες. Ωστόσο, το ζήτημα της διαχείρισης της θνητότητας και του πεπερασμένου της ανθρώπινης ύπαρξης σε σφαιρική κλίμακα αποτελεί, όπως ήδη αναφέρθηκε, κεντρικό μέλημα κάθε κοινωνίας. Αν η απομόνωση του θανάτου συνιστά μια διαδεδομένη πρακτική των νεωτερικών κοινωνιών σύμφωνα με τον A. Giddens και άλλους, ο Zygmunt Bauman (1992, απόσπασμα και εδώ) παρουσιάζει μια διαφορετική αντίληψη για την κοινωνική διαχείριση της θνητότητας. Ο θάνατος στερείται λογικής και νοήματος, συμβολίζει το τέλος της αντίληψης, αλλά ενέχει παρ' όλα αυτά μια ιδιαίτερα παραγωγική δυναμική. Σύμφωνα με τον Bauman η επίγνωση της θνητότητας βρίσκεται στη ρίζα του πολιτισμού, συνιστά την υπέρτατη συνθήκη πολιτισμικής δημιουργικότητας και διαπερνά κοινωνικούς θεσμούς, οργανισμούς, ήθη, έθιμα και πεποιθήσεις. Ο πολιτισμός συνίσταται από τη μια πλευρά σε μια διαρκή και ιδιαίτερα επιτυχή προσπάθεια να αποδοθεί νόημα στην ανθρώπινη ζωή και από την άλλη σε μια επίμονη αλλά λιγότερο επιτυχή προσπάθεια να εκτοπιστεί η επίγνωση του εύθραυστου

χαρακτήρα αυτού του νοήματος. Η πρώτη δραστηριότητα του πολιτισμού συνδέεται με την επιβίωση και την επιμήκυνση της ζωής. Η στρατηγική αποδόμησης της θνητότητας, όπως την ονομάζει ο Bauman, αφορά τη διάχυση της πάλης εναντίον του θανάτου σε ένα ολοένα αυξανόμενο αριθμό μαχών εναντίον συγκεκριμένων ασθενειών και άλλων απειλών κατά της ζωής. Με τη στρατηγική αυτή, ο θάνατος εγκαθίσταται στην καθημερινότητα κατακλύζοντάς τη με σχετικά μικρότερα και άρα επιλύσιμα προβλήματα υγείας. Σε αυτά τα συμφοραζόμενα, το σώμα αναδεικνύεται σε κατεξοχήν σύμβολο και αντικείμενο της ζωής. Η δεύτερη στρατηγική, η στρατηγική αποδόμησης της αθανασίας, προτάσσει την αναζήτηση προκλήσεων και μετατρέπει τη ζωή σε διαρκή δοκιμασία της θνητότητας, ιεροποιώντας το ζην επικινδύνως, το παρόν και το εφήμερο (βλ. ενδεικτικά την έρευνα του Χρηστάκη, 2002, 205-228). Με άλλα λόγια, ακριβώς επειδή γνωρίζουμε ότι θα πεθάνουμε, είμαστε τόσο απασχολημένοι στη χάραξη μιας ζωής που ξεχνάει το θάνατο και βιώνεται ως πλήρης νοήματος.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι για τον Bauman η θνητότητα ενυπάρχει στη ζωή και στη δημιουργικότητα, ενώ οι κοινωνικοί θεσμοί δεν είναι παρά το «καταστάλαγμα» διαδικασιών που ενεργοποιήθηκαν από την ανάγκη να διευθετηθεί το αναπόφευκτο του θανάτου σε κοινωνικό επίπεδο.

Στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο, ο εγκλεισμός του θανάτου στο σύγχρονο νοσοκομείο δεν αποτελεί απλώς μια όψη της στρατηγικής αναχαίτισης της θνητότητας αλλά συνάδει με το διαρκές μέλημα των νεωτερικών κοινωνιών να απομονώσουν τον επικίνδυνο «Άλλο» ως φορέα μεταδιδόμενης ή θανατηφόρας ασθένειας (1992, 154) και να θεσμοθετούν πρακτικές διαχωρισμού και τήρησης αποστάσεων. Με αυτό το σκεπτικό, ο Bauman καταγγέλλει τον καθοριστικό ρόλο της υγιεινής, όχι τόσο γιατί νομιμοποιεί με «αντικειμενικά» κριτήρια την τήρηση της ασθένειας σε απόσταση, αλλά κυρίως γιατί ευνοεί την ανάπτυξη ρατσιστικών λόγων και πολιτικών: η λήψη μέτρων για την εξουδετέρωση κινδύνων που «ενδημούν» σε «ξένες» φυλές και σε

διάφορους «φορείς ασθενειών» αντλεί από το οπλοστάσιο των προδιαγραφών της υγιεινής (1922, 156). Η απομόνωση των «ασθενών», η φυσική εξόντωση, η γενοκτονία και το ολοκαύτωμα αποτελούν ουσιαστικά πρακτικές οι οποίες συμβολικά θανατώνουν το θάνατο, σκοτώνοντας το ομοίωμά του. Με αυτό το σκεπτικό, η εξόντωση των φορέων μιας ασθένειας δεν συνιστά δολοφονία αλλά μια πρακτική που εξυπηρετεί τη ζωή (1992, 156). Οι ζωές που εξοντώνονται είναι ζωές που στερούνται αξίας, ζωές εκθρικές προς τη ζωή, ζωές που πρέπει να θανατωθούν για να μη σκορπίσουν το θάνατο. Η εξόντωσή τους δεν είναι παρά μια πράξη καθαρισμού. Στις σημερινές δυτικές κοινωνίες οι πλέον χαρακτηριστικοί φορείς του ρόλου του επικίνδυνου Άλλου είναι οι μετανάστες. Η παρουσία τους εκθέτει τον εύθραυστο χαρακτήρα της κοινωνικής και πολιτισμικής ασφάλειας των αυτοχθόνων, με αποτέλεσμα να τους προσάπτονται κατηγορίες που αντλούν μεταφορικά από τον βαθύ φόβο του θανάτου και της θανατηφόρας ασθένειας. Το «προκλητικό» όνειρο της θανάτωσης του θανάτου μετατρέπεται έτσι σε πρακτική εξόντωσης ανθρώπων. Το συγκεκριμένο σχέδιο αποδόμησης της θνητότητας στις νεωτερικές κοινωνίες εξυπηρετείται από την «παρόρμηση» της γενοκτονίας (1992, 158· μάλιστα στο *Modernity and the Holocaust*, 1991, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Bauman τοποθετεί και ερμηνεύει το Ολοκαύτωμα στις συνθήκες της νεωτερικότητας).

Η αναφορά στη γενοκτονία αναδεικνύει μοναδικά τις πολιτικές συνθήκες έκθεσης στο θάνατο, σ' όλη την πολλαπλότητα και συνθετότητά τους, εισάγοντας και εγκαθιστώντας αμετάκλητα το θάνατο στη σφαίρα του πολιτικού και στα συμφραζόμενα των ασύμμετρων σχέσεων εξουσίας και κυριαρχίας. Από την αρχαιότητα έως την αποικιοκρατία, από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο έως τις μαζικές ναζιστικές θηριωδίες, με αποκορύφωμα την εξολόθρευση των Εβραίων, από τους Χερέρα και τους Τούτσι έως το Κόσσοβο και τη Βοσνία, η παγκόσμια ιστορία εμφανίζεται σαν ένας μακάβριος χάρτης μαζικών εξολοθρεύσεων και βαρβαρότητας. Αν και συνιστά πολύ παλιά και πάγια πρακτική εξόντωσης ενός έθνους ή μιας εθνοτικής ομάδας, η

γενοκτονία είναι σχετικά νέος όρος: η ναζιστική εξόντωση και ο προσχεδιασμένος αφανισμός ολόκληρων λαών με συνέπειες πολύ πιο καταστροφικές από εκείνες των πολεμικών συγκρούσεων λειτούργησαν καταλυτικά στην επίσημη αναγνώρισή της ως εγκλημάτος κατά της ειρήνης και της ανθρωπότητας στο Διεθνές Δίκαιο (Σύμβασις διά την πρόληψιν και την καταστολήν του εγκλήματος της γενοκτονίας, Ηνωμένα Έθνη 1948/ Ν.Δ. 309/1954, ΦΕΚ Α' 250, και εδώ). Με τις συντονισμένες και επίμονες προσπάθειες του Ραφαέλ Λέμκιν, η Σύμβαση για τη Γενοκτονία κυρώνεται από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών στις 9 Δεκεμβρίου του 1948 (βλ. σχετικά Lemkin 1944 και εδώ, και Kuper, 1981 και εδώ). Η γενοκτονία ορίζεται ως μια προσχεδιασμένη πρακτική με στόχο είτε την άμεση εξόντωση (μέσω μαζικών δολοφονιών όλων των μελών ενός έθνους) είτε την καταστροφή των ουσιαστικών θεμελίων της ζωής των «ανεπιθύμητων εθνικών άλλων», την εκμηδένισή τους (σε επίπεδο πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό, βιολογικό, πολιτισμικό, φυσικό και θρησκευτικό) και την επιβολή του εθνικού προτύπου του εκάστοτε εισβολέα ή καταπιεστή (βλ. Lemkin, 1944 και εδώ, Kuper, 1981 και εδώ, Lewis 2002 και εδώ). Πέρα δηλαδή από τους σκόπιμους φόνους, συνιστούν γενοκτονία κάποιες δολοφονικές πρακτικές όπως η εσκεμμένη μετάδοση ασθενειών, τα συστήματα καταναγκαστικής εργασίας, η διάλυση αυτόχthonων κοινοτήτων, η κοινωνική αποδιοργάνωση, ο λιμός, τα βασανιστήρια – πρακτικές ιδιαίτερα διαδεδομένες κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας αλλά όχι μόνον (ενδεικτικά αναφέρομαι στις απίστευτες βαρβαρότητες στο Περού, με την εκμετάλλευση των φυτειών καουτσούκ, και στο Κονγκό, με την εκμετάλλευση του ελεφαντόδοντου· βλ. Lewis 2002 και Taussig 1984 και εδώ). Ωστόσο η Σύμβαση αυτή καθαυτή δεν συνιστά επαρκές μέτρο, ικανό να περιορίσει ή να εξαλείψει τη γενοκτονία. Αντίθετα η γενοκτονία εξακολουθεί να αποτελεί ιδιαίτερη απειλή στις μέρες μας, «η οποία διευκολύνεται από τη διεθνή μέριμνα για την προστασία των κυριαρχικών δικαιωμάτων των κρατών, από τις διεθνείς παρεμβάσεις στον εξοπλισμό των αντιμαχόμενων πλευρών και από την *de facto* άφεση αμαρτιών

εκ μέρους των Ηνωμένων Εθνών, η οποία χρησιμεύει ως προκάλυμμα της γενοκτονίας» (Kuper, 1981, και στον παρόντα τόμο). Μάλιστα ο Kuper, παρακολουθώντας τη διαδρομή που διήνυσε το προσχέδιο της *ad hoc* Επιτροπής, τις διαβουλεύσεις και διαμάχες μεταξύ των επιτροπών και τις περικοπές που πραγματοποιήθηκαν μέχρι την τελική διατύπωση του κειμένου, διαπιστώνει εξελίξεις κάθε άλλο παρά ενθαρρυντικές. Τα υπό αμφισβήτηση ζητήματα, όπως αυτό της πρόθεσης, της αναγνώρισης της πολιτισμικής γενοκτονίας, της εφαρμογής της τιμωρίας, της έκτασης στην οποία η εξόντωση συνιστά γενοκτονία, καθώς και διαφωνίες για τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία θα ορίζονταν οι ομάδες που προστατεύονται από τη Σύμβαση, θεσμοθετούν πλέον και σε επίπεδο διεθνών οργανισμών την πρόσληψη του θανάτου με πολιτικούς όρους, τη διευθέτησή του με όρους εξουσίας και πολιτικών συμφερόντων.¹⁵ Η εξαίρεση των πολιτικών ομάδων από τις ομάδες που προστατεύονται από τη Σύμβαση (ενώ η συμπερίληψή τους προβλεπόταν στην αρχική πρόταση), στις σημερινές συγκυρίες, όπου οι γενοκτονίες εναντίον φυλετικών, εθνικών, εθνοτικών και θρησκευτικών ομάδων είναι σε γενικές γραμμές απόρροια ή αφανής συνάρτηση πολιτικών διαμαχών, δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία.

Από τη βιοπολιτική στη θανατοπολιτική

Η ανάδειξη της ζωής και του θανάτου σε πολιτικό ζήτημα, σε διακύβευμα της εξουσίας, οφείλεται κατεξοχήν στο έργο του Μισέλ Φουκό. Για τον Φουκό ένα από τα βασικά φαινόμενα του 19ου αιώνα που σηματοδοτεί το πέρασμα στη νεωτερικότητα ήταν η αναδοχή της ζωής από την εξουσία, δηλαδή η άσκηση εξουσίας επί του ανθρώπου ως έμβιου όντος, που οδηγεί στην κυριαρχική πολιτικοποίηση της βιολογικής κατάστασης. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, επίσημανε τη συνάρθρωση ανάμεσα στη διαχείριση της ανθρώπινης ζωής (βιοπολιτική) με τον επιστημονικό εξορθολογισμό και την πολι-

τική διαχείριση του θανάτου (θανατοπολιτική) (βλ. και Αθανασίου, 2007, Εισαγωγή). Οι θέσεις του περί θανάτου, όπως διατυπώνονται στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (κυρίως στο Κεφάλαιο 5) και στο *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας* (συγκεκριμένα στην Παράδοση της 17ης Μαρτίου 1976, 1977/2002, 292-324), αποκτούν νόημα στο πλαίσιο της κρίσιμης μετατόπισης που συντελείται στο πεδίο του πολιτικού δικαίου, από το παλαιό δικαίωμα της κυριαρχίας (δηλαδή το δικαίωμα του ηγεμόνα να καταδικάζει κάποιον σε θάνατο ή να του επιτρέψει να ζήσει) σε μια εξουσία εντελώς αντίθετη: «την εξουσία να χαρίζει κανείς τη ζωή και να αφήνει τον άλλον να πεθάνει» (Φουκό, 2002, 295). Αυτή η μετατόπιση δεν υπαινίσσεται την απάλειψη του προηγούμενου δικαίου της κυριαρχίας· το νέο δίκαιο θα παρεισφρήσει εντός του, θα το διαπεράσει και θα το τροποποιήσει. Ο Φουκό παρακολουθεί τη σταδιακή μεταβολή όχι σε επίπεδο πολιτικής θεωρίας αλλά σε επίπεδο τεχνολογιών της εξουσίας: από τον 17ο έως τα μέσα του 18ου αιώνα αναδύονται ορισμένες τεχνικές της εξουσίας που επικεντρώνονται κυρίως στο σώμα, το σώμα του ατόμου. Πρόκειται για μια πειθαρχική τεχνολογία εξατομίκευσης μέσω της επιτήρησης και της εκπαίδευσης του ανθρώπινου σώματος προκειμένου να το κάνει υπάκουο και πειθήνιο και ταυτόχρονα να μεγιστοποιήσει τις ικανότητες και τις δυνάμεις του, να το καταστήσει δηλαδή χρήσιμο και παραγωγικό. Από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα και ύστερα, εμφανίζεται μια άλλη τεχνολογία της εξουσίας που δεν αποκλείει την πειθαρχική ούτε την καταργεί, για τον απλούστατο λόγο ότι είναι διαφορετικού επιπέδου, διαφορετικής κλίμακας και στηρίζεται σε εντελώς διαφορετικά εργαλεία (Φουκό, 2002, 296-97). Η τεχνολογία αυτή δεν εξατομικεύει αλλά μαζοποιεί· εφαρμόζεται στον άνθρωπο ως είδος, στο πλήθος των ανθρώπων και στις συνολικές διαδικασίες που αφορούν τη ζωή, όπως είναι η γέννηση, η σεξουαλικότητα, η αναπαραγωγή, η νοσηρότητα, ο θάνατος, η γήρανση κ.λπ. Πρόκειται για τη βιοπολιτική του ανθρώπινου είδους (Φουκό, 2002, 306-07). Στη νέα αυτή τεχνολογία της εξουσίας δεν έχουμε να κάνουμε με το άτομο και το σώμα του αλλά με το σώμα του πληθυ-

σμού που ανάγεται σε πολιτικό πρόβλημα. Με επίκεντρο τον πληθυσμό δημιουργούνται μηχανισμοί με στόχο τις προβλέψεις, τις στατιστικές εκτιμήσεις, τα συνολικά μέτρα που θα επιτρέψουν παρεμβάσεις κυρίως στο επίπεδο των παραγόντων που καθορίζουν γενικές βιοτικές διαδικασίες –έλεγχος των ασθενειών, παράταση της ζωής, ενίσχυση της γεννητικότητας– και τη δημιουργία μηχανισμών ασφαλείας γύρω από το τυχαίο, εγγενές σε κάθε πληθυσμό έμβιων όντων (Φουκό, 2002, 298). Μια διάσταση αυτών των τεχνολογιών αποτελεί ο επιστημονικός προσδιορισμός της μέγιστης διάρκειας της ανθρώπινης ζωής (υπενθυμίζεται ότι, με τη δημοσίευση του έργου του Quetelet το 1842, το όραμα της μέγιστης διάρκειας ζωής από φιλοσοφικό και ιατρικό γεγονός με πιθανότητες που εμπίπτουν στην περιοχή του θαύματος, μετατρέπεται σε δημογραφικό γεγονός), η κατάτμηση της ζωής σε γραμμικές αλληλουχίες ηλικιακών φάσεων με διακριτά βιολογικά γνωρίσματα και η σύνδεση αυτών των φάσεων με γραφειοκρατικού τύπου ρυθμίσεις (όπως η αποχώρηση από την εργασία, η σύνταξη κ.λπ.). Με την ομογενοποίηση των ενδείξεων που σηματοδοτούν τη μετάβαση από τη μια ηλικιακή φάση στην επόμενη, η ηλικία και η ηλικίωση αντικειμενικοποιούνται και προσλαμβάνονται σύμφωνα με το ιατρικό μοντέλο και τα σημάδια φθοράς των βιολογικών λειτουργιών (βλ. σχετικά Katz 1995, και εδώ). Η «φυσική» κατηγοριοποίηση των σωμάτων σε μια προϋπάρχουσα κλίμακα δεν διευκολύνει μόνο την πειθάρχηση και τη συμμόρφωσή τους αλλά και την παραγωγικότητα και λειτουργικότητά τους, ακόμα και όταν πρόκειται για πληθυσμιακά υποσύνολα που τείνουν προς την περιθωριοποίηση, όπως είναι η τρίτη ηλικία.

Το ζητούμενο στη βιοπολιτική, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι η προσέγγιση του ατόμου διαμέσου συνολικών μηχανισμών, γενικών ρυθμίσεων που αφορούν τον πληθυσμό. Το ζητούμενο είναι δηλαδή να ληφθούν υπόψη οι βιολογικές διεργασίες του ανθρώπου ως είδους και να διασφαλιστεί η ρύθμισή τους: «Η παλιά δύναμη του θανάτου που ήταν το σύμβολο της κυριαρχικής εξουσίας καλύπτεται τώρα προσεκτικά από τη χειραγώγηση των σωμάτων και την υπολο-

γιστική διαχείριση της ζωής» (Φουκό, 1978, 171). Η εξουσία ως δικαίωμα θανάτωσης φθίνει διαρκώς, ενώ αντίστοιχα αναπτύσσεται η εξουσία ως δικαίωμα παρέμβασης υπέρ της ζωής. Ο Φουκό χρησιμοποιεί το παράδειγμα του θανάτου του δικτάτορα Φράνκο για να δείξει με συμβολικό τρόπο τη διάκριση ανάμεσα στα δύο συστήματα εξουσίας, το σύστημα κυριαρχίας επί του θανάτου και το σύστημα ρύθμισης της ζωής (Φουκό, 1978, 305, και εδώ).

Οι συνέπειες από τη διευρυμένη χρήση του ηλεκτρικού ρεύματος κατά τα τέλη του 19ου αιώνα προσφέρουν ένα ενδιαφέρον παράδειγμα σχετικά με τη συγχρονικότητα και την αλληλεξάρτηση πειθαρχίας και βιοπολιτικής. Σύμφωνα με την ανάλυση του Iwan Morus (2002, και εδώ), κατά τον 19ο αιώνα η πειθαρχία, η κανονικότητα και η τυποποίηση του σύμπαντος της μηχανής άνοιγαν τολμηρούς δρόμους αν μεταφέρονταν αρχικά στο μεμονωμένο ανθρώπινο σώμα και στη συνέχεια στο σύνολο του πληθυσμού διασφαλίζοντας την κοινωνική οργάνωση, την τάξη και την πρόοδο. Η μηχανή με τον τρόπο λειτουργίας της (όπως είχε ήδη προαναγγείλει ο Καρτέσιος) προσλαμβάνεται ως ιδανικό πρότυπο για τη χειραγώγηση και ρύθμιση των σωμάτων και τη μεγιστοποίηση της λειτουργικότητάς τους. Παράλληλα ο ηλεκτρισμός¹⁶ αλλάζει τα ισχύοντα ιατρικά και τεχνολογικά δεδομένα καθώς ανοίγει πρωτόγνωρα για την εποχή πεδία παρέμβασης και ελέγχου τόσο στο πεδίο της ζωής όσο και στο πεδίο του θανάτου, επαναπροσδιορίζοντας τα όρια ανάμεσα στο άψυχο και το έμψυχο, το νεκρό και το ζωντανό, μέσα σε αντιφατικά συμφραζόμενα: είναι πηγή ζωής αλλά και αιτία θανάτου, είτε από ανθρώπινη αμέλεια (ηλεκτροπληξία) είτε από ανθρώπινη συντονισμένη δράση (η πρώτη εκτέλεση στην ηλεκτρική καρέκλα γίνεται στην Αμερική τον Αύγουστο του 1899).

Το ερώτημα που τίθεται ωστόσο είναι το εξής: Πώς νομιμοποιείται το δικαίωμα της θανάτωσης στο πλαίσιο της βιοεξουσίας; Πώς είναι δυνατόν μια εξουσία που παρεμβαίνει υπέρ της ζωής να σκοτώνει; Να επιζητεί το θάνατο, να προκαλεί το θάνατο, να εκθέτει στο θάνατο όχι μόνον τους εχθρούς αλλά και τους ίδιους τους πολίτες

της: Πώς αυτή η εξουσία μπορεί να αφήνει τους ανθρώπους να πεθαίνουν; Σε αυτό το σημείο υπεισέρχεται η προβληματική του ρατσισμού.

Με τη βιοπολιτική ο ρατσισμός εντάχθηκε στους μηχανισμούς του κράτους, και αυτό επειδή προσφέρει το μέσον για να εισαχθεί στο πεδίο της ζωής που έχει αναδεχθεί η εξουσία μια τομή, μια διαχωριστική γραμμή βιολογικού τύπου: Ξεχωρίζει τα στοιχεία που πρέπει να ζήσουν από εκείνα που πρέπει να πεθάνουν, υποδιαιρώντας το ανθρώπινο είδος σε φυλές τις οποίες αξιολογεί αναλόγως (Φουκό, 2002, 313). Εκτός από αυτό τον κατακερματισμό του ανθρώπινου συνεχούς, ο ρατσισμός, για να είναι λειτουργικός, θα πρέπει να συμβάλλει στη δημιουργία μιας θετικής σχέσης του τύπου «όσο πιο πολλούς σκοτώσεις, ή καλύτερα, όσο πιο πολλούς αφήσεις να πεθάνουν τόσο περισσότερο, για το λόγο αυτό, θα ζήσεις [...]». Η ενεργοποίηση αυτής της σχέσης είναι βιολογικού και όχι στρατιωτικού/πολεμικού τύπου: όσο τα κατώτερα είδη θα εξοντώνονται τόσο περισσότερο εγώ ως είδος θα ζήσω [...] Με το θάνατο του βιολογικά κατώτερου άλλου η ζωή θα γίνει πιο υγιής, πιο καθαρή» (Φουκό, 2002, 314-15). Οι προς εξολόθρευση εχθροί είναι όσοι συνιστούν απειλή για τον πληθυσμό. Στο σύστημα της βιοεξουσίας η θανάτωση είναι αποδεκτή μόνον όταν επιτελείται στο όνομα της ζωής. Οι σημασίες που προσλαμβάνει η προστασία της ζωής και το τι συνιστά απειλή εναντίον της διαφοροποιούνται κοινωνικά και πολιτικά έτσι ώστε αυτή η βιολογικού τύπου σχέση που αναφέρει ο Φουκό να προσαρμόζεται στην εξυπηρέτηση των εκάστοτε επιδιώξεων και συμφερόντων. Έτσι, στην περίοδο της αποικιοκρατίας, όπως αναφέρει ο David Lewis (2002, και εδώ), οι ιθαγενείς λαοί μετατρέπονται σε πρώτης τάξεως στόχους για εξόντωση και γενοκτονία. Σύμβολα της αγριότητας της ζούγκλας, τρομακτικοί φορείς του κανιβαλισμού, συνιστούν την υπέρτατη απειλή για τη ζωή των κατακτητών (βλ. και Taussig, 1984, και εδώ). Η απειλητική τους παρουσία θα αντιμετωπιστεί είτε με τη φυσική τους εξόντωση είτε με την τιθάσευσή τους, την ενσωμάτωση και την αποκήρυξη της διαφορετικότητάς τους (βλ.

και Bauman, 1992, και εδώ), μέσω δηλαδή μιας «παραγωγικής» πρακτικής που θα εξασφαλίζει τα απαραίτητα για την καταναγκαστική εργασία χέρια. Ταυτόχρονα όμως, στην αποικιοκρατική πραγματικότητα οι εννοιολογήσεις της ζωής και κάθε στοιχείο που την απειλεί ξεπερνούν τα στενά βιολογικά όρια: διευρύνονται για να συμπεριλάβουν την τεχνολογική και οικονομική ανάπτυξη, την ανάγκη για την καταπάτηση γης και την οικειοποίηση και εκμετάλλευση των πόρων της περιοχής (όπως, για παράδειγμα, του καουτσούκ στο Περού και του ελεφαντόδοντου στο Κονγκό) από τους εισβολείς. Οι αντιστάσεις των αυτοχθόνων εκλαμβάνονται ως απειλές εναντίον της ζωής, με δεδομένο ότι η πρόοδος και η ανάπτυξη εμφανίζονται άρρηκτα συνδεδεμένες με αυτήν. Με τέτοιες αναγωγές απιστολογείται, αλλά κυρίως νομιμοποιείται, η εξόντωση των απειλητικών για την πρόοδο άλλων. Στη ναζιστική ιδεολογία περί ανωτερότητας της Αρίας φυλής, η εξόντωση των άλλων γίνεται με σκοπό να μεταβληθούν οι βιολογικοί συσχετισμοί υπέρ της Γερμανίας· γι' αυτό και ο πόλεμος δεν στρέφεται μόνο εναντίον στρατών και ηγεμόνων αλλά και εναντίον υπηκόων και αμάχων (Lemkin, 1944, και εδώ). Στον ναζισμό το κυριαρχικό δικαίωμα της θανάτωσης διαπλέκεται σε υπέρτατο βαθμό με τους μηχανισμούς της βιοπολιτικής: το ναζιστικό κράτος κατέστησε το πεδίο της ζωής και το δικαίωμα της θανάτωσης ανθρώπων απολύτως ισομεγέθη και αλληλοσυναρτώμενα (Φουκώ, 2002,320-22). Ωστόσο αποτελεί άραγε ο αντισημιτισμός, ως ρατσισμός στην πιο ακραία και αποτρόπαιη μορφή του, ικανό παράγοντα για να ερμηνευτεί το Ολοκαύτωμα και η κοινοτοπία του κακού; Για τον Zygmunt Bauman (1989, απόσπασμα και εδώ), το Ολοκαύτωμα είναι προϊόν της νεωτερικής κοινωνίας του ορθολογισμού, των πολιτισμικών και τεχνολογικών επιτευγμάτων.¹⁷ Η σύλληψη και η εκτέλεσή του οφείλεται στην τραγική συνάντηση παραγόντων που, αν εξεταστούν ο καθένας ξεχωριστά, είναι κοινοί και συνηθισμένοι. Η κατασκευή μιας ιεραρχίας του ανθρώπινου και του λιγότερο ανθρώπινου με την ανάδειξη της φυλής, υπό την αιγίδα της επιστήμης, σε μέσον διαφοροποίησης και, συνακόλουθα, η κατασκευή μιας ρατσι-

στικής κοινωνικής τάξης [order] η οποία επιδέχεται βελτίωση μέσω της κοινωνικής μηχανικής, αποτελούν έναν μόνο παράγοντα που διευκόλυνε το ναζιστικό σχέδιο εξόντωσης. Η όλο και αυξανόμενη συγκέντρωση της εξουσίας και της βίας στον κρατικό έλεγχο και η συμβολή της επιστήμης και της τεχνολογίας σε αυτήν τη συγκέντρωση συνιστούν μια επιπλέον πτυχή που ευνόησε τη σύλληψη και εκτέλεση αυτού του σχεδίου. Τέλος, στο όνομα της βελτιστοποίησης της αποτελεσματικότητας, η εξειδίκευση και ο καταμερισμός εργασίας εντείνονται με τη συνεπικουρία απρόσωπων γραφειοκρατιών, οι οποίες υποκαθιστούν σταδιακά την ηθική ευθύνη με την τεχνική επάρκεια και απομακρύνουν ολοένα και περισσότερο τον κάθε γραφειοκράτη από το τελικό έργο και τις επιπτώσεις του. Η απόσταση ανοίγει το δρόμο για την αποανθρωποποίηση (dehumanization), καθώς τα ανθρώπινα όντα των οποίων η ζωή επηρεάζεται χάνουν τη διακριτότητά τους και μετατρέπονται σε αντικείμενα: η αναφορά σε αυτά γίνεται μέσω μιας γλώσσας ευφημισμού. Το αποτέλεσμα, στη ναζιστική Γερμανία, ήταν η δημιουργία ενός γραφειοκρατή, όπως ο Άιχμαν, η επιτομή της κοινοτοπίας του κακού (Arendt, 1963/1995). Ο Άιχμαν, οργανωτής της εκτόπισης και εξόντωσης των Εβραίων, δεν έχει τη μορφή ενός σαδιστή αλλά ενός απολύτως φυσιολογικού υπαλλήλου που υπακούει και εκτελεί τις διαταγές των ανωτέρων του, ένα απλό γρανάζι σε μια ολοκληρωτική γραφειοκρατία που λειτουργεί χωρίς να νοιάζεται για τα αποανθρωποποιημένα άτομα στην εξόντωση των οποίων συμβάλλει. Αν και η γραφειοκρατία δεν είναι εγγενώς γενοκτονική, υποστηρίζει ο Bauman, έχει ωστόσο τη δυναμική να διευκολύνει τα δολοφονικά σχέδια της κοινωνικής μηχανικής, ιδίως όταν άλλες ασφαλιστικές δικλίδες στη σφαίρα της ηθικής καταρρέουν. Αυτό ακριβώς συνέβη στη ναζιστική Γερμανία, όπου οι θρησκευτικοί αρχηγοί, οι πολιτικοί, οι διανοούμενοι στη μεγάλη τους πλειονότητα παρέιχαν στήριξη, συμμετείχαν ενεργά ή τουλάχιστον παρέμειναν απλοί θεατές όταν ο Χίτλερ εξόντωνε τους Εβραίους και άλλες «μολυσματικές ομάδες». Αν και πολλοί ναζιστές ήταν αντισημίτες, αναγνωρίζει ο Bauman, αυτό από μόνο

του δεν μπορεί να ερμηνεύσει τον νεωτερικό χαρακτήρα του Ολοκαυτώματος.

Πώς υλοποιείται όμως αυτή η βιολογικού τύπου σχέση; Πώς μεταφράζονται οι κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις εξάρτησης μεταξύ εισβολέων και αυτόχθονων, πώς οικοδομείται η αντιπαλότητα και παγιώνεται η διαφορά στην καθημερινή πρακτική; Με ποιους τρόπους επιτυγχάνεται παρ' όλα αυτά η κοινωνική συνοχή και ανάγεται η σκληρότητα σε κοινοτοπία; Πώς νοηματοδοτείται το σώμα που απειλείται, κινδυνεύει, βασανίζεται, πονά και θανατώνεται;

Σε αυτή την προβληματική οι θεωρητικές και ερευνητικές αναζητήσεις του Michael Taussig (1984, και εδώ), της Christine Harold και του Kevin DeLuca (2005, και εδώ) και του Antonius Robben (2000, και εδώ), αν και αναφέρονται σε διαφορετικές εποχές και γεγονότα (γενοκτονία των Ινδιάνων του Πουτουμάγιο την περίοδο της αποικιοκρατίας 1910-13, πρακτική του λιντσαρίσματος στο ρατσιστικό καθεστώς του Τζιμ Κρόου και στη σιωπηρή συνέχισή της τη δεκαετία του 1950, εξαφανίσεις την εποχή της στρατιωτικής χούντας στην Αργεντινή αντιστοίχως), ανιχνεύουν τις περίπλοκες διαδικασίες μέσω των οποίων κατασκευάζεται η κουλτούρα του τρόμου και οριοθετείται κοινωνικά ένας χώρος θανάτου, ενώ υπογραμμίζουν τη θεμελιώδη σημασία του τρόμου στην προσπάθεια να προσδώσει κανείς νόημα και να αποκτήσει μια αίσθηση συνείδησης εκεί όπου ενδημούν βασανιστήρια. Η πολιτισμική διαχείριση του φόβου μέσα από φήμες, σιωπές και μύθους και η έμφαση «στη μυστηριώδη πλευρά του μυστηριώδους», σύμφωνα με τον Taussig, διαπλέκουν την πραγματικότητα με τη μυθοπλασία και συμβάλλουν στη συγκρότηση ενός χώρου μετασχηματισμού: η εμπειρία του θανάτου υπαγορεύει τη ζωή, ενώ ο φόβος αποδιοργανώνει τον εαυτό και τον αναγκάζει να αποδεχτεί μια νέα πραγματικότητα. Η απειλητική ζούγκλα και το σώμα του άγριου Ινδιάνου, το σώμα του μαύρου ή το σώμα του αντιφρονούντα, επενδυμένο με υπερφυσικές δυνάμεις και μαγικές ικανότητες (βλ. McKenna, 2000, και εδώ), συνθέτουν ένα απειλητικό σύμπαν· ο μοναδικός τρόπος να επιβιώσει κανείς είναι να γίνει αυτός εξίσου άγριος

και απειλητικός. Η κατασκευή της κουλτούρας του τρόμου λοιπόν δεν ενδημεί αποκλειστικά στους εκάστοτε υποτελείς. Υφαίνεται μεθοδικά, συντηρείται με επιμέλεια και διατρέχει και τις δύο πλευρές (των αποίκων και των Ινδιάνων, των λευκών και των μαύρων, του δικτατορικού καθεστώτος και των ανταρτών, της Δύσης και των άλλων). Αυτή ακριβώς η αμοιβαιότητα του τρόμου, η συναισθηματική δύναμη που ασκεί τόσο σ' εκείνους που τον ασκούν όσο και σ' εκείνους που τον υφίστανται (ή και αντιστέκονται σε αυτόν), διατηρεί την κοινωνική συνοχή στη βάση συστημάτων βασανισμού και φρικαλεοτήτων όπως το λιντσάρισμα στον αμερικανικό Νότο, οι «εξαφανίσεις», και οι «επιβεβλημένες» στο όνομα της ειρήνης και της ασφάλειας πολεμικές επιχειρήσεις του δυτικού κόσμου με τη μορφή του πολέμου κατά της τρομοκρατίας.

Κατά τον M. Taussig, οι βαναυσότητες των Βρετανών στο Που-τουμάγιο αντικατόπτριζαν τη φρίκη του άγριου που τόσο φοβούνταν και, ακριβώς σαν τον καθρέφτη, την επέστρεφαν στους αυτόχθονες, προβάλλοντας έτσι τη βαρβαρότητα των δικών τους σχέσεων. Σε αυτή την κουλτούρα του τρόμου, οι ζωές κάποιων αναδεικνύονται σε υπέρτατο αγαθό που πρέπει πάση θυσία να διαφυλαχτεί, ενώ οι ζωές κάποιων άλλων προσλαμβάνονται ως μιαιρές και επικίνδυνες· είναι ζωές που δεν αξίζει να τις ζήσει κανείς και η αφαίρεσή τους δεν είναι παρά η επιβεβαίωση της αναλωσιμότητάς τους. «Όπου η βία κυριαρχεί ως τρόπος ζωής και τα μέσα για αυτοάμυνα είναι περιορισμένα, εκεί το ευάλωτο του σώματός μας επιδεινώνεται εξαιρετικά· εκεί η παράδοση στη βούληση κάποιου άλλου, η εκμετάλλευση εκείνου του πρωταρχικού δεσμού, εκείνου του πρωταρχικού τρόπου να υπάρχουμε ως σώματα έξω από τον εαυτό μας, εκεί η έννοια του ανθρώπινου προβληματοποιείται», υποστηρίζει η Judith Butler υπενθυμιζοντάς μας τις σημερινές πρακτικές συγκρότησης ζώων ανάξιων να βιωθούν, των οποίων η απώλεια δεν αξίζει να θρηνηθεί (2004, και εδώ). Το τι νοείται ως ανθρώπινο καθώς και το είδος της απώλειας που μπορούμε να αναγνωρίζουμε ως τέτοια υπαγορεύονται από περιορισμούς που θέτουν τα εκάστοτε πολιτισμικά συμφραζόμενα.

Ο ευτελισμός του σώματος του άλλου και η τελική του εξόντωση είναι μια ακραία αλλά διαδεδομένη πρακτική: τα καθεστώτα δημιουργούν μεμονωμένα σώματα που πονούν, για να κάνουν πραγματική την εξουσία τους και να σταθεροποιήσουν τις ιδεολογίες τους, υπενθυμίζοντας στο σώμα του πληθυσμού την κυριαρχία τους. Η κουλτούρα του τρόμου είναι έτσι στενά συνδεδεμένη όχι μόνον με τον τρόπο θανάτωσης αλλά και με την τύχη του πτώματος του «εχθρού» (βλ. την ανάλυση του Robben για την πολιτική κουλτούρα της Αργεντινής). Πόσο προδιαγεγραμμένες και ελεγχόμενες όμως είναι οι συμβολικές προεκτάσεις του πτώματος όταν αυτές διαρρηξουν το στενό πλαίσιο της κυρίαρχης ερμηνείας και συσχετιστούν με τις δράσεις και αντιδράσεις όσων είναι εγκλωβισμένοι στον κλοιό του τρόμου; Το μαύρο σώμα του 15χρονου Έμετ Τιλ, δολοφονημένο και φρικτά παραμορφωμένο, φέρνει στο προσκήνιο τη δύναμη ανατρεπτικότητα του απόβλητου σώματος (του αποκείμενου σώματος κατά την Τζούλια Κρίστεβα· βλ. Harold και DeLuca, 2005, και εδώ). Η ευρύτατη κυκλοφορία της εικόνας ενός παραμορφωμένου πτώματος γίνεται έναυσμα όχι μόνον για την υπονόμευση της κυρίαρχης και έως τότε αδιαμφισβήτητης πρόσληψης του μαύρου σώματος, αλλά και για το μετασχηματισμό της τάξης πραγμάτων: το λιντσαρισμένο σώμα από θύμα του λευκού ρατσισμού γίνεται σύμβολο αντίστασης· αντί να επιβεβαιώνει την υποτέλεια, δημοσιοποιεί την ασχήμια της λευκής φυλετικής βίας· αντί να προκαλεί φόβο και συμμόρφωση, υποκινεί τη συλλογική αντίσταση. Το νεκρό σώμα γίνεται ένα ζωντανό κείμενο: αφηγείται το μαρτύριο και τον βιωμένο τρόπο, αλλά κυρίως μετασχηματίζει την οδυνηρή εμπειρία σε δράση επαναπροδιορίζοντας τους όρους συγκρότησης και πρόσληψης της κοινωνικής πραγματικότητας.¹⁸

Αυτή η δύναμη απειλητική εννοιολόγηση του νεκρού σώματος όχι μόνο δεν διαφεύγει από την εκάστοτε κυρίαρχη εξουσία, αλλά προσδιορίζει ένα επιπλέον πεδίο ελέγχου και παρέμβασης: η πρακτική των εξαφανίσεων και των μαζικών ταφών, όπως εφαρμόστηκε από το δικτατορικό καθεστώς στην Αργεντινή (βλ. Robben, 2000, και

εδώ), ακυρώνει την ταυτότητα του μεμονωμένου πτώματος, προκρίνοντας την ποσοτική καταμέτρηση των μαζικών απωλειών (πώς να θρηνήσει κανείς αν δεν υπάρχει πτώμα;). Η απουσία του πτώματος τροφοδοτεί τη διακαή αναζήτηση αλλά και την ψευδαισθήση ότι το ελλείπον σώμα παραμένει εν ζωή. Η ικανοποίηση του απήματος της εκταφής και της μετακομιδής των λειψάνων σε τόπους-σύμβολα της πολιτικής συμφιλίωσης αλλά και υπενθύμισης των συγκρούσεων, όπως είναι το νεκροταφείο της Ρεκολέτα, φαίνεται να αποκαθιστά τις διόδους επικοινωνίας μεταξύ νεκρών και ζωντανών και να επανασυνδέει τον διαρρηγμένο κοινωνικό ιστό.

Ωστόσο, το πολιτικό αίτημα δεν αφορά απλώς την αποκατάσταση μέσω της μετακομιδής: ουσιαστικά απαιτεί τη δημοσιοποίηση της ταυτότητας του θύτη και των αιτίων θανάτου και τη διαφύλαξη της μνήμης των νεκρών. Για την οργάνωση των Μητέρων της Πλατείας Μαΐου (1982) ήταν λοιπόν προτιμότερο, εφόσον το πολιτικό σκέλος παρέμενε σε εκκρεμότητα, να σταματήσουν οι εκταφές, να κρατηθούν ανοιχτές οι πληγές και να παραμείνουν αγνοούμενοι οι δικοί τους άνθρωποι. Αυτός θα ήταν ο μοναδικός τρόπος να κρατήσουν το πνεύμα τους ζωντανό και να διαδώσουν τις ιδέες τους επηρεάζοντας τον κόσμο των ζωντανών. Με τη θέση αυτή οι Μητέρες της Πλατείας Μαΐου αλλάζουν ριζικά την πολιτική σημασία της μετακομιδής και το νόημα του ανθρώπινου λειψάνου (Robben, 2000, και εδώ). Μια διαφορετική απάντηση στους νεκρούς του εχθρού διατυπώνεται από το αντιμιλιταριστικό κίνημα Γυναίκες στα Μαύρα (Women in Black). Μέσω δημόσιων τελετών συμβολικού πένθους οι Γυναίκες στα Μαύρα αποδέχονται τη στενή σχέση με το θάνατο (όπως επιβεβαιώνεται πολιτισμικά με την ανάθεση του θρήνου, τη μαύρη ενδυμασία), αλλά τη χρησιμοποιούν με στόχο να αναστρέψουν, μέσω ενσώματων επιτελέσεων, τις κανονικότητες γύρω από το πένθος, όπως είναι η συνάφεια του αίματος, η πατρίδα, το φύλο και η συγγένεια. Στην κυρίαρχη λογική το πένθος για τους νεκρούς του εχθρού, για ένα θάνατο που δεν αξίζει το θρήνο εφόσον έπεται μια ζωής ανάξιας να τη ζει κανείς, εφόσον αφορά σώματα που στιγματίζονται ως

Ξένα και επικίνδυνα, είναι ένα καταχρηστικό πένθος (βλ. Αθανασίου 2007, 219-250, και Butler, 2004, και εδώ). Ως τέτοιο μετατρέπεται σε μέσον για να υπονομευθούν θεμελιώδεις περιορισμοί της παγκόσμιας βιοπολιτικής τάξης αλλά και να εξωθηθεί η γλώσσα στα όριά της. Πενθώντας τον νεκρό άλλο, οι Γυναίκες δεν αποδίδουν φωνή σε άφωνους αλλά, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά η Αθανασίου, «ενσωματώνουν τη φορτισμένη βουβαμάρα των επιζώντων και παράγουν συμβάντα πολιτικά ή συμβάντα του πολιτικού δίνοντας στις μη διανοητές μορφές ζωής και θανάτου μεταφράσιμη πολιτική μορφή» (Αθανασίου, 2007, 236). Η δημόσια πράξη οδύνης και πένθους για τον «εχθρό», εμπνευσμένη από την παραδοχή του κοινού σωματικού ευάλωτου, δεν οδηγεί στην ιδιωτικότητα και την απολιτικοποίηση. Αντίθετα, μας εφοδιάζει «με μια αίσθηση πολιτικής κοινότητας» και διαμορφώνει δυνατότητες για να σφυρηλατηθούν διαφορετικές είδη δεσμών στη διεθνή πολιτική σκηνή (Butler, 2004, και εδώ).

Η δυνατότητα ανασκευής της δεδομένης σημασίας του θανάτου από τις ανεπίσημες πράξεις και εκφράσεις κοινωνικών ομάδων δεν υπονομεύει απλώς την επίσημη εκδοχή της: το αναπόφευκτο του θανάτου δεν υποτάσσεται σε μια ενιαία, αναπόφευκτη ερμηνεία. Η αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών, και οι τρόποι με τους οποίους τη βιώνουν, την κατανοούν και τη διαχειρίζονται τα υποκείμενα οργανώνοντας τις δράσεις και τις αντιδράσεις τους, διαμορφώνουν ένα κομβικό πεδίο μετασχηματισμού της επίσημης πρόσληψης του θανάτου. Ακολουθώντας αυτή την προβληματική, ο Thomas MacKenna (2000, και εδώ) διερευνά τις διακυμάνσεις των λαϊκών εννοιολογήσεων του βίαιου θανάτου στο μουσουλμανικό σεπαρστικό κίνημα κατά του δικτάτορα Μάρκος στις Φιλιππίνες την περίοδο 1972-1980. Οι απλοί μουσουλμάνοι, θύματα και οι ίδιοι της τρομοκρατίας, για να κατανοήσουν τον αγώνα, υιοθέτησαν αρχικά τη ιδέα του τζικάντ (δηλαδή του διαρκούς αγώνα για την υπεράσπιση της πίστης) και αναγνώρισαν τα σημάδια του μαρτυρίου στους αντάρτες μαχητές: ο θανάτωσή τους από τους στρατιώτες του εχθρού ισοδυναμούσε με την ευλογία του μαρτυρίου και τους εξα-

σφάλιζε την άμεση είσοδο στον παράδεισο. Όταν όμως η βία εξαπλώθηκε στις πόλεις και ο πολιτικός αγώνας εκφυλίστηκε σε μια ιδιαίτερα φονική μορφή βίας, απολύτως κοινής και συνδεδεμένης με την τρέχουσα πολιτική δραστηριότητα, οι απλοί μουσουλμάνοι, βιώνοντας τη βία και τον τρόπο στην καθημερινότητά τους αρνήθηκαν, σε αντίθεση με τους διοικητές των ανταρτών, να αναγνωρίσουν τις θεϊκές αποδείξεις της συμμετοχής σε έναν δίκαιο αγώνα και να προσδώσουν στους νεκρούς το χαρακτηρισμό του μάρτυρα.

Αν και ο «φυσικός» θάνατος προκαλεί ποικίλες ερμηνείες και χαρακτηρισμούς (καλός, βίαιος, ηρωικός, ευτυχισμένος, ανάλογα με τον τρόπο, τον τόπο και τις συνθήκες), καμία άλλη πράξη όσο η εθελούσια έξοδος από το παιχνίδι της ζωής δεν επιδέχεται τόσο αμφισημες ερμηνείες. Καμία άλλη πράξη δεν βρίσκεται όσο η αυτοκτονία στο μεταίχμιο της παθητικότητας και της απόλυτης ελευθερίας, της απώλειας ελέγχου και της κατάκτησής του, της ιεροποίησης και της κοινωνικής και θρησκευτικής κατακραυγής, της υποταγής στο πεπρωμένο και της αντίστασης στις κοινωνικές συμβάσεις, της στομικότητας και της διάχυσής της μέσα από την αφοσίωση σε ένα ιδανικό.¹⁹ Ακόμα και στο όραμα της αισθητικής αυτοκτονίας, δηλαδή μιας πράξης που επιτελείται στα συμφραζόμενα της ελευθερίας και της αυτόνομης βούλησης, η παθητικότητα συνυπάρχει με την ενσυνείδητη πράξη (από την πλούσια βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά M. Blanchot, A. Aitaud και Th. Osborne, 2005, και εδώ). Η αμφισημία φαίνεται να εντείνεται, όπως επισημαίνει ο Osborne, όταν επιχειρούνται διασυνδέσεις μεταξύ του αυτόχειρα και του έργου του, ή μάλλον της πρόσληψης του έργου, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της Σίλβια Πλαθ και του Πολ Γκογκέν (βλ. και A. Alvarez, 1970 και κυρίως τον πρόλογο που αναφέρεται ιδιαίτερα στην αυτοκτονία της Πλαθ).²⁰

Η σύνδεση της βιοπολιτικής διαχείρισης της ζωής και του θανάτου με τις εκφορές της εξουσίας κατέχει κεντρική θέση και στον προβληματισμό του Giorgio Agamben. Ο Agamben συνομιλεί με το έργο του Μισέλ Φουκό, αντλεί μάλιστα από αυτό για να αναλύσει

εμβληματικά γεγονότα του 20ού αιώνα όπως ο ναζισμός και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης, ιδίως το Άουσβιτς, η επαναφορά του νόμου του στρατοπέδου στις σημερινές δυτικές δημοκρατίες, οι ενδείξεις μετάλλαξης αυτών των δημοκρατιών σε ολιγαρχικά καθεστώτα, οι συνθήκες έκθεσης στο θάνατο, η αλλαγή των κριτηρίων για τον ορισμό του θανάτου με τη θέσπιση του όρου «εγκεφαλικός θάνατος», η απόφαση για την ώρα του θανάτου, τα ασαφή όρια μεταξύ ζωής και θανάτου με τη δημιουργία μιας νέας κατηγορίας σωμάτων που τοποθετούνται στο μεταίχμιο (στους θαλάμους εντατικής θεραπείας/μηχανικής υποστήριξης), το δύσκολο ταξινομήσιμο σώμα των νεοθανάτων ή των ψευδονεκρών. Για τον Agamben τα ζητήματα αυτά είναι θεμελιωδώς πολιτικά, και για την ανάλυσή τους απαραίτητη προϋπόθεση είναι να θέσει κανείς ως σημείο εκκίνησης την πρόσληψη της έννοιας της κυριαρχίας.

Αν ο Φουκό διακρίνει τη βιοπολιτική ως καθαρά νεωτερικό φαινόμενο από το παραδοσιακό κυριαρχικό/δικαιικό μοντέλο εξουσίας (βλ. Σταυρακάκης, 2005, επίμετρο, και Αθανασίου 2007, εισαγωγή), ο Agamben διερευνά ακριβώς αυτό το «κεκαλυμμένο σημείο τομής μεταξύ δισυμικού θεσμικού μοντέλου και βιοπολιτικού μοντέλου εξουσίας [...] Η παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας. Υπό αυτή την έννοια η βιοπολιτική είναι αρχαία όσο τουλάχιστον είναι και η κυρίαρχη εξουσία. Το νεωτερικό κράτος, θέτοντας στο επίκεντρο των υπολογισμών και εκτιμήσεών του τη βιολογική ζωή, το μόνο που κάνει είναι να επαναφέρει στο φως το μυστικό δεσμό που ενώνει την εξουσία με τη γυμνή ζωή» (Agamben 2005, 25), να μετατρέψει την ίδια τη γυμνή ζωή σε μορφή ζωής και να βρίσκει, ούτως ειπείν, το βίο της ζωής. Στη δυτική πολιτική, κατά τον Agamben, το θεμελιώδες ζεύγος δεν είναι φίλος-εχθρός, αλλά γυμνή ζωή-πολιτική ύπαρξη, ζωή-βίος, αποκλεισμός-συμπερίληψη (2005, 27) και το διακύβευμα αφορά τα μεταξύ τους δυσδιάκριτα όρια.

Καθιστώντας κεντρική την έννοια του *homo sacer*, δηλαδή τη φονεύσιμη και άθυτη ζωή, τη ζωή που μπορεί να θανατωθεί ατιμω-

ρητί χωρίς ωστόσο να αποτελεί άξια θυσιαστήρια προσφορά, ο Agamben συναρθρώνει τη σχέση εξουσίας, κυριαρχίας και απλής βιολογικής ζωής (βλ. Σταυρακάκη, 2005, επίμετρο, και Αθανασίου, 2007, εισαγωγή). Ο *homo sacer* αποδίδει την έννοια της ζωής στο όριο, στο μεταίχμιο ζωής και θανάτου, μιας ζωής εκτεθειμένης στο θάνατο, μιας ζωής εγκαταλελειμμένης στο νόμο. Η κυρίαρχη εξουσία παράγει γυμνή ζωή· αυτό που την καθιστά πολιτική είναι ο αποκλεισμός της από την πόλη, η εξώθησή της στο περιθώριο της τάξης του πολιτικού. Περικλείεται δηλαδή στη σφαίρα του πολιτικού μόνο δυνάμει του αποκλεισμού της, της εξαίρεσής της· δεν πρόκειται για την πράξη ενός υποκειμένου ή την ιδιότητα ενός ατόμου αλλά για έναν συμπεριληπτικό αποκλεισμό ή για τη συμπερίληψη διά του αποκλεισμού. Έτσι ο Εβραίος, ο ιθαγενής, ο μετανάστης, ο άλλος, ορίζουν κατηγορίες των οποίων η πολιτική υπόσταση εξαλείφεται και μαζί με αυτή χάνεται η ιδιότητα του ανθρώπινου· σηματοδοτούν ζωές που δεν αξίζει να ζει κανείς, αλλά και που ο θάνατός τους δεν αξίζει το πένθος. Είναι εγκλωβισμένοι στο καθεστώς της κυριαρχίας και μάλιστα στην απόφαση επί του θανάτου· η ζωή τους μπορεί να εξοντωθεί ατιμωρητί. Η υπαγωγή της γυμνής ζωής στην πολιτική δικαιοδοσία του περιληπτικού αποκλεισμού την εκθέτει στο θάνατο απογυμνωμένη από κάθε πολιτική διακύβευση (Αθανασίου, 2007, εισαγωγή). Σε αυτά τα συμφραζόμενα, θεμελιώδη σημασία έχει η σχέση μεταξύ κυριαρχίας και εξαίρεσης, καθώς η κυριαρχική απόφαση ασκείται επί των ορίων και περί των ορίων, στα όρια της επικράτειας του νόμου και κατ' επέκταση στα όρια μεταξύ νόμου και εξαίρεσης. «Στη νεωτερική βιοπολιτική κυρίαρχος είναι εκείνος που αποφασίζει για την αξία ή τη μη αξία της ζωής ως τέτοιας, δηλαδή για το αν η ζωή ως τέτοια έχει ή δεν έχει αξία» (Agamben, 2005, 223). Κατά την επιβολή εξαίρεσης σε μια ειδική περίπτωση, εφαρμόζεται και επιβεβαιώνεται η κανονική ισχύς του νόμου. Αυτό σημαίνει ότι η εξαίρεση δεν τοποθετείται εκτός της τάξης του νόμου αλλά ότι διατηρεί μια οργανική σχέση με αυτόν, ως νόμιμη αναστολή του νόμου. Ο Agamben εστιάζει την προσοχή του σε αυτή ακριβώς τη δυνατό-

τητα του νόμου να εφαρμόζεται μέσω της αναστολής του. Μάλιστα το ενδιαφέρον του για την πολιτική και δικαιοική δομή του ναζιστικού στρατοπέδου συγκέντρωσης και εξόντωσης βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη θεμελιώδη σημασία που αποδίδει στον τρόπο με τον οποίο εκφέρεται η κατάσταση εξαίρεσης. Το στρατόπεδο, ως τόπος απόλυτου εξαναγκασμού, παραγωγής και απομόνωσης της γυμνής ζωής (Agamben, 1999), δεν συνιστά απλώς μια στιγμή εξαίρεσης στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού. Ως εκτοπίζουσα εντοπιολογία [localizzazone dislocante], είναι κατά κάποιον τρόπο «μια κρυφία μήτρα και νόμος του πολιτικού εντός του οποίου ακόμα ζούμε, την οποία οφείλουμε να μάθουμε να αναγνωρίζουμε διαμέσου όλων των μεταμορφώσεών της, στις zones d'attente των αεροδρομίων μας όπως και σε ορισμένες περιφέρειες των πόλεών μας» (Agamben, 2005, 256, 269). Οι σημερινές δυτικές δημοκρατίες, υποστηρίζει ο Agamben, τείνουν να μετατρέπουν την κατάσταση εξαίρεσης σε κανονικότητα, να εφαρμόζουν το νόμο μέσω ακριβώς της αναστολής του, στο όνομα όλο και περισσότερων «έκτακτων αναγκών». Οι εγγραφές της δικαιο-πολιτικής δομής του στρατοπέδου στο εσωτερικό της Πόλης είναι ο νέος βιοπολιτικός νόμος του πλανήτη (Agamben, 2005, 270). Υπό αυτό το πρίσμα, η γυμνή ζωή αποκτά κεντρική θέση στη δυτική κουλτούρα και μετατρέπεται σε ουσιαστικό στοιχείο κάθε πολιτικής ταυτότητας. «Είμαστε όλοι ανεξαιρέτως δυνάμει *homines sacri*» (Agamben, 2005, 195). Η εξουσία μάς αφήνει τελείως εκτεθειμένους στο θάνατο, και αυτή η έκθεση ενυπάρχει στην πολιτική μας ταυτότητα. Η πολιτική μετατρέπεται σε θανατοπολιτική.

Όπως για τον Μισέλ Φουκό, έτσι και για τον Giorgio Agamben η ζωή και ο θάνατος δεν αποτελούν στην κυριολεξία επιστημονικές αλλά πολιτικές έννοιες και ως τέτοιες αποκτούν νόημα μόνο διαμέσου μιας απόφασης (Agamben, 2005, 253). Για τον Agamben, η αλλαγή των κριτηρίων για τον προσδιορισμό του θανάτου με την εισαγωγή και καθιέρωση του όρου «εγκεφαλικός θάνατος» δεν συνιστά αποκλειστικά τεχνικο-επιστημονικό, αλλά πολιτικό ζήτημα. Όπως

υπογραμμίζει ο Noys, ο Agamben προβαίνει σε μια διαφορετική εκτίμηση για το θάνατο του δικτάτορα Φράνκο: ο θάνατος δεν είναι το όριο της βιοεξουσίας αλλά ό,τι πολιτικοποιείται από αυτήν. Η σκηνή του θανάτου φανερώνει ότι η κυρίαρχη εξουσία δεν είναι πλέον πολιτική με την κλασική έννοια του όρου, αλλά αντίθετα έχει εισχωρήσει στη ζώνη αδιακρίσιας, όπου αυτή η εξουσία επί της ζωής και του θανάτου πέρασε και στο πεδίο της ιατρικής, της τεχνολογίας, του δικαίου (Noys, 2005, 65). Η παλιά εξουσία επί του θανάτου πήρε νέες μορφές αλλά δεν εξαφανίστηκε. Η σύμπραξη της ιατρικής με την τεχνολογία έχει μεταβάλει ριζικά ό,τι μπορούσε στο παρελθόν να είναι νοητό ως ανθρώπινο και, μαζί με αυτό, την έννοια της ανθρώπινης ζωής και του ανθρώπινου θανάτου, καθιστώντας δυσδιάκριτα και ρευστά τα μεταξύ τους όρια.

Η αλλαγή των κριτηρίων για τον προσδιορισμό του θανάτου (από την παύση της καρδιακής λειτουργίας και της αναπνοής στην καθολική διακοπή της εγκεφαλικής λειτουργίας) το 1968 από την Ειδική Επιτροπή του Πανεπιστημίου του Χάρβαρντ ήταν συνάρτηση δύο καθοριστικών συνθηκών. Η πρώτη αφορά τη δημιουργία μιας νέας μορφής ζωής πέρα από τις ήδη γνωστές διαβαθμίσεις του κώματος, πέραν της παύσης όλων των ζωτικών λειτουργιών, του επονομαζόμενου *coma dépassé* (υπερβαθέν ή μη αναστρέψιμο κώμα), «καρπού» των νέων τεχνολογικών μέσων διατήρησης στη ζωή και ανάνηψης (βλ. Agamben, 2005, 247-250· Lock, 2002, 89-118, και Παπαγαρουφάλη, 2002). Πρόκειται για μια συνθήκη ζωής, ουσιαστικά επιβίωσης, που τόσο η δημιουργία όσο και η διατήρησή της εξαρτάται απολύτως από την ιατρική τεχνολογία· η παράταση ή η διακοπή της εμπίπτουν απολύτως στο πεδίο της ανθρώπινης παρέμβασης και της τεχνολογίας. Το *coma dépassé* έθεσε σε αμφισβήτηση τα μέχρι τότε ισχύοντα κριτήρια για τον προσδιορισμό του θανάτου –αποκλειστικά αρμοδιότητα του γιατρού– και εγκατέστησε μια ουδέτερη ζώνη μεταξύ κώματος και επιβίωσης, η οποία απαιτεί τον προσδιορισμό κριτηρίων και την καθιέρωση νέων ορισμών.

Η δεύτερη συνθήκη είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την πρώτη: η πρόοδος στο επίπεδο των τεχνικών ανάνηψης και διατήρησης στη ζωή σχεδόν συνέπεσε με την αυξανόμενη τελειοποίηση της τεχνολογίας της μεταμόσχευσης· η κατάσταση του ασθενούς σε υπερβαθύν κώμα κρίθηκε ότι ήταν η ιδανική για την αφαίρεση οργάνων. Η προοπτική αυτή καθιστούσε απαραίτητο να προσδιοριστεί με ακρίβεια και βεβαιότητα η στιγμή του θανάτου ώστε να μην υπάρχει κίνδυνος να κατηγορηθεί για ανθρωποκτονία ο χειρουργός που θα αφαιρούσε τα όργανα.²¹

Με την ιατρική και νομική θέσμιση του εγκεφαλικού θανάτου, ο ασθενής θα πρέπει να θεωρείται νεκρός ακόμα και αν, χάρη στα συστήματα μηχανικής υποστήριξης, εξακολουθεί να αναπνέει. Αυτό συνεπάγεται τη δημιουργία ενός φάσματος σωμάτων που έχουν το νομικό καθεστώς του πτώματος αλλά, εν όψει ενδεχόμενων μεταμοσχεύσεων, διατηρούν κάποια χαρακτηριστικά της ζωής, «είναι ζεστά, παλλόμενα, διουρούντα»· συνιστούν στον ίδιο βαθμό τόσο μια δικαιοτική ύπαρξη όσο και μια βιολογική ύπαρξη (Agamben, 2005, 253). Αυτά τα σώματα-υβρίδια ταλαντεύονται μεταξύ ζωής και θανάτου (είναι οι νεοθάνatoi ή οι ψευδοζωντανοί), συνιστούν μια καθαρή μορφή γυμνής ζωής, για πρώτη φορά πλήρως ελεγχόμενη από τον άνθρωπο και την τεχνολογία του (Lock, 2002, 36-48), και στην ουσία συμβάλλουν στην εννοιολόγηση του θανάτου ως πάθησης που επιδέχεται παρέμβαση. Όπως υπογραμμίζει ο Agamben, ακριβώς επειδή πρόκειται όχι για ένα φυσικό σώμα αλλά για μια ακραία ενσάρκωση του *homo sacer*, το διακύβευμα είναι για άλλη μια φορά ο ορισμός μιας ζωής η οποία μπορεί να αφαιρεθεί δίχως να διαπραχθεί ανθρωποκτονία (2005, 254). Αυτή η θολή μεταιχμιακή ζώνη του *coma dépassé* αποτελεί το σημείο αναφοράς για τον νέο ορισμό του θανάτου, έναν ορισμό που μεταβάλλεται ανάλογα με τις ιατρικές εξελίξεις και τις διακυμάνσεις του δικαίου, μεταξύ ιατρικής απόφασης και νομικής απόφασης. Μιλάμε για ένα δίκαιο που αξιώνει να λαμβάνει αποφάσεις περί της ζωής, που παίρνει σάρκα και οστά σε μια ζωή που ταυτίζεται με το θάνατο (Agamben, 2005, 251).

Η εφαρμογή των τελευταίων τεχνικοϊατρικών εξελίξεων στις μονάδες εντατικής θεραπείας, προκειμένου να παρταθεί η επιβίωση με τα συστήματα μηχανικής υποστήριξης και μάλιστα την τεχνητή υποστήριξη της αναπνοής, καθώς και στην πρακτική των μεταμοσχεύσεων, μεταβάλλει ό,τι ήταν στο παρελθόν νοητό ως ανθρώπινο και μαζί με αυτό την έννοια της ανθρώπινης ζωής και του ανθρώπινου θανάτου. Αυτή η σιωπηλή ανακατασκευή των ορίων συγκαλύπτεται από την έμφαση στον ηρωισμό της ιατρικής και στην επιμήκυνση της ζωής, και έτσι όχι μόνο παραμερίζει την αποτυχία που σηματοδοτεί ο θάνατος αλλά μοιάζει και να τον κατατροπώνει (Lock, 1997, και εδώ). Το όραμα του οικουμενικού καλού, με την ανακούφιση του πόνου και την παράταση της ζωής, όπως εξαγγέλλεται από την ηρωική ιατρική, συνυπάρχει με την επιβολή ενός καθεστώτος αναγκαστικής επιβίωσης, την οδυνηρή παράταση της διαδικασίας του θνήσκειν στο όνομα της αποτροπής του θανάτου και εντέλει τη μετατροπή της ζωής σε γυμνή ζωή. Είναι άραγε δυνατόν η τεχνολογική εξέλιξη να εκληφθεί απλώς και μόνον ως πρόοδος και ως εγγενώς ορθολογική επιδίωξη; Μπορούν τα προσφερόμενα αγαθά της ιατρικής τεχνολογίας να θεωρηθούν ουδέτερα, αποδεδειγμένα από σχέσεις εξουσίας αλλά και από κυρίαρχες πολιτισμικές αξίες και αντιλήψεις; Μπορούμε πράγματι να μιλάμε για επί ίσοις όροις πρόσβαση σε τεχνικές ανακούφισης από τον πόνο; Προτάσσοντας την οικουμενικότητά του πόνου μήπως υποτιμάται το γεγονός ότι υπό το πρόσχημα της ανακούφισής του, ο πόνος αυτός τίθεται στην υπηρεσία πολιτικών και ιδεολογικών σκοπών; Μέσω ποιων διαδικασιών συνδυάζουν οι κοινωνίες τις εξελίξεις στο πεδίο της ιατρικής τεχνολογίας με τις δικές τους αντιλήψεις περί ασθένειας, πόνου, ζωής και θανάτου; Με γνώμονα αυτά τα ερωτήματα, η Margaret Lock (1997, και εδώ) ξετυλίγει το νήμα του προβληματισμού της για να αποτυπώσει και να ερμηνεύσει συγκριτικά τη διαφορετική υποδοχή που είχαν η καθιέρωση του εγκεφαλικού θανάτου, η μηχανική υποστήριξη ασθενών και η πρακτική της μεταμόσχευσης οργάνων στη Β. Αμερική και στην Ιαπωνία – δύο χώρες που, παρά την προηγμένη ιατρι-

κή τεχνολογία τους διαφέρουν ως προς τη φιλοσοφία του ευ θνήσκειν, τα όρια των παρεμβάσεων στο θνήσκον σώμα και την πρόσληψη της σχέσης φύσης-πολιτισμού.

Τόσο οι θεωρητικές επεξεργασίες όσο και τα ερευνητικά παραδείγματα που παρουσιάζονται στα κείμενα αυτού του τόμου και που η συνοπτική ανασύνθεσή του επιχειρήθηκε σ' αυτή την εισαγωγή συγκλίνουν, όπως είναι φυσικό στην τοποθέτηση της θνητότητας και του θανάτου στα κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα της (ύστερης) νεωτερικότητας, πράγμα που υπονομεύει τον ουδέτερο, ιδιωτικό και φυσικό, χαρακτήρα τους και αναδεικνύει την πολιτική τους διάσταση. Υπό αυτό το πρίσμα, οι συνθήκες θανάτου και οι υιοθετούμενες απόπειρες αιτιολόγησης και νομιμοποίησής τους διατρέχονται από κοινωνικές ανισότητες και πολιτικές σκοπιμότητες, αποτυπώνοντας, στην πιο μελανή ίσως έκφασή τους, τις ασύμμετρες σχέσεις εξουσίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

*Μέρος της εισαγωγής αντλεί από ανακοίνωση στο συνέδριο με θέμα «Το αβέβαιον του θανάτου – μια διεπιστημονική προσέγγιση», που πραγματοποιήθηκε στο Πανεπιστήμιο Κρήτης τον Δεκέμβριο του 2004.

1. Ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει σε αυτό το σημείο στην εξαιρετικά σημαντική συμβολή της Μυρτώς Ρήγου (1993) *Ο θάνατος στη νεωτερικότητα. Μια επικοινωνιακή και ηθική προβληματική*. Η Ρήγου προβληματοποιεί το θάνατο ως κοινωνικό φαινόμενο και καταγράφει κριτικά τις σχετικές θεωρητικές προσεγγίσεις, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο έργο του Μισέλ Φουκό και του Γιούργκεν Χάμπερμας προκειμένου να διερευνήσει τη μετάβαση από τη βιοεξουσία στη βιοηθική. Σχετικά με την ανάπτυξη της προβληματικής για το θάνατο στην ελληνική βιβλιογραφία αναφέρω ενδεικτικά: Κωστής Παπαγιώργης (1991) *Ζώντες και τεθνεότες*, Αντώνης Παπαρίζου (2000) *Η ελευθερία απέναντι στο θάνατο*, Ιάσων Ευαγγέλου (1999) *Το πρόβλημα της ευθανασίας*, Ευάγγελος Δ. Παπαδάκης (2003).

Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική. Ελένη Παπαγαρουφάλη (2002) *Δώρα ζωής μετά θάνατον - πολιτισμικές εμπειρίες*. Τάκης Βιδάλης (2003) *Ζωή χωρίς πρόσωπο. Το Σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, τα αφιερώματα του περιοδικού *Αρχαιολογία* (τ. 98, 99, 100 και 101 του 2006), και το αφιέρωμα του περιοδικού *Λεβιάθαν* (1991, 9). Επίσης σημαντικές συνεισφορές στη θεώρηση του θανάτου ως πρακτικής εξόντωσης αποτελούν ο συλλογικός τόμος των Βασιλική Γεωργιάδου και Άλκη Ρήγου (επιμ.) (2007) *Άουσβιτς. Το γεγονός και η μνήμη του*. Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της γενοκτονίας, η μετάφραση του έργου της Annette Wiewiorka, (2006) *Άουσβιτς 60 χρόνια μετά*, και του Rees Laurence (2006) *Άουσβιτς. Οι μαζί και η «τελική λύση»*. Θα ήταν παράλειψη να μη γίνει εδώ αναφορά σε μια αξιόλογη προσπάθεια να εισαχθεί ο θάνατος και οι πρακτικές εξόντωσης ως αντικείμενο μελέτης και προβληματισμού στο ελληνικό σχολείο. Η προσπάθεια αυτή παίρνει τη μορφή ενός συλλογικού τόμου με υπεύθυνους τους Κόκκινο Γιώργο, Βλαχού Μαρία, Σακκά Βασιλική, Κουνέλη Ευαγγελία, Κώστογλου Αγγελουρανία και Παπαδόπουλο Σταύρο (2007) και έχει τίτλο *Προσεγγίζοντας το Ολοκαύτωμα στο ελληνικό σχολείο. Ένα εκπαιδευτικό-ερευνητικό πρόγραμμα για μαθητές Δημοτικού-Γυμνασίου-Λυκείου*.

2. Μόλις το 1734 η λέξη «αυτοκτονία» εισάγεται στη γαλλική γλώσσα από τον Αβά Πρεβό (se suicider), ενώ την ίδια εποχή αφθονεί η κυκλοφορία βιβλίων για την τέχνη της αυτοκτονίας, εν είδει οδηγών για τον εκούσιο θάνατο με αποδέκτες μέλη της καλής κοινωνίας, αλλά και πραγματειών κατά της αυτοχειρίας (βλ. σχετικά Minois, 2006, 273). Παράλληλα, στο πεδίο της λογοτεχνίας, η αυτοκτονία κατέχει εξέχουσα θέση αρχής γενομένης με το έργο του Γκαίτε. Το βιβλίο του Alvares (1970) διερευνά τη σχέση λογοτεχνίας και αυτοκτονίας καθώς δεν ενδιαφέρεται για συγκεκριμένες λογοτεχνικές αυτοκτονίες αλλά για τη δύναμη που ασκεί η πράξη στη δημιουργική φαντασία.

3. Λίγα χρόνια πριν από τη δημοσίευση του έργου του Ε. Ντιρκέμ, ο Καρλ Μαρξ (1846/2003) παρεμβαίνει στο κείμενο του Ζακ Πεσέ (αρχαιοφύλακα της αστυνομικής διεύθυνσης του Παρισιού) *Περί αυτοκτονίας*, τονίζοντας τις κοινωνικές ρίζες του φαινομένου και ασκώντας κριτική στο αστικό δίκαιο, την ιδιωτική ζωή (θεωρώντας το ιδιωτικό πολιτικό), και κυρίως τη θέση της γυναίκας στην αστική κοινωνία. Έτσι, όταν ο Πεσέ γράφει «Δεν θέλω να βασιστώ σε θεωρίες, αλλά να εκθέσω γεγονότα», ο Μάρξ αντιπροτείνει «Διαπίστωση ότι εκτός από μια ολοκληρωμένη μεταρρύθμιση της σημερινής κοινωνικής τάξης πραγμάτων, κάθε άλλη προσπάθεια θα ήταν μάταιη» (σ. 15) και συνεχίζει «η αυτοκτονία είναι μόνο ένα από τα χίλια και ένα συμπτώματα της γενικευμένης, διορκώς ανανεούμενης κοινωνικής πάλης». Στην κατεύθυνση μιας κοινωνικής ερμηνείας του φαινομένου, αξίζει να αναφερθεί και το μόλις είκοσι σελίδων έργο του Ντέιβιντ Χίουμ (1770 στη Γαλλία και 1777 στην Αγγλία), *Δοκίμιο για την αυτοκτονία και την*

αθανασία της ψυχής καθώς και οι *Σκέψεις περί αυτοκτονίας* της Madame de Staël (1813), ένα έργο με το οποίο, σύμφωνα με τον Minois, πραγματοποιείται η μετάβαση από τα στρατευμένα έργα του 18ου αιώνα στις ψυχολογικές και κοινωνιολογικές μελέτες του 19ου (Minois, 2006, 351).

4. Για μια κριτική στις θέσεις του Αριέξ για το θάνατο στις παραδοσιακές κοινωνίες, βλ. ενδεικτικά Floersch και Longhofer (1997, 243-60) και Walter (1995, 237-48).

5. Στον πρόλογο με αφορμή την επανέκδοση του βιβλίου του (2000/2004), ο Michel Vonelle αναγνωρίζει ότι «έχουμε βγει από το στάδιο της εκ νέου ανακάλυψής του και ο θάνατος εκφράζει έναν μείζονα κοινωνικό προβληματισμό που είναι αδύνατον να αγνοήσουμε». Για τον Vonelle, «η τελευταία λέξη στη διατύπωση του ταμπού γύρω από το θάνατο, στο οποίο διαρκώς αναφερόμαστε, βρίσκεται στη φόρμουλα "επιλογή μηδέν νεκροί", πίσω από την οποία οχυρώνονται οι θιασώτες της νέας παγκόσμιας τάξης πραγμάτων με μια απίστευτη υποκρισία. Γιατί βέβαια το "μηδέν νεκροί" ισχύει για το δικό μας στρατόπεδο».

6. «Η διαθήκη εν ζωή» (living will) επινοήθηκε από τον Louis Kutner το 1969 και αφορά ένα έγγραφο στο οποίο ένας πνευματικά διαυγής ενήλικος δίνει οδηγίες σχετικά με την ιατρική φροντίδα που επιθυμεί να δεχτεί σε περίπτωση μελλοντικής ανικανότητάς του να εκφραστεί. Με την ιδιότητα αυτή διαθήκη εξασφαλίζεται μέχρι τέλους η αυτονομία και η προσωπική του αξιοπρέπεια από συγκυρίες που κατά την άποψή του θα μπορούσαν να τις θίξουν καίρια (όπως αναφέρεται στο Ευάγγελος Παπαδόκης, 2003, *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, Αθήνα: Σάκκουλας, σελ. 92).

7. Η υποδοχή της οποίας έτυχαν οι μονάδες παρηγορητικής φροντίδας και ανακουφιστικής θεραπείας ποικίλλει από κοινωνία σε κοινωνία ανάλογα με τις ισχύουσες πολιτισμικές παραδόσεις και αντιλήψεις αλλά και τη δομή του συστήματος υγείας και περίθαλψης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η επιφυλακτική στάση της Ιαπωνίας απέναντι σε αυτές τις πρακτικές καθώς θεωρήθηκε ότι, ως «δυτικές» και «χριστιανικές», αντίκεινται στις τοπικές πολιτισμικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις (βλ. σχετικά Long, 2004, 913-28). Επιπλέον, στη συγκεκριμένη χώρα, η φροντίδα των ηλικιωμένων αποτελεί αυστηρά οικογενειακή υπόθεση ή μάλλον καθήκον προς τους γέροντες γονείς (βλ. Seale, 2000, 923).

8. Ο όρος *σενάριο* σε αυτά τα συμφραζόμενα οφείλεται στον Clive Seale (1998). Διερευνώντας διαφορετικούς τρόπους του ευ θνήσκειν στις σύγχρονες αγγλόφωνες κοινωνίες ο Seale καταλήγει στον προσδιορισμό τεσσάρων τέτοιων σεναρίων: το σενάριο της σύγχρονης ιατρικής, το σενάριο της αναβίωσης, το σενάριο εναντίον της αναβίωσης και τέλος το θρησκευτικό σενάριο. Τα σενάρια του ευ θνήσκειν αποτελούν μέρος του ευρύτερου πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο εμφανίζονται και ερμηνεύονται. Δεν αποτελούν δηλώσεις πολιτισμικής

συμπεριφοράς αλλά ένα ακατέργαστο υλικό στη διάθεση του δρώντος υποκειμένου. Παράγοντες όπως η κοινωνική τάξη, το φύλο, η ηλικία αλλά και το είδος της ασθένειας ενδέχεται να λειτουργήσουν ευνοϊκά ή ανασταλτικά στην υιοθέτηση ενός σεναρίου.

9. Στην Κριτική Θεωρία διατυπώνεται μια διαλεκτική ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, χαρακτηριστικό της οποίας είναι ότι αυτό που εμφανίζεται ως έλεγχος της φύσης από την πλευρά του λόγου συνεπάγεται ένα είδος «φυσικοποίησης» του πολιτισμού: εντός του πολιτισμού επανεμφανίζονται χαρακτηριστικά του ανεξέλεγκτου άλλου που παλιά εκπροσωπούσε η φύση, δηλαδή χαρακτηριστικά «αγριότητας». Πρόκειται για αυτό που η θεωρία της διακινδύνευσης αποκαλεί ανακλαστικότητα (reflexivity) της νεωτερικότητας. Ειδικά στη σχέση φύσης-τεχνολογίας η παραπάνω διαλεκτική εμφανίζεται με δύο χαρακτηριστικά: αφενός την τεχνολογική (ανα)κατασκευή της φύσης και αφετέρου τη φυσικοποίηση των ίδιων των τεχνουργημάτων όταν και όπου οι κοινωνικές και πολιτισμικές τους επιπτώσεις δεν είναι προβλέψιμες και κοινωνικά προγραμματίσιμες. Η απαρχή αυτής της συζήτησης βρίσκεται στη Διαλεκτική του Διαφωτισμού των Max Horkheimer και Theodor Adorno (1996, μετ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. νήσος).

10. Ο όρος κοινωνικός θάνατος άρχισε να εμφανίζεται στην ιατρική και θανατολογική βιβλιογραφία τη δεκαετία του 1960 με τις εθνογραφικές μελέτες σε νοσοκομεία που διεξήγαγαν οι Glaser και Strauss (1966) και ο Sudnow (1967). Οι Glaser και Strauss, ανατρέχοντας στον όρο του Έρβινγκ Γκόφμαν (1956/2006) non-person (μη πρόσωπο), παρατηρούν ότι η μεταχείριση ασθενών σε κωματώδη κατάσταση είναι τέτοια που τους στερεί θεμελιώδεις ιδιότητες του προσώπου: οι ασθενείς αυτοί θεωρούνται κοινωνικά νεκροί αν και το σώμα τους παραμένει εν ζωή (Glaser και Strauss, 1966, 108, Sudnow, 1967, 74). Όπως υποστηρίζουν οι Mulkay και Ernst (1991, 172-96), ως αποτέλεσμα των εξελίξεων στο πεδίο της ιατρικής σε συνδυασμό με δημογραφικές αλλαγές, η σχέση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού θανάτου έχει αναμορφωθεί στις δυτικές κοινωνίες και δεν αφορά μόνον ασθενείς σε τελικό στάδιο. Ο όρος διευρύνεται και συμπεριλαμβάνει κοινωνικά ευάλωτες και περιθωριοποιημένες ομάδες, όπως οι πολύ ηλικιωμένοι, όσοι έχουν απωλέσει τη βασική αίσθηση του προσώπου (π.χ. οι ασθενείς με άνοια, οι τρόφιμοι γηροκομείων και άλλων κλειστών ιδρυμάτων, γυναίκες που λόγω πολιτισμικών και θρησκευτικών παραδόσεων είναι επιφορτισμένες να πενθούν για μεγάλα χρονικά διαστήματα, μένοντας αποκομμένες από την κοινωνική ζωή). Οι νέες μορφές κοινωνικού θανάτου σχετίζονται με αλλαγές στην κοινωνική κατανομή του βιολογικού θανάτου, στον κοινωνικό χώρο όπου ο θάνατος λαμβάνει χώρα και στη φύση του θανάτου (Sweetling και Gilhooly, 1997, 93-117).

11. Η ευθανασία πυροδοτεί έντονες διαμάχες, στο επίκεντρο των οποίων βρίσκεται το ερώτημα αν το δικαίωμα του τερματισμού της ζωής ανήκει στο δρων υποκείμενο ή εμπίπτει αποκλειστικά και μόνον στη δικαιοδοσία της θείας βούλησης: ο θεός δίνει τη ζωή και μόνον αυτός μπορεί να αποφασίσει για το τέλος της. Είναι ενδεικτικό ότι η ιατρικά υποβοηθούμενη αυτοκτονία συνιστά μια πρακτική αναγνωρισμένη από το νόμο μόνο στην Ολλανδία, το Βέλγιο, την Ελβετία, την Αγγλία, την Πολιτεία του Όρεγκον στις ΗΠΑ και τον Καναδά.

12. Ως ευθανασία ορίζεται ο σκόπιμος τερματισμός της ζωής από πρόσωπο άλλο από τον ενδιαφερόμενο, ο οποίος πραγματοποιείται βάσει αίτησης του τελευταίου, εφόσον βρίσκεται σε τελικό στάδιο ασθένειας που δεν επιδέχεται θεραπεία και δεν επιτρέπει καμία εύλογη προσδοκία και προοπτική προσωρινής ή μόνιμης ανάνηψης (Παπαδόκης, 2003, 42). Ευνύχρει κατά κάποιον τρόπο μια συγγένεια μεταξύ ευθανασίας και αυτοκτονίας. Η ευθανασία διακρίνεται σε ενεργητική ή άμεση και σε παθητική ή έμμεση. Η πρώτη περίπτωση αφορά την ενεργό επέμβαση στον ετοιμοθάνατο, προκειμένου να επιταχυνθεί ο θάνατος. Την απόφαση μπορεί να λάβει είτε ο ίδιος ο ασθενής είτε ο θεράπων ιατρός είτε πρόσωπα του περιβάλλοντός του. Η δεύτερη περίπτωση αφορά τη διακοπή ή παράλειψη μιας θεραπείας (ή διακοπή κάθε τεχνητού μέσου που παρατείνει τη ζωή) στον ετοιμοθάνατο προκειμένου να επιταχυνθεί ο θάνατος (βλ. σχετικά Ευαγγέλου, 1999, 21-25 και Παπαδόκη, 2003, 40-41, 50-58). Η ιατρικά υποβοηθούμενη αυτοκτονία βρίσκεται στο επίκεντρο συζητήσεων κυρίως γιατί απαλλάσσει τους μετέχοντες, δηλαδή τους γιατρούς, από κάθε ευθύνη, καθώς αυτός που επιφέρει το θάνατο είναι ο ίδιος ο ασθενής (εξ ου και ο χαρακτηρισμός αυτοκτονία και όχι ευθανασία), με μέσα που του έχει χορηγήσει ο γιατρός, όπως μια ένεση που ο πάσχων θα κάνει στον εαυτό του, ένα σκεύασμα που ο πάσχων θα πιεί, ή ακόμη και ένας μηχανισμός που ο πάσχων θα χειριστεί. Η σχετική βιβλιογραφία αφθονεί. Παραπέμπω ωστόσο στον Robert Pool (2004, 955-96), για την παρουσίαση πρακτικών παθητικής ευθανασίας, συγκεκριμένα της αφυδάτωσης, σε οίκους ευγηρίας στην Ολλανδία.

13. Μας ενδιαφέρει εδώ το γεγονός ότι από τα μέσα του 19ου αιώνα η ανατομία παγιώνεται ως θεσμοποιημένη μορφή ιατρικής πρακτικής και γνώσης. Στο παρελθόν, η ανατομία λάμβανε χώρα είτε σε ιδιωτικούς χώρους, όταν ευγενείς επιθυμούσαν να διαλευκάνουν την αιτία θανάτου, είτε σε δημόσιους χώρους σε πτώματα εγκληματιών.

14. Οι θεωρίες της κοινωνικής κατασκευής ασκούν έντονη κριτική στο βιοϊατρικό μοντέλο της ηλικίωσης, υπογραμμίζοντας ότι η ταύτιση της ηλικίωσης με την αναπόφευκτη παρακμή και τη φθορά δεν αναπτύχθηκε ως αποτέλεσμα μιας αντικειμενικής επιστημονικής έρευνας του σώματος κατά τον 19ο αιώνα, αλλά στηρίχθηκε σε νεωτερικές αντιλήψεις για το γηράσκον σώμα και σε αναπορα-

στάσεις της ασθένειας με όρους ενός συνεχούς συμπτωμάτων τα οποία και διαχωρίζουν το ηλικιωμένο σώμα, ως σώμα θνήσκον ή σε αποσύνθεση, από τις άλλες ηλικιακές ομάδες. Σημαντική θέση στη διατύπωση αυτής της κριτικής κατέχει το έργο της Margaret Gullette (1977, 1998), η οποία στρέφει το ενδιαφέρον της στην ανάλυση των διεργασιών που παρεμβαίνουν στην κοινωνική κατασκευή της βιολογικής ηλικίας. Προβληματοποιεί τα «φυσικά» ηλικιακά σύνορα, τον «φυσικό» τεμαχισμό της ανθρώπινης ζωής σε μια γραμμική αλληλουχία ηλικιακών φάσεων και την έννοια της «εισόδου» σε μια τέτοια φάση. Στην ίδια κατεύθυνση αμφισβήτησης των πολιτισμικών προδιαγραφών αναφορικά με τη βιολογική ηλικία γενικά και τη βιολογική ηλικία και το φύλο αξίζει να αναφερθούν ενδεικτικά τα έργα του Mike Herworth (2003, 89-106) και (1977, 141-156) και της Susan Sontag (1992, 29-38) αντίστοιχα.

15. Το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο για τη Ρουάντα αντιμετώπισε σοβαρό πρόβλημα λόγω της αδυναμίας του να χαρακτηρίσει τους Χούτου και τους Τούτσι ως φυλετικές, εθνοτικές, θρησκευτικές ή εθνικές ομάδες, όπως προέβλεπε η Σύμβαση, ώπου τελικά να δεχτεί ότι τα ξεχωριστά γνωρίσματα μπορούν να αποτελέσουν βάση για τη σύσταση της κατηγορίας της γενοκτονίας.

16. Μέσω της κουλτούρας του γαλβανισμού, οι δυνατότητες που προκύπτουν από τη χρήση του ηλεκτρικού ρεύματος αναζωπυρώνουν την αέναη επισημονική και φιλοσοφική αναζήτηση για τη διαλεύκανση των μυστηρίων της ζωής και του θανάτου. «Από πού προέρχεται το στοιχείο της ζωής», είναι το ερώτημα που διατρέχει τον Φρανκενστάιν, της Μαίρης Σέλεϊ (1813/1995), όσον αφορά την προσπάθεια να δοθεί ζωή σε μια άψυχη ύλη. Η γνώση της ανατομίας δεν επαρκεί, και η φυσική και η χημεία, ως επιστήμες που «αφήνουν πάντοτε περιθώρια για την ανακάλυψη του θαύματος» (79), είναι το καταφύγιο όταν ένας «σύγχρονος Προμηθέας» φιλοδοξεί να κλέψει τη φωτιά από τους θεούς και να την παραδώσει στους θνητούς. Η κατάκτηση του μυστικού της ζωής, η απόλυτη υπέρβαση των ορίων του φυσικού και θρησκευτικού σύμπαντος, σηματοδοτεί την επικράτηση του ορθού λόγου και της επιστήμης και καθιστά το θάνατο χειραγωγήσιμο. Δεν είναι τυχαίο ότι ήδη από τα τέλη του 18ου αιώνα ο Καντ απέδωσε το χαρακτηρισμό του σύγχρονου Προμηθέα (πολύ πριν τον χρησιμοποιήσει ως υπότιτλο η Μαίρη Σέλεϊ) στον Μπένζαμιν Φράνκλιν, πρωτοπόρο σε θέματα ηλεκτρισμού (Σακκέτας, 1995, εισαγωγή στην ελληνική έκδοση του Φρανκενστάιν).

17. Απαντώντας στο ίδιο ερώτημα ο Agamben στο *The Remnants of Auschwitz* (1999), υποστηρίζει και αυτός ότι ο ρατσισμός δεν ήταν ο βασικός παράγοντας που διαχώρισε άτομα και πληθυσμούς στο ναζισμό. Αν και αναγνωρίζει ότι ήταν η ρητή ιδεολογία του, θεωρεί πως η διάκριση των ναζι σε ζωή που πρέπει να

συντηρηθεί και σε ζωή που δεν αξίζει να βιωθεί είναι το αποτέλεσμα της προσπάθειας να παραχθεί και απομονωθεί η γυμνή ζωή.

18. Η Susan Sontag (2003) προβαίνει σε μια συγκλονιστική επανεξέταση της απεικόνισης της φρίκης είτε στην τέχνη είτε στην επικαιρότητα μέσω των ερωτημάτων: Τι σημαίνει να είναι κανείς θεατής-μάρτυρας μιας ακραία βίαιης συμπεριφοράς και ακραία οδυνηρών εμπειριών; Ποιος ο λόγος έκθεσης τέτοιων φωτογραφιών; Ποια δύναμη κρύβει η απεικόνιση του μακρινού πόνου του άλλου; Τι σημαίνει να παρατηρεί κανείς αυτές τις φωτογραφίες και κυρίως τι σημαίνει η ικανότητά μας να αφομοιώνουμε αυτό που μας δείχνουν; Οι αντιδράσεις, υποστηρίζει η Sontag, δεν κυριαρχούνται όλες από τη λογική και τη συνείδηση (2003, 101), ούτε είναι αναγκαστικά καλύτερο να συγκινηθεί κανείς βλέποντάς τις. «Η φανταστική εγγύτητα που μας παρέχουν οι εικόνες υπαινίσσεται κάποιον δεσμό ανάμεσα στα μακρινά θύματα –που τα βλέπουμε σε πρώτο πλάνο στην τηλεοπτική οθόνη– και τον προνομιούχο θεατή, ένα δεσμό που απλούστατα είναι ψευδής, που είναι άλλη μια παραποίηση των πραγματικών σχέσεών μας με την εξουσία. Όσο αισθανόμαστε συμπόνια θεωρούμε πως δεν γινόμαστε συνεργοί σ' αυτό που προκάλεσε την οδύνη. Η συμπόνια μας διακηρύσσει τόσο την αθωότητά μας όσο και την ανικανότητά μας. Σε αυτό τον βαθμό (και παρά τις καλές μας προθέσεις) μπορεί να είναι αναιδής –άν όχι ανάρμοστη– αντίδραση. Το να παραμερίσουμε τη συμπόνια που προσφέρουμε σ' αυτούς που βασανίζονται από τον πόλεμο και την εγκληματική πολιτική, για να συλλογιστούμε ότι τα προνόμιά μας εντοπίζονται στον ίδιο χάρτη με τα δικά τους βάσανα και ότι μπορεί –με τρόπους που θα προτιμούσαμε να μην τους φανταζόμαστε– να έχουν σχέση με τα δικά τους βάσανα, ακριβώς όπως ο πλούτος ορισμένων μπορεί να συνεπάγεται την ανέχεια των άλλων, είναι ένα έργο στο οποίο οι οδυνηρές, συνταρακτικές εικόνες προμηθεύουν μόνο την αρχική σπίθα» (Sontag, 2003, 108).

19. Όπως υποστηρίζει ο Minois, η ιστορική επισκόπηση των πρακτικών κοινωνικής διευθέτησης και ερμηνείας του φαινομένου φανερώνει ότι η προσέγγιση της αυτοκτονίας υπό το πρίσμα της αμφισημίας κάθε άλλο παρά αποτελεί πάγιο γνώρισμα της προβληματικής που προκαλούσε η πράξη.

20. Στη δυτική παράδοση, υποστηρίζουν η Catherina Edwards και ο Thomas Osborne (2005, 173-177), συχνά η αυτοκτονία προσεγγίζεται αποκλειστικά και μόνον ως θάνατος που το ίδιο το υποκείμενο επιβάλλει στον εαυτό του και, κατά συνέπεια, ως κατεξοχήν στομική πράξη. Μια τέτοια οπτική όμως ενδέχεται να θέτει όρια στην αναγνώριση και κατανόηση συγκεκριμένων πολιτισμικών πρακτικών οι οποίες και προβλέπουν και προωθούν την αυτοχειρία, προσδίδοντάς της μάλιστα τη μορφή μιας προσωπικής όσο και κοινωνικής στρατηγικής. Παράλληλα, υπό ορισμένες συνθήκες, η αυτοκτονία δεν είναι απλώς μια πράξη, αλλά μετατρέπεται σε αντικείμενο δημόσιων επιτελέσεων· συνίσταται αλλά και συμ-

βάλλει στη δημιουργία μιας σκηνογραφίας. Ενδέχεται να είναι σκηνοθετημένη ως χειρονομία, ως άρνηση ή κατάφαση ή ακόμη και ως παιδαγωγική. Υπό αυτή την έννοια, δεν συνιστά ένα απλό ενέργημα, αλλά μπορεί να εκληφθεί ακόμη και ως «ηθικό έργο». Μετά την 11η Σεπτεμβρίου η πολιτική διάσταση της αυτοκτονίας ως επιτέλεσης επανέρχεται στο προσκήνιο, καθώς εξισώνεται με μια ορισμένη μορφή πολιτικής παρέμβασης. Ενδεικτικά βλ. Vicki Bell (2005, 241-260), για μια πολιτική και αισθητική ανάλυση της αυτοκτονίας Τσετσένων βομβιστών στην Μόσχα το 2003.

21. Σημαντικό ρόλο έπαιξε ακόμη η ίδρυση και καθιέρωση των Μονάδων Εντατικής Θεραπείας από το 1960 και ύστερα, στις οποίες συγκεντρώθηκαν αρκετές ιατρικές ειδικότητες που εμφανίστηκαν στις αρχές του 20ού αιώνα. Ήδη από το 1940 υπήρχαν εξειδικευμένες μονάδες αναπνευστικής φροντίδας, κυρίως ως αποτέλεσμα της επιδημίας πολυομυελίτιδας. Ακολούθησαν οι μονάδες για την αντιμετώπιση σοκ (shock units), με ειδίκευση στους τραυματισμούς και την επείγουσα ιατρική. Ταυτόχρονα από τις αρχές του 1930 είχε γίνει αποδεκτό ότι οι πνεύμονες μπορούσαν να διατηρηθούν σε λειτουργία με τη βοήθεια τεχνικής υποστήριξης (από το 1543 ο Βεσάλιος είχε κατασκευάσει τον σιδηρού πνεύμονα) και ότι η καρδιά ήταν δυνατόν να επαναλειτουργήσει αν και είχε προηγηθεί διακοπή των καρδιακών παλμών. Η διαδεδομένη χρήση του ηλεκτροκαρδιογραφήματος επιβεβαίωσε την ηλεκτρική δραστηριότητα της καρδιάς τριάντα λεπτά μετά τη διάγνωση του θανάτου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben, Giorgio (1999) *The remnants of Auschwitz. The witness and the archive*. Νέα Υόρκη: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2005) *Homo sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. Μετ. Παναγιώτης Τσιαμούρας. Αθήνα: Scripta.
- Αθανασίου, Αθηνά (2007) *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αθανασίου Αθηνά (2007) «Εισαγωγή: Η πολιτική της ζωής και το οριακό συμβάν της ετερότητας» στο Αθηνά Αθανασίου *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αθανασίου, Αθηνά (2007) «Σκέψεις για την πολιτική του πένθους: Προς μια αντιεθνικιστική φεμινιστική πολιτική μετά την αποδόμηση της ταυτότητας» στο Αθηνά Αθανασίου *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.

- Αλεξιάς, Γιώργος (2000) *Λόγος περί ζωής και θανάτου. Η ιατρική πράξη ως μορφή κοινωνικής αλληλόδρασης στις Μονάδες Εντατικής Θεραπείας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Αλεξιάς, Γιώργος (2002) «Η διαχείριση του θανάτου στο νοσοκομείο: η εργαλειοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 108-109, (229-256).
- Alvarez, Al (1970) *The Savage God. A study of suicide*. Νέα Υόρκη: Random House.
- Arendt, Hannah (1963/1995) *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Η κοινοτοπία του κακού*. Μετ. Αγγελική Μέντζα. Αθήνα: Θύρσος.
- Ariès, Philippe (1967) «La mort inversée», *European Journal of Sociology*, 8, 2, (169-95)
- Ariès, Philippe (1981) *The hour of our death*. Λονδίνο: Penguin.
- Αριές, Φιλίπ (1975/ 1988) *Δοκίμια για το θάνατο στη Δύση. Από το Μεσαίωνα ως τις μέρες μας*. Μετ. Καρίνα Λάμψα. Αθήνα: Γλάρος.
- Αριές Φιλίπ (1974/1999) *Ο άνθρωπος ενώπιον του θανάτου. Ο εξημερωμένος θάνατος II*. Μετ. Θ. Νικολαΐδης. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Armstrong, David (1987) «Silence and truth in death and dying», *Social Science and Medicine*, τ. 24,8, (651-657).
- Αρχαιολογία και Τέχνες 2006, τεύχος 98 (αφιέρωμα Αυτόχειρες στην Αρχαιότητα).
- Αρχαιολογία και Τέχνες 2006, τεύχος 100 (αφιέρωμα Αυτόχειρες στη νεότερη Ελλάδα).
- Αρχαιολογία και Τέχνες 2006, τεύχος 101 (αφιέρωμα Αυτόχειρες. Σύγχρονες θεωρίες).
- Baudrillard, Jean (1976) *L' échange symbolique et la mort*. Παρίσι: Gallimard.
- Bauman, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1992) *Mortality, immortality and other life strategies*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Beauchamp, Tom (1966/2007) (επιμ.) *Ευθανασία. Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*. Μετ. Βεατρίκη Κάντζολα-Σαμπατάκου. Αθήνα: Αρχιπέλαγος.
- Bell, Vicki (2005) «The scenography of suicide: terror, politics and the humiliated witness» *Economy and Society*, 34, 2 (241-260).
- Berger, Peter (1967) *The sacred canopy - elements of a sociological theory of religion*. Νέα Υόρκη: Doubleday.
- Berridge, Kate (2002) *Vigor mortis: the end of the death taboo*. Λονδίνο: Profile Books.

- Bulter, Judith (2004) «Violence, mourning and politics» στο Judith Butler *Precarious life. The powers of mourning and violence*. Λονδίνο- Νέα Υόρκη: Verso.
- Γάγγας, Σπύρος (2004) «Εισαγωγή: Προβλήματα και δυνατότητες μιας αξιακής συγκρότησης της νεωτερικότητας στην κοινωνιολογία και τη φιλοσοφία του Georg Simmel», στο Σπύρος Γάγγας και Κώστας Θ. Καλφόπουλος (επιμ.), *Georg Simmel: Περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια (27-86).
- Γεωργιάδου, Βασιλική και Ρήγος Άλκης (επιμ.) (2007) *Άουαβις. Το γεγονός και η μνήμη του. Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της γενοκτονίας*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Clark, David (1998) «Originating a movement: Cicely Saunders and the development of St. Christopher's Hospice» *Mortality*, 3, 1 (43-3).
- Clark, David και Seymour, Elisabeth (1998) *Reflections on palliative care. Sociological and policy perspectives*. Buckingham: Open University Press.
- Conklin, Beth, A. (1995) «Thus are our bodies, thus was our custom: Mortuary cannibalism in the Amazonian society» *American Ethnologist*, τ. 22, αρ. 1 (75-101).
- Durkheim, Emile (1966/1897) *Suicide. A study in Sociology*. Νέα Υόρκη: The Free Press.
- Elias, Norbert (1985) *The loneliness of dying*. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- Ευαγγέλου, Ιάσων (1999) *Το πρόβλημα της ευθανασίας*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Featherstone, Mike (1993) «The body in consumer culture» στο Mike Featherstone, Mike Hepworth και Bryan, S. Turner (επιμ.), *The body. Social process and cultural theory*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Sage Publications, (170-196).
- Field, David (1994) «Palliative medicine and the medicalisation of death» *European Journal of Cancer Care* 3, (58-2).
- Field, David (1996) «Awareness and modern dying» *Mortality*, 1, 3 (255-265).
- Floersch, Jerry και Longhofer, Jeffrey (1997) «The imagined death: looking to the past for relief from the present» *Omega*, 35, 3 (243-60).
- Freud, Sigmund (1915/1917/1955) *Mourning and Melancholia*. Standard edition. Hogarth Press, τόμ. 14, (237-258).
- Freud, Sigmund (1915/1955) *Thoughts for the times on war and death*. Standard edition. Hogarth Press, τόμ. 14, (237-300).
- Freud, Sigmund (1920/1955) *Beyond the pleasure principle*. Standard edition. Hogarth Press, τόμ. 18, (1-64).
- Fulton, Robert (1965) *Death and identity*. Νέα Υόρκη: John Wiley.
- Giddens, Antony (1984) *The constitution of society*. Οξφόρδη: Blackwell.

- Giddens, Antony (1990) *The consequences of modernity*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Giddens, Antony (1991) *Modernity, and self-identity: Self and society in the late modern age*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Goffman, Erving (1956/ 2006) *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*. Μετ. Μαρία Γκόφφα. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gorer, Geoffrey (1955) «The pornography of death», *Encounter*, 5 Οκτωβρίου, (45-53).
- Gullette, Margaret M. (1997) *Declining to decline: cultural combat and the politics of the midlife*. Charlottesville- Λονδίνο: University of Virginia.
- Gullette, Margaret M. (1998) «The politics of middle ageism» *New Political Science*, 20, 3 (263-82).
- Harold, Christine και Deluca, Kevin Michael (2005) «Behold the corpse: Violent images and the case of Emmett Till» *Rhetoric and Public Affairs* τ. 8, op. 2 (263-286).
- Herz, Robert (1960) *Death and the right hand*. Λονδίνο: Cohen and West.
- Illich, Ivan (1974) «Medical Nemesis», *The Lancet*, 11 Μαΐου, (918- 922).
- Stephen, Katz (1995) «Imagining the life-span: From premodern miracles to postmodern fantasies», στο Mike Featherstone και Andrew Wernick (επιμ.), *Cultural representations of later life*. Λονδίνο: Routledge (61-76).
- Kearl, C. Michael (1989) *Endings: a sociology of death and dying*. Νέα Υόρκη- Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Klinenberg, Eric (1999) «Denaturalizing disaster: A social autopsy of the 1995 Chicago heat wave» *Theory and Society* 28 (239-92).
- Kübler-Ross, Elisabeth (1969/1989) *On death and dying*. Λονδίνο: Routledge.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1990) «The dying patient's point of view» στο Orville Brim, Jr., et al., (επιμ.) *The dying patient*. Νέα Υόρκη: Russel Sage Foundation (156-170).
- Kübler-Ross, Elisabeth (1995) *Death: the final stage of growth*. New Jersey: Prentice Hall. Στα Ελληνικά Θάνατος: Το τελικό στάδιο της εξέλιξης Μετ. Φροΐξος Βράχας. Αθήνα: Δίοδος.
- Kuper, Leo (1981) *Genocide: Its political use in the twentieth century*. Λονδίνο: Penguin Books.
- Κόκκινος, Γιώργος, Βλαχού, Μαρία, Σακκά, Βασιλική, Κουνέλη, Ευαγγελία, Κώστογλου, Αγγελουράνια και Παπαδόπουλος, Σταύρος (2007) *Προσεγγίζοντας το Ολοκαύτωμα στο ελληνικό σχολείο. Ένα εκπαιδευτικό ερευνητικό πρόγραμμα για μαθητές Δημοτικού-Γυμνασίου-Λυκείου*. Αθήνα:Ταξιδευτής.

- Heidegger, Martin (1981) «Πραγματεία περί θανάτου», *Εποπτεία*, 53 (5-26)
Μετ. Γιάννης Τσαβάρας.
- Heidegger, Martin (1962/1978) *Είναι και χρόνος*. Τόμος Α' Μετ. Γιάννης Τσαβάρας Αθήνα: Δωδώνη.
- Hepworth, Mike (2003) «Ageing bodies: aged by culture» στο Justine Coupland και Richard Gwyn (επιμ.) *Discourse, the body and identity*. Νέα Υόρκη: Palgrave/ Macmillan (89-106)
- Horkheimer, Max και Adorno Theodor (1996) *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Μετ. Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: νήσος.
- Λεβιάθαν, 1991, τεύχος 9.
- Lemkin, Raphaël (1944) *Axis rule in occupied Europe*. Ουάσιγκτον: Carnegie Endowment for International Peace.
- Levinas, Emmanuel (1988/1989) *Ολότητα και άπειρο*. Μετ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Εξάντας.
- Lewis, David Maybury (2002) «Genocide against indigenous peoples» στο Alexander Laban Hinton (επιμ.) *Annihilating difference. The anthropology of genocide*. Λονδίνο, Λος Άντζελες, Μπέρκλεϊ: The University of California Press.
- Lock, Margaret (1997) «Displaying suffering: The reconstruction of death in North America and Japan» στο Arthur Kleinman, Veena Das, Margaret Lock (επιμ.) *Social suffering*. Μπέρκλεϊ: The University of California Press.
- Lock, Margaret (2002) *Twice dead. Organ transplants and the reinvention of death*. Καλιφόρνια: The University of California Press.
- Lofland, L (1978) *The craft of dying*. Beverly Hills: Sage.
- Long, Susan O. (2004) «Cultural scripts for a good death in Japan and in the United States: similarities and differences» *Social Science and Medicine*, 58 (913-928).
- Malinowski, Bronislaw (1912/ 1954) *Magic, science and religion*. Νέα Υόρκη: Doubleday Co.
- Μαρξ, Καρλ (1846/2003) *Περί αυτοκτονίας*. Μετ. Θόδωρος Παρασκευόπουλος. Αθήνα: νήσος.
- McKenna, Thomas M. (2000) «Murdered or martyred? Popular evaluations of violent death in the Muslim separatist movement in Philippines» στο Jeffrey A. Sluka (επιμ.) *Death squad. The anthropology of state terror*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Mauss, Marcel (1926/2004) «Ο ορισμός της συλλογικής συμβολής της ιδέας του θανάτου», στο Marcel Mauss, *Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*.

- Μετ. Θεόδωρος Παραδέλλης. Αθήνα: Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου, (109-135).
- Mellor, A. Phillip και Shilling, Chris (1993) «Modernity, self-identity and sequestration of death», *Sociology*, 27, 3, (411-431).
- Mellor, A. Phillip και Shilling, Chris (1997) *Re-forming the body. Religion, community and modernity*. Λονδίνο: Sage.
- Minois, George (1995/2006) *Η ιστορία της αυτοκτονίας. Η δυτική κοινωνία αντιμετώπιση με τον εκούσιο θάνατο*. Μετ. Ξανθήπη Τσελέντη Αθήνα: Πολύτροπο.
- Morus, Iwan Rhys (2002) «A grand and universal panacea: Death, resurrection and the electric chair» στο Iwan Rhys Morus (επιμ.) *Bodies /Machines*. Οξφόρδη- Νέα Υόρκη: Berg.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα (1997) «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της ηλικίας» στο *Οι χρόνοι της Ιστορίας. Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου*, Αθήνα: Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας- Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς (141- 156).
- Μπάρτον, Ρόμπερτ (1621/2007) *Η ανατομία της μελαγχολίας*. Μετ. Παναγιώτης Χοροζίδης Αθήνα: Ηριδανός.
- Mulkay, M., Ernst, J.(1991) «The changing profile of social death» *European Journal of Sociology* (γαλλικός τίτλος *Archives Europeenes de Sociologie*), 32 (172-196).
- Noys, Benjamin (2005) *The culture of death*. Οξφόρδη-Νέα Υόρκη: Berg.
- Osborne, Thomas (2005) «Fascinated dispossession: Suicide and the aesthetics of freedom» *Economy and Society* 34, 2, (280-94).
- Παπαγαρουφάλη, Ελένη (2002) *Δώρα ζωής μετά θάνατον. Πολιτισμικές εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Παπαγιώργης, Κωστής (1991) *Ζώντες και τεθνεότες*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Παπαδάκης, Ευάγγελος (2003) *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Παπαρίζου, Αντώνης (2000) *Η ελευθερία ενώπιον του θανάτου*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Pool, Robert (2004) «You are not going to dehydrate mon, are you? Euthanasia, versterving and good death in the Netherlands» *Social Science and Medicine*, 58 (955-66).
- Prior, Linday (1989) *The social organization of death in Belfast*. Λονδίνο: Macmillan.
- Rees, Laurence (2006) *Άουστρις. Οι μαζί και η «τελική λύση»*. Μετ. Κωνσταντίνος Κρίτσας. Αθήνα: Πατάκης.

- Ρήγου, Μυρτώ (1993) *Ο θάνατος στη νεωτερικότητα. Μία επικοινωνιακή και ηθική προβληματική*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Robben, Antonius C.G.M. (2000) «State-terror in the netherworld: Disappearance and reburial in Argentina» στο Jeffrey Sluka (επιμ.) *Death squad: The anthropology of state-terror*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Scheper-Hughes, Nancy (1992) *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Μπέρκλεϋ: The University of California Press.
- Seale, Clive F. (1998) *Constructing death. The sociology of dying and bereavement*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Seale, Clive F. (1995) «Heroic death» *Sociology* 29, 4 (597-613).
- Seale, Clive F. (2000) «Changing patterns of death and dying» *Social Science and Medicine*, 51 (917-930).
- Σέλλει, Μαίρη (1818/1995) *Φρανκενστάιν. Ο σύγχρονος Προμηθέας*. Εισαγωγή-μετάφραση Θάνος Σακκέτας. Αθήνα: Στοχαστής.
- Seymour, Jane E. (1999) «Revisiting medicalisation and natural death» *Social Science and Medicine*, 49 (691-704).
- Simmel, Georg (1910/2004) «Για τη μεταφυσική του θανάτου», στο Σπύρος Γάγγας και Κώστας Θ. Καλφόπουλος (επιμ.), *Georg Simmel: περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια (304-314).
- Sontag, Susan (1972) «The double standard of aging» *Saturday Review*, 53, 39 (29-38).
- Sontag, Susan (2003) *Παρατηρώντας τον πόνο των άλλων*. Μετ. Σεραφείμ Βελέντζας. Αθήνα: Scripta.
- Sudnow, David (1967) *Passing on: The social organization of dying*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Taussig, Michael (1984) «Culture of terror-space of death: Roger Casement's Putumayo Report and the explanation of torture» *Comparative Studies in Society and History*, 26, 3 (467-97)
- Timmermans, Stefan (1998) «Resuscitation technology in the emergency department: Towards a dignified death» *Sociology of Health and Illness*, 20, 2 (147-167).
- Turner, S. Bryan (1992) *Regulating bodies. Essays in Medical Sociology*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Foucault, Michel (1973) *The birth of the clinic*. Λονδίνο: Tavistock.
- Φουκό, Μισέλ (1998) *Ιστορία της σεξουαλικότητας*. Μετ. Γκλόρυ Ροζάκη. Αθήνα: εκδ. Ράμμα.
- Φουκό, Μισέλ (1997/2002) *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*. Μετ. Τίτικο Δημητρούλια. Αθήνα: εκδ. Ψυχογιός.

- Χρηστάκης, Νικόλας (2002) «Όρια του εαυτού και η οριακή οδήγηση μοτοσυκλέτας. Η ριψοκινδύνευση ως απάντηση στη διακινδύνευση», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 108-108, (205-228).
- Van der Heide, Agnes, Deliens, Luc et.al. (2003) «End-of-life decision making in six European countries» *The Lancet*, 361, 2 Αυγούστου, (345-50).
- Van Gennep, Arnold (1909/1954) *The rites of passage*. Σικάγο: Chicago University Press.
- Verdery, Valery (1999) *The political lives of dead bodies.Reburial and pos-socialist change*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Vovelle, Michel (1976) «La recouverte de la mort», *Pensée* , 189, (3-18).
- Vovelle, Michel (2000) *Ο θάνατος και η Δύση από το 1300 έως τις μέρες μας*. Μετ. Κώστας Κουρεμένος. Αθήνα: Νεφέλη, δύο τόμοι.
- Walter, Tony (1994) *The revival of death*. Λονδίνο- Νέα Υόρκη: Routledge.
- Walter, Tony (1995) «Natural death and the noble savage» *Omega*, 30, 4 (237-48).
- Wieviorka, Annette (2006) *Άουαβις 60 χρόνια μετά*. Μετ. Σάμης Ταμπώχ. Επίμετρο: Ρίκα Μπενβενίστε. Αθήνα: Πόλις.

Η πορνογραφία του θανάτου

*Γέννα, ζευγάρωμα και θάνατος.
Αυτό είναι που μένει όταν φτάσεις στο ψητό:
Γέννα, ζευγάρωμα και θάνατος.
Τ.Σ. Έλιοτ, «Ο αγωνιστής Σουίνι» (1932)¹*

Η πορνογραφία είναι, χωρίς αμφιβολία, η αντίθετη όψη, η σκιά της σεμνοτυφίας, ενώ το άσεμνο είναι μια πλευρά της ευπρέπειας. Δεν έχει καταγραφεί κοινωνία χωρίς τους κανόνες της για την ευπρέπεια, για λέξεις ή πράξεις που προκαλούν αμηχανία και ενόχληση σε ορισμένα συμφραζόμενα, παρόλο που είναι απαραίτητες σε άλλα. Τα άτομα ενώπιον των οποίων οφείλει κανείς να βρίσκεται σε διαρκή επαγρύπνηση για την ευπρέπεια ποικίλλουν από κοινωνία σε κοινωνία: όλα τα άτομα του αντίθετου φύλου ή όλοι οι ανήλικοι ή όλοι οι ηλικιωμένοι ή τα πεθερικά κάποιου ή οι κοινωνικά ανώτεροι ή κατώτεροι ή τα εγγόνια έχουν επιλεγεί σε διαφορετικές κοινωνίες ως ομάδες που η παρουσία τους θα μπορούσε να κάνει τη χρήση ορισμένων λέξεων ή την επιτέλεση ορισμένων πράξεων να θεωρούνται προσβλητικές· και τότε αυτές οι λέξεις ή πράξεις φορτίζονται με νόημα. Υπάρχει η τάση αυτές οι λέξεις ή πράξεις να έχουν σχέση με το σεξ και την απέκκριση, κάτι τέτοιο όμως δεν είναι ούτε απαραίτητο ούτε οικουμενικό· σύμφωνα με τον Μαλινόφσκι, οι κάτοικοι των νησιών Τρόμπριαντ περιβάλλουν τη βρώση με την ίδια ντροπή με την οποία περιβάλλουν την απέκκριση· σε άλλες κοινωνίες, τα προσωπικά ονόματα ή πλευρές τελετουργιών εμπίπτουν στα ίδια ταμπού.

Οι κανόνες ευπρέπειας είναι φαινομενικά οικουμενικοί· η κατάπτησή τους ή τα ανέκδοτα που συνεπάγονται την παραβίαση των κανόνων προκαλούν εκείνο το χαρακτηριστικό είδος γέλιου που μοιάζει ταυτόσημο σε ολόκληρο τον κόσμο· όσο λίγα κι αν ξέρει κανείς για μια ξένη κοινωνία, όσο λίγα κι αν ξέρει για τις λειτουργίες του γέλιου σε αυτή την κοινωνία (και οι οποίες ίσως να ποικίλλουν πολύ), μπορεί αμέσως να καταλάβει αν οι άνθρωποι γελάνε με ένα άσεμνο αστείο. Μπορεί η κορύφωση του αστείου να είναι «Και τότε έφαγε όλο το φαγητό μπροστά τους!» ή «Κι αυτή χρησιμοποίησε το όνομα του άντρα της μπροστά στη μητέρα του!», το γέλιο όμως είναι ίδιο· τα ταμπού της ευπρέπειας έχουν σπάσει και το αποτέλεσμα είναι η ιλαρότητα. Τυπικά, ένα τέτοιο γέλιο περιορίζεται σε ομάδες του ίδιου φύλου και είναι πιο γενικευμένο στους νέους, που μόλις εισέρχονται στις περιπλοκότητες της ενήλικης ζωής.

Το άσεμνο, επομένως, είναι κάτι οικουμενικό, μια πλευρά της ζωής του άνδρα και της γυναίκας μέσα στην κοινωνία· σε κάθε τόπο και σε κάθε χρονική στιγμή υπάρχουν λέξεις και πράξεις που, όταν ειπωθούν ή πραγματοποιηθούν εκτός τόπου και χρόνου, μπορούν να προκαλέσουν σοκ, κοινωνική αμηχανία και γέλιο. Η πορνογραφία, από την άλλη πλευρά, η περιγραφή δραστηριοτήτων που είναι ταμπού με σκοπό την πρόκληση ψευδαισθήσης ή αυταπάτης, φαίνεται πως αποτελεί πολύ πιο σπάνιο φαινόμενο. Πιθανώς μπορεί να εμφανιστεί μόνο σε εγγράματες κοινωνίες, και ασφαλώς δεν υπάρχει καμία μαρτυρία πως εμφανίζεται σε μη εγγράματες· διότι, ενώ η απόλαυση του άσεμνου είναι κατά κύριο λόγο κοινωνική, η απόλαυση της πορνογραφίας είναι κατά κύριο λόγο ιδιωτική. Οι φαντασιώσεις, από τις οποίες απορρέει η πορνογραφία, θα μπορούσαν βέβαια να δημιουργηθούν σε οποιαδήποτε κοινωνία· μοιάζει όμως αμφίβολο αν θα κοινοποιούνταν χωρίς τη διαμεσολάβηση της εγγραμματοσύνης.

Η μία, πιθανή, εξαίρεση σε αυτή τη γενίκευση είναι η χρήση των εικαστικών τεχνών χωρίς κείμενο. Δεν ήμουν ποτέ απολύτως σίγουρος ότι οι τρισδιάστατες *roses plastiques* σε τόσους ινδουιστικούς ναούς (ιδιαίτερα στη «Μαύρη Παγόδα» του Κοναράκ) διαθέτουν

πράγματι την πομπώδη Λατρεία της Δύναμης της Ζωής ή τον Ύμνο στη Δημιουργική Πλευρά του Έρωτα, που ισχυρίζονται οι απολογητές τους: πολλές από αυτές δεν μου φαίνονται να διαφέρουν πολύ από «βρόμικες» εικόνες, παρά την τέχνη με την οποία είναι φτιαγμένες. Υπάρχει, επίσης, η ερωτική ξυλοκοπτική της Ιαπωνίας: αρκετές ενδείξεις, όμως, υποδηλώνουν ότι οι ίδιοι οι Ιάπωνες θεωρούν πως προκαλεί γέλιο (είναι, δηλαδή, άσεμνη). Δεν γνωρίζουμε τις λειτουργίες της περουβιάνικης κεραμικής.

Εξ όσων γνωρίζω, η μοναδική ασιατική κοινωνία με μακρά παράδοση στην πορνογραφική λογοτεχνία είναι η Κίνα: και, απ' ό,τι φαίνεται, η κοινωνική ζωή την εποχή των Μαντσού περιβαλλόταν σε μεγάλο βαθμό από μια αχλή σεμνοτυφίας παρόμοια με εκείνη που τον 19ο αιώνα διέκρινε μεγάλο μέρος της Ευρώπης και της Αμερικής, ακόμη κι αν η έμφαση δινόταν μάλλον αλλού: τα παραμορφωμένα πόδια των γυναικών φαίνεται πως κυρίως συγκέντρωναν τις κλεφτές ματιές και τα κρυφά γέλια, παρά οι αστράγαλοι και η σχισμή ανάμεσα στα στήθη τους: ωστόσο, σε μεγάλο βαθμό φαίνεται πως στην Κίνα των Μαντσού αφθονούσαν τα «ακατονόμαστα» σχεδόν όσο και στη ζωή την εποχή της ακμής της Βικτορίας.

Φαίνεται πως η πορνογραφία είναι παράλληλη της σεμνοτυφίας και συνήθως οι περίοδοι της μεγαλύτερης παραγωγής πορνογραφίας ήταν επίσης και περίοδοι της πιο άγριας σεμνοτυφίας. Σε αντίθεση με το άσεμνο, το οποίο καθορίζεται κυρίως από την κατάσταση, η σεμνοτυφία καθορίζεται από το θέμα: κάποια πτυχή της ανθρωπίνης εμπειρίας αντιμετωπίζεται ως εγγενώς επαίσχυντη ή απεχθής και ως εκ τούτου δεν μπορεί ποτέ να συνιστά αντικείμενο ανοικτής συζήτησης ή αναφοράς και κάθε επαφή με αυτή τείνει να είναι παράνομη και να συνοδεύεται από αισθήματα ενοχής και ευτέλειας. Έτσι, η ακατονόμαστη πλευρά αυτής της εμπειρίας τείνει να αποτελεί θέμα κατεξοχήν της ιδιωτικής φαντασίωσης, περισσότερο ή λιγότερο ρεαλιστικής – φαντασίωσης φορτισμένης με απολαυστική ενοχή ή ενοχική απόλαυση: και εκείνοι που η δύναμη της φαντασίας τους είναι

ασθενής ή των οποίων η ζήτηση είναι ακόρεστη συνιστούν μια αγορά για τις έντυπες φαντασιώσεις του πορνογράφου.

Παραδοσιακά, και σύμφωνα με το λεξικογραφικό νόημα του όρου, η πορνογραφία αφορά τη σεξουαλικότητα. Για το μεγαλύτερο μέρος των τελευταίων διακοσίων ετών, η συνουσία και (τουλάχιστον κατά τις δεκαετίες της μέσης βικτοριανής εποχής) η γέννηση ανήκουν στα «ακατονόμαστα» της τριάδας των βασικών ανθρώπινων εμπειριών που «μένουν όταν φτάσεις στο ψητό» και γύρω από τις οποίες αναδύθηκε τόση ιδιωτική φαντασίωση και ημιπαράνομη πορνογραφία. Στη διάρκεια του μεγαλύτερου μέρους αυτής της περιόδου ο θάνατος δεν αποτελούσε μυστήριο, πέραν του ότι ο θάνατος αποτελεί πάντα μυστήριο. Τα παιδιά ενθαρρύνονταν να σκέφτονται το θάνατο, το δικό τους θάνατο και τις ηθοπλαστικές ή απειλητικές νεκρικές κλίνες άλλων. Σπανίως μπορεί να βρισκόταν άνθρωπος που, στον 19ο αιώνα, με την υψηλή του θνησιμότητα, να μην υπήρξε μάρτυρας τουλάχιστον ενός πραγματικού θανάτου και να μην είχε δώσει τον τελευταίο ασπασμό σε «όμορφες σορούς»: οι κηδείες ήταν η ευκαιρία για τη μεγαλύτερη επίδειξη, για την εργαστική τάξη, για τη μεσαία τάξη και για την αριστοκρατία. Το κοιμητήριο ήταν το κέντρο κάθε παλιού χωριού και βρισκόταν σε περίοπτη θέση στις περισσότερες κωμοπόλεις. Σχεδόν τελείωνε ο 19ος αιώνας όταν η εκτέλεση των εγκληματιών έπαψε να αποτελεί και δημόσια εορτή εκτός από δημόσια προειδοποίηση. Ο κ. Φέρτσαϊλντ δεν είχε καμία δυσκολία να βρει μια καταλλήλως στολισμένη αγχόνη για το μάθημα της ηθικής του.

Τον 20ό αιώνα, ωστόσο, φαίνεται πως συντελέστηκε με αδιόρατο τρόπο μια μετατόπιση όσον αφορά τη σεμνοτυφία: ενώ η συνουσία μπορεί όλο και περισσότερο να κατονομάζεται, ειδικά στις αγγλοσαξονικές κοινωνίες, ο θάνατος έγινε όλο και περισσότερο «ακατονόμαστος» ως φυσική διαδικασία. Δεν μπορώ να φέρω στο μυαλό μου ούτε ένα μυθιστόρημα ή θεατρικό έργο των τελευταίων είκοσι, περίπου, χρόνων με μια «σκηνή νεκρικής κλίνης», με μια λεπτομερή περιγραφή του θανάτου ενός βασικού πρωταγωνιστή

«από φυσικές αιτίες»: το θέμα αυτό αποτελούσε τυπικό μοτίβο για τους περισσότερους από τους διακεκριμένους βικτοριανούς και εδουαρδιανούς συγγραφείς, που προσέφευγαν στην πιο εκλεπτυσμένη πρόζα τους και στα πιο επεξεργασμένα τεχνικά εφέ τους για να προκαλέσουν όσο το δυνατό μεγαλύτερη συγκίνηση ή ηθοπλαστικό αποτέλεσμα. Ένας από τους λόγους, φαντάζομαι, γι' αυτή την πληθώρα επιθανάτιων σκηνών –εκτός από το εγγενές συγκινησιακό και θρησκευτικό τους περιεχόμενο– ήταν ότι αποτελούσαν μία από τις, σχετικά λίγες, εμπειρίες για τις οποίες ο συγγραφέας μπορούσε να είναι σχεδόν σίγουρος πως τις έχει μοιραστεί με την τεράστια πλειονότητα των αναγνωστών του. Ρωτώντας τους παλιούς γνωστούς μου, δεν μπορώ να βρω ούτε έναν σε ηλικία άνω των εξήντα που να μην υπήρξε μάρτυρας στην επιθανάτια αγωνία ενός, τουλάχιστον, κοντινού συγγενή του: νομίζω πως δεν γνωρίζω ούτε καν ένα άτομο κάτω των τριάντα με παρόμοια εμπειρία. Ασφαλώς οι γνωστοί μου δεν είναι ούτε εξαιρετικά πολυάριθμοι ούτε ιδιαίτερα αντιπροσωπευτικοί: σε αυτή την περίπτωση, όμως, πράγματι νομίζω πως αυτό που συμβαίνει είναι χαρακτηριστικό της αλλαγής στη στάση και στην «έκθεση».

Οι φυσικές διαδικασίες της φθοράς και της αποσύνθεσης έχουν γίνει αηδιαστικές, όσο αηδιαστικές ήταν οι φυσικές διαδικασίες της γέννησης και της συνουσίας πριν από έναν αιώνα: η ενασχόληση με αυτές τις διαδικασίες είναι (ή ήταν) νοσηρή και ανθυγιεινή και έπρεπε να στηλιτεύεται στους πάντες και να τιμωρείται στους νέους. Στους προ-προπαππούδες μας έλεγαν ότι έβρισκαν τα μωρά κάτω από φραγκοσταφυλιές ή από λάχανα: τα παιδιά μας είναι εξίσου πιθανόν να ακούν ότι εκείνοι που έχουν αφήσει την τελευταία τους πνοή (ντροπή στο κοντροκομμένο αγγλοσαξονικό μονοσύλλαβο!)² μεταμορφώνονται σε άνθη ή ότι αναπαύονται σε υπέροχους κήπους. Οι άσχημες πλευρές της πραγματικότητας αποκρύπτονται ανηλεώς: η τέχνη των βαλσαμωτών είναι μια τέχνη απόλυτης άρνησης.

Πιθανόν να μπορεί κανείς να ανιχνεύσει κάποια σχέση ανάμεσα στη μετατόπιση των ταμπού και στη μετατόπιση των θρησκευτικών

πεποιθήσεων. Τον 19ο αιώνα, οι περισσότεροι από τους κατοίκους των προτεσταντικών χωρών φαίνεται πως προσυπέγραφαν την πίστη του Αποστόλου Παύλου στο αμαρτωλόν του σώματος και στη βεβαιότητα της μετά θάνατον ζωής. «Έτσι είναι και η ανάσταση των νεκρών. Σπείρεται εν φθορά, εγείρεται εν αφθαρσία· σπείρεται εν ατιμία, εγείρεται εν δόξη». ³ Μπορούσε κανείς να επιμένει στη φθορά του νεκρού σώματος και στην αιδώ της γέννησής του, αλλά υπήρχε μια ζώσα πίστη στην αφθαρσία και τη δόξα του αθάνατου μέρους. Όμως στην Αγγλία, εν πάση περιπτώσει, η πίστη στη μελλοντική ζωή όπως τη διδάσκει το χριστιανικό δόγμα είναι πολύ σπάνια σήμερα, ακόμα και στη μειονότητα στην οποία ο εκκλησιασμός ή η προσευχή συνιστούν σταθερό στοιχείο της ζωής της· και χωρίς μια τέτοια πίστη ο φυσικός θάνατος και η σωματική αποσύνθεση έχουν μετατραπεί σε κάτι υπερβολικά τρομακτικό για να το αντιμετωπίσει κανείς ή να το συζητά. Είναι ενδεικτικό ότι η σύγχρονη σχέση της Χριστιανικής Επιστήμης αρνείται το γεγονός του σωματικού θανάτου, σε σημείο (έτσι λέγεται) ακόμη και να αρνείται να επιτρέψει την εμφάνιση της λέξης στην *Christian Science Monitor*.

Στη διάρκεια της τελευταίας πεντηκονταετίας, τα μέτρα δημόσιας υγείας και η βελτιωμένη προληπτική ιατρική έχουν κάνει τον φυσικό θάνατο, ανάμεσα στα νεότερα μέλη του πληθυσμού, πολύ πιο σπάνιο απ' ό,τι ήταν σε παλιότερες περιόδους, με αποτέλεσμα ο θάνατος στην οικογένεια, εκτός αν έχει έρθει το πλήρωμα του χρόνου, να έχει μετατραπεί σε σχετικά ασυνήθιστο συμβάν στη ζωή του σπιτιού· και, ταυτόχρονα, ο βίαιος θάνατος αυξήθηκε σε βαθμό χωρίς προηγούμενο στην ανθρώπινη ιστορία. Πόλεμοι και επαναστάσεις, στρατόπεδα συγκέντρωσης και φέουδα συμμοριών ήταν οι πιο προβλημένες αιτίες αυτών των βίαιων θανάτων· η διάδοση όμως του αυτοκινήτου, με τον διαρκή και απαρατήρητο φόρο θανατηφόρων δυστυχημάτων, μπορεί να συνέβαλε εξίσου στο να παγιωθεί η πιθανότητα του βίαιου θανάτου στις προσδοκίες των νομιμοφρόνων ανθρώπων σε καιρό ειρήνης. Ενώ ο φυσικός θάνατος πνιγόταν όλο και περισσότερο μέσα στη σεμνοτυφία, ο βίαιος θάνατος άρχιζε να

παίζει έναν όλο και σημαντικότερο ρόλο στις φαντασιώσεις που προσφέρονται σε μαζικά ακροατήρια – αστυνομικές ιστορίες, θρίλερ, γουέστερν, πολεμικές και κατασκοπικές ιστορίες, επιστημονική φαντασία, ενδεχομένως και κωμωδίες τρόμου.

Φαίνεται πως υπάρχει μια σειρά από αναλογίες ανάμεσα στις φαντασιώσεις που διεγείρουν την περιέργειά μας για το μυστήριο του σεξ και εκείνες που διεγείρουν την περιέργειά μας για το μυστήριο του θανάτου. Και στους δύο τύπους φαντασίωσης, δίνεται ελάχιστη ή και καθόλου προσοχή στα συναισθήματα που τυπικά είναι ταυτόχρονα των πράξεων (αγάπη ή θλίψη), ενώ οι αισθήσεις μεγεθύνονται στο βαθμό που το επιτρέπει η συνήθης πενία της γλώσσας. Εάν η συζυγική συνουσία θεωρηθεί η φυσική έκφραση του σεξ για το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας και για το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας, τότε το «φυσικό σεξ» παίζει τόσο μικρό ρόλο όσο και ο «φυσικός θάνατος» (οι αδέξιες απόπειρες του Ντ.Χ. Λόρενς και του Ζιλ Ρομέν να περιγράψουν το «φυσικό σεξ» με τρόπο ρεαλιστικό αλλά υψηλόφρονα επιβεβαιώνουν τον κανόνα). Κανένας τύπος φαντασίωσης δεν μπορεί να αναπτυχθεί πραγματικά, γιατί, μόλις ο πρωταγωνιστής ή η πρωταγωνίστρια πράξει κάτι, πρέπει αμέσως να προχωρήσει και να πράξει κάτι άλλο, με ή σε κάποιον άλλο – κάτι πιο εκλεπτυσμένο, πιο περίπλοκο ή πιο αισθησιακό από εκείνο που συνέβη νωρίτερα. Αυτός ο κάποιος άλλος δεν είναι πρόσωπο· είτε είναι γεννητικά όργανα, με ή χωρίς δευτερεύοντα χαρακτηριστικά του φύλου, είτε ένα σώμα, ίσως ικανό να υποστεί πόνο ή ακόμη και να θανατωθεί. Καθώς οι περισσότερες γλώσσες είναι σχετικά φτωχές σε λέξεις ή έννοιες που εκφράζουν έντονη απόλαυση ή έντονο πόνο, το γραπτό μέρος και των δύο τύπων φαντασίωσης βρίθκει από ονοματοποιητικές συσσωρεύσεις γραμμάτων που προσπαθούν να θυμίζουν τους αναστεναγμούς, τα αγκομαχητά, τα βογκητά, τις κραυγές και τους ρόγχους που συνοδεύουν τις πράξεις που περιγράφονται. Και οι δύο τύποι φαντασίωσης στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στο επίθετο και στην παρομοίωση. Και οι δύο τύποι φαντασίωσης είναι απολύτως μη ρεαλιστικοί, εφόσον αγνοούν

όλους τους βιολογικούς, κοινωνικούς ή νομικούς περιορισμούς, και οι δύο τύποι έχουν ως αντικειμενικό τους στόχο την απόλυτη ψευδαίσθηση του αναγνώστη ή του θεατή.

Φαίνεται μάλλον αναμφισβήτητο το γεγονός ότι το ένστικτο εκ των των πολυπραγμόνων κησόρων, που ανησυχούσαν για την ηθική των άλλων ανθρώπων, αποδείχτηκε σωστό όταν συνέδεσαν την πορνογραφία του θανάτου με την πορνογραφία του σεξ. Φαίνεται όμως πως αυτό ήταν το μόνο σωστό πράγμα στους συλλογισμούς ή στις πράξεις που επιχείρησαν. Δεν υπάρχει καμία έγκυρη ένδειξη για να υποθέσει κανείς ότι οποιοσδήποτε τύπος πορνογραφίας αποτελεί προτροπή σε πράξη· πρόκειται μάλλον για ικανοποιήσεις-υποκατάστατα. Η πεποίθηση ότι τέτοια ψευδαισθητικά έργα υποκινούν το αναγνώστες τους να αντιγράψουν τις πράξεις που απεικονίζουν μοιάζει με έμμεσο φόρο τιμής στον αείμνηστο Όσκαρ Ουάιλντ, οποίος περιέγραψε μια τέτοια διαδικασία στο *Πορτρέτο του Ντόρι Γκρέι*· δεν έχω υπόψη μου καμία εξακριβωμένη αναλογία με τη πραγματική ζωή, παρόλο που ερευνητές και κατώτεροι δικαστικοί έμμενες ιδέες στο μυαλό τους μπορούν συνήθως να πείσουν νεορούς παραβάτες να παραδεχτούν πως έχουν εκτεθεί σε όποιο μέγεθος μαζικής επικοινωνίας επιλέγουν κάθε φορά να μετατρέψουν σε αποδιοργανωτικό τράγο.

Παρά κάποιους προικισμένους προδρόμους, όπως ο Αντρέα ντε Νερσιά ή ο Έντγκαρ Άλαν Πόε, πολλά έργα στο πεδίο και των διπορνογραφιών είναι αισθητικά αμφιλεγόμενα· είναι όμως αμφίβοτον, από την καθαρά αισθητική σκοπιά, μπορεί κανείς να πει τίποτ περισσότερο για το μεγαλύτερο μέρος του πιο ανώδυνου υλικού που παρέχουν τα σύγχρονα μέσα μαζικής επικοινωνίας. Οι θιασώτες του Ψυχολογικού Ουτοπισμού έχουν την τάση να καταδικάζουν τις ικανοποιήσεις-υποκατάστατα σαν τέτοιες, τουλάχιστον όταν αφρούν τη συνουσία· μέχρι στιγμής έχουν διστάσει να ασχοληθούν με το θάνατο.

Παρ' όλα αυτά, οι άνθρωποι πρέπει να συμβιβαστούν με τα βασικά πραγματικά γεγονότα της γέννησης, της συνουσίας και του θαν

του, και με κάποιον τρόπο να αποδεχτούν τις επιπτώσεις τους: αν η κοινωνική σεμνοτυφία εμποδίζει να γίνει κάτι τέτοιο με τρόπο ανοιχτό και αξιοπρεπή, τότε θα γίνει κρυφά. Αν δεν μας αρέσει η σύγχρονη πορνογραφία του θανάτου, τότε πρέπει να ξαναδώσουμε στο θάνατο –τον φυσικό θάνατο– προβολή και δημοσιότητα, να αποδεχτούμε ξανά τη θλίψη και το πένθος. Αν κάνουμε το θάνατο ακατονόμαστο στην πολιτισμένη κοινωνία –«όχι μπροστά στα παιδιά»–, σχεδόν εξασφαλίζουμε τη διαιώνιση της «κωμωδίας του τρόμου». Καμία λογοκρισία δεν έχει αποδειχτεί ποτέ πραγματικά αποτελεσματική.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Τα ποιήματα, 1909-1962*, μετ. Λέανδρος Κ. Βατάκας, εκδ. Εξάντας, 1994.
2. Σ.τ.Μ.: Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί το ρήμα *pass on* αντί του συνήθους *die*.
3. Προς Κορινθίους, Α', 42-43.

Για τη μοναξιά των θνησκόντων

Υπάρχουν διάφορες δυνατότητες αντιπαράθεσης με το γεγονός ότι κάθε ζωή, δηλαδή και αυτή των ανθρώπων που αγαπά κανείς και η ίδια μας η ζωή, έχει τέλος. Μπορεί κανείς να μυθοποιήσει το τέλος της ανθρώπινης ζωής, το οποίο ονομάζουμε θάνατο, μέσω της ιδέας μιας συλλογικής συνέχισης της ζωής των νεκρών στον Άδη, το αιώνιο πυρ, την κόλαση ή τον παράδεισο. Αυτή είναι η αρχαιότερη και περισσότερο συνηθισμένη μορφή της ανθρώπινης προσπάθειας ν' αντιμετωπίσει το γεγονός ότι η ζωή έχει ένα τέλος. Μπορεί κανείς να προσπαθήσει ν' αποφύγει την ιδέα του θανάτου κρατώντας το ανεπιθύμητο όσο το δυνατόν πιο μακριά του —κρύπτοντάς το ή απωθώντας το— ή ακόμη ίσως και με τη σταθερή πίστη στην προσωπική του αθανασία — «οι άλλοι πεθαίνουν, αλλά εγώ όχι»· ως προς αυτό υπάρχει στις ανεπτυγμένες κοινωνίες των ημερών μας μια ισχυρή τάση. Τελικά, μπορεί κανείς να δει το θάνατο στα μάτια σαν ένα δεδομένο της ίδιας του της ύπαρξης και μπορεί να ρυθμίσει τη ζωή του, και ιδιαίτερα τη συμπεριφορά του προς άλλους ανθρώπους, ανάλογα με τον περιορισμέν χρόνο της ζωής; Μπορεί να θεωρήσει καθήκον του να κάνει τον αποχωρισμό από τους ανθρώπους, το τέλος, όταν φτάσει, όσο το δυνατόν πιο εύκολο και άνετο και να αναρωτηθεί για το πώς μπορεί να ανταποκριθεί σ' αυτό το καθήκον; Στις μέρες μας αυτό είναι μια ερώτηση την οποία θέτουν μερικοί γιατροί καθαρά και απροκάλυπτα. Στους υπεύθυνους κύκλους της πλατύτερης κοινωνίας δεν θέτει σχεδόν κανείς στον εαυτό του αυτή την ερώτηση.

Και τελικά δεν πρόκειται μόνο για το οριστικό τέλος της ζωής, γ το πιστοποιητικό θανάτου και την τεφροδόχο υδρία. Πολλοί άνθρωποι πεθαίνουν σιγά σιγά, αποκτούν αναπηρίες, γερνούν. Οι τελευταίες ώρες είναι, βέβαια, σπουδαίες. Αλλά συχνά ο αποχωρισμός από τους ανθρώπους αρχίζει πολύ νωρίτερα. Ακόμη και οι αναπηρίες διαχωρίζουν συχνά αυτούς που γερνούν από τους ζωντανούς. Ο μαρτυρισμός τους τους απομονώνει. Η επιθυμία τους για επαφές μπορεί να μειώνεται, οι συναισθηματισμοί μπορεί να εξασθενούν χωρίς (όμως) να χάνεται το ενδιαφέρον τους για τους ανθρώπους. Αυτό είναι το δυσκολότερο, η σιωπηλή απομόνωση αυτών που γερνούν και αυτοί που πρόκειται να πεθάνουν από την κοινότητα των ζωντανών, η βαθμιαία ψύχρανση της σχέσης προς τους ανθρώπους, στους οποίους ανήκε η συμπάθειά τους, ο αποχωρισμός από τους ανθρώπους γενικά, οι οποίοι έδιναν στη ζωή τους νόημα και θαλπωρή. Ο μαρτυρισμός δεν είναι επώδυνος μόνο γι' αυτούς που έχουν πόνους αλλά και αυτούς που μένουν μόνοι. Το γεγονός ότι, χωρίς ιδιαίτερη πρόθεση η πρόωγη απομόνωση αυτών που είναι κοντά στο θάνατο παρουσιάζεται ιδιαίτερα συχνά, ειδικά στις πλέον ανεπτυγμένες κοινωνίες είναι μια από τις αδυναμίες αυτών των κοινωνιών. Αποτελεί μαρτυρία για μια ακόμη περίπτωση πάρα πολύ περιορισμένης ταύτισης των ανθρώπων μεταξύ τους.

Η εμβέλεια της ταύτισης είναι βέβαια σήμερα μεγαλύτερη απ' ό,τι σε προηγούμενες εποχές. Δεν το θεωρούμε πλέον κυριακτική διασκέδαση να βλέπουμε ανθρώπους κρεμασμένους, διαμελισμένους βασανιζόμενους στον τροχό του μαρτυρίου. Βλέπουμε ποδοσφαιρικούς αγώνες, όχι αγώνες μονομάχων. Η ταύτιση με άλλους ανθρώπους, η συμπόνοια για τα βάσανα και το θάνατό τους έχει σε σύγκριση με την αρχαιότητα μεγαλώσει. Το να κοιτάζουμε πώς πεινασμένοι λιοντάρια και τίγρεις κατασπαράζουν κομμάτι κομμάτι ζωντανούς ανθρώπους και πώς προσπαθούν οι μονομάχοι με πονηριά και μοχθηρία να τραυματίσουν και να σκοτώσουν ο ένας τον άλλο δεν ήταν πλέον καθόλου μια ψυχαγωγία του ελεύθερου χρόνου για τα οποία θα αδημονούσαμε με τόσο χαρωπή αναμονή όπως οι με πο

φυρές στολισμένοι ρωμαίοι γερουσιαστές και ο ρωμαϊκός λαός. Όπως φαίνεται, κανένα συναίσθημα ομοιότητας δεν συνέδεε αυτούς τους θεατές με τους άλλους ανθρώπους που αγωνίζονταν κάτω στη μτωμένη αρένα για τη ζωή τους. Όπως είναι γνωστό, οι μονομάχοι χαιρετούσαν κατά την είσοδό τους τον Καίσαρα με τη φράση: «Morituri te saluant»¹. Μερικοί από τους Καίσαρες πίστευαν μάλλον πράγματι πως ήταν αθάνατοι, όπως οι θεοί. Σε κάθε περίπτωση θα ήταν σωστότερο αν οι μονομάχοι φώναζαν: «Morituri moritutum saluant»². Αλλά σε μια κοινωνία στην οποία θα μπορούσε να το πει κανείς αυτό δεν υπήρχαν πιθανόν μονομάχοι ούτε και κανένας Καίσαρας πλέον. Για να μπορέσει να το πει αυτό κανείς στους κυβερνώντες –στους κυβερνώντες, οι οποίοι έχουν ακόμη και σήμερα μάλιστα την εξουσία πάνω στη ζωή και το θάνατο αναρίθμητων ανθρώπων–, για κάτι τέτοιο χρειάζεται μια εκτένестερη απομυθοποίηση του θανάτου, μια αρκετά καθαρότερη συνείδηση απ' αυτήν που έχουμε φθάσει μέχρι σήμερα για το ότι η ανθρωπότητα είναι μια κοινότητα θνητών και ότι οι άνθρωποι στην ανάγκη τους μπορούν να περιμένουν βοήθεια μόνο από τους ανθρώπους. Η αντιμετώπιση του κοινωνικού προβλήματος του θανάτου είναι ιδιαίτερα δύσκολη επειδή οι ζωντανοί δυσκολεύονται να ταυτιστούν με αυτούς που πεθαίνουν.

Ο θάνατος είναι ένα πρόβλημα των ζωντανών. Οι νεκροί άνθρωποι δεν έχουν προβλήματα. Ανάμεσα στα πολλά δημιουργήματα πάνω σ' αυτή τη γη, τα οποία είναι θνητά, υπάρχουν μόνο οι άνθρωποι, για τους οποίους ο θάνατος είναι ένα πρόβλημα. Έχουν τη γέννηση, την εφηβεία, τη γεννητική ωριμότητα, την αρρώστια, το γήρας και το θάνατο όπως και τα ζώα. Αλλά μόνον αυτοί ανάμεσα σ' όλα τα ζωντανά όντα γνωρίζουν ότι θα πεθάνουν, μόνον αυτοί που μπορούν να προβλέψουν το τέλος τους, έχουν συνείδηση του ότι αυτό μπορεί να συμβεί κάθε στιγμή και λαμβάνουν ιδιαίτερα μέτρα, ως άτομα ή ως ομάδες, για να προφυλαχτούν από τον κίνδυνο της καταστροφής. Αυτή ήταν η κεντρική λειτουργία της κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων μέσα στις χιλιετίες και αυτή έχει παραμείνει μέχρι σήμερα. Αλλά στους μεγαλύτερους κινδύνους για τους ανθρώπους

συγκαταλέγονται οι ίδιοι οι άνθρωποι. Στο όνομα της κεντρικής λειτουργίας να προφυλάξουν τους εαυτούς τους από την καταστροφή ομάδες ανθρώπων απειλούν πάντα εκ νέου άλλες ομάδες ανθρώπων. Η κοινοτική ζωή των ανθρώπων, η συμβίωσή τους σε ομάδες, έφευγαν ανέκαθεν κεφαλήν Ιανού: εφησυχασμός στο εσωτερικό, απειλή προς τα έξω. Η αξία της επιβίωσης της κοινωτικής ζωής οδήγησε και πάντα στο σχηματισμό ομάδων και στην επιλογή της συμβίωσης διαρκούς φαινομένου από το άτομο.

Όχι τόσο ο θάνατος αλλά η γνώση του θανάτου είναι αυτό οποίο δημιουργεί προβλήματα στους ανθρώπους.

Όταν σήμερα μιλά κανείς για την «απώθηση» του θανάτου, νομίζω πως χρησιμοποιεί αυτή την έννοια με διπλή σημασία. Έτσι, μπορεί να έχει υπόψη του μια «απώθηση» στο ατομικό και το κοινωνικό επίπεδο. Στην πρώτη περίπτωση χρησιμοποιεί την έννοια της απώθησης περισσότερο ή λιγότερο με τη σημασία που της απέδιδε Φρόιντ. Αναφέρεται έτσι σε μία ολόκληρη ομάδα από κοινωνικοεσωματωμένους ψυχολογικούς μηχανισμούς άμυνας, μέσω των οποίων αποκόπτεται η δίοδος προς τη μνήμη πολύ οδυνηρών εμπειριών της παιδικής ηλικίας και ιδιαίτερα συγκρούσεων της πρώιμης παιδικής ηλικίας και του άγχους ενοχής που σχηματίζεται μ' αυτές. Αυτές επηρεάζουν μέσα από άλλους δρόμους και σε συγκαλυμμένη μορφή τα αισθήματα και τη συμπεριφορά ενός προσώπου· από τη μνήμη όμως έχουν εξαφανιστεί.

Αλλά χέρι χέρι με τέτοια ατομικά προβλήματα πηγαίνουν ειδικά κοινωνικά προβλήματα. Η έννοια της απώθησης έχει σ' αυτό το επίπεδο μια άλλη σημασία. Την ιδιαιτερότητα όμως της σημερινής συνθημισμένης κοινωνικής συμπεριφοράς σε σχέση με το θάνατο την αναλαμβάνει κανείς όταν συγκρίνει αυτήν τη συμπεριφορά με αυτή προηγούμενων εποχών ή άλλων κοινωνικών· μόνον τότε είναι σε θέση να ενσωματώσει και τις μεταβολές της συμπεριφοράς, που συναντιούνται εδώ σε μια γενικότερη συνάρτηση και να την καταστήσει έτσι προσιτή για την ερμηνεία. Για να το πούμε προκαταβολικά: Οι μεταβολές στην κοινωνική συμπεριφορά των ανθρώπων, στην οποία αν

φέρεται κανείς όταν μιλά μ'αυτή την έννοια για την «απώθηση» του θανάτου, είναι ένα ζήτημα της γενικότερης πολιτισμικής ώσης, την οποία έχω εξετάσει αναλυτικότερα σε άλλο έργο.³ Στην πορεία της περιορίζονται όλα τα βασικά, ζωώδη στοιχεία της ανθρώπινης ζωής, τα οποία μάλιστα, όλα σχεδόν χωρίς εξαίρεση, εγκυμονούν κινδύνους για τη συμβίωση των ανθρώπων καθώς και για τον καθένα χωριστά, πιο ισόμορφα, πιο γενικά και πιο διαφοροποιημένα απ' ό,τι πριν, από τους κοινωνικούς και ταυτόχρονα και από τους κανόνες της συνείδησης. Αυτά επενδύονται, ανάλογα με τις σχέσεις εξουσίας, με αισθήματα ντροπής και αισχύνης και σε ορισμένες περιπτώσεις, ιδιαίτερα στα πλαίσια της μεγάλης ευρωπαϊκής πολιτισμικής ώσης, αποθηκεύονται πίσω από τα παρασκήνια της κοινωνικής ή παραμερίζονται, σε κάθε περίπτωση, από τη δημόσια κοινωνική ζωή. Η μακροπρόθεσμη αλλαγή της συμπεριφοράς των ανθρώπων προς τους θνήσκοντες βαδίζει σ'αυτή την κατεύθυνση. Ο θάνατος είναι ένας από τους μεγάλους βιο-κοινωνικούς κινδύνους της ανθρώπινης ζωής. Κατά τον ίδιο τρόπο όπως και άλλα ζωώδη στοιχεία μεταφέρεται και ο θάνατος ως εξελικτική διαδικασία και ως ιδέα στη διάρκεια αυτής της πολιτισμικής ώσης σε μεγαλύτερο βαθμό πίσω από τα παρασκήνια της κοινωνικής ζωής. Για τους ίδιους τους θνήσκοντες αυτό σημαίνει ότι κι αυτοί μεταφέρονται σε όλο και μεγαλύτερο βαθμό πίσω από τα παρασκήνια, ότι, δηλαδή, απομονώνονται.

Ο Φιλίπ Αριές προσπάθησε στο πάρα πολύ ενδιαφέρον και πλούσιο σε στοιχεία βιβλίο του *Δοκίμια για το θάνατο στη Δύση* (Εκδόσεις Γλάρος, 1988) να παρουσιάσει στους αναγνώστες του μια διάφανη εικόνα των μεταβολών τις οποίες υπέστη η συμπεριφορά των ανθρώπων της Ευρώπης σχετικά με το θάνατο, δηλαδή η στάση τους στο θάνατο. Αλλά αντιλαμβάνεται ακόμη την ιστορία ως περιγραφή. Παρουσιάζει τη μια εικόνα μετά την άλλη και δείχνει έτσι με πλατιές λωρίδες τη μεταβολή της μορφής. Αυτό είναι ωραίο και ενδιαφέρον, αλλά δεν εξηγεί. Η επιλογή των γεγονότων του Αριές γίνεται με βάση μια προκατειλημμένη γνώμη. Προσπαθεί να μας μεταδώσει την άποψή του, ότι οι άνθρωποι σε προηγούμενες εποχές πέθαιναν με

γαλήνη και ησυχία. Μόνο στο παρόν, έτσι νομίζει, έχουν τα πράγματα διαφορετικά. Ο Αριές, με ρομαντικό πνεύμα, κοιτάζει, εν ονόματι του καλύτερου παρελθόντος, με δυσπιστία στο χειρότερο παρόν. Παρόλο που το βιβλίο του είναι τόσο πλούσιο σε ιστορικά στοιχεία, πρέπει κανείς να αντιμετωπίσει την επιλογή και την ερμηνεία των ντοκουμέντων με μεγάλη προσοχή.

Στην πορεία της ισχυρής πολιτισμικής ώσης, η οποία άρχισε στις ευρωπαϊκές κοινωνίες πριν από τέσσερις πέντε αιώνες, άλλαξε μεταξύ άλλων και η στάση των ανθρώπων προς το θάνατο και ο ίδιος ο τρόπος του θνήσκειν. Η μεγάλη γραμμή, η κατεύθυνση αυτής της αλλαγής δεν είναι καθόλου αμφίσημη. Μπορεί κανείς να τη διασαφηνίσει με μερικά παραδείγματα, και ακόμη μάλιστα και σε μια συνάρτηση, στην οποία δεν θα μπορούσε να ανταποκριθεί καλά στην πολυσύνθετη δομή αυτής της αλλαγής.

Ο θάνατος των ανθρώπων ήταν άλλοτε ένα περισσότερο δημόσιο περιστατικό απ' ό,τι είναι σήμερα. Αυτό δεν ήταν δυνατό να είναι αλλιώς και μόνο για το λόγο ότι ήταν περισσότερο ασυνήθιστο για τους ανθρώπους να μένουν μόνοι. Είναι ίσως γεγονός ότι οι μοναχές κι οι μοναχοί ήταν μόνοι στα κελιά τους. Αλλά οι συνηθισμένοι άνθρωποι ζούσαν συνέχεια κοντά και μαζί. Και μόνο οι δυνατότητες χώρου δεν τους άφηναν σχεδόν καμία άλλη επιλογή. Επίσης, η γέννηση και ο θάνατος, όπως και άλλες ζωικές διαστάσεις της ανθρωπίνης ζωής, ήταν σε υψηλότερο βαθμό απ' ό,τι σήμερα δημόσια, δηλαδή ήταν και συλλογικά συμβάντα· ιδιωτικοποιημένα ήταν σε μικρότερο βαθμό. Τίποτα δεν είναι πιο χαρακτηριστικό για τη σημερινή στάση προς το θάνατο από την ατομία των ενηλίκων να γνωρίσουν στα παιδιά τα πράγματα γύρω από το θάνατο. Αυτό είναι ιδιαίτερα άξιο παρατήρησης ως σύμπτωμα για το μέγεθος και τη μορφή της απώθησης του θανάτου σε ατομικό καθώς και σε κοινωνικό επίπεδο. Ξεκινώντας από ένα σκοτεινό συναίσθημα, ότι θα μπορούσε κανείς να βλάψει τα παιδιά, τους αποκρύπτει τα απλά γεγονότα της ζωής, τα οποία όμως πρέπει αυτά αναντίρρητα να γνωρίσουν και να κατανοήσουν. Εδώ ο κίνδυνος για τα παιδιά δεν βρίσκεται στο γεγονός ότι

θα γνωρίσουν το απλό γεγονός πως κάθε ανθρώπινη ζωή, όπως βέβαια και η ζωή των γονιών και δική τους, έχει ένα τέλος· οι παιδικές φαντασίες στρέφονται ούτως ή αλλιώς γύρω απ' αυτό το πρόβλημα και το μεγαλοποιούν αρκετά συχνά με τρόπο και φόβο λόγω της εμπαθούς εντονότητας της δύναμης της φαντασίας.

Η γνωριμία με το γεγονός ότι κανονικά έχουν μια μεγάλη ζωή μπροστά τους μπορεί, σε σύγκριση με τις εκφοβιστικές φαντασίες, να είναι μια ευεργετική πράξη. Η δυσκολία ευρίσκεται περισσότερο στο Πώς απ' ό,τι στο Τι της γνωστοποίησης του θανάτου. Οι ενήλικες που δεν τολμούν να μιλήσουν με τα παιδιά τους για το θάνατο, αισθάνονται, ίσως χωρίς άδικο, ότι θα μπορούσαν με τη συζήτηση να τους μεταδώσουν τους προσωπικούς τους φόβους και τον δικό τους τρόπο για το θάνατο. Γνωρίζω περιπτώσεις στις οποίες ένας από τους γονείς σκοτώθηκε σε αυτοκινητικό δυστύχημα. Η αντίδραση των παιδιών εξαρτάται από την ηλικία και τη δομή της προσωπικότητάς τους, αλλά η βαθιά τραυματική επίδραση που μπορεί να έχει μια τέτοια εμπειρία για τα παιδιά, με κάνει να πιστεύω ότι η αυτονόητη γνωριμία των παιδιών με το απλό γεγονός του ανθρώπινου θανάτου, με το ότι η ζωή τους, όπως και η ζωή των άλλων ανθρώπων, έχει ένα τέλος, θα ήταν ευεργετική γι' αυτά. Η στολμία των ενηλίκων στις μέρες μας να διδάξουν στα παιδιά τα βιολογικά γεγονότα του θανάτου είναι βέβαια ιδιομορφία χαρακτηριστική της βαθμίδας του κυρίαρχου πολιτισμικού. Παλαιότερα ήταν και τα παιδιά παρόντα όταν πέθαιναν οι άνθρωποι. Όπου όλα γίνονται σε μεγαλύτερο βαθμό μπροστά στα μάτια των συνανθρώπων, διαδραματίζεται και ο θάνατος των ανθρώπων μπροστά στα μάτια των παιδιών.

Ακόμη και ο τρόπος –πώς χρησιμοποιεί κανείς την έκφραση «οι νεκροί»– είναι παράξενος και χαρακτηριστικός. Δημιουργεί την εντύπωση ότι οι νεκροί υπάρχουν ακόμη κατά κάποια έννοια, όχι μόνο στη μνήμη των ζωντανών, αλλά και ανεξάρτητα από αυτούς. Οι νεκροί όμως δεν υπάρχουν. Ή υπάρχουν, όπως είπαμε, μόνο στη μνήμη των ζωντανών, της παρούσας καθώς και της μελλοντικής.

Η απόκρυψη και η απώθηση του θανάτου, δηλαδή η μοναδικότητα και η τελικότητα κάθε ανθρώπινης ύπαρξης, είναι μια πολύ παλιά υπόθεση στη συνείδηση των ανθρώπων. Ο τρόπος της απόκρυψης όμως έχει διαφοροποιηθεί με την πάροδο του χρόνου κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο. Σε παλαιότερες εποχές οι συλλογικές φαντασιώσεις επιθυμιών κυριαρχούσαν σαν μέσο για την αντιμετώπιση της ανθρώπινης γνώσης για το θάνατο. Βέβαια, ακόμη και σήμερα παίζουν σπουδαίο ρόλο. Αποδυναμώνει κανείς μ' αυτό τον τρόπο το φόβο για την προσωπική του παροδικότητα με τη βοήθεια μιας συλλογικής επιθυμητής εικόνας της αιώνιας συνέχισης της ζωής σε άλλο τόπο. Επειδή η διαχείριση των ανθρώπινων φόβων είναι μια από τις σπουδαιότερες πηγές εξουσίας των ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους, αναπτύσσονται και διατηρούνται σ' αυτή τη βάση συστήματα εξουσίας εν πλησμονή και αφθονία. Σήμερα, στα πλαίσια μιας ιδιαίτερα γενικότερης τάσης ατομικοποίησης, από την πληθώρα των συλλογικών φαντασιώσεων αθανασίας έρχονται συχνότερα στο προσκήνιο εντελώς προσωπικές και συγκριτικά ιδιωτικές φαντασιώσεις αθανασίας μεμονωμένων ανθρώπων.⁴

Η ιδιαιτερότητα του τρόπου του θνήσκειν καθώς και παράσταση του θανάτου στις περισσότερες ανεπτυγμένες κοινωνίες δεν μπορεί να γίνει αρκετά κατανοητή αν δεν λάβει κανείς υπόψη του την ισχυρή ώση ατομικοποίησης, η οποία αρχίζει με την αναγέννηση και και διαρκεί με πολλές διακυμάνσεις μέχρι σήμερα, στις πρώτες φάσεις βρίσκει μια έκφραση στην παράσταση αντιπαράθεσης μεταξύ της κοινωνικής (συντροφικής) ζωής και του μοναχικού θανάτου, όπως στα λόγια του Ορίτζ:

«Κι αν δεν έχω ν' αφήσω μεγάλη κληρονομιά,
έχω όμως εκλεκτό κρασί·
θέλω να διασκεδάζω μαζί με άλλους
τη στιγμή που θα πρέπει να πεθάνω μόνος».⁵

Αυτό το «μόνος», η ιδέα ότι θα ήταν δυνατό να διασκεδάζει κανείς μαζί με άλλους αλλά θα πρέπει να πεθάνει μόνος, μπορεί σήμερα να φαίνεται τόσο αυτονόητη ίσως επειδή έχει κανείς την τάση να βλέ-

πει σ' αυτό μια εικόνα από ανθρώπους όλων των εποχών και όλων των χώρων. Αλλά και αυτή η εικόνα δεν απαντάται σε όλες τις βαθμίδες της εξέλιξης της ανθρωπότητας. Είναι πολύ λιγότερο καθολική απ' ό,τι η προσπάθεια των ανθρώπων να βρουν μια εξήγηση για το γιατί πρέπει να πεθαίνουν. Αυτό το γιατί παίζει κεντρικό ρόλο ήδη στην παλαιότερη εκδοχή των υπαρχόντων σουμεριανών επών του Γιλγαμές από την αρχή της δεύτερης χιλιετηρίδας π.Χ. περίπου. Αντίθετα, η ιδέα ότι πρέπει να πεθάνω μόνος είναι χαρακτηριστική για μια συγκριτικά αρκετά ύστερη βαθμίδα της στομικοποίησης και της αυτοσυνειδήσης.

Αυτό το «μόνος» αναφέρεται σ' ένα ολόκληρο πλέγμα αλληλοσυνδεόμενων σημασιών. Μπορεί ν' αναφέρεται στην προσμονή/επιθυμία να μη θέλει κάποιος να μοιραστεί τις τελευταίες του ώρες με κανέναν. Μπορεί να εκφράζει το συναίσθημα ότι με τον ίδιο θάνατο ο μικρός κόσμος του στόμου με τις μοναδικές γι' αυτόν αναμνήσεις, με τα συναισθήματα και τις εμπειρίες που είναι γνωστά μόνο σε κάποιον προσωπικά, με τις δικές του γνώσεις και τα δικά του όνειρα θα χαθεί για πάντα. Μπορεί να σχετίζεται με το συναίσθημα ότι στις τελευταίες του ώρες εγκαταλείπεται κανείς απ' όλους τους ανθρώπους με τους οποίους αισθάνεται συνδεδεμένος. Αλλά όποια κι αν είναι τα σημεία αιχμής, αυτό το μοτίβο βιώματος του μοναχικού θανάτου παρουσιάζεται στους νέους χρόνους συχνότερα απ' όσο οποιοδήποτε παλαιότερα. Ανήκει στις επανερχόμενες μορφές με τις οποίες βιώνουν οι άνθρωποι μιας περιόδου, κατα την οποία η εικόνα ενός ανθρώπου για τον εαυτό του, σαν ενός στόμου που βασίζεται αποκλειστικά στον εαυτό του και είναι όχι μόνο πολύ διαφορετικό αλλά και χωρισμένο από τους άλλους ανθρώπους και υπάρχει εντελώς ανεξάρτητα απ' αυτούς, γίνεται διαρκώς εντονότερη και εκφραστικότερη. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που λαμβάνει στους νέους χρόνους η ιδέα του ότι στις τελευταίες του ώρες είναι κανείς μόνος αντιστοιχεί στο ισχυρότερο χαρακτηριστικό που κερδίζει σ' αυτή την περίοδο το συναίσθημα ότι (και) στη ζωή είναι κανείς

μόνος. Και απ' αυτή την άποψη η εικόνα του εαυτού, της ίδιας ζωής και ταυτόχρονα και του τρόπου αυτής της ζωής.

Σήμερα προσπαθεί κανείς να βοηθήσει αυτούς που πεθαίνουν απαλύνοντας όσο γίνεται τους πόνους τους και φροντίζοντας για τη σωματική τους ευδιαθεσία. Μ' αυτή την προσπάθεια τους δείχνει ήδη ότι δεν έχει πάψει να τους εκτιμά ως ανθρώπους. Αλλά στα νοσοκομεία, με τις πολλές ασχολίες, αυτό συχνά γίνεται, όπως καταλαβαίνει κανείς, κάπως μηχανικά και απρόσωπα. Ακόμη και τα μέλη της οικογένειας βρίσκονται σήμερα συχνά σε αμηχανία για να βρουν τα κατάλληλα λόγια που μπορεί να χρησιμοποιήσει κανείς σ' αυτήν τη σχετικά μη οικογενειακή κατάσταση για να βοηθήσει αυτόν που πεθαίνει. Δεν είναι πάντοτε τόσο εύκολο να δείχνει κανείς σε ανθρώπους που βρίσκονται στο δρόμο προς το θάνατο ότι συνεχίζουν ακόμη να σημαίνουν κάτι για τους άλλους ανθρώπους.

Ίσως θα έπρεπε να μιλά κανείς πιο ελεύθερα και πιο καθαρά για το θάνατο, έστω και με το να έπαυε να τον παρουσιάζει σαν μυστικό. Ο θάνατος δεν κρύβει κανένα μυστικό. Δεν ανοίγει καμιά πόρτα. Είναι το τέλος ενός ανθρώπου. Αυτό που επιζεί απ' αυτόν είναι ό,τι έχει δώσει σε άλλους ανθρώπους, αυτό που παραμένει στη μνήμη τους. Το ήθος του «homo clausus», του ανθρώπου που αισθάνεται μόνος, γρήγορα θα αλλάξει αν πάψουμε πλέον να απωθούμε το θάνατο, αν τον θεωρήσουμε σαν ένα ενσωματωμένο συστατικό στοιχείο της ζωής στην εικόνα που έχουμε για τους ανθρώπους. Αν η ανθρωπότητα καθεί, τότε δεν θα έχουν κανένα νόημα όλα όσα έχει κάνει ποτέ ένας άνθρωπος, όλα για τα οποία πολεμήθηκαν οι άνθρωποι μεταξύ τους καθώς επίσης και όλα τα συστήματα πίστης που αναφέρονται στον κόσμο μας ή πέρα απ' τον άνθρωπο.

Απόδοση στην ελληνική: Μηνάς Κοντός

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Το δοκίμιο αυτό είναι μέρος του ευρύτερου, έργου του Norbert Elias υπό τον τίτλο: *Über die Einsamkeit der Sterbenden*. (Σ.τ.μ.)

1. «Οι μελλοθάνατοι σε χαιρετούν».

2. «Οι μελλοθάνατοι χαιρετούν το μελλοθάνατο».

3. Βλ. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Bd. 1 und 2, Frankfurt am Main 1978, ιδιαίτερα το 2ο τόμο σ. 312.

4. Έχω την αίσθηση ότι ο Αριές, παρά τις αξιοθαύμαστες γνώσεις του, δεν έχει, όσον αφορά τις φαντασιώσεις αθανασίας των ανθρώπων των ημερών μας, την ικανότητα να παρατηρήσει τη δομή της μεταβολής, για την οποία πρόκειται εδώ, επειδή εξάλλου, δεν κατέχει (χρησιμοποιεί) και την έννοια της ώσης προς την ατομικοποίηση. Μίλα με φανερά περιφρόνηση, με αποστροφή σχεδόν, για τις φαντασιώσεις αθανασίας των σύγχρονων ανθρώπων και τις αντιπαροθέτει σκληρά με την κατά τη γνώμη του παραδοσιακή στάση ήρεμης αντιμετώπισης του θανάτου από τους ανθρώπους. Και συμφωνώντας, με μια παράπλευρη κίνηση κατά των σύγχρονων, με τον Alexander Solschenizyn, παραπέμπει στην «Πτέρυγα των καρκινοπαθών»: «Εκείνοι», έτσι αναφέρεται σ' εκείνο το σημείο για τους παλαιότερους ανθρώπους, «δεν εξεγείρονταν, δεν έφερναν αντίσταση, δεν δημιουργούσαν προβλήματα (ισχυριζόμενοι) ότι δεν θα πέθαιναν ποτέ» (ό.π. σ. 25). [Έτσι το παραθέτει ο Elias από τη γερμανική έκδοση. Στην ελληνική έκδοση (εκδόσεις Γλάρος, σ. 17) έχει μεταφραστεί ως εξής: «[...] πέθαιναν χωρίς τυμπανοκρουσίες, χωρίς να δημιουργούν μεγάλη ιστορία, χωρίς να καυχιούνται ότι δεν θα πεθάνουν»]. Πραγματικά δεν γνωρίζω αν οι άνθρωποι στις μέρες μας εξεγείρονται περισσότερο. Οι περισσότεροι άνθρωποι με φαντασιώσεις αθανασίας, που γνωρίζω, έχουν συνειδητοποιήσει πολύ καλά ότι πρόκειται για φαντασίες. Σε κάθε περίπτωση το νόημα, για το οποίο πρόκειται εδώ μπορεί, μπορεί, ως προς τη δομή του, να κατανοηθεί σχετικά απλά. Σε παλαιότερες εποχές προείχαν σε μεγάλο βαθμό από από θεσμούς δημιουργούμενες συλλογικές φαντασιώσεις που εγγυόντουσαν στο κάθε άτομο την αθανασία και ειδικά η ενίσχυση (τους) από τους θεσμούς (θεσμοποίηση) και την ομαδική πίστη καθιστούσε σχεδόν αδύνατη τη συνείδηση του φαντασικού χαρακτήρα αυτών των παραστάσεων αθανασίας και στο προσκήνιο έρχονται κατά συνέπεια κάπως περισσότερο στο-

μικές φαντασιώσεις αθανασίας, οι οποίες, κατά ένα μέρος, αναγνωρίζονται και σαν τέτοιες. Θεωρητικά μοντέλα μακροπρόθεσμων διαδικασιών (*Prozesse*), όπως αυτά εκφράζονται και στην έννοια της ώσης της ατομικοποίησης, δεν είναι δόγματα. Δεν χρειάζεται και δεν επιτρέπεται ν' ασκεί κανείς, με τη βοήθειά τους, καμία βία στα γεγονότα που μπορούν να παρατηρηθούν. Είναι δυνατό να υποστούν αλλαγές τέτοια μοντέλα; Τα δόγματα, σαν υποκατάσταση της θεωρίας, είναι άκαμπτα. Κρίμα, για όλη την πλούσια γνώση του Αριέξ. Θα ήταν ωραίο αν θα μπορούσε να πειστεί για το ότι τα κροκατασκευασμένα δόγματα τυφλώνουν έναν διανοητή μπροστά στις δομές, ακόμη κι αν αυτές ευρίσκονται σε απόσταση επαφής, όπως αυτές της μετάβασης των φαντασιώσεων αθανασίας από ένα επίπεδο, όπου κυριαρχούν σε μεγάλο βαθμό θεσμοποιημένες, συλλογικές φαντασιώσεις αθανασίας, σε ένα άλλο επίπεδο, όπου υπάρχει μεγαλύτερη πίεση για ατομικές και συγκριτικά ιδιωτικές φαντασιώσεις αθανασίας.

5. Martin Opitz, *Weltliche Poemata* 1644. Oden oder Gesänge XVII.

Για το θάνατο του Φράνκο

[...] Νομίζω όμως ότι το γεγονός αυτό, ότι δηλαδή ο θάνατος έχει γίνει κάτι το απόκρυφο, δεν οφείλεται σε μια μετατόπιση τρόπον τινά του άγχους ή σε μια μεταβολή των καταστατικών μηχανισμών. Αλλά σε μια μεταβολή των τεχνολογιών της εξουσίας. Παλιά (και ως τα τέλη του Ιθου αιώνα), ο θάνατος αποτελούσε εκδήλωση της μεταβολής από τη μια εξουσία στην άλλη, εξ ου και η αίγλη του, εξ ου και η επιβεβλημένη και μεγαλοπρεπής τελετουργική αναπαράστασή του. Ο θάνατος ήταν η στιγμή της μεταβολής από την εξουσία του ηγεμόνα επί της γης και η άλλη του ηγεμόνα εν τοις ουρανοίς. Οι άνθρωποι περνούσαν από τη δικαιοδοσία του ενός κριτή στη δικαιοδοσία του άλλου, από το αστικό ή δημόσιο δίκαιο, της ζωής και του θανάτου, στο δίκαιο της αιώνιας ζωής ή της αιώνιας καταδίκης στην κόλαση. Μετάβαση από την μία εξουσία στην άλλη. Ο θάνατος αποτελούσε επίσης τη μεταβίβαση της εξουσίας του θνήσκοντος, η οποία μεταβιβαζόταν στους επιζώντες: τα τελευταία λόγια, οι τελευταίες συστάσεις, οι τελευταίες επιθυμίες, οι διαθήκες κ.λπ. Το τελετουργικό αφορούσε λοιπόν όλα αυτά τα φαινόμενα της εξουσίας.

Τώρα, όμως, που η εξουσία ως δικαίωμα θανάτωσης διαρκώς φθίνει και αναπτύσσεται όλο και περισσότερο η εξουσία ως δικαίωμα παρέμβασης υπέρ της ζωής και επί του τρόπου ζωής, και επί του «πώς» της ζωής, αφ' ης στιγμής λοιπόν η εξουσία παρεμβαίνει κυρίως σ' αυτό το επίπεδο για να παρατείνει τη ζωή, για να ελέγξει τα ατυχήματα, τα απρόοπτα, τις αναπηρίες, ο θάνατος, ως πέρας του βίου, γίνεται ξαφνικά το πέρας, το όριο. Το τέλος της εξουσίας. Σε

σχέση με την εξουσία είναι ένα στοιχείο εξωτερικό: βρίσκεται εκτός του πεδίου δράσης της και η εξουσία μπορεί να τον ελέγξει μόνον γενικά, σφαιρικά, στατικά. Η εξουσία δεν έχει επιρροή στο θάνατο αλλά στη θνησιμότητα. Επομένως, ο θάνατος εμπίπτει πλέον, όπως είναι φυσικό, στη σφαίρα της ιδιωτικής ζωής, της απολύτως προσωπικής ιδιωτικής ζωής. Στο δίκαιο της κυριαρχίας, ο θάνατος ήταν η στιγμή όπου η απόλυτη εξουσία του ηγεμόνα έλαμπε σε όλη της τη μεγαλοπρέπεια: στην προκειμένη περίπτωση αντιθέτως, ο θάνατος είναι η στιγμή όπου το άτομο ξεφεύγει από κάθε εξουσία, στρέφεται προς τον εαυτό του και αναδιπλώνεται, κατά κάποιον τρόπο, στην πιο ιδιωτική του πτυχή. Η εξουσία δεν γνωρίζει πια το θάνατο. Υπο τη στενή έννοια του όρου, η εξουσία δεν ασχολείται πια με το θάνατο.

Για να μιλήσουμε με συγκεκριμένα παραδείγματα, ας πάρουμε το θάνατο του Φράνκο, που αποτελεί πράγματι ένα γεγονός πολύ, πάρε πολύ ενδιαφέρον, λόγω της ιδιαίτερης συμβολιστικής του, αφού πεθαίνει εκείνος που είχε ασκήσει το κυριαρχικό δικαίωμα της ζωής και του θανάτου με τη γνωστή σε όλους αγριότητα, ο πιο αιμοσταγής των δικτατόρων, ο οποίος είχε επιβάλει με τρόπο απολυταρχικό, επί σαράντα χρόνια, το κυριαρχικό δικαίωμα της ζωής και του θανάτου: και ο οποίος, την ώρα του δικού του θανάτου πλέον, εισέρχεται στο οιονεί νέο αυτό πεδίο της εξουσίας επί της ζωής, ο ρόλος της οποίας δεν περιορίζεται στη ρύθμιση της ζωής και μόνο, δεν χαρίζει απλώς ζωή, αλλά χαρίζει στο άτομο τη μετά θάνατον ζωή. Και χάρη σε μια εξουσία που δεν συνιστά ένα απλό επιστημονικό επίτευγμα και μόνο, αλλά άσκηση στην πραγματικότητα της βιοπολιτικής εξουσίας που δημιουργήθηκε κατά τον 19ο αιώνα, οι συνθήκες διαβίωσης των ανθρώπων είναι τόσο καλές, που εξακολουθούν να ζουν, ενώ βιολογικά θα έπρεπε να έχουν προ πολλού πεθάνει. Έτσι, αυτός που είχε την απόλυτη εξουσία ζωής και θανάτου σε εκατοντάδες χιλιάδες ανθρώπους έπεσε θύμα μιας εξουσίας που ρύθμιζε τόσο καλά τη ζωή, που τόσο λίγο την ενδιέφερε ο θάνατος, ώστε δεν αντελήφθη καν ότι ήταν ήδη νεκρός και ότι τον κρατούσε ζωντανό μετά θάνατον. Το μικρό και ευτράπελο αυτό γεγονός απεικονίζει,

νομίζω, με τρόπο συμβολικό τη σύγκρουση ανάμεσα στα δύο αυτά συστήματα εξουσίας, το σύστημα κυριαρχίας επί του θανάτου και το σύστημα ρύθμισης της ζωής.

Μετάφραση: Τίτিকা Δημητρούγια

Η συμβολική ανταλλαγή και ο θάνατος

Η πολιτική οικονομία και ο θάνατος

*Δεν πεθαίνουμε επειδή πρέπει να πεθάνουμε. Πεθαίνουμε επειδή ο θάνατος
είναι μια συνήθεια που κάποτε, όχι και τόσο παλιά,
επιβλήθηκε εξαναγκαστικά στη συνείδηση.
Vaneghem*

*Den Göttern ist der Tod immer nur Ein Vorurteil –
Για τους θεούς, ο θάνατος είναι σκέτη προκατάληψη.
Nietzsche*

Ο θάνατος ως καθολικό γνώρισμα της ανθρώπινης κατάστασης υφίσταται αφότου υπάρχουν κοινωνικές διακρίσεις σε βάρος των νεκρών. Η θέσμιση του θανάτου, όπως και της μετά θάνατον ζωής ή της αθανασίας, αποτελεί όψιμη κατάκτηση του πολιτικού ορθολογισμού των ιερατείων και των εκκλησιών, που θεμελιώνουν την εξουσία τους ακριβώς στη διαχείριση της φανταστικής σφαίρας του θανάτου. Η δε εξαφάνιση της μετά θάνατον ζωής την οποία πρεσβεύει η θρησκεία αποτελεί ακόμα πιο όψιμη κατάκτηση ενός πολιτικού ορθολογισμού του κράτους. Όταν η επιβίωση μετά το θάνατο εκλείπει με την πρόοδο του «υλιστικού» ορθού λόγου, αυτό σημαίνει απλούστατα ότι έχει περάσει σε τούτην εδώ τη ζωή – και το κράτος θεμελιώνει την εξουσία του ακριβώς στη διαχείριση της ζωής ως αντικειμενικής επιβίωσης. Είναι ισχυρότερο από την εκκλησία, εφόσον δεν βασίζεται στο φανταστικό τού επέκεινα για να μεγαλώσει το ίδιο

και να επεκτείνει την αφηρημένη εξουσία του, αλλά στο φανταστικό τούτης εδώ της ζωής. Στηρίζεται στον εκκοσμικευμένο θάνατο, στην υπερβατικότητα του κοινωνικού, και αντλεί τη δύναμή του από αυτή την αφηρημένη θνητότητα που ενσαρκώνει. Όπως η ιατρική είναι στην ουσία ιατρική του πτώματος, έτσι και το κράτος είναι η διαχείριση του νεκρού σώματος του *socius*.

Η εκκλησία θεσπίστηκε ευθύς εξαρχής με βάση τη διαίρεση ανάμεσα στη μετά θάνατον ζωή και τη ζωή, στον επίγειο κόσμο και τη Βασιλεία των Ουρανών. Φροντίζει άγρυπνα και ζηλότυπα να διατηρηθεί αυτή η απόσταση, διότι η εξαφάνισή της θα σημάνει τη λήξη της εξουσίας της. Η εκκλησία ζει από την αναβεβλημένη αιωνιότητα (όπως το κράτος ζει από την αναβεβλημένη κοινωνία, όπως τα επαναστατικά κόμματα ζουν από την αναβεβλημένη επανάσταση, δηλαδή οι πάντες ζουν από το θάνατο), αλλά δυσκολεύτηκε να την επιβάλει. Όλος ο πρωτόγονος χριστιανισμός, και αργότερα ο λαϊκός, μεσσιανικός και αιρετικός χριστιανισμός ζουν από την προσδοκία της Δευτέρας Παρουσίας, από το αίτημα της άμεσης πραγμάτωσης της Βασιλείας του Θεού.¹ Αρχικά τα χριστιανικά πλήθη δεν πιστεύουν ούτε στους ουρανούς ούτε στην κόλαση του επέκεινα· σύμφωνα με τη θεώρησή τους, ο θάνατος λύνεται άνευ άλλου τινός μέσα στη συλλογική θέληση άμεσης αιωνιότητας. Από την ίδια αρχή διέπονται και οι μεγάλες μανικαϊστικές αιρέσεις που θα απειλήσουν τα θεμέλια της εκκλησίας, εφόσον ερμηνεύουν τον κόσμο ετούτο ως αγωνιστική δυαδικότητα, εδώ κάτω, των αρχών του καλού και του κακού – κατεβάζουν την κόλαση στη γη, κάτι εξίσου ασεβές με το να κατεβάζουν τους ουρανούς. Επειδή εξάλειψαν αυτό το πρόχωμα του επέκεινα, θα υποστούν άγρια καταστολή, όπως άλλωστε και οι πνευματιστικές αιρέσεις σαν του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης ή του Χοακίμ του Φιόρε, αφού με τη ριζοσπαστική φιλανθρωπία τους ήταν σαν να ίδρυσαν ήδη σε τούτη τη γη μια κοινότητα ολικού τύπου, γλιτώνοντας έτσι τη μέλλουσα Κρίση. Οι Καθαροί πάλι επιδίωκαν κάπως παραπάνω την πραγματωμένη τελειότητα, την απόλειψη της διάκρισης μεταξύ πνεύματος και σώματος, την εμμένεια της σωτη-

ρίας στη συλλογική πίστη, και αυτό σήμαινε πως καταφρονούσαν την εξουσία θανάτου των εκκλησιών. Μόνιμο μέλημα της εκκλησίας, σε όλη της την ιστορία, στάθηκε η εξάρθρωση της πρωτόγονης κοινότητας, επειδή έχει την τάση να βρίσκει τη σωτηρία της ολομόναχης, αντλώντας από τη δική της ενέργεια, στο πλαίσιο της έντονης αμοιβαιότητας που τη διαπνέει. Ενώ στην αφηρημένη καθολικότητα του Θεού και της εκκλησίας, αιρέσεις και κοινότητες εφαρμόζουν την «αυτοδιαχείριση» της σωτηρίας, που συνίσταται στη συμβολική εξύμνηση της ομάδας και περατώνεται ενδεχομένως σ' έναν ίλιγγο θανάτου. Η μοναδική συνθήκη δυνατότητας των εκκλησιών είναι η ακατάπαυστη εξαργύρωση αυτού του συμβολικού αιτήματος – η ίδια άλλωστε είναι και η μοναδική συνθήκη δυνατότητας του κράτους. Εδώ εμφανίζεται στη σκηνή η πολιτική οικονομία.

Ενώ στην επίγειο θάμπος των κοινοτήτων, η εκκλησία επιβάλλει μια πολιτική οικονομία της ατομικής σωτηρίας. Πρώτα με την πίστη (που όμως έχει αποβεί προσωπική σχέση της ψυχής με τον Θεό, αντί να είναι ο αναβρασμός μιας κοινότητας), ύστερα με τη συσσώρευση των έργων, των συν και των πλην, δηλαδή μια οικονομία στην κυριολεκτική έννοια του όρου, με τον τελικό λογαριασμό της και τις ισοδυναμίες της. Τότε, όπως πάντα μόλις εμφανιστεί μια διαδικασία συσσώρευσης², προβάλλει πράγματι ο θάνατος στον ορίζοντα της ζωής. Τότε πράγματι περνά η Βασιλεία στην άλλη πλευρά του θανάτου – μπροστά στον οποίο καθένας βρίσκεται μόνος. Ο χριστιανισμός κουβαλάει τη γοητεία των βασάνων, της μοναξιάς και του θανάτου στο μέτρο ακριβώς της καθολικότητάς του, που συνεπάγεται την καταστροφή των αρχαϊκών κοινοτήτων. Στην ολοκληρωμένη μορφή τού θρησκευτικού καθόλου, όπως και του οικονομικού καθόλου (στο κεφάλαιο), καθένας βρίσκεται μόνος.

Με τον 16ο αιώνα γενικεύεται αυτό το νεωτερικό σχήμα του θανάτου. Με την Αντιμεταρρύθμιση και τα νεκρώσιμα, ψυχαναγκαστικά παιχνίδια του Μπαρόκ, αλλά κυρίως με τον προτεσταντισμό, που επιτάχυνε την πορεία του ατομικού άγχους του θανάτου, εξατομικεύοντας τις συνειδήσεις ενώπιον του Θεού και αποεπενδύο-

ντας τις συλλογικές τελετουργίες. Από τον προτεσταντισμό θα προκύψει και η τεράστια σύγχρονη επιχείρηση εξορκισμού του θανάτου: η εθική (*éthique*) της συσσώρευσης και της υλικής παραγωγής, ο καθαγιασμός μέσω της επένδυσης, η εργασία και το κέρδος – το κοινώς λεγόμενο «πνεύμα του καπιταλισμού»³, αυτή η μηχανή σωτηρίας, απ' όπου αποσύρθηκε σιγά σιγά η ενδοκοσμική ασκητεία προς όφελος της κοσμικής και παραγωγικής συσσώρευσης, χωρίς να μεταβληθεί ο τελικός σκοπός: να προστατευτεί ο άνθρωπος από το θάνατο.

Πριν από αυτή την καμπή του 16ου αιώνα, η θεώρηση και η εικονογραφία του θανάτου τον Μεσαίωνα είναι ακόμα φολκλορικές και χαρωπές. Υπάρχει ένα συλλογικό θέατρο του θανάτου, ο θάνατος δεν είναι καταχωνιασμένος στην ατομική συνείδηση (και αργότερα στο ασυνείδητο). Τον 15ο αιώνα ο θάνατος εξακολουθεί να τροφοδοτεί τη μεγάλη μεσαιωνική και εξισωτική γιορτή, το Χορό του Θανάτου: βασιλείς, επίσκοποι, πρίγκιπες, αστοί, χωρικοί – όλοι είναι ίσοι μπροστά στο θάνατο, αψηφώντας την ανισωτική τάξη της γέννησης, του πλούτου και της εξουσίας. Τελευταία μεγάλη στιγμή όπου ο Θάνατος εμφανίστηκε ως επιθετικός μύθος, ως συλλογική ομιλία. Έκτοτε, όπως ξέρουμε, ο θάνατος έγινε «δεξιά» σκέψη, ατομική και τραγική⁴, «αντιδραστική» σε σχέση με τα κινήματα εξέγερσης και κοινωνικής επανάστασης.

Ο δικός μας θάνατος γεννήθηκε πραγματικά τον 16ο αιώνα. Έχασε το δρεπάνι και το ρολόι του, έχασε τους Ιππότες της Αποκάλυψης και τα γκροτέσκα, μακάβρια δρώμενα του Μεσαίωνα. Όλα αυτά εξακολουθούσαν να είναι φολκλόρ και γιορτή, μέσω των οποίων ο θάνατος εξακολουθούσε να ανταλλάσσεται, όχι βέβαια με τη «συμβολική αποτελεσματικότητα» των πρωτόγονων, αλλά τουλάχιστον ως συλλογική φαντασίωση στα αετώματα των καθεδρικών ναών ή στα παιχνίδια της κόλασης που τα μοιράζονταν όλοι. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι όσο υπάρχει κόλαση υπάρχει ηδονή. Η εξαφάνισή της στο φαντασιακό σημαίνει απλώς την ψυχολογική εσωτερικέυσή της, όταν ο θάνατος παύει να είναι ο μέγας θεριστής και

γίνεται άγχος θανάτου. Με έδρα αυτή την ψυχολογική κόλαση θα μεγαλώσουν άλλες γενιές ιερέων και μάγων, οξυδερκέστερων και επιστημονικότερων.

Όταν οι παραδοσιακές κοινότητες, χριστιανικές και φεουδαλικές, αποδιαιρθώνονται από την αστική ορθολογικότητα και το νεοεμφανιζόμενο σύστημα της πολιτικής οικονομίας, ο θάνατος παύει να είναι κάτι που το μοιράζεσαι με τον άλλο. Είναι κατ' εικόνα των υλικών αγαθών, που κυκλοφορούν ολοένα λιγότερο ανάμεσα σε αδιαχώριστους εταίρους, όπως στις προηγούμενες ανταλλαγές (σχεδόν πάντα την ανταλλαγή τη διενεργούσε μια κοινότητα ή μια φατρία), και ολοένα περισσότερο υπό τη σκέπη ενός γενικού ισοδύναμου. Στον καπιταλιστικό τρόπο ύπαρξης, καθένας είναι μόνος μπροστά στο γενικό ισοδύναμο. Αντίστοιχα, καθένας βρίσκεται μόνος μπροστά στο θάνατο – και αυτό δεν είναι σύμπτωση. Διότι το γενικό ισοδύναμο είναι ο θάνατος.

Από κει και πέρα, θεμελιώδης κινητήριος μοχλός της ορθολογικότητας της πολιτικής οικονομίας αποβαίνει η ιδεοληψία του θανάτου και η θέληση να καταλυθεί ο θάνατος μέσω της συσσώρευσης. Συσσώρευσης της αξίας, και ιδίως του χρόνου ως αξίας, με τη φαντασίωση της αναβολής του θανάτου, στην κατάληξη ενός γραμμικού άπειρου της αξίας. Ακόμα και όσοι δεν πιστεύουν πια σε μια προσωπική αιωνιότητα, πιστεύουν στο άπειρο του χρόνου, σαν να πρόκειται για ένα διαρκώς αναστοιζόμενο κεφάλαιο του ανθρώπινου είδους. Ακριβώς το άπειρο του κεφαλαίου περνάει στο άπειρο του χρόνου, στην αιωνιότητα ενός συστήματος παραγωγής που δεν γνωρίζει πια την αντιστρεψιμότητα της ανταλλαγής/δώρου, αλλά μόνο το αναντίστροφο της ποσοτικής αύξησης. Η συσσώρευση του χρόνου επιβάλλει την ιδέα της προόδου, όπως η συσσώρευση της επιστήμης επιβάλλει την ιδέα της αλήθειας: και στις δύο περιπτώσεις, ό,τι συσσωρεύεται δεν ανταλλάσσεται πια συμβολικά και γίνεται μια αντικειμενική διάσταση. Στην οριακή περίπτωση, η ολική αντικειμενικότητα του χρόνου, όπως και η ολική συσσώρευση, είναι η ολική αδυναμία ανταλλαγής σε συμβολικό επίπεδο – είναι ο θάνατος. Εξ ου και το

απόλυτο αδιέξοδο της πολιτικής οικονομίας: θέλει να καταλύσει το θάνατο μέσω της συσσώρευσης, αλλά ο χρόνος της συσσώρευσης είναι ακριβώς ο χρόνος του θανάτου. Δεν έχουμε να ελπίζουμε σε καμία διαλεκτική επανάσταση στο τέρμα αυτής της διαδικασίας, πρόκειται για σπειροειδή, αέναη κίνηση.

Γνωρίζαμε ήδη ότι ο οικονομικός εξορθολογισμός των ανταλλαγών (η αγορά) είναι η κοινωνική μορφή που παράγει τη σπανιότητα.⁵ Αντίστοιχα, η επ' αόριστον συσσώρευση του χρόνου ως αξίας υπό τη σκέπη της γενικής ισοδυναμίας επιφέρει αυτή την απόλυτη σπανιότητα του χρόνου την οποία αντιπροσωπεύει ο θάνατος.

Αντίφαση του καπιταλισμού; Όχι· ο κομμουνισμός επίσης συμπλέει με την πολιτική οικονομία, αφού κι εκείνος επιδιώκει να καταλύσει το θάνατο, σύμφωνα με την ίδια φαντασίωση προόδου και απελευθέρωσης, σύμφωνα με το ίδιο φαντασιώδες σχήμα μιας αιωνιότητας συσσώρευσης και παραγωγικών δυνάμεων. Το μόνο που τον προστάτευσε ως τώρα από τις χειρότερες αντιφάσεις είναι το γεγονός ότι παραγνώρισε ολοκληρωτικά το θάνατο (τον αντιμετώπισε απλώς ως εχθρικό ορίζοντα που θα πρέπει να νικηθεί από την επιστήμη και την τεχνική). Διότι δεν ωφελεί σε τίποτα να θέλεις να καταλύσεις το νόμο της αξίας, αν θέλεις ταυτόχρονα να καταλύσεις το θάνατο, δηλαδή να διαφυλάξεις τη ζωή ως απόλυτη αξία. Η ίδια η ζωή πρέπει να βγει έξω από το νόμο της αξίας και να κατορθώσει να ανταλλαγεί με το θάνατο. Οι υλιστές δεν νοιάζονται καθόλου για όλα τούτα, μέσα στον ιδεαλισμό τους για μια ζωή αποκαθαρμένη από το θάνατο, μια ζωή «απελευθερωμένη» επιτέλους από κάθε αμφιθυμία.⁶

Όλη η κουλτούρα μας δεν είναι τίποτε άλλο από μια τεράστια προσπάθεια να αποσυνδέσουμε τη ζωή από το θάνατο, να εξορκίσουμε την αμφιθυμία του θανάτου, προκειμένου να ενισχυθεί η αναπαραγωγή της ζωής ως αξίας και ο χρόνος ως γενικό ισοδύναμο. Η κατάλυση του θανάτου είναι η φαντασίωσή μας που διακλαδίζεται προς πάσα κατεύθυνση: προς τη μεταθανάτια ζωή και την αιωνιότητα για τις θρησκείες, προς την αλήθεια για την επιστήμη, προς την παραγωγικότητα και τη συσσώρευση για την οικονομία.

Καμία άλλη κουλτούρα δεν γνωρίζει αυτήν τη χαρακτηριστική αντίθεση ζωής και θανάτου, προς όφελος της ζωής ως θετικότητας: η ζωή ως συσσώρευση, ο θάνατος ως προθεσμία λήξης.

Καμία άλλη κουλτούρα δεν γνωρίζει αυτό το αδιέξοδο: μόλις πάψει η *αμφιθυμία* της ζωής και του θανάτου, μόλις πάψει η συμβολική *αντιστρεψιμότητα* του θανάτου, εισαγόμεστε σε μια διαδικασία συσσώρευσης της ζωής ως *αξίας* – αλλά ταυτόχρονα εισαγόμεστε και στο πεδίο της *ισοδύναμης* παραγωγής του θανάτου. Έτσι, τούτη η ζωή που έχει καταστεί αξία *διαφθείρεται* διαρκώς από τον ισοδύναμο θάνατο. Κάθε στιγμή ο θάνατος γίνεται αντικείμενο διεφθαρμένης επιθυμίας. Ακόμα και ο διαχωρισμός μεταξύ ζωής και θανάτου επενδύεται από την επιθυμία.

Τότε μόνο μπορούμε να μιλήσουμε για ενόρμηση θανάτου. Τότε μόνο μπορούμε να μιλήσουμε για ασυνείδητο, διότι το *ασυνείδητο* δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή τη συσσώρευση του *ισοδύναμου* θανάτου – του θανάτου που δεν ανταλλάσσεται πια και δεν μπορεί παρά να εξαργυρωθεί μέσα στη φαντασίωση. Το συμβολικό είναι το αντίστροφο όνειρο, ότι η συσσώρευση θα πάρει τέλος, ότι η αντιστρεψιμότητα του θανάτου είναι εφικτή μέσα στην ανταλλαγή. Ο *συμβολικός* θάνατος, ο θάνατος που δεν έχει υποστεί τη *φαντασιακή* διάζευξη μεταξύ ζωής και θανάτου απ' όπου πηγάζει η *πραγματικότητα* του θανάτου, αυτός ο θάνατος ανταλλάσσεται στο πλαίσιο ενός εορταστικού κοινωνικού τελετουργικού. Ο *πραγματικός/φαντασιακός* θάνατος (ο δικός μας) εξαγοράζεται υποχρεωτικά μέσα σε μια ατομική διεργασία πένθους, την οποία επιτελεί το υποκείμενο για το θάνατο των άλλων, και για τον εαυτό του ενόσω ακόμα ζει. Αυτή ακριβώς η διεργασία πένθους τροφοδοτεί τη δυτική μεταφυσική του θανάτου από το χριστιανισμό και εξής, ακόμα και σε ό,τι αφορά τη μεταφυσική έννοια της ενόρμησης θανάτου.

Θάνατος εντοπισμένος σε μια στιγμή, βιολογικός θάνατος

Το αναντίστρεπτο του βιολογικού θανάτου, ο αντικειμενικός χαρακτήρας του, ο εντοπισμός του σε μια συγκεκριμένη στιγμή αποτελούν σύγχρονο επιστημονικό δεδομένο. Συναντώνται ειδικά στην κουλτούρα μας. Όλες οι άλλες κουλτούρες λένε πως ο θάνατος αρχίζει πριν από το θάνατο και η ζωή διαρκεί μετά τη ζωή, πως είναι αδύνατον να διακρίνουμε τη ζωή από το θάνατο. Ενάντια στην παράσταση που θεωρεί ότι ο θάνατος είναι το *τέρμα* της ζωής και αντιστρόφως, ας επιχειρήσουμε να δούμε τη ριζική *απροσδιοριστία* τους και την αδυναμία της αυτονόμησής τους στη συμβολική τάξη. Ο θάνατος δεν είναι προθεσμία λήξης, είναι μια απόχρωση της ζωής – ή πάλι, η ζωή είναι απόχρωση θανάτου. Όμως η σύγχρονη ιδέα μας για το θάνατο διέπεται από ένα εντελώς διαφορετικό σύστημα παραστάσεων: τη μηχανή και τη λειτουργία. Μια μηχανή δουλεύει ή δεν δουλεύει. Έτσι και η βιολογική μηχανή είναι νεκρή ή ζωντανή. Η συμβολική τάξη δεν γνωρίζει αυτή την αφηρημένη ψηφιακότητα. Ακόμα και η βιολογία δέχεται μεν ότι αρχίζουμε να πεθαίνουμε από τη στιγμή που γεννιόμαστε, ωστόσο τούτη η παραδοχή παραμένει στο πλαίσιο ενός λειτουργικού ορισμού.⁷ Είναι άλλο να πεις ότι ο θάνατος αρθρώνει τη ζωή, ανταλλάσσεται με τη ζωή, είναι το απόγειο της ζωής – γιατί τότε αποβαίνει παράλογο να αντιμετωπίσεις τη ζωή ως διαδικασία που λήγει με το θάνατο, και ακόμα πιο παράλογο να εξισώσεις το θάνατο με ένα έλλειμμα, μια έκπτωση. Ούτε στη ζωή ούτε στο θάνατο μπορούμε πια να καθορίσουμε οποιοδήποτε τέλος. Άρα, δεν είναι πια δυνατόν ο θάνατος να εντοπιστεί σε μια συγκεκριμένη στιγμή ή να *οριστεί*.

Ζούμε εξ ολοκλήρου εντός της εξελικτικής σκέψης, σύμφωνα με την οποία πορευόμαστε από τη ζωή στο θάνατο: ψευδαισθήση του υποκειμένου, που υποστηρίζεται τόσο από τη βιολογία όσο και από τη μεταφυσική (η βιολογία διατείνεται πως είναι ανατροπή της μεταφυσικής, αλλά είναι απλώς η προέκτασή της). Δεν υπάρχει καν υποκείμενο που πεθαίνει μια δεδομένη στιγμή. Ευσταθεί περισσότερο

αν πούμε πως ολόκληρα μέρη από «εμάς» (από το σώμα μας, από τα αντικείμενά μας, από τη γλώσσα μας) περιπίπτουν στο θάνατο ενόσω ακόμα ζουν, ότι υφίστανται εν ζωή τη διεργασία πένθους. Ορισμένοι κατορθώνουν έτσι να απολησμονήσουν τον εαυτό τους ενόσω ζουν, λίγο λίγο – όπως λησμονεί ο Θεός το κορίτσι που πνίγεται καθώς βυθίζεται στο νερό, στους στίχους του Μπρεχτ:

*Und es geschah, dass Gott sie Allmählich vergass,
zuerst das Gesicht, dann die Hände, und zuletzt das Haar...*

Κι έτσι έγινε και τη λησμόνησε λίγο λίγο ο Θεός,
πρώτα το πρόσωπο, έπειτα τα χέρια, και τέλος τα μαλλιά...

Η ταυτότητα του υποκειμένου διαλύεται κάθε στιγμή, περιπίπτει στη λησμονιά του Θεού. Αυτός ο θάνατος όμως δεν έχει τίποτα βιολογικό. Στον έναν πόλο, τον βιοχημικό, τα άφυλα πρωτόζωα δεν γνωρίζουν θάνατο, διαιρούνται και διακλαδίζονται (ούτε ο γενετικός κώδικας γνωρίζει θάνατο: μεταβιβάζεται απaráλλακτος πέρα από το πεπρωμένο των ατόμων). Στον άλλο πόλο, του συμβολικού, ο θάνατος/το μηδέν επίσης δεν υπάρχουν, η ζωή και ο θάνατος είναι αντιστροφήμα. Μονάχα στον απειροελάχιστο χώρο του ατομικού υποκειμένου της συνείδησης ο θάνατος παίρνει αναντίστρεπτο νόημα. [...]

Ατύχημα και Καταστροφή

Η νεωτερική, αστική ορθολογικότητα παρουσιάζει ένα παράδοξο σχετικά με το θάνατο. Η σύλληψη του θανάτου ως φυσικού, κοσμικού και αναντίστρεπτου αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του «Διαφωτισμού» και του Λόγου, αλλά έρχεται σε οξεία αντίφαση με τις αρχές της αστικής ορθολογικότητας – ατομικές αξίες, απεριορίστη πρόοδος της επιστήμης, κυριαρχία σε οτιδήποτε αφορά τη φύση. Ο θάνατος καθίσταται ολοένα περισσότερο σκάνδαλο, αφού έχει εξουδετερωθεί ως «φυσικό γεγονός». Αυτό το ανέλυσε πολύ ωρiα ο Οστανίο Ραζ στη θεωρία του για το Ατύχημα:⁸ «Η σύγχρονη επι-

στήμη νίκησε επιτέλους τις επιδημίες και μας έδωσε παραδεκτές εξηγήσεις για τις άλλες φυσικές καταστροφές: η φύση έπαψε να είναι ο θεματοφύλακας του δικού μας αισθήματος ενοχής, ενώ παράλληλα η τεχνική επεξέτεινε και διεύρυνε την έννοια του ατυχήματος, προσδίδοντάς της εντελώς διαφορετικό χαρακτήρα [...] Το Ατύχημα αποτελεί μέρος της καθημερινής μας ζωής και το φάσμα του στοιχειώνει τις αϋπνίες μας [...] Η αρχή της απροσδιοριστίας στη φυσική και η απόδειξη του Gödel στη λογική είναι το ισοδύναμο του Ατυχήματος στον ιστορικό κόσμο [...] Τα αξιωματικά και απτιοκρατικά συστήματα έχασαν τη συνοχή τους, αποκαλύπτοντας μια εγγενή ρωγμή, που όμως στην πραγματικότητα δεν είναι ρωγμή· είναι ιδιότητα του συστήματος, κάτι που του ανήκει ως συστήματος. Το Ατύχημα δεν είναι ούτε εξαίρεση ούτε ασθένεια των πολιτικών μας καθεστώτων, κι ούτε είναι ένα ελάττωμα του πολιτισμού μας που διορθώνεται. Είναι η φυσική συνέπεια της επιστήμης μας, της πολιτικής και της ηθικής μας. Αποτελεί μέρος της ιδέας μας για την Πρόοδο [...] Έχει γίνει ένα παράδοξο της αναγκαιότητας: είναι μοιραίο σαν κι εκείνη και απροσδιόριστο σαν την ελευθερία. Το μη σώμα, μεταμορφωμένο σε υλιστική επιστήμη, είναι συνώνυμο του τρόμου: το Ατύχημα είναι ένα από τα κατηγορήματα του ορθού λόγου που λατρεύουμε [...] Η χριστιανική ηθική τού έχει παραχωρήσει τις κατασταλτικές της εξουσίες, αλλά ταυτόχρονα αυτή η υπεράνθρωπη εξουσία δεν διαθέτει πια ίχνος ηθικών αξιώσεων. Πρόκειται για την επιστροφή της αγωνίας των Αζτέκων, αν και δίχως οιωνούς, δίχως ουράνια σημάδια. Η καταστροφή γίνεται κοινότοπη και γελοία, επειδή το Ατύχημα, σε τελική ανάλυση, δεν είναι τίποτα παραπάνω από ένα ατύχημα».

Όπως με την κανονικοποίηση της κοινωνίας ξεπροβάλλουν στην περιφέρειά της οι τρελοί και οι ανώμαλοι, έτσι και με την εμβάθυνση του λόγου και της τεχνικής κυριαρχίας της φύσης ξεπροβάλλουν ολόγυρά τους η καταστροφή και η βλάβη ως κάτι άλογο που πληττει το «οργανικό σώμα της φύσης» – άλογο αφόρητο, επειδή ο λόγος θέλει να ηγεμονεύει και δεν μπορεί καν να σκεφτεί ό,τι του διαφεύγει, άλογο άλυτο, διότι δεν υπάρχουν πια για μας τελετουργικά εξι-

λασμού ή συμφιλίωσης: το ατύχημα, όπως και ο θάνατος, είναι παρά-
 λογο, τελεία και παύλα. Πρόκειται για *σαμποτάζ*. Ένας πονηρός δαί-
 μονας κάνει ό,τι χρειάζεται για να χαλάει πάντα η πανέμορφη μηχανή.
 Έτσι, αυτή η ορθολογιστική κουλτούρα προσβάλλεται όσο καμία
 άλλη από συλλογική παράνοια. Το παραμικρό επεισόδιο, η παραμι-
 κρή ανωμαλία, η παραμικρή καταστροφή, ένας σεισμός, η κατάρρευ-
 ση ενός κτιρίου, η κακοκαιρία –πρέπει να υπάρχει ένας υπεύθυνος–,
 όλα είναι *επιβουλή*. Η έξαρση του *σαμποτάζ*, της τρομοκρατίας ή των
 ληστειών παρουσιάζει λιγότερο ενδιαφέρον από το γεγονός πως ό,τι
 συμβαίνει *ερμηνεύεται* σ' αυτή την κατεύθυνση. Ατύχημα ή όχι; Είναι
 μη αποφασισίμο. Και δεν έχει σημασία, διότι η κατηγορία του Ατυ-
 χήματος, όπως την αναλύει ο Octavio Paz, έχει μετακυλήσει στην
 κατηγορία της Επιβουλής. Κάτι φυσιολογικό σ' ένα ορθολογικό
 σύστημα: η τύχη αφήνεται στην *ανθρώπινη* θέληση και μόνο, επομέ-
 νως κάθε απορρύθμιση ερμηνεύεται ως *βασκανία* – ή, σε πολιτικό επί-
 πεδο, ως *επιβουλή* κατά της έννομης τάξης.⁹ Και είναι αλήθεια: μια
 φυσική καταστροφή αποτελεί κίνδυνο για την κατεστημένη τάξη, όχι
 μόνο με την πραγματική σταξία που προξενεί, αλλά και με το πλήγ-
 μα που καταφέρει σε κάθε ηγεμονεύουσα «ορθολογικότητα», της
 πολιτικής συμπεριλαμβανομένης. Εξ ου και η κατάσταση πολιορκίας
 για ένα σεισμό (π.χ. Νικαρόγουα) ή οι δυνάμεις διατήρησης της
 τάξης στους τόπους των καταστροφών (σημαντικότερες απ' ό,τι
 συνήθως για τις διαδηλώσεις). Γιατί κανένας δεν ξέρει μέχρι ποίου
 σημείου μπορεί να εκραγεί με αυτή την ευκαιρία η «ενόρμηση θανά-
 του» που πυροδοτήθηκε με το ατύχημα ή την καταστροφή, και να
 στραφεί κατά της πολιτικής τάξης.

Είναι αξιοσημείωτο ότι, ενώ μεσουρανάει το σύστημα του ορθού
 λόγου, και ως λογική συνέπεια αυτού του συστήματος, έχουμε επα-
 νέλθει στην «πρωτόγονη» θεώρηση, καταλογίζοντας κάθε συμβάν,
 και ιδίως το θάνατο, σε μια *εχθρική* βούληση. Ωστόσο, εμείς και
 μόνο εμείς πλέουμε στον πρωτογονισμό (ακριβώς εκείνον που φορ-
 τώνουμε στους πρωτόγονους για να τον εξορκίσουμε). Διότι αυτή η
 αντίληψη στους «πρωτόγονους» αντιστοιχούσε στη λογική των αμοι-

βαίων και αμφίθυμων ανταλλαγών τους με όσα τους περιέβαλλαν, έτσι που ακόμα και οι φυσικές καταστροφές ή ο θάνατος να κατανοούνται στο πλαίσιο των κοινωνικών δομών τους – ενώ σ' εμάς μια τέτοια αντίληψη είναι καθαρός παραλογισμός, είναι η παράνοια του λόγου, και συνέπεια ακριβώς των αξιωμάτων του λόγου είναι να ξεπροβάλλει παντού το απόλυτο ακατανόητο, ο Θάνατος ως κάτι απαράδεκτο και άλυτο, το Ατύχημα ως κατατρεγμός, ως παράλογη και μοχθηρή αντίσταση μιας ύλης, μιας φύσης που αρνείται να τακτοποιηθεί κάτω από τους «αντικειμενικούς» νόμους όπου την έχουμε στριμώξει, καταδιωγμένη. Γι' αυτό και μας συναρπάζει ολοένα ζωηρότερα η καταστροφή, το ατύχημα, η επιβουλή: είναι η ορθολογικότητα που καταδιώκεται κι εκείνη από την ελπίδα μιας παγκόσμιας αντεκδίκησης ενάντια στις νόρμες της και τα προνόμιά της.

Ο «φυσικός» θάνατος

Στον βιολογικό ορισμό του θανάτου και στη λογική θέληση του ορθού λόγου αντιστοιχεί μια ιδεώδης, πρότυπη μορφή θανάτου, ο «φυσικός» θάνατος. Είναι «φυσιολογικός» θάνατος, αφού έρχεται «στο τέλος της ζωής». Η έννοια του φυσικού θανάτου γεννήθηκε από τη δυνατότητα να μετατεθούν τα όρια της ζωής: η ζωή αποβαίνει διαδικασία συσώρευσης, και σ' αυτή την ποσοτική στρατηγική επιστρατεύονται η επιστήμη και η τεχνική. Όχι όμως για να εκπληρώσουν μια αρχέγονη επιθυμία του ανθρώπου να ζήσει όσο γίνεται περισσότερο. Με τον συμβολικό διαχωρισμό του θανάτου, περνάμε από τη ζωή στο κεφάλαιο-ζωή (σε μια ποσοτική αξιολόγηση), και αυτή συγκεκριμένα η μετάβαση προκαλεί μια επιστήμη και μια βιοϊατρική τεχνική παράτασης της ζωής.

Συνεπώς, ο φυσικός θάνατος δεν σημαίνει αποδοχή ενός θανάτου που ενυπάρχει στην «τάξη των πραγμάτων», αλλά συστηματική αποποίηση του θανάτου. Ο φυσικός θάνατος είναι εκείνος που υπάγεται στη δικαιοδοσία της επιστήμης και προορισμός του είναι να

εξολοθρευτεί από την επιστήμη. Αυτό σημαίνει ξεκάθαρα: ο θάνατος είναι απάνθρωπος, παράλογος, άλογος, όπως η φύση όταν δεν έχει εξημερωθεί (η δυτική έννοια της «φύσης» αναφέρεται πάντα σε μια απωθημένη και εξημερωμένη φύση). Ο μόνος καλός θάνατος είναι ο ηττημένος, ο υποταγμένος στο νόμο: αυτό είναι το ιδεώδες του φυσικού θανάτου.

Θα έπρεπε ο καθένας να μπορεί να πορευτεί ως το τέρμα του βιολογικού του «κεφαλαίου», να απολαύσει «μέχρι τέλους» τη ζωή του, χωρίς βία και πρόωρο θάνατο. Λες κι έχει ο καθένας μια στάμπα με το δικό του, μικρό σχέδιο ζωής, το «φυσιολογικό του προσδόκιμο» επιβίωσης, ένα «συμβόλαιο ζωής» κατά βάθος – εξ ου και η κοινωνική διεκδίκηση της ποιότητας ζωής, όπου εντάσσεται και ο φυσικός θάνατος. Νέο κοινωνικό συμβόλαιο: ολόκληρη η κοινωνία, με την επιστήμη και την τεχνική της, γίνεται συνυπεύθυνη για το θάνατο κάθε ατόμου.¹⁰ Αυτή η διεκδίκηση άλλωστε μπορεί να συνεπάγεται μια αμφισβήτηση της υφιστάμενης τάξης του ίδιου τύπου με τις μισθολογικές και ποσοτικές διεκδικήσεις: ο κόσμος απαιτεί μια δίκαιη διάρκεια ζωής, όπως μια δίκαιη αμοιβή της εργατικής δύναμης. Στην ουσία το δικαίωμα αυτό, όπως και όλα τα άλλα, κρύβει μια κατασταλτική δικαιοδοσία. Καθένας έχει το δικαίωμα αλλά και το καθήκον να πεθάνει με φυσικό θάνατο. Διότι αυτός είναι ο χαρακτηριστικός θάνατος του συστήματος της πολιτικής οικονομίας, ο υποχρεωτικός τύπος θανάτου στους κόλπους του:

1. Ως σύστημα μεγιστοποίησης των παραγωγικών δυνάμεων (σ' ένα «εκτατικό» σύστημα του εργατικού δυναμικού, δεν υπάρχει φυσικός θάνατος για τους σκλάβους, τους ψοφάνε στη δουλειά).

2. Πολύ σημαντικότερο: να έχει ο καθένας δικαίωμα στη ζωή του (*habeas corpus* - *habeas vitam*) – η κοινωνική δικαιοδοσία δηλαδή επεκτείνεται στο θάνατο. Ο θάνατος κοινωνικοποιείται όπως και όλα τα υπόλοιπα. Δεν μπορεί πια παρά να είναι φυσικός, διότι κάθε άλλος θάνατος αποτελεί κοινωνικό σκάνδαλο: δεν έκαναν ό,τι έπρεπε. Κοινωνική πρόοδος; Όχι. Πρόοδος του κοινωνικού, που οικειοποιείται ακόμα και το θάνατο. Καθένας αποστερείται από το θάνατο, ποτέ

πια δεν θα μπορέσει να πεθάνει όπως αυτός το εννοεί. Ποτέ πια δεν θα είναι ελεύθερος, εκτός μόνο για ένα πράγμα: να ζήσει όσο γίνεται περισσότερο. Αυτό σημαίνει, μεταξύ των άλλων, ότι απαγορεύεται να αναλώσεις τη ζωή σου χωρίς να λάβεις υπόψη τα όρια. Η αρχή του φυσικού θανάτου ισοδυναμεί με την εξουδετέρωση της ζωής.¹¹ Το ίδιο ισχύει και για το ζήτημα της ισότητας μπροστά στο θάνατο: πρέπει να περιστείλουμε τη ζωή στην ποσότητα (και άρα να εκμηδενίσουμε το θάνατο), προκειμένου να την προσαρμόσουμε στη δημοκρατία και στο νόμο των ισοδυναμιών.

Γηρατειά και τρίτη ηλικία

Στην προκειμένη περίπτωση επίσης, οι κατακτήσεις της επιστήμης σε βάρος του θανάτου έρχονται σε αντίφαση με την ορθολογικότητα του συστήματος: η τρίτη ηλικία αποβαίνει σημαντικό νεκρό, άχρηστο βάρος στην κοινωνική διαχείριση. Μεγάλο μερίδιο του κοινωνικού πλούτου (χρήματα και ηθικές αξίες) καταβροχθίζεται στην τρίτη ηλικία, χωρίς να μπορεί να της δώσει νόημα. Έτσι, το ένα τρίτο της κοινωνίας βρίσκεται σε κατάσταση οικονομικού παρασιτισμού και διαχωρισμού. Τα εδάφη που κατακτήθηκαν σε βάρος της προέλασης του θανάτου είναι από κοινωνική άποψη έρημη χώρα. Τα γηρατειά των μοντέρνων καιρών αποικίστηκαν πρόσφατα, βαραίνοντας την κοινωνία όπως τη βάραιναν άλλοτε οι αποικισμένοι ιθαγενείς πληθυσμοί. Ο χαρακτηρισμός «Τρίτη Ηλικία» τα λέει όλα: είναι κάτι σαν Τρίτος Κόσμος.

Δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια λωρίδα ζωής, περιθωριακής και στην οριακή περίπτωση ακοινωνήτης – ένα γκέτο, μια αναβολή, ένα πρόχωμα πριν από το θάνατο. Πρόκειται κυριολεκτικά για την εξαργύρωση του γήρατος. Όσο περισσότερο ζουν οι ζωντανοί, όσο περισσότερο χρόνο «κερδίζουν» από το θάνατο, τόσο περισσότερο παύουν να αναγνωρίζονται συμβολικά. Η τρίτη ηλικία, καταδικασμένη σ' ένα θάνατο που μετατίθεται συνέχεια, χάνει την καταστατική της θέση και τα προνόμιά της. Σε άλλα κοινωνικά μορφώματα, τα

γηρατειά υφίστανται όντως, ως συμβολικός μοχλός της ομάδας. Η καταστατική θέση του γέροντα, και στον ύψιστο βαθμό η θέση των προγόνων, χαίρει του μεγαλύτερου γοήτρου, τα δε «χρόνια» είναι πραγματικά ανταλλάξιμα πλούτη, που γίνονται κύρος και εξουσία. Σε εμάς όμως σήμερα, τα «κερδισμένα» χρόνια είναι απλώς χρόνια λογιστικά, που συσσωρεύονται χωρίς να μπορούν να ανταλλαγούν. Έτσι, το παρτεινόμενο προσδόκιμο επιβίωσης έχει καταλήξει απλώς σε διακρίσεις σε βάρος του γήρατος, λογική απόρροια των διακρίσεων σε βάρος του θανάτου. Το «κοινωνικό» δούλεψε κι εδώ καλά. Μετέτρεψε τα γηρατειά σε «κοινωνική» επικράτεια (που φιγουράρει στις εφημερίδες σε ειδική στήλη, μαζί με τους μετανάστες και την άμβλωση), κοινωνικοποίησε αυτή τη μερίδα της ζωής περιχαράκωνοντάς την. Υπό την «ευοίωνα» επίδραση του φυσικού θανάτου, μετέτρεψε το γήρας σε προκαταβολικό κοινωνικό θάνατο.

«Και τούτο επειδή η ατομική ζωή του πολιτισμένου ανθρώπου βυθίζεται στην πρόοδο και στο άπειρο και μια τέτοια ζωή, σύμφωνα με το εμμενές νόημά της, δεν θα έπρεπε να πάρει ποτέ τέλος. Διότι, για όποιον ζει μέσα στην πρόοδο, υπάρχει πάντα δυνατότητα μιας νέας προόδου. Κανένας απ' όσους πεθαίνουν δεν φτάνει ποτέ στην κορυφή, εφόσον η κορυφή βρίσκεται στο άπειρο. Ο Αβραάμ ή οι χωρικοί στα παλιά τα χρόνια πέθαναν γέροι και υπερπλήρεις από τη ζωή, επειδή ήταν εγκατεστημένοι στον οργανικό κύκλο της ζωής, επειδή η ζωή τούς είχε δώσει στο γέρμα των ημερών τους όλο το νόημα που μπορούσε να τους προσφέρει, και δεν απέμενε πια κανένα αίνιγμα που να θέλουν ακόμα να το λύσουν. Μπορούσαν λοιπόν να δηλώσουν ικανοποιημένοι από τη ζωή. Ο πολιτισμένος άνθρωπος απεναντίας, όντας τοποθετημένος μέσα στην κίνηση ενός πολιτισμού που εμπλουτίζεται συνέχεια σε σκέψη, γνώση και προβλήματα, μπορεί να αισθανθεί κουρασμένος από τη ζωή και όχι γεμάτος... Γι' αυτό και ο θάνατος είναι στα μάτια του ένα συμβάν που δεν έχει νόημα, όπως δεν έχει ούτε και η ζωή του ως πολιτισμένου, διότι, λόγω ακριβώς αυτής της προόδου που τη χαρακτηρίζει και η οποία στερείται σημασίας, καθίσταται και η ίδια ένα συμβάν χωρίς σημασία».¹²

Φυσικός θάνατος και θυσιαστήριος θάνατος

Γιατί ο θάνατος από γηρατειά, ο αναμενόμενος, ο προβλεπόμενος θάνατος, ο θάνατος σε οικογενειακό κύκλο, ο μόνος που είχε πλήρως νόημα για την παραδοσιακή συλλογικότητα, από τον Αβραάμ ως τους παππούδες μας, γιατί σήμερα δεν έχει πια κανένα νόημα; Δεν είναι καν συγκινητικός, είναι σχεδόν γελοίος, και πάντως κοινωνικά άνευ σημασίας. Γιατί αντιστρόφως ο βίαιος θάνατος, ο θάνατος σε ατύχημα, ο τυχαίος, που ήταν κάτι χωρίς νόημα για την κοινότητα άλλοτε (τον έτρεμαν και ήταν καταραμένος, όπως η αυτοκτονία για μας), έχει τόσο νόημα για μας; Αυτός μόνο τροφοδοτεί το χρονικό της επικαιρότητας, αυτός μόνο συναρπάζει και εξάπτει τη φαντασία. Και πάλι η κουλτούρα μας είναι κουλτούρα του Ατυχήματος, όπως λέει ο Octavio Paz.

Ελεεινή εκμετάλλευση του θανάτου από τα ΜΜΕ; Όχι, απλώς τα ΜΜΕ περιορίζονται να ποντάρουν στο γεγονός ότι τα μοναδικά συμβάντα που έχουν άμεση σημασία για όλους, χωρίς περιστροφές, χωρίς υπολογισμούς, είναι όσα με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο εμπλέκουν το θάνατο. Υπ' αυτή την έννοια, τα ελεεινότερα ΜΜΕ είναι και τα αντικειμενικότερα. Και πάλι είναι επιπόλαιη και χωρίς ενδιαφέρον η ερμηνεία με όρους απωθημένων στομικών ενορμήσεων, ασύνειδου σαδισμού κ.λπ.: πρόκειται για συλλογικό πάθος. Ο βίαιος ή καταστροφικός θάνατος δεν ικανοποιεί το μικρό ατομικό ασυνείδητο, το χειραγωγούμενο από τα μιανρά Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης (θεώρηση δευτερογενής και ήδη θηκιά νοθευμένη) – μας ταραίζει τόσο βαθιά, επειδή εμπλέκει την ίδια την ομάδα, το πάθος της ομάδας για τον εαυτό της, που στα μάτια της το μετασχηματίζει και το εξαγοράζει, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο.

Ο «φυσικός» θάνατος είναι κενός νοήματος, επειδή η ομάδα δεν έχει πια καμία συμμετοχή. Είναι κοινότοπος, επειδή συνδέεται με το ατομικό υποκείμενο που έχει γίνει κοινότοπο, με το οικογενειακό κύτταρο που επίσης έχει γίνει κοινότοπο, επειδή δεν είναι πια συλλογικό πένθος και συλλογική χαρά. Καθένας θάβει τους πεθαμένους

του. Στους πρωτόγονους δεν υπάρχει «φυσικός» θάνατος: κάθε θάνατος είναι κοινωνικός, δημόσιος, συλλογικός, είναι δε πάντα αποτέλεσμα μιας αντίπαλης βούλησης που πρέπει να απορροφηθεί από την ομάδα (καθόλου θέμα βιολογίας). Και η απορρόφηση γίνεται με τη γιορτή και τις τελετές. Η γιορτή είναι η ανταλλαγή των βουλήσεων (πώς θα ήταν δυνατόν να απορροφήσει η γιορτή ένα βιολογικό γεγονός;). Κακές βουλήσεις και εξιλαστήριες τελετές ανταλλάσσονται στο κεφάλι του πεθαμένου. Ο θάνατος παίζεται και κερδίζεται συμβολικά – ο νεκρός κερδίζει την καταστατική του θέση, ενώ η ομάδα εμπλουτίζεται με έναν εταίρο.

Ο δικός μας νεκρός, τώρα, είναι κάποιος που μας αδειάζει τη γωνιά. Δεν έχει πια τίποτα να ανταλλάξει. Είναι υπόλειμμα προτού καν πεθάνει. Στο τέρμα μιας ζωής συσώρευσης, αφαιρείται πλέον εκείνος από το συνολικό άθροισμα: απλή οικονομική πράξη. Δεν γίνεται ομοίωμα· το πολύ πολύ να χρησιμεύει για άλλοθι στους ζωντανούς, στην προφανή ανωτερότητά τους έναντι των νεκρών. Πρόκειται για θάνατο επίπεδο, μονοδιάστατο, τέλος της βιολογικής πορείας, εξόφληση: «Ξοφλάς» σαν ξεφούσκωτο λάστιχο, περιέχον που έχει αδειάσει από το περιεχόμενό του. Οποία κοινοτοπία!

Όλο το πάθος τότε καταφεύγει στον βίαιο θάνατο, αφού μόνο αυτός εμφανίζει κάτι σαν τη θυσία, κάτι δηλαδή σαν μια πραγματική μετουσίωση *χάρη στη βούληση της ομάδας*. Και δεν ενδιαφέρει αν ο θάνατος προκλήθηκε από ατύχημα, έγκλημα ή κάποια καταστροφή. Από τη στιγμή που ξεφεύγει από τον «φυσικό» ορθό λόγο, αποτελώντας πρόκληση στη φύση, ξαναγίνεται υπόθεση της ομάδας, απαιτεί συλλογική και συμβολική απάντηση – με μια λέξη, προξενεί το πάθος για το τεχνητό, που είναι ταυτόχρονα πάθος θυσιαστήριου. Η φύση είναι επίπεδη και δεν έχει νόημα, δεν πρέπει ένας θάνατος να «δοθεί πίσω στη φύση», πρέπει να ανταλλαγεί σύμφωνα με αυστηρές συμβατικές τελετές, ώστε να έχει αντίκτυπο η ενέργειά του πάνω στην ομάδα, η ενέργεια του νεκρού και η ενέργεια του θανάτου, δηλαδή να απορροφηθεί και να αναλωθεί από την ομάδα, αντί να αφήσει απλώς ένα «φυσικό» υπόλειμμα. Για μας, που δεν έχουμε πια

αποτελεσματική τελετή απορρόφησης του θανάτου και της ενέργειάς του ως ρήξης, μας απομένει η φαντασίωση της θυσίας, του βίαιου τεχνάσματος του θανάτου. Εξ ου και η έντονη, βαθύτατα συλλογική ικανοποίηση που προκαλεί ο θάνατος σε αυτοκινητικό δυστύχημα. Το συναρπαστικό στο θανάσιμο ατύχημα είναι ο τεχνητός χαρακτήρας του θανάτου. Τεχνικός, όχι φυσικός, άρα ηθελημένος (ενδεχομένως από το ίδιο το θύμα), άρα ξανά ενδιαφέρων – διότι ο ηθελημένος θάνατος έχει ένα νόημα. Αυτός ακριβώς ο τεχνητός χαρακτήρας του θανάτου επιτρέπει την αισθητική ανασύστασή του στη φαντασία και τη συναφή απόλαυση, όπως γίνεται και στη θυσία. Το «αισθητικό» ισχύει προφανώς μόνο για μας, που αφιερωνόμαστε στην ενατένιση. Η θυσία δεν είναι «αισθητική» για τους πρωτόγονους, αλλά σηματοδοτεί πάντα μια άρνηση οποιασδήποτε φυσικής και βιολογικής διαδοχής, μια παρέμβαση μυητικής τάξης, μια ελεγχόμενη, κοινωνικά οργανωμένη βία – βία ενάντια στη φύση, που εμείς τη συναντάμε πια μόνο στην τυχαιότητα του ατυχήματος και της καταστροφής, με συνέπεια να τα βιώνουμε ως συμβολικά κοινωνικά συμβάντα υψίστης σημασίας, ως θυσίες. Τελικά, μόνο για την επίσημη ορθολογικότητα το Ατύχημα είναι τυχαίο, δηλαδή παράλογο. Για το συμβολικό αίτημα, που δεν μας εγκαταλείπει ποτέ, το ατύχημα είναι πάντα κάτι εντελώς διαφορετικό.

Στο ίδιο σενάριο εμπίπτει και η σύλληψη ομήρων. Καταδικάζεται ομόφωνα, προξενώντας τρόμο και βαθιά χαρά. Μέλλει δε να γίνει πολιτικό τελετουργικό πρώτου μεγέθους, την ώρα που η πολιτική καταρρέει μέσα στην αδιαφορία. Ο όμηρος έχει εκατό φορές ανώτερη συμβολική απόδοση από το θάνατο σε αυτοκινητικό δυστύχημα, που κι αυτός είναι εκατό φορές ανώτερος από τον φυσικό θάνατο. Διότι εδώ συναντάμε και πάλι κάτι σαν χρόνο της θυσίας, κάτι σαν τελετουργικό εκτέλεσης – την εμμένεια του συλλογικά αναμενόμενου θανάτου, που είναι εντελώς άδικος, άρα εντελώς τεχνητός, άρα τέλειος από τη σκοπιά της θυσίας, και ο ιερούργός του οποίου, ο «εγκληματίας», δέχεται εν γένει να πεθάνει με τη σειρά του σε ανταπόδοση, κάτι που εντάσσεται στον κανόνα μιας συμβολικής ανταλ-

λαγής, στην οποία προσχωρούμε όλοι μας πολύ βαθύτερα απ' ό,τι στην οικονομική τάξη.

Το εργατικό ατύχημα, από την άλλη, υπάγεται στην οικονομική τάξη και δεν έχει καμία συμβολική απόδοση. Είναι εξίσου αδιάφορο στη συλλογική φαντασία όσο και στον καπιταλιστή επιχειρηματία, σημαίνει ότι μια μηχανή χάλασε, δεν είναι θυσία. Είναι αντικείμενο μιας άρνησης αρχής, μιας εξέγερσης αρχής, θεμελιωμένης στο δικαίωμα στη ζωή και στην ασφάλεια – δεν είναι ούτε το αντικείμενο ούτε η αιτία ενός *παιγνιώδους* τρόμου.¹³ Όπως ξέρουμε, μόνο ο εργάτης *παίζει* με την ασφάλειά του, έρμαιο των συνδικάτων και των αφεντικών, που δεν καταλαβαίνουν τίποτε από αυτή την πρόκληση.

Είμαστε όλοι όμηροι, σ' αυτό έγκειται το μυστικό της σύλληψης ομήρων, και ονειρευόμαστε όλοι, αντί να πεθάνουμε χαζά με τη βαθμιαία φθορά, να *δεχτούμε* το θάνατο και να *δώσουμε* το θάνατο. Διότι δίνω και δέχομαι είναι συμβολική πράξη (η κατεξοχήν συμβολική πράξη), που αφαιρεί από το θάνατο όλη την αδιάφορη αρνητικότητα που έχει για μας στη «φυσική» τάξη του κεφαλαίου. Αντίστοιχα και η σχέση μας με τα αντικείμενα δεν είναι πια ζωντανή και θανάσιμη αλλά εργαλειακή – δεν ξέρουμε πια να τα καταστρέφουμε ούτε περιμένουμε από εκείνα το θάνατό μας· γι' αυτό και είναι όντως νεκρά αντικείμενα που στο τέλος θα μας σκοτώσουν, αλλά όπως σκοτώνει ένα εργατικό ατύχημα, όπως ένα αντικείμενο συνθλίβει ένα άλλο. Μονάχα το αυτοκινητικό δυστύχημα αποκαθιστά κατά κάποιον τρόπο την ισορροπία της θυσίας. Διότι ο θάνατος είναι κάτι που το μοιράζεσαι, και πρέπει να μάθουμε να τον μοιραζόμαστε με τα αντικείμενά μας όπως και με τους άλλους ανθρώπους. Ο θάνατος έχει νόημα μόνο αν τον δίνεις και τον δέχεσαι, δηλαδή αν κοινωνικοποιείται μέσω της ανταλλαγής. Έτσι συμβαίνει στην πρωτόγονη τάξη, όπου τα πάντα ακολουθούν αυτή τη λογική. Στην τάξη της κουλτούρας μας απεναντίας, όλα είναι έτσι φτιαγμένα ώστε ο θάνατος να μην επέρχεται ποτέ σε κανέναν από κάποιον άλλο, αλλά μόνο από τη «φύση», ως απρόσωπη προθεσμία λήξης του σώματος. Επειδή δεν ξέρουμε πια να εγγράφουμε το θάνατό μας σ' ένα συμβολικό τελε-

τουργικό ανταλλαγή, τον βιώνουμε ως κάτι «πραγματικά» μοιραίο, εγγεγραμμένο στο σώμα μας. [...]

Η θανατική ποινή

[...] Η πρόοδος ενός πολιτισμού κρίνεται πλέον αποκλειστικά από το κατά πόσο σέβεται τη ζωή ως απόλυτη αξία. Τι διαφορά με τον δημόσιο θάνατο, τον γιορτασμένο θάνατο, τον μαρτυρικό –το γέλιο του Μαύρου της Άνω Βόλτας μπροστά στα τουφέκια που τον σκοτώνουν, τον κανιβαλισμό των Τουπινάμπας–, τι διαφορά ακόμα και με το φόνο ή την εκδίκηση, το θάνατο από πάθος ή την αυτοκτονία! Κατηγορούμε την κοινωνία, όταν σκοτώνει εκ προμελέτης, ότι επιδεικνύει βάρβαρη εκδικητικότητα, αντάξια του Μεσσιάνα. Μεγάλη της τιμή! Διότι η εκδίκηση εξακολουθεί να είναι *αμοιβαιότητα* θανάτου. Ούτε «πρωτόγονη» είναι, ούτε «γνήσια φυσική κίνηση» – τελείως άστοχοι και οι δύο χαρακτηρισμοί. Είναι μια πολύ επεξεργασμένη μορφή υποχρέωσης και αμοιβαιότητας, μια συμβολική μορφή. Δεν έχει καμία σχέση με τον δικό μας αφηρημένο θάνατο, υποπροϊόν μιας ηθικής και ταυτόχρονα γραφειοκρατικής θεσμικής αρχής (όπως είναι τα στρατόπεδα συγκέντρωσης ή η θανατική ποινή μας) – θάνατος λογιστικός, θάνατος στατιστικός, σε πλήρη συνάφεια με το σύστημα της πολιτικής οικονομίας, εφόσον παρουσιάζει την ίδια αφαίρεση, που δεν χαρακτηρίζει ποτέ την εκδίκηση, το φόνο ή το θέαμα της θυσίας. Ο θάνατος που δημιουργήσαμε εμείς, ο θάνατος που τελειοποίησε η κουλτούρα μας, έχει να κάνει με τα δικαστήρια, τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, την εθνοκτονία. Σήμερα έχουν αλλάξει τα πάντα, και δεν έχει αλλάξει τίποτα: υπό τη σκέπη των αξιών της ζωής και της ανοχής, το ίδιο σύστημα εξολόθρευσης διέπει την καθημερινή ζωή, αλλά με ήπιο τρόπο, – και δεν έχει καν ανάγκη το θάνατο για να πραγματοποιήσει τους στόχους του.

Διότι ο ίδιος στόχος που εγγράφεται στο μονοπώλιο της θεσμικής βίας και του θανάτου πραγματοποιείται εξίσου και στην κατανα-

γκαστική επιβίωση, στο φορτσάρισμα της ζωής για τη ζωή (τεχνητοί νεφροί, μονάδα εντατικής θεραπείας για τα παιδιά με διαμαρτίες διάπλασης, ψυχομαχητό παρατεινόμενο πάση θυσία, μεταμοσχεύσεις οργάνων κ.λπ.). Όλες αυτές οι διαδικασίες συνιστούν προσπάθειες να εξουσιάσουμε το θάνατο και να επιβάλουμε τη ζωή – με ποια σκοπιμότητα; Τη σκοπιμότητα της επιστήμης και της ιατρικής; Τότε όμως πρόκειται για επιστημονική παράνοια, άσχετη προς οποιοδήποτε ανθρώπινο στόχο. Τη σκοπιμότητα του κέρδους; Όχι, αφού η κοινωνία χαλάει τεράστια ποσά σε τέτοιες διαδικασίες. Αυτή η «ηρωική θεραπευτική» χαρακτηρίζεται από αυξανόμενο κόστος και «φθίνοντα πλεονεκτήματα», εφόσον κατασκευάζει μη παραγωγικούς επιζήσαντες. Αν η κοινωνική ασφάλιση μπορεί ακόμα να αναλυθεί ως μηχανισμός «τόνωσης της εργατικής δύναμης προς όφελος του κεφαλαίου», το επιχείρημα αυτό είναι άνευ αξίας εν προκειμένω. Κι έτσι το σύστημα βρίσκεται πάλι μπροστά στην ίδια αντίφαση όπως και για τη θανατική ποινή: πλειοδοτεί στη διαφύλαξη της ζωής ως αξίας, επειδή το συγκεκριμένο αξιακό σύστημα είναι ουσιώδους σημασίας για τη στρατηγική ισορροπία του συνόλου – αυτή όμως η πλειοδοσία αποσταθεροποιεί οικονομικά το σύνολο. Τι κάνουμε; Επιβάλλεται μια οικονομική επιλογή, όπου βλέπουμε να αναδύεται η ευθανασία ως δόγμα και ημιεπίσημη πρακτική. Επιλέγουμε να κρατήσουμε στη ζωή το 30% των πασχόντων από βαριά ουραιμία στη Γαλλία (το 36% στις ΗΠΑ!). Η ευθανασία είναι ήδη διαδεδομένη, και η μετατροπή της σε ανθρωπιστική διεκδίκηση είναι κραυγαλέα διφορούμενη (το ίδιο ισχύει και για την «ελευθερία» της άμβλωσης): εγγράφεται στη μεσοπρόθεσμη ή μακροπρόθεσμη λογική του συστήματος. Όλα αυτά κατευθύνονται προς τη διεύρυνση του κοινωνικού ελέγχου. Διότι, πίσω από όλες τις φαινομενικές αντιφάσεις, ο στόχος είναι βέβαιος: να εξασφαλιστεί ο έλεγχος σε όλη την έκταση της ζωής και του θανάτου. Από το *birth-control* στο *death-control*, είτε εκτελούμε τους ανθρώπους είτε τους υποχρεώνουμε να παρατείνουν τη ζωή τους –και η απαγόρευση θανάτου είναι η παρωδιακή αλλά λογική μορφή της προόδου της ανοχής–, η ουσία είναι πως η απόφαση ξεφεύγει από τα χέρια

τους και ότι ποτέ δεν είναι ελεύθεροι στο θέμα της ζωής ή του θανάτου τους, αλλά πεθαίνουν και ζουν με κοινωνική βίβα. Και μάλιστα πολύ τους είναι που παραμένουν παραδομένοι στη βιολογική τυχαιότητα του θανάτου, διότι κι αυτό είναι ενός είδους ελευθερία. Όπως επιτάσσει η ηθική: «Ου φονεύσεις», σήμερα επιτάσσει: «Ου πεθαίνεις» – πάντως όχι όπως να 'ναι, και μόνο αν το επιτρέπουν ο νόμος και η ιατρική. Και αν σου παραχωρηθεί ο θάνατος, θα έχει προηγηθεί και πάλι μια απόφαση. Με δυο λόγια, ο προσωπικός θάνατος έχει καταργηθεί προς όφελος του *death-control* και της ευθανασίας. Στην κυριολεξία δεν είναι καν θάνατος, είναι κάτι άλλο εντελώς ουδετεροποιημένο που εγγράφεται σε κανόνες, σε υπολογισμούς ισοδυναμίας: *rewriting-planning-programming-system*. Ο θάνατος πρέπει να μπορεί να διασφαλιστεί ως κοινωνική υπηρεσία, ενταγμένος όπως η υγεία και η ασθένεια στον αστερισμό του Προγραμματισμού και της Κοινωνικής Ασφάλισης. [...]

Προκειμένου να εγκρίνει το σύστημα τέτοιες οικονομικές θυσίες για την τεχνητή ανάσταση των ζωντανών αποβλήτων του, θα πρέπει να έχει κάποιο θεμελιώδες συμφέρον στο να αφαιρέσει από τους ανθρώπους ακόμα και τη βιολογική τυχαιότητα του θανάτου τους. «Πεθάνετε εσείς, εμείς κάνουμε τα υπόλοιπα», η φράση αυτή δεν είναι πλέον τίποτα παραπάνω από ένα παλιό διαφημιστικό σλόγκαν για τα γραφεία κηδειών. Σήμερα, ο θάνατος ανήκει ήδη στα υπόλοιπα, και τα *Thanatos Centers* θα αναλάβουν το θάνατο, όπως τα *Eros Centers* αναλαμβάνουν το σεξ. Το κυνήγι μαγισσών δηλαδή συνεχίζεται.

Χρειάζεται μια εκπροσώπηση της δικαιοσύνης, του θανάτου, της εκδίκησης σε μια «αντικειμενική» υπερβατική θεσμική αρχή. Πρέπει ο θάνατος και η εξιλέωση να αποσπαστούν από το κύκλωμα, να μονοπωληθούν στην κορυφή και να αναδιανεμηθούν. Χρειάζεται μια γραφειοκρατία του θανάτου και της τιμωρίας, όπως χρειάζεται και μια αφαιρετικότητα των οικονομικών, πολιτικών και σεξουαλικών ανταλλαγών: αν όχι, ολόκληρη η δομή του κοινωνικού ελέγχου θα καταρρεύσει.

Γι' αυτό κάθε θάνατος ή κάθε βιαιότητα που ξεφεύγει από το κρατικό μονοπώλιο είναι ανατρεπτικά – προεικόνιση της κατάλυσης της εξουσίας. Από τούτο προέρχεται η γοητεία που ασκούν οι μεγάλοι φονιάδες, ληστές ή εκτός νόμου, παραπλήσια με τη γοητεία που συνδέεται με τα έργα τέχνης: κάτι από το θάνατο και τη βία αποσπάται από το μονοπώλιο του κράτους για να μεταφερθεί σε μια άγρια, ευθεία, συμβολική αμοιβαιότητα, κάτι από το θάνατο – όπως κάτι στη γιορτή και στις δαπάνες αποσπάται από το οικονομικό για να μεταφερθεί σε μια ανώφελη και θυσιαστήρια ανταλλαγή, όπως κάτι στο ποίημα και στο έργο τέχνης αποσπάται από την τρομοκρατική οικονομία της σημασίας για να μεταφερθεί στην ανάλωση των σημείων. Μόνο αυτό είναι συναρπαστικό στο σύστημά μας. Συναρπαστικό είναι μονάχα ό,τι δεν ανταλλάσσεται σε αξία: σεξ, θάνατος, τρέλα, βία, και γι' αυτό το λόγο καταστέλλεται παντού. Εκατομμύρια νεκροί του πολέμου ανταλλάσσονται σε αξία, σύμφωνα με μια γενική ισοδυναμία: «ο θάνατος για την πατρίδα»· είναι αναμετατρέψιμοι σε χρυσό, αν μπορούμε να το πούμε έτσι, δεν είναι χαμένοι για όλο τον κόσμο. Ο φόνος, ο θάνατος, η παράβαση καθίστανται παντού νόμιμα, αν όχι σύννομα, αρκεί να είναι μετατρέψιμα σε αξία, σύμφωνα με την ίδια διαδικασία που μεσολαβεί την εργασία. Μονάχα ορισμένοι θάνατοι, ορισμένες πρακτικές ξεφεύγουν από αυτήν τη μετατρεψιμότητα, μόνο αυτά είναι ανατρεπτικά, και ανήκουν συχνά στην τάξη των σύντομων ειδήσεων.

Ανάμεσά τους η αυτοκτονία, που στις κοινωνίες μας έχει πάρει διαφορετική έκταση και διαφορετικό ορισμό, ώσπου απέβη, στο πλαίσιο της επιθετικής αντιστρεψιμότητας του θανάτου, η καθαυτή μορφή της αναστροφής. Στις φυλακές γίνονται ολοένα λιγότερες εκτελέσεις, αλλά ολοένα περισσότερες αυτοκτονίες. Πρόκειται για πράξη υπεξάρσεως του θεσμικού θανάτου και μεταστροφής ενάντια στο σύστημα που τον επιβάλλει: με την αυτοκτονία, το άτομο κρίνει την κοινωνία και την καταδικάζει, σύμφωνα με τον δικό της τύπο, αναποδογυρίζοντας τις δικαιοδοσίες – αποκαθιστά την αντιστρεψιμότητα εκεί όπου είχε ολότερα εξαφανιστεί και ταυτόχρονα παίρνει πάλι το

πάνω χέρι. Ακόμα και οι αυτοκτονίες εκτός φυλακής αποβαίνουν όλες πολιτικές με αυτή την έννοια (ο αυτοπυρπολισμός είναι απλώς η θεαματικότερη μορφή): κάνουν όλες μια απειροελάχιστη αλλά ανεξιλέωτη ρωγμή. Διότι σημαίνει ολοκληρωτική ήττα για ένα σύστημα να μην μπορεί να φτάσει στην ολοκληρωτική τελειότητα – αρκεί να ξεφύγει από την ορθολογικότητά του κάτι οσοδήποτε μικρό.

Η απαγόρευση της αυτοκτονίας αντιστοιχεί στην εμφάνιση του νόμου της αξίας. Είτε θρησκευτικός, είτε ηθικός ή οικονομικός, ο ίδιος πάντα νόμος λέει: κανένας δεν έχει το δικαίωμα να περικόψει κεφάλαιο και αξία. Κάθε άτομο όμως είναι ένα κομμάτι κεφαλαίου (όπως κάθε χριστιανός είναι μια ψυχή που πρέπει να σωθεί), άρα δεν έχει το δικαίωμα να αυτοκαταστραφεί. [...]

Η ασφάλεια ως εκβιασμός

Μια άλλη μορφή κοινωνικού ελέγχου, όπου το άτομο εκβιάζεται να ζήσει και να επιβιώσει, είναι η ασφάλεια. Είναι πανταχού παρούσα για μας σήμερα, και οι «δυνάμεις ασφαλείας» εκτείνονται από την ασφάλεια ζωής και την κοινωνική ασφάλιση ως τη ζώνη του αυτοκινήτου, περνώντας από τα Σώματα Ασφαλείας. Όταν φοράς τη ζώνη ασφαλείας, είσαι «δεμένος». Βέβαια η ασφάλεια είναι βιομηχανική επιχείρηση, σαν την οικολογία, που είναι η επέκτασή της στο επίπεδο του ανθρώπινου είδους: παντού διακυβεύεται το κατά πόσον ο θάνατος, το ατύχημα, η ασθένεια ή η μόλυνση μπορούν να μετατραπούν σε καπιταλιστικό υπερκέρδος. Το κυριότερο όμως είναι ότι η ασφάλεια συνιστά τη χειρότερη καταστολή, αφού μας αποστερεί από το θάνατό μας, τον δικό μας το θάνατο, εκείνον που ονειρεύεται ο καθένας από τα βάθη του ενστίκτου αυτοσυντήρησης. Είναι αναγκαίο να στερηθούν όλοι την ύστατη δυνατότητα να δώσουν οι ίδιοι το θάνατο στον εαυτό τους – τελευταίο «σκαπουλάρισμα» της ζωής της ζωσμένης από το σύστημα. Στο συμβολικό βραχυκύκλωμα που αντιπροσωπεύει η πρόκληση προς τον εαυτό σου και τη ζωή σου, η ανταλλαγή-

σο υφίσταται και πάλι διωγμό μέχρι θανάτου. Όχι επειδή εκφράζει θεν την αντικοινωνική εξέγερση ενός στόμου – η αποστασία ενός ήμου ή εκατομμυρίων δεν παραβαίνει κατά κανέναν τρόπο το νόμο της συστήματος–, αλλά επειδή φέρει μέσα της μια αρχή κοινωνιακής ριζικά ανταγωνιστική προς τη δική μας, κατασταλτική κοινωνική κή. Το θέμα είναι να σκοτώσεις την ανταλλαγή-δώρο, θάβοντας το στο κάτω από τον αντίστροφο μύθο της ασφάλειας.

Να σκοτώσεις το αίτημα θανάτου. Για να ζήσουν οι άνθρωποι; Όχι. να πεθάνουν με τον μοναδικό θάνατο που επιτρέπει το σύστημα – τανοί χωρισμένοι από το θάνατό τους, που ανταλλάσσουν αποιστικά και μόνο τη μορφή της επιβίωσής τους, υπό τη σκέπη της ράλειας κατά παντός κινδύνου. Όπως γίνεται στο αυτοκίνητο. Ο ηγός, μουμιοποιημένος μέσα στον κεφαλόδεσμό του, τις ζώνες, τα κατηγορήματα της ασφάλειας, μπανταρισμένος μέσα στο μύθο ασφάλειας, δεν είναι πια τίποτε παραπάνω από ένα πτώμα, έγκλεισ' έναν άλλο θάνατο, όχι μυθικό αυτή τη φορά – ένα θάνατο ουδέο και αντικειμενικό σαν την τεχνική, βουβό και χειροτεχνικό. Καθηιένος στη μηχανή του, καρφωμένος πάνω της, δεν διατρέχει πια κίνδυνο να πεθάνει, αφού είναι ήδη νεκρός. Σ' αυτό έγκειται το ρικό της ασφάλειας, όπως και του μπιφτεκιού μέσα στο σελοφάν: *τυλίζουμε σε μια σαρκοφάγο για να σας εμποδίσουμε να πεθάνετε.*¹⁴

Όλος ο τεχνικός πολιτισμός μας δημιουργεί ένα τεχνητό περιλον θανάτου. Όχι μόνο οι εξοπλισμοί, που εξακολουθούν να παντού το αρχέτυπο της υλικής παραγωγής, αλλά και οι μηχανή τα οσοδήποτε ασηήμαντα αντικείμενα που μας περιβάλλουν κροτούν έναν ορίζοντα θανάτου, ενός άλυτου πλέον θανάτου. Ιδή έχει κρυσταλλώσει και είναι εκτός βολής: σταθερό κεφάλαιο άτου, όπου η ζωντανή διεργασία του θανάτου έχει παγώσει, όπως ώνει η εργατική δύναμη μέσα στο σταθερό κεφάλαιο και τη ρή εργασία. Ή ακόμα: όλη η υλική παραγωγή είναι απλώς ένας ίντιος «χαρακτηρολογικός θώρακας» ραιχικού τύπου, με τον ίλο το είδος θέλει να κρατήσει σε απόσταση ασφαλείας το θάναΦυσικά, στην πραγματικότητα ο θάνατος εξουσιάζει το είδος και

το εγκλείει στο θώρακα που εκείνο νόμιζε πως το προστάτευε. Ξαν βρίσκουμε εν προκειμένω, στη διάσταση ενός ολόκληρου πολιτισμού, την εικόνα της σαρκοφάγου του αυτοκινήτου: ο θώρακας ασφαλείας είναι η μινιατούρα του θανάτου, ο θάνατος που έχει γίνει μια τεχνική προέκταση του σώματός σας. Εκβιολογισμός του σώματος και τεχνικοποίηση του περιβάλλοντος συμβαδίζουν στους κόλπους της ίδιας ιδεοψυχαναγκαστικής νεύρωσης. Το τεχνικό περιβάλλον είναι η υπερπαραγωγή μας σε ρυπογόνα, εύθραυστα αντικείμενα, που ακρηστεύονται γρήγορα. Διότι η όλη λογική και στρατηγική της παραγωγής στηρίζονται στην ευθραυστότητα και την ταχεία ακρήστευση, από αυτές ζει η παραγωγή. Είναι αδιανόητη μια οικονομία γερών προϊόντων και καλών αντικειμένων. Η οικονομία αναπτύσσεται αποκλειστικά και μόνο σπέρνοντας τον κίνδυνο, τη μόλυνση, τη φθορά, την απογοήτευση, την ιδεοληψία. Η οικονομία ζει αποκλειστικά και μόνο από την αναστολή του θανάτου, συντηρώντας διαμέσου της υλικής παραγωγής – ζει ανανεώνοντας το διαθέσιμο στον θάνατο, έστω κι αν τον εξορκίζει πλειοδοτώντας σε ασφάλεια, εκβιασμός και καταστολή. Ο θάνατος εκκοσμικεύτηκε οριστικά μέσα στην υλική παραγωγή – εκεί ακριβώς αναπαράγεται με διευρυμένο τρόπο, όπως το κεφάλαιο. Το δε σώμα μας, έχοντας καταστεί εκείνο βιολογική μηχανή, ευθυγραμμίζεται με τούτο το ανόργανο σώμα και γίνεται έτσι κακό αντικείμενο, καταδικασμένο στην ασθένεια, το ατύχημα και το θάνατο.

Το κεφάλαιο ζει από την παραγωγή του θανάτου, γι' αυτό και το είναι εύκολο να παραγάγει ασφάλεια: το ίδιο πράγμα είναι. Η ασφάλεια είναι η βιομηχανική παράταση του θανάτου, όπως η οικολογία είναι η βιομηχανική παράταση της μόλυνσης. Λίγοι παραπάνω επίδεσμοι στον σαρκοφάγο. Αυτό ισχύει και για τους μεγάλους θεσμούς που συρματούν τη δόξα της δημοκρατίας μας: η Κοινωνική Ασφάλιση είναι υπηρεσία προσθήκης τεχνητών μελών μιας νεκρής κοινωνίας («Κοινωνική Ασφάλιση είναι ο θάνατος!» – Μάης '68), μιας κοινωνίας δηλαδή που την έχουν προηγουμένως εξοντώσει σε όλα τα συμβολικά γρανάζια της, στο σύστημα βαθιάς αμοιβαιότητας και υποχρεώ-

ων χάρη στο οποίο δεν είχε καν νόημα η έννοια της ασφάλειας ή του «κοινωνικού». Το «κοινωνικό» αρχίζει με την ανάληψη της ευθύνης του νεκρού. Το ίδιο σενάριο όπως και για τους κατεστραμμένους πολιτισμούς, που τους ανασταίνουν και τους προστατεύουν ως φολκλόρ.¹⁵ Το ίδιο ισχύει και για την ασφάλεια ζωής – οικιακή παραλλαγή ενός συστήματος που προϋποθέτει παντού το θάνατο ως αξίωμα. Κοινωνική μετάφραση του θανάτου της ομάδας, εφόσον ο καθένας αποκτά υλική υπόσταση για τον άλλο αποκλειστικά και μόνο ως κοινωνικό κεφάλαιο που αναπροσαρμόζεται τιμαριθμικά βάσει του θανάτου του.

Αποτροπή του θανάτου με αντίτιμο τη συνεχή απονέκρωση: αυτή είναι η παράδοση λογική της ασφάλειας. Σε χριστιανικά συμφραζόμενα, η ασκητεία έπαιξε τον ίδιο ρόλο. Η συσσώρευση ταλαιπωρίας και μετάνοιας έπαιξε ρόλο χαρακτηρολογικού θώρακα, προστατευτικής σαρκοφάγου έναντι της κόλασης. Και ο ιδεοληπτικός ψυχαναγκασμός μας για ασφάλεια μπορεί να ερμηνευτεί ως γιγαντιαία συλλογική ασκητεία, ως προκαταβολικός θάνατος μέσα στη ζωή: από προστασία σε προστασία, από άμυνα σε άμυνα, μέσα από όλες τις δικαιοδοσίες, τους θεσμούς, τους σύγχρονους υλικούς μηχανισμούς, η ζωή δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια πένθιμη αμυντική λογιστική, κλεισμένη στην κατά παντός κινδύνου σαρκοφάγο της. Λογιστική της επιβίωσης, αντί για τη ριζική εναρμόνιση της ζωής και του θανάτου.

Το σύστημά μας ζει από την παραγωγή του θανάτου και διατείνεται πως κατασκευάζει ασφάλεια. Παλινωδίες; Καθόλου. Απλώς συστροφή στον κύκλο που οι δυο του άκρες ενώνονται. Το γεγονός ότι μια αυτοκινητοβιομηχανία αναπροσανατολίζεται με βάση την ασφάλεια (όπως η βιομηχανία με βάση τα μέτρα κατά της μόλυνσης) χωρίς να αλλάξει κλίμακα, στόχο ή προϊόν, δείχνει ότι η ασφάλεια είναι απλώς ζήτημα αντικατάστασης όρων. Είναι απλώς εσωτερική προϋπόθεση αναπαραγωγής του συστήματος που έχει φτάσει σ' ένα ορισμένο στάδιο επέκτασης, όπως η ανάδραση (feed-back) είναι απλώς μια εσωτερική ρυθμιστική μέθοδος των συστημάτων που έχουν φτάσει σ' ένα ορισμένο σημείο πολυπλοκότητας.

Αφού λοιπόν πρώτα εξυμνήσαμε την παραγωγή, πρέπει σήμερα να ηρωοποιήσουμε την ασφάλεια. «Σε μια εποχή όπου ο οποιοσδήποτε σκοτώνεται στο τιμόνι με οποιοδήποτε αυτοκίνητο, με οποιαδήποτε ταχύτητα, ο αληθινός ήρωας είναι όποιος αρνείται να πεθάνει» (αφίσα της Πόρσε: «Ας σκοτώσουμε τον δήθεν ένδοξο θάνατο»). Αυτό όμως είναι δύσκολο, διότι οι άνθρωποι αδιαφορούν για την ασφάλεια. Δεν τη θέλησαν, όταν η Ford και η General Motors τούς την πρότειναν ήδη από το 1955-1960. Παντού χρειάστηκε να τους την επιβάλουν. Ανεύθυνοι και τυφλοί; Όχι. Πρέπει να συνδέσουμε τούτη την αντίσταση με εκείνη που πρόβαλαν ιστορικά παντού οι παραδοσιακές ομάδες ενάντια στις «ορθολογικές» κοινωνικές προόδους: εμβολιασμό, ιατρική, ασφάλεια της εργασίας, σχολική εκπαίδευση, υγιεινή, έλεγχο των γεννήσεων και πολλά άλλα. Σχεδόν πάντα οι αντιστάσεις κόμφθηκαν, και μπορούμε σήμερα να επικαλεστούμε μια «φυσική», «αιώνια», «αυθόρμητη» ανάγκη ασφάλειας, και όλα τούτα τα καλά πράγματα που έχει παραγάγει ο πολιτισμός μας. Έχουν κατορθώσει να ντοπάρουν τους ανθρώπους με τον ιό της αυτοσυντήρησης και της ασφάλειας, έτσι που να αλληλοχτυπιούνται μέχρι θανάτου για την επίτευξή τους. Στην πραγματικότητα το ζήτημα είναι πιο πολύπλοκο: χτυπιούνται για το δικαίωμα στην ασφάλεια, κάτι εντελώς άλλης τάξης. Όσο για την ίδια την ασφάλεια, κανενός δεν του καίγεται καρφί. Χρειάστηκε να ντοπάρουν τον κόσμο γενεές επί γενεών, ώσπου να πειστεί τελικά πως την έχει «ανάγκη» – και η επιτυχία αυτή αποτελεί βασική διάσταση της «κοινωνικής» εξημέρωσης και του «κοινωνικού» αποικισμού. Ωστόσο, ολόκληρες ομάδες θα προτιμούσαν να ψοφήσουν, παρά να αποδιοργανωθούν από την τρομοκρατική παρέμβαση της ιατρικής, του ορθού λόγου, της επιστήμης και της κεντρικής εξουσίας: αυτό έχει ξεχαστεί, έχει καταπνιγεί πίσω από τον οικουμενικό ηθικό νόμο του «ενστίκτου» της αυτοσυντήρησης – και όμως ξαναπροβάλλει μονίμως, έστω και μόνο στους εργάτες που αρνούνται να εφαρμόσουν τις προδιαγραφές ασφαλείας στα απανταχού εργοτάξια. Τι άλλο θέλουν με αυτή την άρνηση, πέρα από το να διασώσουν ένα κομμάτι ελέγχου στη ζωή τους, ακόμα και με δικό τους ρίσκο, ακόμα

και με αντίτιμο μια επιπλέον εκμετάλλευση (εφόσον παράγουν περισσότερο και ταχύτερα); Δεν είναι «ορθολογικοί» προλετάριοι. Μάχονται όμως με τον τρόπο τους, και ξέρουν ότι η οικονομική εκμετάλλευση είναι λιγότερο σημαντική από τούτο το «αναθεματισμένο το μερίδιο», το παλιοκόμματο που δεν πρέπει να αφήσουν κανέναν να τους το πάρει, αυτό το μερίδιο συμβολικής πρόκλησης, που είναι ταυτόχρονα πρόκληση στην ασφάλεια και πρόκληση στη ζωή τους. Το αφεντικό μπορεί να τους εκμεταλλεύεται μέχρι θανάτου, αλλά τους εξουσιάζει πραγματικά μονάχα αν κατορθώσει να κάνει τον καθένα να ταυτιστεί με το ατομικό του συμφέρον και να γίνει ο λογιστής και ο κεφαλαιοκράτης της ζωής του. Τότε θα είναι πραγματικά ο Κύριος, και ο εργάτης, ο δούλος. Όσο όποιος είναι αντικείμενο εκμετάλλευσης, μόνο με τούτη την ελάχιστη αντίσταση στην ηθική τάξη της ασφάλειας, διατηρεί την επιλογή ζωής και θανάτου, αυτός κερδίζει, στο δικό του πεδίο: το συμβολικό.

Η αντίσταση του οδηγού αυτοκινήτου στην ασφάλεια είναι της ίδιας τάξης και πρέπει να καταπνιγεί ως ανήθικη. Έτσι, παντού η αυτοκτονία απαγορεύτηκε ή καταδικάστηκε, επειδή σημαίνει πρώτα απ' όλα μια πρόκληση που η κοινωνία δεν μπορεί να την αποδεχτεί, και άρα εξασφαλίζει την υπεροχή ενός έναντι ολόκληρης της κοινωνικής τάξης. Πάντα αυτό το παλιοκόμματο, το πραγματάκι που εκπορθεί ο καθένας από τη ζωή του για να αψηφήσει την έννομη τάξη, το πραγματάκι που εκπορθεί ο καθένας από το σώμα του για να το δώσει —και που μπορεί να είναι ο θάνατός του, υπό τον όρο κάποιος να τον δώσει στον εαυτό του—, το πραγματάκι αυτό που συνιστά όλο το μυστικό της συμβολικής ανταλλαγής, επειδή το δίνεις και το δέχεσαι από τον άλλον, σου το δίνουν, σου το επιστρέφουν, και επομένως είναι απόρρητο από την κυρίαρχη ανταλλαγή, μη αναγώγιμο στο νόμο της και θανάσιμο για κείνη. Αποτελεί στην ουσία τον μοναδικό της αντίπαλο, τον μόνο που θα πρέπει να εξολοθρευτεί.

Μετάφραση: Κική Καψαμπέλη

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, μτφρ. J. Baudrillard, Gallimard, Παρίσι 1968.

2. Ακόμα και η επιστήμη είναι σωρευτική απλώς επειδή έχει κοινά συμφέροντα με το θάνατο, επειδή στοιβάζει τον ένα νεκρό πάνω στον άλλο.

3. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Agora, Plon, Παρίσι 1964. [Ελλ. εκδ., Max Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Μ.Γ. Κυπραίος, Gutenberg, Αθήνα 2002, 1978· επίσης μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα κ.κ.]

4. Ωστόσο, παλαιότερα είχε εμφανιστεί και μια άλλη στομικιστική και πεσιμιστική σκέψη σχετικά με το θάνατο, από τους Στωικούς – προχριστιανική αριστοκρατική σκέψη που συνδεόταν και αυτή με την αντίληψη περί μιας προσωπικής μοναξιάς του θανάτου, σε μια κουλτούρα όπου οι συλλογικοί μύθοι κατέρρεαν. Την ίδια διάθεση συναντάμε στον Μονταίν και τον Πασκάλ, στον αυθέντη-πυργοδοσπότη ή στον γιανσενιστή της αριστοκρατίας της τηβέννου –μεγαλοαστικής τάξης στην οποία απονεμήθηκαν τίτλοι ευγενείας–, μέσα στην ουμανιστική καρτερικότητα ή τον απελπισμένο χριστιανισμό. Τότε όμως ξεκινάει η νεότερη εσωτερίκευση του άγχους θανάτου.

5. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, «Η πρώτη κοινωνία της αφθονίας», Tavistock Publ., Λονδίνο 1974.

6. Υπ' αυτή την έννοια, δεν υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσα στον άθεο υλισμό και τον χριστιανικό ιδεαλισμό, εφόσον διαχωρίζονται μεν στο ζήτημα της μεταθανάτιας ζωής (αλλά δεν έχει σημασία αν υπάρχει ή δεν υπάρχει κάτι μετά θάνατον, *that is not the question*), συμφωνούν όμως στη θεμελιώδη αρχή ότι η ζωή είναι ζωή –ο θάνατος είναι πάντα θάνατος–, δηλαδή στη θέληση να κρατήσουν επιμελώς τη ζωή και το θάνατο σε απόσταση μεταξύ τους.

7. Είναι αξιοπερίεργο άλλωστε το πώς ο θάνατος αποβαίνει από τεχνική άποψη ολοένα περισσότερο μη αποφασίσιμος ακόμα και για την επιστήμη: όταν σταματήσει η καρδιά, έπειτα όταν το εγκεφαλογράφημα γίνει ευθύγραμμο, έπειτα... τι άλλο; Πρόκειται για κάτι περισσότερο από μια αντικειμενική πρόοδο. Στην καρδιά της επιστήμης, αναβλύζει κάτι από την απροσδιοριστία, από το μη αποφασίσιμο του θανάτου σε συμβολικό επίπεδο.

8. Octavio Paz, *Conjonctions et Disjonctions*, Gallimard, Παρίσι 1972.

9. Μέχρι του σημείου να είναι αρκετό για ορισμένες πολιτικές ομάδες να διεκδικήσουν το τάδε ή το δείνα στύχημα, τη μία ή την άλλη επιβουλή άγνωστης προέλευσης. Αυτή είναι η μοναδική τους «πρακτική», να μεταμορφώνουν δηλαδή ένα τυχαίο συμβάν σε αναστρεπτική κίνηση.

10. Διότι σήμερα αυτό το συμβολιστικό αίτημα απευθύνεται στο κοινωνικό σώμα, ενώ άλλοτε τις συμφωνίες μακροβιότητας, πλούτου και απολαύσεων τις υπέγραφες με τον Διάβολο. Ίδιο συμβόλαιο, ίδια παγίδα: ο κερδισμένος είναι πάντα ο Διάβολος.

11. Αυτό είναι σημαντικότερο από τη μέγιστη εκμετάλλευση της εργατικής δύναμης, όπως φαίνεται καθαρά στην περίπτωση των γερόντων: δεν τους εκμεταλλεύονται πια, τους αφήνουν να ζήσουν, με έξοδα μάλιστα της κοινωνίας – τους αναγκάζουν να ζήσουν, επειδή είναι το ζωντανό παράδειγμα της συσσώρευσης της ζωής (που αντιτίθεται στην ανάλωσή της). Η κοινωνία τούς συντηρεί ως αξιακά μοντέλα χρήσης της ζωής, συσσώρευσης και αποταμίευσης. Γι' αυτό και δεν έχουν πια καμία συμβολική παρουσία στην κοινωνία μας.

12. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Plon, Παρίσι 1959.

13. Ξαναγίνεται αντικείμενο πάθους μόνο αν είναι δυνατόν να καταλογιστεί σε ένα πρόσωπο (στον τάδε καπιταλιστή, στην τάδε προσωποποιημένη επιχείρηση), άρα να βιωθεί και πάλι ως έγκλημα και θυσία.

14. Η οριακή μορφή αυτής της πρακτικής είναι η κρυογονική ή η κατάψυξη προς μελλοντική ανάσταση.

15. Bl. Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, «La Beauté du Mort», *Politique Aujourd'hui*, Δεκέμβριος 1970: 23-80 [*La Culture au pluriel*, Seuil/Points, 1993: 45-72].

Θνητότητα, αθανασία και άλλες στρατηγικές ζωής

[...] Η κάθε άλλο παρά ταπεινή πρόθεσή μου σε αυτό το βιβλίο είναι να αποκρυπτογραφήσω και να αρχίσω να διερευνώ την παρουσία του θανάτου (δηλαδή της συνειδητής ή απωθημένης γνώσης της θνητότητας) στους ανθρώπινους θεσμούς, τελετές και πεποιοθήσεις που, με μια επιφανειακή ματιά, με τρόπο ρητό και ενσυνείδητο, εξυπηρετούν καθήκοντα και λειτουργίες εντελώς διαφορετικές, που δεν σχετίζονται με ζητήματα που φυσιολογικά εξετάζονται σε μελέτες αφιερωμένες στην «ιστορία του θανάτου και του θνήσκειν».

Όλοι μας «γνωρίζουμε» πολύ καλά τι είναι ο θάνατος – μέχρι, βέβαια, να μας ζητηθεί να παρουσιάσουμε μια λεπτομερή περιγραφή όλων όσα γνωρίζουμε, να ορίσουμε το θάνατο όπως τον «καταλαβαίνουμε». Τότε αρχίζουν τα προβλήματα. Αποκαλύπτεται πως σε τελική ανάλυση είναι αδύνατο να ορίσουμε το θάνατο, παρόλο που οι προσπάθειες να τον ορίσουμε –να κυριαρχήσουμε πάνω του (έστω και διανοητικά), να του αποδώσουμε την κατάλληλη θέση και να τον διαστηρήσουμε εκεί– δεν θα πάψουν ποτέ. Είναι αδύνατο να ορίσουμε το θάνατο, καθώς ο θάνατος αντιπροσωπεύει το τελικό κενό, εκείνη τη μη ύπαρξη που, παραδόξως, δίνει ύπαρξη σε όλα τα όντα. Ο θάνατος είναι το απόλυτο άλλο της ύπαρξης, ένα αδιανόητο άλλο, που αιωρείται εκτός της εμβέλειας της επικοινωνίας: κάθε φορά που ένα ον μιλά για αυτό το άλλο, βλέπει τον εαυτό του να μιλά, μέσω μιας αρνητικής μεταφοράς, για τον ίδιο του τον εαυτό. Σε τελική ανάλυση, οι προτάσεις αυτής της παραγράφου είναι επίσης,

χωρίς καμία εξαίρεση, μεταφορές: ο θάνατος δεν είναι σαν του άλλους «άλλους» – εκείνους τους άλλους τους οποίους το εγώ είναι ελεύθερο να γεμίσει με νόημα και, στην πορεία αυτής της πράξης απόδοσης νοήματος, να συγκροτήσει και να υποτάξει.

Το θάνατο δεν μπορούμε να τον συλλάβουμε: πόσο μάλλον νι τον οπτικοποιήσουμε ή να τον «αναπαραστήσουμε». Όπως γνωρίζουμε από τον Χούσερλ, κάθε σύλληψη είναι *προθετική* είναι μια δραστηριότητα του υποκειμένου που συλλαμβάνει, η οποία πηγαίνει πέρα από αυτό το υποκείμενο, πιάνει *κάτι πέρα* από το υποκείμενο ταυτόχρονα δημιουργεί ένα «αντικείμενο» που ανήκει σε ένα κόσμο που μπορεί, κατ' αρχήν, να είναι κοινός και αγκιστρώνεται σ αυτό. Όμως, δεν υπάρχει «κάτι» που να είναι ο θάνατος: δεν υπάρχει τίποτε στο οποίο η έντονη πρόθεση του υποκειμένου που πασχίζει να τον συλλάβει θα μπορούσε να ακουμπήσει, να ρίξει την άγκυρά του. Ο θάνατος είναι ένα απόλυτο *τίποτα* και το «απόλυτο τίποτα» δεν έχει νόημα – γνωρίζουμε πως «δεν υπάρχει τίποτα» μόνο όταν μπορούμε να συλλάβουμε την απουσία σύλληψης: κάθε «τίποτα είναι ένα τίποτα που το έχουμε αντιμετωπίσει, συλλάβει, ατενίσει, κ. έτσι κανένα «τίποτα» δεν μπορεί να είναι απόλυτο – ένα τίποτα χωρίς κανέναν περιορισμό. Ο θάνατος όμως είναι η παύση του ίδιου του «δρώντος υποκειμένου» και, μαζί με αυτήν, το τέλος κάθε δυναμότητας σύλληψης. Ένα τέτοιο τέλος κάθε σύλληψης αποτελεί μια κατάσταση την οποία το υποκείμενο που προσπαθεί να συλλάβει το θάνατο δεν μπορεί να επικαλεστεί: δεν μπορεί να «σβήσει τον εαυτό του» από τη σύλληψη και ταυτόχρονα να επιθυμεί να υπάρχει σύλληψη. (Όπως θα έλεγε ο Χούσερλ, δεν υπάρχει νόησις –πράξη τη γνωστικής λειτουργίας– χωρίς νόημα, αντικείμενα που πρέπει να γίνουν γνωστά – και αντίστροφα.) Αντιμέτωπο με μια τέτοια αδυναμία, το συλλαμβάνον υποκείμενο μπορεί μόνο να ξεγελάσει το εαυτό του με ένα παιχνίδι μεταφορών, το οποίο μάλλον συγκαλύπτει παρά αποκαλύπτει εκείνο που πρέπει να συλληφθεί, και στο τέλος αρνείται την κατάσταση της μη σύλληψης που θα ήταν ο θάνατος.

Ελλείψει αυτού, το γνωρίζον υποκείμενο πρέπει να αποδεχτεί την αδυναμία του και να ρίξει λευκή πετσέτα.

Αυτός είναι ο λόγος που η συχνά προτεινόμενη διέξοδος από την αμηχανία («Δεν μπορώ να οπτικοποιήσω τον δικό μου θάνατο αλλά μπορώ να παρατηρήσω το θάνατο των άλλων. Γνωρίζω ότι όλοι οι άνθρωποι πεθαίνουν και, έτσι, θα λέγαμε ότι "γνωρίζω το θάνατο" δι' αντιπροσώπου και γνωρίζω ότι ο θάνατος είναι αναπόφευκτος και έχω μια σαφή ιδέα για τη θνητότητα») δεν αρκεί. Ο θάνατος των άλλων είναι ένα συμβάν στον κόσμο των αντικειμένων κάπου «εκεί έξω», το οποίο συλλαμβάνω σαν ένα οποιοδήποτε άλλο συμβάν ή αντικείμενο. Αποκλειστικά και μόνο ο θάνατός μου, ο δικός μου θάνατος, δεν αποτελεί ένα συμβάν αυτού του «επιστητού» κόσμου των αντικειμένων. Ο θάνατος των άλλων δεν επηρεάζει τη συνέχεια της δυνατότητάς μου να τον συλλαμβάνω. Ο θάνατος των άλλων είναι οδυνηρός και αφόρητος ακριβώς επειδή δεν κάνει αυτό το πράγμα. Μπορεί να φοβάμαι το θάνατο κάποιου άλλου περισσότερο από τον δικό μου· μπορεί να κραυγάζω με απόλυτη ειλικρίνεια ότι θα προτιμούσα να πεθάνω εγώ παρά να ζήσω το θάνατο ενός αγαπημένου προσώπου – ωστόσο μου είναι με ακρίβεια γνωστό ότι μετά από αυτόν το θάνατο θα πρέπει να αντιμετωπίσω ένα ιδιαίτερο τίποτα, ένα κενό που θα δημιουργηθεί από την αναχώρηση του αγαπημένου άλλου, ένα κενό που δεν θέλω να συλλάβω αλλά το οποίο, πεισματικά και προς μεγάλο τρόπο μου, θα μπορεί πλήρως και σαφώς να συλληφθεί. Εκείνο που δεν μπορώ αληθινά να συλλάβω είναι μια εντελώς διαφορετική κατάσταση – ένα κενό ή μια πληρότητα χωρίς να είμαι εγώ εκεί να μιλήσω γι' αυτό. Ο δικός μου θάνατος είναι αυτός που δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο αφήγησης, που θα παραμείνει άφαντος. Δεν είμαι σε θέση να τον βιώσω και, από τη στιγμή που θα μου συμβεί, δεν θα είμαι εκεί να πω την ιστορία. [...]

Οι άνθρωποι είναι τα μοναδικά πλάσματα που όχι μόνο γνωρίζουν αλλά και γνωρίζουν ότι γνωρίζουν – και δεν μπορούν να «ξεμάθουν» τη γνώση τους. Πιο συγκεκριμένα, δεν μπορούν να «ξεμάθουν» τη γνώση για τη θνητότητά τους. [...]

Μπορεί κανείς να πει ότι ο πολιτισμός, μια άλλη «αποκλειστική ανθρώπινη» ιδιότητα, ήταν εξαρχής μηχανισμός μιας τέτοιας απώθησης [της γνώσης]. Με αυτό δεν υπονοώ ότι όλη η δημιουργική τάση του ανθρώπινου πολιτισμού απορρέει από τη συνωμοσία «να ξεκαστεί ο θάνατος» – στην πραγματικότητα, από τη στιγμή που τέθηκε σε κίνηση, η πολιτισμική επινοητικότητα απέκτησε τη δική της ορμή και, όπως τα περισσότερα άλλα μέρη ή πλευρές του πολιτισμού «αναπτύσσεται επειδή αναπτύσσεται». Θέλω όμως να πω ότι, αν διαυχή υπήρχε ανάγκη να γίνει η ζωή αξία να βιωθεί καθώς είναι γνωστή – σύμφωνα με τα λόγια του Σοπενχάουερ – πως η ζωή δεν είναι παρά ένα βραχυπρόθεσμο δάνειο από το θάνατο, τότε δεν θα υπήρχε σχεδόν καθόλου πολιτισμός. Ο θάνατος (ακριβέστερα, η γνώση της θνητότητας) δεν είναι η ρίζα για οτιδήποτε υπάρχει στον πολιτισμό σε τελική ανάλυση, ο πολιτισμός αναφέρεται ακριβώς στην υπερβολικότητα, στο να πηγαίνει κανείς πέρα από το δεδομένο και γνωστό πεδίο αρχίζει να δουλεύει η δημιουργική φαντασία του πολιτισμού: ο πολιτισμός επιδιώκει αυτήν τη μονιμότητα και την ανθεκτικότητα που ζωή, από μόνη της, με τόσο σκληρό τρόπο, χάνει. Όμως ο θάνατος (ακριβέστερα, η επίγνωση της θνητότητας) είναι η απώτατη συνθήκη της πολιτισμικής δημιουργικότητας ως τέτοιας. Μετατρέπει τη μονιμότητα σε καθήκον, σε επείγον καθήκον, σε ύψιστο καθήκον – «πηγή και μέτρο όλων των καθηκόντων», και το ίδιο κάνει και στον πολιτισμό, αυτό το τεράστιο και σε αέναη λειτουργία εργοστάσιο μονιμότητας. [...]

Η υπερβατικότητα είναι ο λόγος για τον οποίο, όταν όλα έχουν ειπωθεί και γίνει, υπάρχει ο πολιτισμός. Ο ρόλος του πολιτισμού είναι να επεκτείνει τα χρονικά και χωρικά σύνορα του όντος, σκοπό να τα διαλύσει εντελώς. Η επέκταση των συνόρων και η εξελίξη τους είναι δύο εν μέρει ανεξάρτητα και εν μέρει αλληλοδιαπλεκόμενα εγχειρήματα, και οι τρόποι και τα μέσα με τα οποία ο πολιτισμός επιδιώκει την υλοποίησή τους είναι εν μέρει εξειδικευμένα και εν μέρει αλληλεπικαλυπτόμενα.

Η πρώτη δραστηριότητα του πολιτισμού έχει σχέση με την επιβίωση – την αναβολή της στιγμής του θανάτου, την επέκταση της διάρκειας ζωής, την αύξηση του προσδόκιμου επιβίωσης και, έτσι, την ικανότητα της ζωής να απορροφά περιεχόμενο· με τη μετατροπή του θανάτου σε ζήτημα ενδιαφέροντος, σε σημαντικό συμβάν, εξυψώνοντας το συμβάν του θανάτου πάνω από το επίπεδο του εγκόσμιου, του συνηθισμένου, του φυσικού· με το να καθιστά –άμεσα ή έμμεσα (ακόμη πιο σημαντικά)– το έργο του θανάτου κάπως πιο δύσκολο. Σχολιάζοντας τον Καμί, ο Μορίς Μπλανσό υπογραμμίζει ότι «το να προσδίδεται ένα είδος αγνότητας στο θάνατο αποτελούσε πάντα καθήκον του πολιτισμού: να κάνει το θάνατο αυθεντικό, προσωπικό, ορθό. [...] Ενστικτωδώς αισθανόμαστε τον κίνδυνο που εμπεριέχει η αναζήτηση των ανθρώπινων ορίων σε ένα τόσο χαμηλό επίπεδο [...] σε ένα σημείο στο οποίο η ύπαρξη εμφανίζεται –μέσω της οδύνης, της δυστυχίας και της διάψευσης– τόσο απογυμνωμένη από “αξία” που ο θάνατος βλέπει τον εαυτό του να αποκαθίσταται και η βία να δικαιώνεται». Στο χαμηλότερο επίπεδο, όπου διαμένει μέχρι να τον επεξεργαστούν και να τον εξευγενίσουν τα έργα του πολιτισμού, ο θάνατος «δεν προκαλεί κανένα φόβο, δεν προσελκύει καν το ενδιαφέρον». Μπορεί κάλλιστα να είναι «κάτι τόσο ασήμαντο όσο το να τεμαχίζεις ένα λάχανο ή να πίνεις ένα ποτήρι νερό».¹

Η δεύτερη έχει σχέση με την *αθανασία* – την επιβίωση, θα λέγαμε, πέραν του θανάτου, το να αρνηθούμε στη στιγμή του θανάτου να έχει την τελευταία λέξη, και έτσι να αφαιρέσουμε ένα μέρος από τη ζοφερή και τρομακτική σημασία της: «Πέθανε αλλά το έργο του συνεχίζει να ζει». «Θα μείνει για πάντα στη μνήμη μας». Αν και ξεχωριστές, οι δύο αυτές δραστηριότητες είναι αλληλοεξαρτώμενες. Προφανώς, δεν μπορεί κανείς να ονειρεύεται την αθανασία αν η επιβίωση δεν είναι εξασφαλισμένη. Από την άλλη πλευρά, όμως, η πολιτισμικά επικυρωμένη απόδοση σε ορισμένες ανθρώπινες πράξεις και επιτεύξεις μιας αξίας που υπερβαίνει τη ζωή, που είναι θάνατη, είναι εκείνη που δημιουργεί τη δυνατότητα της «επέκτασης της ζωής». [...]

Η οδύνη της θνητότητας κάνει τον άνθρωπο να μοιάζει με Θεό. Το γεγονός ότι ξέρουμε πως πρέπει να πεθάνουμε είναι ο λόγος που είμαστε τόσο απασχολημένοι δημιουργώντας ζωή. Ακριβώς επειδή έχουμε επίγνωση της θνητότητας, συντηρούμε το παρελθόν και δημιουργούμε το μέλλον. Η θνητότητα είναι δική μας χωρίς να τη ζητήσουμε – όμως η *αθανασία* είναι κάτι που πρέπει να οικοδομήσουμε μόνοι μας. Η αθανασία δεν είναι απλή απουσία θανάτου· είναι *περιφρόνηση* και *άρνηση* του θανάτου. Είναι «πλήρης νοήματος» μόνο επειδή υπάρχει θάνατος, αυτή η αδυσώπητη πραγματικότητα που πρέπει να περιφρονηθεί. Δεν θα υπήρχε αθανασία χωρίς θνητότητα. Χωρίς θνητότητα δεν θα υπήρχε ιστορία, δεν θα υπήρχε πολιτισμός – δεν θα υπήρχε ανθρωπότητα. Η θνητότητα «δημιούργησε» τις ευνοϊκές συνθήκες: όλα τα υπόλοιπα έχουν δημιουργηθεί από όντα που έχουν επίγνωση της θνητότητάς τους. Η θνητότητα έδωσε την ευκαιρία· ο τρόπος ζωής του ανθρώπου είναι η απόδειξη ότι αυτή η ευκαιρία έχει αξιοποιηθεί και αξιοποιείται.

Έτσι ο θάνατος κάνει την παρουσία του στην ανθρώπινη ζωή βαρύνουσα και χειροπιαστή όχι απαραίτητα (και όχι κυρίως!) σε εκείνους τους επιλεγμένους τόπους και χρόνους που εμφανίζεται με το δικό του *όνομα*. Βέβαια, είναι αλήθεια ότι ο θάνατος αποτελεί τον ρητό στόχο πολλών από τα πράγματα που κάνουμε και σκεφτόμαστε. Υπάρχουν νοσοκομεία και άσυλα, νεκροταφεία και αποτεφρωτήρια, κηδείες και νεκρολογίες, τελετές ενθύμησης και πένθους, ειδικοί τρόποι μεταχείρισης των συγγενών και των ορφανών. Αν τελείωνε εδώ η ιστορία, αν ο θάνατος απλώς απαιτούσε ακόμη ένα ρεπερτόριο εξειδικευμένων λειτουργιών, τότε πράγματι θα υπήρχαν λίγα στοιχεία για να τον ξεχωρίσει κανείς από τόσες άλλες «αντικειμενικές περιστάσεις» της ανθρώπινης συνθήκης. Δεν είναι αυτό που συμβαίνει, όμως. Ο αντίκτυπος του θανάτου είναι ισχυρότερος (και πιο δημιουργικός) όταν ο θάνατος *δεν εμφανίζεται με το όνομά του*, σε πεδία και χρονικές στιγμές που δεν είναι ρητά αφιερωμένες σε αυτόν· ακριβώς εκεί που καταφέρνουμε να ζούμε *λες και ο θάνατος δεν έχει σημασία*, όταν δεν θυμόμαστε τη θνητότητα και δεν μας

αναστατώνουν ή δεν μας εξοργίζουν οι σκέψεις για την τελική ματαιότητα της ζωής.

Αυτή η ζωή – μια ζωή που λησμονεί το θάνατο, μια ζωή που τη ζούμε ως ζωή που έχει νόημα και αξίζει να τη ζει κανείς, μια ζωή που έχει σκοπούς αντί να συντρίβεται και να αχρηστεύεται από την απουσία σκοπού – αποτελεί ένα τρομακτικό ανθρώπινο επίτευγμα. Το σύνολο της κοινωνικής οργάνωσης, ολόκληρος ο ανθρώπινος πολιτισμός (όχι ορισμένοι λειτουργικά εξειδικευμένοι θεσμοί ή πολιτισμικοί κανόνες) συνεργούν για να κάνουν αυτό το επίτευγμα εφικτό. Δεν παραδέχονται ανοιχτά ότι αυτό συμβαίνει· δεν παραδέχονται ότι τα περισσότερα πράγματα που κάνουμε (και τα οποία είμαστε κοινωνικά καθορισμένοι και πολιτισμικά εκπαιδευμένοι να πιστεύουμε πως τα κάνουμε για εντελώς διαφορετικούς λόγους) εξυπηρετούν τελικά «το σκοπό όλων των σκοπών» – να γίνει εφικτή μια ζωή μεστή νοήματος σε έναν κόσμο που «από μόνος του» είναι κενός νοήματος. Δεν μπορούν να το παραδεχτούν, καθώς η παραδοχή αυτή θα περιόριζε την αποτελεσματικότητα του επιτεύγματος που συνίσταται κυρίως στο να ξεχνάμε τις αληθινές αιτίες του. Η χειραφέτηση από τη θνητότητα, όπως την εφαρμόζει η κοινωνική οργάνωση ή την υποσχεται ο πολιτισμός, είναι καταδικασμένη να παραμένει πάντα επισφαλής και τελικά απατηλή: η σκέψη πρέπει να καταφέρει από μόνη της εκείνο που η πραγματικότητα ούτε θα παρείχε ούτε θα επέτρεπε. Για να γίνει εφικτό αυτό το κατόρθωμα, χρειάζεται τεράστια τόλμη, η οποία θα επαρκεί μόνο αν το θάρρος δεν συνοδεύεται από την επίγνωση της ματαιότητάς του. Η μνήμη της αθέμιτης γέννησης πρέπει να σβηστεί αν θέλει κανείς να ζήσει καθησυχασμένος μια ήρεμη ζωή.

Ο ανθρώπινος πολιτισμός είναι, από τη μια πλευρά, μια γιγαντιαία (και θεαματικά επιτυχής) συνεχής προσπάθεια να δοθεί νόημα στην ανθρώπινη ζωή και, από την άλλη, μια επίμονη (και ελαφρώς λιγότερο επιτυχής) προσπάθεια να απωθηθεί η επίγνωση ότι αυτό το νόημα είναι ανεπανόρθωτα υποκαταστασιακό, αλλά και εύθραυστο. Η

πρώτη προσπάθεια θα ήταν θλιβερά αναποτελεσματική χωρίς τη διαρκή υποστήριξη της δεύτερης. [...]

Ισχυρίζομαι ότι το γεγονός της ανθρώπινης θνητότητας, καθώς και η ανάγκη να ζούμε με τη διαρκή επίγνωση αυτού του γεγονότος, παίζουν καθοριστικό ρόλο στην εξήγηση πολλών κρίσιμων πλευρών της κοινωνικής και πολιτισμικής οργάνωσης όλων των γνωστών κοινωνιών· και ακόμη ότι οι περισσότεροι, ίσως όλοι οι γνωστοί πολιτισμοί, μπορούν να γίνουν καλύτερα κατανοητοί (ή τουλάχιστον να κατανοηθούν διαφορετικά, με έναν καινοτόμο τρόπο) αν νοηθούν ως εναλλακτικοί τρόποι πραγμάτευσης και επεξεργασίας αυτού του πρωταρχικού γνωρίσματος της ανθρώπινης ύπαρξης –τόσο του γεγονότος όσο και της επίγνωσης της θνητότητας–, έτσι ώστε να μπορεί να μετατραπεί από συνθήκη της αδυνατότητας μιας εννοηματοωμένης ζωής σε μείζονα πηγή νοήματος της ζωής. Στο τέλος μιας τέτοιας διαδικασίας, ο θάνατος, ένα γεγονός της φύσης, ένα βιολογικό φαινόμενο, επαναναδύεται ως πολιτισμικό τεχνούργημα, και σε αυτή την πολιτισμικά επεξεργασμένη μορφή του προσφέρει το βασικό υλικό για την οικοδόμηση κοινωνικών θεσμών και συμπεριφορικών προτύπων με κρίσιμη σημασία για την αναπαραγωγή των κοινωνιών στις διακριτές μορφές τους.

Με άλλα λόγια, η θνητότητα και η *αθανασία* (καθώς και η φαντασιακή αντίθεσή τους, η οποία αναλύεται και η ίδια ως πολιτισμική πραγματικότητα μέσα από τυποποιημένες σκέψεις και πρακτικές) μετατρέπονται σε αποδεκτές και εφαρμοζόμενες στρατηγικές ζωής. Όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες τις αναπτύσσουν, στη μία ή στην άλλη μορφή, αλλά οι πολιτισμοί μπορεί να υπερτονίζουν ή να υποβαθμίζουν τη σημασία της μέριμνας που λαμβάνεται κατά τη διαδικασία της ζωής για την αποφυγή του θανάτου (ο Αριές έγραψε άφθονες σελίδες για το «δάμασμα» ή την «εξημέρωση» του θανάτου στις προνεωτερικές κοινωνίες· αντίθετα, η αποφυγή του θανάτου, η οποία μεταμορφώνεται σε καθημερινή μέριμνα για την υγεία και σε εμμονική ανησυχία για τους παράγοντες που επιφέρουν το θάνατο, μετατρέπεται στο πλέον κυρίαρχο χαρακτηριστικό της νεωτερικής ζωής).

Επιπλέον, προσφέρουν συνταγές για την εξουδετέρωση της φρίκης του θανάτου, μέσα από ελπίδες, και ενίοτε μέσα από θεσμικές εγγυήσεις για αθανασία. Αυτή η τελευταία μπορεί να περιγράφεται είτε ως συλλογική μοίρα είτε ως ατομικό επίτευγμα. Στην πρώτη περίπτωση, λειτουργεί ως μείζον μέσο κοινωνικής διαίρεσης και αναδεικνύεται με τον πιο θεαματικό τρόπο στο φαινόμενο του φυλετισμού [tribalism] και της έχθρας ανάμεσα στις φυλές. Στη δεύτερη περίπτωση, αποτελεί ένα μείζον όχημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης, παρέχει τον πυρήνα της διάκρισης και του προνομίου καθώς και το βασικό δόλωμα για τις προσπάθειες απόκτησης κύρους και ένα διακύβευμα που όλοι εποφθαλμιούν στη θεσιακή διαπάλη. [...]

Δύο τύποι στρατηγικών (τις οποίες η σύγχρονη κοινωνία, όχι χωρίς αντιφάσεις, προσπαθεί να αναπτύξει ταυτόχρονα – γεγονός που κάνει ακόμη πιο μάταιες τις άγονες προσπάθειες να χαρακτηρί, ή να εξαλειφθεί, το χρονικό σύνορο ανάμεσα στη «νεωτερική» και στη «μετανεωτερική» εποχή) εξετάζονται με λεπτομερέστερο τρόπο: ο νεωτερικός τύπος, με τη χαρακτηριστική τάση του να «αποδομεί» τη θνητότητα (δηλαδή να διασπά το ζήτημα της πάλης εναντίον του θανάτου σε ένα διαρκώς αυξανόμενο και πάντα ανεξάντλητο σύνολο μαχών εναντίον συγκεκριμένων ασθενειών και άλλων απειλών για τη ζωή και να μετακινεί το θάνατο από την παλιά θέση που κατελάμβανε ως ο έσχατος, αλλά παρ' όλα αυτά μακρινός, ορίζοντας της ζωής ακριβώς στο επίκεντρο της καθημερινής ζωής, γεμίζοντάς την έτσι με τις άμυνες ενάντια σε μη τελεσίδικα, σχετικά μικρότερα και, ως εκ τούτου, κατ' αρχήν «επιλύσιμα» προβλήματα υγείας), και ο μετανεωτερικός, με την προσπάθειά του να «αποδομήσει» την αθανασία (δηλαδή να αντικαταστήσει την ιστορική μνήμη με τη φήμη και τον τελικό –και μη αντιστρεπτό– θάνατο με την εξαφάνιση, καθώς και να μεταμορφώσει τη ζωή σε μια ασταμάτητη, καθημερινή πρόβα της οικουμενικής «θνητότητας» των πραγμάτων και της εξάλειψης της αντίθεσης ανάμεσα στο παροδικό και στο ανθεκτικό. [...])

Νεωτερικότητα, ή αποδομώντας τη θνητότητα

Στη νεωτερική εποχή, γράφει η Ruth Menaheem στο *La Mort arrianoisée*, «υπάρχει αποστροφή για το θάνατο, καθώς θεωρείται κάτι που έρχεται "έξωθεν": ο άνθρωπος δεν πεθαίνει· κάτι τον σκοτώνει ("τι τον σκότωσε;" – έχουμε την τάση να ρωτάμε)». ² Από υπαρξιακή και αναπόφευκτη δυσκολία της ανθρώπινης ιδιότητας, η θνητότητα αποδομήθηκε σε μια ποικιλία συμβάντων ιδιωτικού θανάτου, το καθένα με μια δική του αιτία που θα μπορούσε να αποφευχθεί· ο θάνατος ως γεγονός της φύσης έχει αποδομηθεί σε ένα σύνολο εκβάσεων πολλών και ποικίλων, αλλά αναμφισβήτητα και απαρέγκλιτα ανθρώπινων, πράξεων. Ο θάνατος έφτασε επικίνδυνα κοντά στο να ανακηρυχτεί σε προσωπική ενοχή· ως επακόλουθο της νεωτερικής αποδόμησης της θνητότητας, μόλις και μετά βίας μπορεί να χωρέσει στο μυαλό του ανθρώπου ότι δεν είναι απαραίτητο να υπάρχει κάποιος ένοχος για την παύση της ζωής, κανένας επώνυμος, προσδιορίσιμος φταίχτης πίσω από την εγκληματική πράξη του «σκοτωμού». «Ο θάνατος», γράφει ο Αριές, «δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως φαινόμενο φυσικό και απαραίτητο. Ο θάνατος είναι μια ήττα, μια χαμένη υπόθεση. {...} Η έλευση του θανάτου θεωρείται ατύχημα, σημάδι ανικανότητας ή παραπτώματος». ³

Βέβαια, κανείς δεν αρνείται την αλήθεια πως «στο τέλος» ο θάνατος δεν μπορεί να αποφευχθεί. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί αυτή την αλήθεια, η οποία όμως μπορεί να κρατηθεί έξω από τη δημόσια συζήτηση, παραγκωνισμένη από μια άλλη αλήθεια: ότι κάθε συγκεκριμένη περίπτωση θανάτου (και, το κυριότερο, ο θάνατος που απειλεί το συγκεκριμένο άτομο –εμένα– στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή –τώρα) μπορεί να αντιμετωπιστεί, να αναβληθεί ή και να αποφευχθεί εντελώς. Ο θάνατος σαν τέτοιος είναι αναπόφευκτος· όμως κάθε συγκεκριμένο περιστατικό θανάτου είναι ενδεχομενικό. Ο θάνατος είναι παντοδύναμος και ανίκητος· καμία συγκεκριμένη περίπτωση θανάτου, όμως, δεν είναι.

Όλοι οι θάνατοι έχουν αιτίες, κάθε θάνατος έχει αιτία, κάθε συγκεκριμένος θάνατος έχει τη συγκεκριμένη αιτία του. Τα σώματα ανατέμνονται, εξερευνούνται, αναλύονται, ελέγχονται, μέχρι να βρεθεί η αιτία: ένας θρόμβος αίματος, μια νεφρική ανεπάρκεια, μια αιμορραγία, μια καρδιακή ανακοπή, μια πνευμονική στελεκτασία. Δεν ακούμε για ανθρώπους που πεθαίνουν εξαιτίας της θνητότητας. Πεθαίνουν μόνο εξαιτίας συγκεκριμένων αιτιών, πεθαίνουν επειδή υπήρξε μια επιμέρους αιτία. Κανένας μεταθανάτιος έλεγχος δεν θεωρείται πλήρης μέχρι να ανακαλυφθεί η συγκεκριμένη αιτία. Υπάρχουν τόσο πολλές αιτίες θανάτου· αν έχει κανείς αρκετό χρόνο, μπορεί να τις απαριθμήσει όλες. Αν νικήσω, ξεγελάσω ή ξεφύγω από είκοσι από αυτές, απλώς θα απομείνουν είκοσι λιγότερες για να με νικήσουν. Ο άνθρωπος δεν πεθαίνει απλώς· πεθαίνει εξαιτίας κάποιας ασθένειας ή φόνου. Δεν μπορώ να κάνω τίποτα για να υπερβώ τη θνητότητα. Όμως υπάρχουν πολλά που μπορώ να κάνω για να αποφύγω τη θρόμβωση του αίματος ή τον καρκίνο του πνεύμονα. Μπορώ να πάψω να τρώω αβγά, να κόψω το κάπνισμα, να κάνω σωματική άσκηση, να διατηρήσω το βάρος μου χαμηλό· υπάρχουν τόσα πράγματα ακόμη που μπορώ να κάνω. Και ενόσω κάνω όλα αυτά τα σωστά πράγματα και υποχρεώνω τον εαυτό μου να απέχει από τα λανθασμένα δεν μου μένει χρόνος να σκέφτομαι και να ξανασκέφτομαι την απώτατη ματαιότητα κάθε πράγματος που κάνω· τη μελαγχολική και δυνάμει αδρανοποιητική αλήθεια ότι, όσο άψογα κι αν είναι όλα τα μέτρα που παίρνω, αυτό δεν μειώνει ούτε στο ελάχιστο το πόσο άχρηστα αποδεικνύονται στο σύνολό τους. Έτσι, η υπόθεση του εργαλειακού ορθολογισμού πανηγυρίζει διαρκώς νέες θριαμβευτικές μάχες – και μέσα στο βουητό των εορτασμών τα νέα του χαμένου πολέμου δεν μπορούν να ακουστούν.

Έτσι έχουμε εκπαιδευτεί να σκεφτόμαστε (ή να μη σκεφτόμαστε). Σύμφωνα με κάποιες αμερικανικές έρευνες, ένα μέσο παιδί που έκλεινε τα δεκατέσσερά του χρόνια το 1971 θα είχε δει περίπου 18.000 περιπτώσεις θανάτου στην τηλεόραση.⁴ Οι περισσότεροι από αυτούς τους ανθρώπους που πέθαναν στην τηλεόραση είχαν

σκοτωθεί. Κάποιοι άλλοι (αλλά σαφώς λιγότεροι) πέθαναν χάνοντας τη μάχη ενάντια σε κάποια ασθένεια ή επειδή δεν την πολέμησαν αρκετά άμεσα ή με αρκετό ζήλο. Κάθε περίπτωση θανάτου («όπως έδειξε η τηλεόραση») είχε κάποια αιτία και για κάποιο λόγο ήταν αποφευκτή – ενδεχομενική. Αυτή η ενδεχομενικότητα, αυτή η δυνατότητα αποφυγής, αυτή η ενθαρρυντική και καθησυχαστική ευσπλαχνία του θανάτου αποτελεί, κατά κανόνα, το βασικό θέμα του τηλεοπτικού δράματος στο οποίο άνθρωποι χάνουν τη ζωή τους – συγκεκριμένοι άνθρωποι, συγκεκριμένες ζωές και σε συγκεκριμένες συνθήκες.

Στη συναρπαστική μελέτη του για την ιατρική πρακτική στο Μπέλφαστ, ο Lindsay Prior τεκμηρίωσε σύγχρονες αποδομητικές πρακτικές και τον αντίκτυπό τους στην εικονοποιία του θανάτου καθώς και, έμμεσα, στις στρατηγικές της ζωής:

Στο Μπέλφαστ, όπως και στα περισσότερα μέρη της δυτικής Ευρώπης, ο άνθρωπος πεθαίνει από τις αρρώστιες του και όχι, ως πούμε, από γηρστεία, αμέλεια ή ατυχία. {...} Ο θάνατος και το θνήσκειν ανήκουν στο χώρο του νοσοκομείου ακριβώς επειδή νοούνται, πρώτα και κύρια, ως βιολογικά συμβάντα. Και το γεγονός ότι, σε μια τέτοια περίπτωση, ο πρώτος που καλείται είναι ο γιατρός και όχι ο ιερέας λέει πολλά για τους τρόπους με τους οποίους κατανοείται η ανθρώπινη θνητότητα. {...} Ο θάνατος θεωρείται κυρίως αρρώστια και διαταραχή, μάλλον, παρά κάτι που είναι φυσικό, [και] ο γιατρός υποτίθεται τόσο ότι θα πιστοποιήσει το θάνατο όσο και ότι θα προσδιορίσει την αιτία του. {...} Αυτά τα πιστοποιητικά, επιπλέον, αντικατοπτρίζουν την πεποίθηση ότι, παρόλο που τα ανθρώπινα όντα πεθαίνουν από πολλές αιτίες ταυτόχρονα, είναι πάντα εφικτό να απομονωθεί μια μοναδική και πρόωρη αιτία για το θάνατο. {...} Ο θάνατος εννοιολογείται ως ασθένεια που επιδέχεται επέμβαση.⁵

Οι γιατροί που στέκονται ανάμεσα σε μένα και στο θάνατό μου δεν μάχονται τη θνητότητα· μάχονται, όμως, ηρωικά και επιδέξια, την κάθε μία και οποιαδήποτε από τις επιμέρους αιτίες της. Μάχονται τις θανατηφόρες ασθένειες. Αρκετά συχνά νικούν. [...]

Τελικά, ο θάνατος έχει μετατραπεί από δήμιος σε δεσμοφύλακα. Το μεγάλο κουφάρι της θνητότητας έχει τεμαχιστεί, από την κορυφή μέχρι τα νύχια, σε λεπτές φέτες επίφοβων αλλά ιάσιμων (ή δυνάμει ιάσιμων) παθήσεων· τώρα, μπορούν να ταιριάξουν όμορφα και νοικοκυρεμένα σε κάθε κόχη και σχισμή της ζωής. Ο θάνατος τώρα δεν επέρχεται στο τέλος της ζωής· βρίσκεται εκεί εξ αρχής, απαιτώντας διαρκή επιτήρηση και απαγορεύοντας ακόμη και μια στιγμιαία χαλάρωση της επαγρύπνησης. Ο θάνατος παρακολουθεί (και πρέπει να παρακολουθείται) ενόσω δουλεύουμε, τρώμε, ερωτευόμαστε, ξεκουραζόμαστε. Μέσω των πολλών εκπροσώπων του, ο θάνατος προΐσταται της ζωής. Μπορεί η καταπολέμηση του θανάτου να παραμένει χωρίς νόημα, αλλά η καταπολέμηση των αιτιών του θανάτου μετατρέπεται σε νόημα της ζωής. [...]

Ως επακόλουθο της αποδόμησης της θνητότητας και της απορρέουσας «ιδιωτικοποίησης» του θνήσκειν, ακριβώς επειδή ο θάνατος έχει διαπλαστεί ως «ιάσιμη ασθένεια», μεταμορφώνεται από έσχατος αλλά μακρινός ορίζοντας της ζωής στον καθημερινό της εφιάλτη. Η υπόσχεση για προσφορά ζωής επιστρέφει ως απειλή που δηλητηριάζει τη ζωή. Τώρα ολόκληρη η ζωή υπηρετεί το στόχο του πολέμου εναντίον «των αιτιών του θανάτου». Ο διαρκής τρόμος μπορεί να διασκορπιστεί μόνο στη φασαρία του «να κάνουμε κάτι γι' αυτό», στη σχεδόν υστερική πολυπραγμοσύνη και στην ακατάπαυστη αναζήτηση συνωμοτών με μανδύα και στιλέτο. Το αποτέλεσμα είναι, όπως υποστηρίζει ο Gorer, «μια υπερβολική ανησυχία για τον κίνδυνο του θανάτου» – λες και διακυβεύεται κάτι περισσότερο από την αντικατάσταση της *μίας* «αιτίας» θανάτου από *κάποια άλλη*. Για παράδειγμα, «σε μεγάλο μέρος της προπαγάνδας υπέρ της απαγόρευσης πώλησης ή διαφήμισης τσιγάρων υπάρχει υπόρρητη η ιδέα ότι χωρίς αυτή την αδυναμία ο άνθρωπος θα ήταν αθάνατος».⁶

Η εσχατολογία έχει διαλυθεί με επιτυχία μέσα στην τεχνολογία. Τώρα η μέριμνα για την επιβίωση επικεντρώνεται στο «πώς να το κάνουμε», όχι στο «τι να κάνουμε»· όχι τι πρέπει να γίνει αλλά «πόσο καλά» έχει γίνει – αυτό είναι το μέτρο για κάθε ένα από τα επεισό-

δια στα οποία διασπάται τώρα ο αγώνας για την επιβίωση. Η υπέρβαση της θνητότητας έχει αντικατασταθεί από το φθοροποιό για το πνεύμα και την ενέργεια καθήκον της υπέρβασης της τεχνικής ικανότητας του ζην. Είναι ο θρίαμβος της εγκόσμιας, ισομεγέθους με τη ζωή, εργαλειακότητας επί του μεταφυσικού προορισμού που είναι εγγεγραμμένος στην αιωνιότητα. Ο θρίαμβος του συμβάντος επί του χρόνου, του ζώντος παρόντος επί του μελλοντικού θανάτου. Το μέλλον έχει καταργηθεί, εκδιωγμένο από το οπτικό πεδίο. Έχει αντικατασταθεί από το *Jetztzeit* του Μπένγιαμιν, από τον μη ρέοντα χρόνο, από το χρόνο χωρίς συνέχεια ή επακόλουθο, από ένα διαρκές παρόν.

Η υπαρξιακή ανησυχία μπορεί τώρα σχεδόν να λησμονηθεί μέσα στην καθημερινή φασαρία για την υγεία. Η θνητότητα δημιουργεί *Angst* για την οποία δεν υπάρχει γιатρεία, η ασθένεια εγκυμονεί μόνο ανησυχία η οποία μπορεί να αντιμετωπιστεί *θεραπευτικά*. Η αρρώστια μπορεί να κατανικηθεί, κι έτσι η ανησυχία (σε αντίθεση με την *Angst*) δεν παραλύει αλλά παρακινεί σε δράση. Αν η ακύρωση του θανάτου δεν μπορεί να μετατραπεί σε ρεαλιστικό στόχο της ζωής, η υγεία μπορεί. Υπάρχουν τόσα πολλά πράγματα και πράξεις που ένας άνθρωπος θα έπρεπε να αποφεύγει για να προστατεύει την υγεία του. Και η αποφυγή τους είναι έργο χρονοβόρο. Γεμίζει τον χρόνο που σε διαφορετική περίπτωση θα τον γάζωνε ο μεταφυσικός τρόμος – και αυτή είναι πράγματι η πιο ευχάριστη και ελκυστική πλευρά της ανησυχίας για την υγεία. Δεν χρειάζεται κανείς να μένει άπραγος· μπορεί να κάνει κάτι για την υγεία του· όχι για το θάνατο, γενικά, αυτό είναι αλήθεια, αλλά για την τάδε και τη δείνα αιτία θανάτου για την οποία έχει προειδοποιηθεί. Ακούμε επιμελώς εκείνα στα οποία οι γιατροί μάς εφιστούν την προσοχή: ας επικεντρωθούμε σε αυτό το πρόβλημα εδώ και τώρα· εκείνη την άλλη γέφυρα θα την περάσουμε όταν έρθει η ώρα της. Ακούμε και διαβάζουμε ότι ακόμη και οι «μακροβιότεροι» άνδρες και γυναίκες, των οποίων η εξαιρετική μακροβιότητα τους χάρισε παγκόσμια φήμη (για να μην αναφέρουμε τους «συνηθισμένους» υπέργηρους), τελικά πεθαίνουν από νεφρο-

πάθεια ή από κάποιο πρόβλημα στο συκώτι ή από πνευμονία· απ' ό,τι φαίνεται, κανείς δεν πεθαίνει εξαιτίας της ανθρώπινης θνητότητας.

Μια παράδοση αντανάκλαση ενός τέτοιου τρόπου σκέψης είναι η πεποίθηση, που προωθείται από το ιατρικό επάγγελμα και αποκρυσταλλώνεται σε αντικειμενικό γεγονός μέσα από ευρύτατα προβολόμενες στατιστικές της *ιατρικής πρακτικής*, ότι «ο θάνατος από φυσικές αιτίες και μόνο είναι μειωτικός. Υπάρχει μια ακόμη πιο αποκαλυπτική τάση επειδή πολλοί θάνατοι από ασθένειες εμπεριέχουν συχνά ανθρώπινη πρόθεση —συνειδητή ή ασυνειδητη— ως μέρος της αιτίας».⁷ Είναι προφανές ότι οι συντάκτες των στατιστικών διστάζουν να παραδεχτούν ότι ο θάνατος ήταν «φυσικός» (ότι, δηλαδή, δεν μπορούσαν να βρεθούν λόγοι που να ενοχοποιηθούν). Η ιατρική πρακτική κήρυξε τον «φυσικό θάνατο» παράνομο και έκανε τα κατάλοιπά του ύποπτα· ο «ανεξήγητος θάνατος» αποτελεί πρόκληση για μια κοσμοθέαση που διασπά τη θνητότητα σε ένα πλήθος από ατομικά συμβάντα, κάθε ένα από τα οποία με τη δική του αιτία, κάθε ένα με μια κατά βάση *αποτρέψιμη* αιτία.

Όσο πλήρης και παρατεταμένη κι αν είναι η αρωγή που μπορεί να προσφέρει η συγκεκριμένη πολιτική επιβίωσης, έχει κι αυτή τα μειονεκτήματά της. Μπορεί κανείς να ξεχάσει ότι το μέγιστο που μια αλληλουχία από νίκες μπορεί να προσφέρει δεν είναι παρά ένας προσωρινός κατευνασμός της δράσης του εχθρού, όχι όμως η τελική νίκη. Σε κανέναν, όμως, δεν επιτρέπεται να χαρεί για πολύ την ανάπαυλα. Ο θάνατος είναι στιγμιαίο συμβάν, αλλά η υπεράσπιση της υγείας και η επαγρύπνηση ενάντια στους εχθρούς της είναι έργο ολόκληρης της ζωής. Αν ο θάνατος έρχεται στο τέλος της ζωής, η υπεράσπιση της υγείας γεμίζει ολόκληρη τη ζωή. Το τίμημα για την ανταλλαγή της *αθανασίας* με την *υγεία* είναι μια ζωή στη σκιά του θανάτου· για να αναβάλει το θάνατο, ο άνθρωπος πρέπει να αφιερώσει τη ζωή του στην καταπολέμησή του. Η πολιτική επιβίωσης που μεριμνά για τον εαυτό αναλύει το θάνατο ως ατομικό συμβάν. Κάθε θάνατος είναι διαφορετικός· κάθε θάνατος είναι ατομικός· κάθε θάνατος είναι μια ιδιωτική εμπειρία· κάθε θάνατος είναι μοναχικός.⁸

Και το ίδιο είναι και η ζωή, από τη στιγμή που αποικίστηκε από αι το είδος θανάτου: ατομική, περικλειστη στον εαυτό της, διαχυ σμένη, αδιαμοίραστη, μοναχική. Αν ο θάνατός μου προκαλείται κ κάτι που έχω κάνει ή από κάτι που θα μπορούσα να εμποδίσω (ως εκ τούτου από την αδράνεια ή την αμέλειά μου), η επιβίωση ε νεπιβεβαιώνεται ως ιδιωτικό μου μέλημα και ιδιωτική μου ευθι. Όσο πιο σταθερά αναπτύσσω τη συλλογικά προτεινόμενη ή επιβ λόμενη στρατηγική επιβίωσης τόσο πιο μόνος μένω. [...]

Σκοτώνοντας το θάνατο

[...] Ο θάνατος στις νεωτερικές συνθήκες δεν είναι πλέον «δα σμένος», αλλά έχει ορθολογικοποιηθεί. Του έχει αποδοθεί η δική θέση στον κοινωνικό χώρο, μια θέση διαχωρισμένη· έχει τεθεί κ την επιτήρηση επιλεγμένων ειδικών που καυχώνται για τα επιστη νικά τους διαπιστευτήρια· έχει χαρτογραφηθεί σε έναν διανοητ χώρο που οικείται από επώνυμα και επιστητά αντικείμενα και α βάντα· έχει συνδεθεί με ένα δίκτυο τεχνικών και πρακτικών μετ σιμης αποδοτικότητας και αποτελεσματικότητας. [...]

Η υγιεινή, ως η νεωτερική τεχνολογία που κρατά σε απόστη την ασθένεια (τη μοναδική, αν και τρομακτική μεταμφίηση υπό οποία επιτρέπεται στο θάνατο να στοιχειώνει την καθημερινή ζι στις περισσότερες περιπτώσεις συμπυκνώνεται σε μια δραστηρικ τα διαχωρισμού και διατήρησης της απόστασης. Ο άνθρωπος πρέπει να απέχει από «βρόμικα μέρη» και «αηδείς ουσίες». Η α φυγή της σωματικής επαφής με οτιδήποτε έχει χαρακτηριστεί κίνδυνο για την επιμήκυνση της ζωής αποτελεί βασική μέριμνα κ ανθρώπου που έχει συνείδηση της υγιεινής. Η υγιεινή υπηρετε από συσκευές που αποσκοπούν στη διευκόλυνση του διαχωρισμ σκούπες και βούρτσες, σαπούνια, καθαριστικά σπρέι, σκόνες πλ ματος. Οι ουσίες που απομακρύνονται μέσω επιχειρήσεων διαχι σμού συνιστούν βρομιά και οφείλουν να ρίχνονται σε απομονο

νους, στενά φυλασσόμενους χώρους με τη μορφή γκέτο ή νεκροταφείου, ή, ακόμη προτιμότερο, να καταστρέφονται εντελώς (σε εγκαταστάσεις επεξεργασίας ακαθαρσιών και αποβλήτων).

Η υγιεινή, ως το επαναλάβουμε, αποτελεί προϊόν αποδόμησης της θνητότητας σε μια άπειρη σειρά από ατομικές αιτίες θανάτου και του αγώνα ενάντια στο θάνατο σε μια απείρως εκτατή σειρά από μάχες ενάντια σε συγκεκριμένες ασθένειες. Αυτή η αποδόμηση, όντας μια απόπειρα εξάντλησης του ανεξάντλητου, μια απόπειρα εξαρχής καταδικασμένη και ως εκ τούτου προορισμένη να καταστέλλει τη γνώση της ίδιας της της αδυνατότητας απλώς και μόνο για να είναι σε θέση να συνεχίζει, μπορεί να αναστείλει μόνο προσωρινά την ανησυχία και να την πνίξει για λίγο μέσα στο θόρυβο και την οχλαγωγία που συνοδεύουν την αναταραχή της αναζήτησης και της καταδίωξης παροδικών και άπιαστων στόχων. Καμία διαφυγή στην καταδίωξη δεν είναι τελειωτική, κανένα τρόποιο δεν είναι οριστικό και δεν χαρίζει την απώτατη ικανοποίηση. Εξ ου και η εμμονή, η ένταση, η υστερία που περιβάλλουν τη μέριμνα και τις δραστηριότητες για την υγιεινή. Η βρομιά («η βρομιά που βλέπετε και η βρομιά που δεν βλέπετε», όπως σπεύδουν να υπενθυμίσουν στην πελατεία τους οι διαφημιστές, πάντα πρόθυμοι να ξύσουν την πληγή των ανθρώπινων φόβων), τα βακτήρια, οι ιοί, οι σηπτικές και ως εκ τούτου ασφαλώς τοξικές ουσίες, όλες προκαλούν έντονο φόβο και *αηδία* (αυτή τη συναισθηματική απόρροια της επιθυμίας να δημιουργηθεί και να διατηρηθεί απόσταση ανάμεσα σε εμάς και στο ενοχλητικό αντικείμενο), αποτελώντας ταυτόχρονα και οι ίδιες διεξόδους-υποκατάστατα για τον μεγάλο μεταφυσικό τρόπο της θνητότητας. Τέτοια ανορθολογικά συναισθήματα, καθώς και οι ανορθολογικές πρακτικές που πυροδοτούν είναι, πάλι, η άλλη πλευρά του νεωτερικού εξορθολογισμού του θανάτου.

Μπορεί κανείς να κατανοήσει τον φυλετικό λόγο και τη ρατσιστική πολιτική της νεωτερικής εποχής (καταφανείς εκδηλώσεις μιας κατ'εξοχήν ανθρωποποιητικής –σε αντιδιαστολή με την ανθρωποφαγική– στρατηγικής της νεωτερικής διατήρησης της τάξης) ως μια περίπτω-

ση της γενικότερης νεωτερικής μέριμνας για την υγιεινή, αυτό το ρεαλιστικό υποκατάστατο του μη ρεαλιστικού ονείρου της αποφυγής του θανάτου. Οι όροι και τα ρητορικά σχήματα της υγιεινής που κατακλύζουν τον φυλετικό λόγο δεν είναι ούτε τυχαία ούτε άνευ λόγου και αιτίας. Επιπλέον, είναι κάτι περισσότερο από απλές μεταφορές: ο φυλετικός λόγος, όπως όλοι οι υπόλοιποι, πολυάριθμοι, λόγοι διαφοροποίησης/διαχωρισμού, αποτελεί πράγματι αναπόσπαστο κομμάτι της σκέψης της υγιεινής και των διαμορφωμένων βάσει της υγιεινής πρακτικών της νεωτερικότητας.

Έτσι, όσα μέτρα λαμβάνονται για να αποπλίσουν και να εξουδετερώσουν τους κινδύνους που είναι εγγενείς στις «ξένες φυλές» και σε άλλους «φορείς ασθένειας» ανασύρονται από το οπλοστάσιο των οδηγιών περί υγιεινής. Προσδιορισμός της ενοχλητικής ουσίας περιορισμός στην ελευθερία κίνησής της, προσπάθεια «να τεθεί υπό έλεγχο», εγκλεισμός της σε ειδικά σχεδιασμένους και σαφώς οριοθετημένους χώρους, μεταφορά της σε μέρη αρκούντως μακρινά που αποκλείουν την επαφή και, τέλος, φυσική καταστροφή, γενοκτονία ολοκαύτωμα – αυτό τον συμβολικό θάνατο του θανάτου, τη θανάτωση του ομοιώματος του θανάτου.

Η θανάτωση των φορέων ασθενειών και εκφυλισμού, όπως και η θανάτωση των βακτηρίων ή των ιών, αποτελεί μια επιχείρηση που υπηρετεί και επαυξάνει τη ζωή. Ο άνθρωπος δεν τη σκέφτεται ως φόνο αλλά ως σωτηρία της ζωής. Οι ζωές που εξαλείφονται είναι «ζωές στερούμενες αξίας»: είναι, επιπλέον, ζωές εχθρικές προς τη ζωή, ζωές που πρέπει να σκοτωθούν για να μη σκοτώσουν. Η εξάλειψη των ζωών που δεν έχουν αξία αποτελεί μια πράξη καθαρισμού που πρέπει να κριθεί μόνον υπό το πρίσμα των κανόνων της υγιεινής, οι οποίοι αποκτούν εγκυρότητα από το υπέρτατο καθήκον της διατήρησης της ζωής – ένα καθήκον που δεν είναι απλώς ηθικά αναμφισβήτητο αλλά θεμέλιος λίθος όλων των ηθικών κανόνων.

Η θανάτωση όσων έχουν οριστεί ως φορείς ασθένειας αποτελεί συμβολικό υποκατάστατο της θανάτωσης του θανάτου. Ωστόσο μεγάλο μέρος της καθημερινής ζωής στη νεωτερική κοινωνία μοιάζε

να είναι, με τη σειρά του, ένα συμβολικό υποκατάστατο σε δεύτερο βαθμό: η θανάτωση του ομοιώματος των φορέων ασθένειας. Το ολοκαύτωμα δεν αποτελεί καθημερινό συμβάν της νεωτερικότητας. Όμως, όντως λειτούργησε ως αρχέτυπο και θεμελιώδης μεταφορά για μεγάλο μέρος της καθημερινής μέριμνας και δραστηριότητας. Έρχεται στην επιφάνεια σε έναν άπειρο αριθμό από συμβολικές μεταμφιέσεις – αμέτρητες νεωτερικές φοβίες, αυτές τις φρουρές του θανάτου εν μέσω της ζωής. [...]

Οι πιο ευνοϊκοί υποψήφιοι για το ρόλο του εκθρού, απόρροια των φυλετικών [tribal] πρακτικών τις οποίες ταυτόχρονα διατηρούν ζωντανές, είναι οι μετανάστες – αυτή η επιτομή των άστατων άλλων (νομάδες, άνθρωποι «χωρίς σταθερή κατοικία», άνθρωποι «εκτός τόπου», μετακινούμενοι πληθυσμοί, ασταθείς άνθρωποι, υπο- και υπερ-προσδιορισμένοι άνθρωποι) που εμφανίζονται και ξαφνικά, αντίθετα με ό,τι κάνουν συνήθως, παύουν να κινούνται· έρχονται με την πρόθεση να μείνουν. [...]

Αυτή είναι η στρατηγική που έχει εδώ και πολύ καιρό εγκαθιδρυθεί από τη νεωτερική ιατρική και, γενικότερα, από τη νεωτερική «θεραπευτική» κοινωνία, της οποίας η κοσμοεικόνα και οι πραγματιστικές αρχές είναι βαθιά επηρεασμένες από τον ιατρικό λόγο. Η στρατηγική αυτή γενικά συνίσταται στον προσδιορισμό των «αιτιών» του θανάτου (ή του κινδύνου θανάτου), στην τοποθέτηση των αιτιών στον κοινωνικό χώρο (που ισοδυναμεί με τον εντοπισμό των πιο πιθανών φορέων τους), στην υπαγωγή των «επικίνδυνων θέσεων» (ή των «επικίνδυνων κατηγοριών») σε ειδικό καθεστώς επιτήρησης και αντιμετώπισης και, κατά προτίμηση, στην απομόνωσή τους (την εισαγωγή τους στο νοσοκομείο) για να αποτραπεί το κακό που μπορούν να κάνουν στον «υγιή πυρήνα» καθώς περιστρέφονται γύρω του και συναναστρέφονται μαζί του. Η καταστροφή των αιτιών του θανάτου διαγράφεται διαρκώς στον ορίζοντα της απώτατης, ριζικής, τελικής λύσης. Επιπλέον, παρέχει ένα προκατασκευασμένο δελεαστικό μοντέλο για την «τελική λύση» μπροστά στον θανάσιμο τρόπο της φυλετικής διεξόδου.⁹

Ας επαναλάβουμε ακόμη μια φορά ότι οι ιατρικές πρακτικές αποτελούν λύσεις-υποκατάστατα σε μια υπαρξιακή δυσκολία που δεν επιδέχεται λύση. Απλώς εκτρέπουν την προσοχή από τα μεγάλα πράγματα που δεν μπορούν να γίνουν σε άλλα, μικρότερα, που μπορούν. Η αδυναμία μπροστά στο «μεγαλύτερο από τα προβλήματα» πρέπει να αντισταθμιστεί (να καταπνιγεί; να συγκαλυφθεί; να αποδοκιμαστεί;) από το φανατισμό και το πάθος της κινητοποίησης εναντίον των μικρότερων. Εξ ου και η υστερία – απ' όπου κι αν προέρχεται ο κίνδυνος τον οποίο οσμιζόμαστε, από κοτόπουλα μολυσμένα με σαλμονέλα, από τους καπνιστές, από τις τρελές αγελάδες, από τους ομοφυλόφιλους, από τους Τούρκους στη Γερμανία, από τους Αλγερινούς στη Γαλλία, από τους μαύρους στην Αγγλία, από τους Τσιγγάνους παντού. Ο αυθεντικός φόβος του πρόωρου θανάτου ενισχύεται και διογκώνεται σε επίπεδα νεύρωσης από την κατασταλαγμένη γνώση για το μη τελεσίδικο, για την απελπιστικά προσωρινή φύση κάθε σωτηρίας και για την επισφάλεια, αλλά και την ενδημική μη οριστικότητα, κάθε επιβίωσης.

Πολύ συχνά, και ασφαλώς συχνότατα για ηθική ανακούφιση και πολιτική γαλήνη, το τολμηρό όνειρο της θανάτωσης του θανάτου μετατρέπεται σε πρακτική θανάτωσης ανθρώπων. Το ειδοποιώς νεωτερικό σχέδιο αποδόμησης της θνητότητας είναι εκείνο που (όχι εντελώς παραδόξως) ενσταλάζει στη νεωτερική κοινωνία την άκαμπτη και πιθανώς αδιόρθωτη γενοκτονική τάση της που ελλοχεύει ακριβώς κάτω από την επιφάνεια των νεωτερικών μορφών φυλετισμού. Θα έβγαινε πιο συχνά στην επιφάνεια αν δεν λαμβάνονταν κάποιες πολιτικές προφυλάξεις και αντισταθμιστικά μέτρα. Αυτά τα μέτρα, όμως, αντιμετωπίζουν τα συμπτώματα, όχι την αιτία της εγγενούς στέλειας.

*Μετανεωτερικότητα, ή αποδομώντας την αθανασία**Γράφοντας ιστορία σε έναν κόσμο χωρίς ιστορία*

Το να «γράφει κανείς ιστορία» σημαίνει να μετατρέπεται σε θάνατο· να γίνεται αθάνατος μέσω της καταγραφής· να παραμένει, από εδώ και στο εξής, καταγεγραμμένος στα αρχεία, προοριζόμενος να διατηρηθεί για πάντα, ακατάλυτος· να υπάρχει με την προοπτική να είναι πάντα διαθέσιμος για να τον ξεσκονίσουν, να τον ανακτήσουν, να τον επαναφέρουν στην ατζέντα της παρούσας ζωής· να επιβεβαιωθεί ως «σημαντικός» για αυτή τη ζωή επειδή αλλάζει ή επειδή διατηρεί τη μορφή της, το χαρακτήρα της. Σε ένα σύμπαν που βιώνεται ως μια αλυσίδα από επεισόδια, κάθε συμβάν και κάθε δρων μπορεί να «γράψει» ιστορία.

Στον προνεωτερικό κόσμο «ιστορία έγραφαν» οι βασιλιάδες και οι πολέμαρχοι και οι πάπες. Ήταν οι μοναδικοί που είχαν το δικαίωμα να καταγραφούν – και η αποκλειστικότητα αυτού του δικαιώματος διαφυλασσόταν με ζήλο. Η ιστορία ήταν, από κάθε πρακτική πλευρά, ένα χρονικό δυναστειών. [...] Η νεωτερικότητα σημαδεύτηκε από την ακατάπαυστη διεύρυνση των περιεχομένων της ιστορίας. Όχι μόνο εστεμμένες κεφαλές, αλλά και εκλεγμένοι ηγέτες· όχι μόνο εκλεγμένοι ηγέτες, αλλά και συνελεύσεις νομοθετών· όχι μόνο αξιωματούχοι, αλλά και οι λαϊκοί αντίπαλοί τους· όχι απλώς οι ρήτορες και όσοι εκπονούσαν προγράμματα, αλλά και τα πλήθη των οπαδών τους – οι τάξεις και τα μαζικά κινήματα ως, μεταφορικά, συλλογικοί δρώντες της ιστορίας. [...]

Ο εκδημοκρατισμός της καταγραφής στην ιστορία (της πρόσβασης στην ιστορικότητα) σήμαινε, πρώτα και κύρια, χαλάρωση των περιορισμών που κάποτε περιέστελλαν τις ευκαιρίες για ατομική αθανασία. Όπως και σε τόσο πολλά άλλα πεδία της ζωής του ανθρώπου, ο νεωτερικός κόσμος έγινε η «γη των απεριόριστων ευκαιριών» και για όσους επιζητούσαν την αθανασία. Και, όπως σε τόσα άλλα πεδία, η όλο και περισσότερο αφειδής κατανομή των ευκαιριών οδήγησε με αμείλικτο τρόπο στην καταστροφή των ίδιων των διακυβευ-

μάτων στο όνομα των οποίων είχε επιδιωχθεί η πρόσβαση στην ευκαιρία. Όσο πιο οικουμενικά διαθέσιμη γινόταν η «καταγραφή στην ιστορία» τόσο περισσότερο έχανε την ικανότητά της να προσφέρει διάκριση, το κατεξοχήν θεμέλιο της γοητείας και της ελκυστικότητάς της. Το νόημα της ιστορίας (σε αντιπαραβολή με τη «μη ιστορικότητα»: την ανώνυμη μάζα, τα μη ιστορικά έθνη κ.λπ.) στηρίχτηκε στην επιλεκτικότητά της: το να «γράψει κανείς» ιστορία ήταν ένα προνόμιο που χρειαζόταν να το κληρονομήσει ή, τουλάχιστον, να το κερδίσει με υπεράνθρωπη ηρωική προσπάθεια. Με τις πύλες της ιστορίας ορθάνοιχτες και με το εισιτήριο να έχει καταργηθεί, τα πάντα είναι «ιστορικά» και ως εκ τούτου τίποτα δεν είναι. Κάθε πράξη μπορεί, κατ' αρχήν, να αποκτήσει άμεση αθανασία. Όλοι οι δρώντες, με όλες τις πράξεις τους, έχουν γίνει, κατ' αρχήν, αθάνατοι. Το να γίνει κανείς μέρος της ιστορικής αφήγησης έχει μετατραπεί σε τυχερό παιχνίδι – αν και έχουν ληφθεί μέτρα που διασφαλίζουν ότι κάποιες πιθανότητες είναι υψηλές και ότι κανείς γνωρίζει εκ των προτέρων σε ποιο πεδίο και υπό ποιες προϋποθέσεις είναι πιθανό να είναι ιδιαίτερα υψηλές.

Τα «επίσημα αρχεία» εκτείνονται τώρα σε αναρίθμητα πεδία δραστηριοτήτων από αναρίθμητα δρώντα υποκείμενα. Κάθε τι που έχει καταγραφεί είναι ανακτήσιμο και μπορεί να αποκατασταθεί ως στοιχείο κάποιου μελλοντικού παρόντος· μόνο προσωρινά εξαφανίζεται από το οπτικό πεδίο – δεν «πεθαίνει», απλώς τοποθετείται κάπου στην άκρη έτσι ώστε να παραμένει διαρκώς πρόχειρο και εντός της εμβέλειάς μας. Η αορατότητά του δεν επιτρέπεται να παραμείνει πολύ πυκνή για πολύ καιρό. Η διαρκής, αν και αόρατη παρουσία του περιοδικά δοκιμάζεται και ως εκ τούτου σταθεροποιείται, επικροτείται επίσημα, «αντικειμενικοποιείται», περιχαράκωνται. Το πιο μεταμοντέρνο από τα παιχνίδια, ο μεγάλος θεσμός του 20ού αιώνα, το κουίζ, αποτελεί ένα δημόσιο θέαμα καθολικής καίμεσης «ανακτησιμότητας» συμβάντων του παρελθόντος, της δημόσιας τελετουργίας μέσω της οποίας το ίδιο το είναι μετατρέπεται σε μια κατάσταση αέναης αναβίωσης. Ο εκδημοκρατισμός της αθανα-

σίας εκφράζεται στην αναδρομική εξίσωση προς τα πάνω (ή προς τα κάτω) της αξίας των γεγονότων και των πρωταγωνιστών τους. Η ίδια αξία προσδίδεται στην ανάκτηση οποιουδήποτε συμβάντος του παρελθόντος – η αρχή ενός νέου πολιτικού σύμπαντος αξίζει το ίδιο με την πρώτη εκτέλεση ενός σουξέ ή με τη συμμετοχή σε έναν αγώνα δρόμου στους Ολυμπιακούς Αγώνες –, και έτσι στις διάφορες ποικιλίες αθανασίας παρέχεται αναδρομικά ένα ισότιμο στάτους. «Διάνοια» είναι εκείνος ή εκείνη που διαπρέπει στο παιχνίδι της αναβίωσης· η ιδιότητα της νοημοσύνης αξιολογείται με βάση την επιδεξιότητα που έχουν οι ανταγωνιστές στην ανάσυρση. Έτσι, οι πάντες ενθαρρύνονται δημόσια να εμπλέκονται στις αυτοσχέδιες τελετουργίες αναβίωσης, δελεασμένοι από το κύρος που προσδίδεται στην επιτυχή παράσταση και παρασυρόμενοι, έτσι, να βοηθήσουν και να συνεργήσουν στην απορρέουσα «εκκοσμίκευση» της αθανασίας.

Όπως και σε όλες τις άλλες διαστάσεις της ισότητας, αυτή η νέα «ισότητα στην αθανασία» είναι, στην καλύτερη περίπτωση, μια ισότητα στις *ευκαιρίες*, όχι στην κατανομή του ίδιου του αγαθού. Εδώ, όπως και σε άλλες διαστάσεις της ισότητας, ο επιμερισμός γίνεται αντικείμενο διαχείρισης· ένα νέο επάγγελμα (ή επαγγέλματα) μεσιτών της αθανασίας, οπλισμένων με δεξιότητες που προσαρμόζονται στη νέα, κοσμική μορφή αθανασίας, έχει αναδυθεί για να επιβλέπει την κατανομή. Με την αθανασία αποδομημένη σε φήμη και με την αρετή της κατάκτησης της αθανασίας αποδομημένη στη διάρκεια της σχετικής δημόσιας προσοχής, η λεωφόρος Μάντισον έχει πάρει τη θέση του Βατικανού. Διαφημιστές, εταιρείες δημοσίων σχέσεων και ίματζ μίκερς, κριτικοί, ιδιοκτήτες γκαλερί, εκδότες, υπεύθυνοι προγράμματος στις τηλεοπτικές εταιρείες και δημοσιογράφοι αποτελούν τα πιο διακεκριμένα από τα νέα επαγγέλματα, η λειτουργία (και η σπουδαιότητα και η υπόληψη) των οποίων συνίσταται στη μεσιτεία της αθανασίας. Μπορεί οι πελάτες τους να έχουν διάφορα ονόματα και διάφορες ασχολίες· μπορεί να είναι πολιτικοί ή τρομοκράτες, συγγραφείς ή ποπ τραγουδιστές, μεγιστάνες ή εγκληματίες – όλοι τους όμως έχουν ανάγκη τους μεσίτες της αθανασίας, και τελικά οι

δεξιότητες αυτών των τελευταίων είναι εκείνες που κάνουν τη διαφορά ανάμεσα στην ανωνυμία και τη διάκριση – το δίπολο που στο μεταμοντέρνο παζάρι της ματαιοδοξίας έχει αντικαταστήσει εκείνο ανάμεσα στη θνητότητα και την αθανασία. Δεν είναι οι σπουδαίες πράξεις εκείνες που μένουν αθάνατες· οι πράξεις γίνονται σπουδαίες τη στιγμή που «μένουν αθάνατες» ωθούμενες με το ζόρι –για μια σύντομη, φευγαλέα στιγμή, η οποία όμως ποτέ δεν μπορεί να εξαλειφθεί πλήρως– στο επίκεντρο της δημόσιας προσοχής.

Το πιστοποιητικό της εξαφάνισης του θανάτου

Δεν υπάρχει ασφαλέστερο μέρος να κρυφτεί κανείς, από το πλήθος. Όσο πιο μεγάλο και πυκνό τόσο το καλύτερο.

Το κρυφτό, το γνωστό παιχνίδι, παίζεται τώρα στο θέατρο είκοσι τέσσερις ώρες το εικοσιτετράωρο, με όλη την αίθουσα γεμάτη, στον δημόσιο στίβο. Η σκηνή είναι εκτυφλωτικά φωτισμένη, έτσι ώστε τα παρασκήνια να είναι ελάχιστα ορατά και οι ηθοποιοί να μοιάζουν σαν να αναδύονται από το πουθενά, για να διαλυθούν αμέσως μετά ξανά στη σκοτεινή ομίχλη (ένας τραγουδιστής σε ένα κακοφωτισμένο και φτηνιάρικο νάιτ κλαμπ «ανακαλύπτεται», ένα αγόρι από το χωριό προκόβει με τη βοήθεια της κιθάρας του και μερικών έξυπνων στίχων, ένας νεαρός που έχει εγκαταλείψει το σχολείο βάζει αρκετά γκολ ώστε να σπάσει το ρεκόρ του ποσού που έχει δοθεί για μεταγραφή). Μοιάζει, πράγματι, παιδαριωδώς εύκολο να καταφέρει να βρει κανείς το δρόμο του προς τη σκηνή. Από την άλλη όμως, μοιάζει διαβोλεμένα δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να μείνει εκεί για πολύ. Πρέπει να υπάρχουν πολλοί ηθοποιοί που περιμένουν στα παρασκήνια, περισσότεροι από όσους μπορεί να χωρέσει η σκηνή, κι έτσι οι ρόλοι που μοιράζονται είναι μικροί. Πρόκειται, όπως είπε ο Άντι Γουόρχολ, για διασημότητες των δεκαπέντε λεπτών. Καθώς ο χρόνος πάνω στη σκηνή είναι τόσο σύντομος, πολλοί από το ακροατήριο μπορεί να προσδοκούν ότι θα επιτραπεί και σε αυτούς, όταν

έρθει η σειρά τους, να δοκιμάσουν την εύκολη πρόσβαση αλλά και την αστάθεια της αθανασίας.

Ο τρόμος του θανάτου μπορεί να εξορκιστεί με περισσότερους από έναν τρόπους. Ωστόσο, όσο ποικίλες και πολυάριθμες και αν είναι, όλες οι πολυμήχανες τεχνικές εξορκισμού μπορούν σε γενικές γραμμές να διαιρεθούν σε δύο βασικές κατηγορίες. Η μία ακολουθεί τη γραμμή «Θα την περάσουμε αυτή τη γέφυρα όταν φτάσουμε εκεί»: παραδέχεται ότι κάποια στιγμή θα πρέπει κανείς να διασχίσει τη γέφυρα, αλλά επιμένει ότι η στιγμή της διάβασης μπορεί να αναβληθεί – πιθανώς επ' άπειρον (η σημερινή τρέλα με την κρυογονική απεικονίζει αυτή την ελπίδα στο πιο ριζικό ιδιωτικοποιημένο άκρο της: η αθανασία του έθνους ή άλλων «υποθέσεων» έχει προσφέρει για πολύ καιρό την ακραία συλλογικοποιημένη εκδοχή). Η δεύτερη –που μοιάζει να ευνοείται όλο και περισσότερο από τον κόσμο στον οποίο ζούμε, από τον όλο και περισσότερο μεταμοντέρνο κόσμο– μετατρέπει ολόκληρη τη ζωή σε ένα παιχνίδι διάβασης γεφυρών: όλες οι γέφυρες φαίνονται σε γενικές γραμμές παρόμοιες, όλες αποτελούν –βολικότατα– μέρος της καθημερινής διαδρομής του ανθρώπου, με αποτέλεσμα καμία γέφυρα να μην προβάλλει δυσοίωνα ως η «έσχατη» (και ακόμη σημαντικότερο, καμία δεν μοιάζει να είναι η γέφυρα «από την οποία δεν υπάρχει επιστροφή»). Η διάβαση των γεφυρών μετατρέπεται σε συνήθη, ενίοτε ακόμη και απολαυστική, δραστηριότητα – ακόμη δε περισσότερο χάρη στο γεγονός ότι κάθε διάβαση που έχει πραγματοποιηθεί μέχρι τώρα έχει αποδειχθεί πως είναι αντιστρεπτή. Καμία από τις γέφυρες δεν αποδείχτηκε μονόδρομος. Τίποτε δεν φαίνεται να εξαφανίζεται για πάντα, «για τα καλά», έτσι ώστε να μην μπορεί να εμφανιστεί ξανά: τα αντικείμενα μοιάζουν να παρατείνουν την ύπαρξή τους, ακόμη κι αν για κάποιο διάστημα μένουν αόρατα. Οτιδήποτε έχει προχειροφτιαχτεί μια φορά μπορεί να γίνει καλύτερα την επόμενη. Καμία απώλεια δεν είναι ανεπανόρθωτη.

Ο Γκι Ντεμπόρ έχει συλλάβει πολύ καλά αυτή τη νέα πραγματικότητα:

Διάφορες φήμες που διοχετεύονται από τους μπάτσους-ανθρώπους των μέσων μαζικής ενημέρωσης αποκτούν αμέσως, ή στη χειρότερη περίπτωση, αφού επαναληφθούν τρεις-τέσσερις φορές, το αδιαμφισβήτητο κύρος παμπόλαιων ιστορικών αποδείξεων. Σύμφωνα με τη μυθική αυθεντία του θεάματος του καιρού μας, απρόσμενα πρόσωπα που είχαν χαθεί μες τη σιωπή επανεμφανίζονται σαν φανταστικοί επιζώντες, η επιστροφή των οποίων μπορεί πάντα να αναπαρασταθεί ή να σχεδιαστεί, και να αποδειχθεί με την παραμικρή φημολογία των ειδικών. Οι νεκροί αυτοί που δεν έχουν ενταφιαστεί κανονικά από το θέαμα, βρίσκονται κάπου ανάμεσα στον Αχέροντα και τη Λήθη, υποτίθεται ότι κοιμούνται περιμένοντας να στέρξουν να τους ξυπνήσουν, όλους...

Τώρα, η αθανασία η ίδια είναι εκείνη που γίνεται θνητή – όμως ο θάνατος έχει πάψει να είναι μια «μία κι έξω» πράξη, ένα μοναδικό εξαιρετικό γεγονός με ανεπανόρθωτες επιπτώσεις. Το κεντρί το τελεσίδικου έχει αφαιρεθεί από τη θνητότητα, από κάθε θνητότητα συμπεριλαμβανομένης της θνητότητας της αθανασίας: τα πράγματα απλώς εξαφανίζονται για κάποιο διάστημα από το οπτικό πεδίο· μπορεί αυτό το διάστημα να είναι μεγάλο, αλλά το πιθανότερο είναι ό· δεν θα διαρκέσει για πάντα. Ο θάνατος δεν είναι παρά μια αναστολή μια κατάσταση μεταβατική. {...} Μόνο η αναστολή μοιάζει να είναι αληθινά «αθάνατη» –μόνιμη, εξασφαλισμένη ότι θα διαρκέσει για πάντα (έτσι κι αλλιώς, όλα είναι αποθηκευμένα με ασφάλεια στου δίσκους των υπολογιστών)– και ότι δεν θα αποσυντεθεί ποτέ λαθραία, σε «πραγματικό» θάνατο. «Αυτό για το οποίο το θέαμα μπορεί να πάψει να μιλάει μέσα σε τρεις μέρες. Διότι μιλάει ύστερα για κάτι άλλο και, κοντολογίς από 'κεί και πέρα υπάρχει εκείνο». Δε υπάρχει λόγος ανησυχίας, όμως:

Η οικοδόμηση ενός παρόντος όπου η ίδια η μόδα, απ' τα ρούχα μέχρι τους τραγουδιστές, είναι παγιωμένη, που θέλει να ξεχάσει το παρελθόν και δεν δίνει πια την εντύπωση ότι πιστεύει σε κάποιο μέλλον, επιτεύχθηκε διαμέσου της αδιάκοπης ανακύκλωσης της πληροφόρησης, η οποία επανέρχε-

ται συνέχεια σ' έναν πολύ περιορισμένο κατάλογο με τις ίδιες ασημαντότητες.¹⁰

Η καθημερινή πρόβα του θανάτου

Στις συνθήκες της μετανεωτερικότητας δεν έχει εγκαταλειφθεί κανένας από τους παραδοσιακούς τρόπους ενασχόλησης με την αχρονία (οι οποίοι είναι και οι ίδιοι άχρονοι). Ωστόσο αυτοί οι τρόποι (συμπεριλαμβανομένων και εκείνων στους οποίους η νεωτερική εποχή διέπρεψε) έχουν, θα λέγαμε, υποβιβαστεί στη δεύτερη κατηγορία της δημόσιας προσοχής, παραγκωνισμένοι από μια νέα, ειδοποιώς μετανεωτερική, στρατηγική ζωής. Αυτή η τελευταία διαφέρει από άλλες στρατηγικές επειδή δελεάζει εμφανιζόμενη λες και προσαρμόζεται σε μια ευρεία, αν όχι οικουμενική, χρήση. Επιπλέον, διαφέρει από άλλες στρατηγικές επειδή αποπειράται να επιλύσει (στην πραγματικότητα να απαλλαγεί από) το βασανιστικό ζήτημα της επιβίωσης κάνοντάς το λιγότερο ή και καθόλου βασανιστικό. {...} Αντί να προσπαθεί (ματαιώς) να αποικίσει το μέλλον, διαλύει το μέλλον μέσα στο παρόν. Δεν επιτρέπει στο τελεσίδικο του χρόνου να ενοχλεί τη ζωή· και αποπειράται να το κάνει αυτό, κυρίως, τεμαχίζοντας το χρόνο (ολόκληρο το χρόνο, κάθε κομματάκι του, χωρίς να αφήνει κανένα υπόλειμμα) σε σύντομης διάρκειας, φευγαλέα επεισόδια. Στερεί από τη θνητότητα τον χυδαίο τρόπο της βγάζοντάς την έξω από τον κρυψώνα της και ρίχνοντάς τη στο βασίλειο του οικείου και του κοινού – να εφαρμόζεται εκεί, μέρα μπαίνει, μέρα βγαίνει. Η καθημερινή ζωή μετατρέπεται σε αέναη πρόβα τζενεράλε θανάτου. Εκείνο που κατά πρώτο λόγο δοκιμάζεται σε αυτή την πρόβα είναι ο εφήμερος και φευγαλέος χαρακτήρας των πραγμάτων που οι άνθρωποι μπορεί να αποκτήσουν και των δεσμών που οι άνθρωποι μπορεί να υφάνουν. Ο αντίκτυπος μιας τέτοιας καθημερινής πρόβας μοιάζει να είναι παρόμοιος με εκείνον που επιτυγχάνουν κάποια προληπτικά εμβόλια: αν λαμβάνονται καθημερινά, σε δόσεις μερικώς μη τοξικές και ως εκ τούτου μη θανατηφόρες, τότε το φοβερό δηλητήριο μοιά-

ζει να χάνει την ισχύ του. Αντίθετα, προάγει στον εμβολιασμέ οργανισμό την ανοσία και τον κάνει απρόσβλητο από την τοξίνη.

Οι προσφερόμενες εικόνες τόσο αντικατοπτρίζουν όσο και εσχύουν αυτή την καινοφανή στρατηγική ζωής: «έτσι, η αισθητική ανανέωση είναι κατά βάση αισθητική ηλικίωση – [οι ίματζ μείκερ δεν ενδιαφέρονται για το νέο σαν τέτοιο. Ο στόχος που τους καθρίζει είναι η ανακήρυξη του υπάρχοντος σε απαρχαιωμένο, η κατγελία, η υποτίμηση και η αντικατάστασή του», σχολιάζει ο Wolfgang Fritz Haug.¹¹ [...] Τα πράγματα δεν πεθαίνουν λόγω μεγάλης ηλικίας κόπωσης του μετάλλου, ανεπανόρθωτης βλάβης – λόγω «φυσικών αιτιών»· δεν πεθαίνουν επειδή ο θάνατος είναι αναπόφευκτος. Εξφανίζονται πολύ πριν φτάσουν στο σημείο του «φυσικού θανάτου στην πραγματικότητα, πολύ πριν αρχίσουν να δείχνουν σημάδι «γήρατος». Η απομάκρυνσή τους από τον κόσμο της ζωής σε μ τέτοια, απαλλαγμένα από προβλήματα ηλικία δεν υπονομεύει τ «κατ' αρχήν» ακρονία τους. Θα μπορούσαν να είναι ανθεκτικά ι άπειρον, αν όχι αθάνατα, αν το θέλαμε. Αλλά δεν θέλουμε να εί αθάνατα.

[...] Τίποτα δεν φαίνεται να διαρκεί «εφ' όρου ζωής» και κανέ πράγμα στη ζωή δεν προσεγγίζεται, δεν αγκαλιάζεται και δεν συνιρείται σαν να ήταν. Οι δεξιότητες, οι δουλειές, οι ασχολίες, οι κατκίες, οι σύζυγοι – όλα έρχονται και πάνε, και έχουν την τάση να ενχλούν ή να γίνονται βαρετά ή να φέρνουν σε δύσκολη θέση ό παραμένουν για πολύ. Τίποτε δεν είναι αληθινά αναντικατάστατο έτσι, όταν πράγματα ή σύντροφοι εξαφανίζονται από το οπτικό μπεδίο, η τραγωδία δεν είναι αβάσταχτη ούτε ιδιαίτερα συγκλονιακή. Για άλλη μια φορά, πολύ συχνά η εξαφάνιση πραγμάτων και πρσώπων εξίσου έρχεται πριν από τον «φυσικό θάνατό» τους. Η νετερική κοινωνία, με την επιμονή της στη μονιμότητα των δεσμών τγάμου, στον «μέχρι-να-μας-χωρίσει-ο-θάνατος» τύπο γάμου, «δηούργησε ένα κενό γύρω από τις χήρες»¹². οι χήρες ανέδιδαν τ οσμή της θανάσιμης μοίρας την οποία οι πάντες τριγύρω έκαναν έμπορούσαν για να εξουδετερώσουν. Ωστόσο, η παρατήρηση τ

Αριές δεν ισχύει για την κοινωνία μας. Πριν μας δοθεί η ευκαιρία να χηρέψουμε, πάρα πολλοί από εμάς έχουμε κάνει πρόβα περισσότερες από μία φορές την «αναχώρηση» του υποτιθέμενου «ισόβιου» συντρόφου μέσω του διαζυγίου ή της διάστασης. Έχουμε παίξει και έχουμε κάνει πρόβα πολλές φορές αυτό το δράμα της θνητότητας και δεν μπορούμε πλέον να δούμε καθαρά σε τι διαφέρουν, αν διαφέρουν σε κάτι, οι πρόβες από την «πραγματική» παράσταση.

Τα δράματα που βλέπουμε δεν ζουν περισσότερο από το πάτημα του κουμπιού της τηλεόρασης· τα βιβλία που αγοράζουμε και διαβάζουμε διαρκούν από τη μια στάση του μετρώ στην άλλη. Η βασική λειτουργία των ειδήσεων είναι να διώχνουν μακριά τις χτεσινές ειδήσεις, να τις ωθούν έξω από την προσοχή και τη μνήμη – και να συμφωνούν εκ των προτέρων ότι θα εκδιωχθούν με παρόμοιο τρόπο από τις αυριανές ειδήσεις. [...]

Όπως υποστήριξε ο Thielicke, τίθεται σε λειτουργία «μια φυγόκεντρος τάση προς έναν διαρκώς αυξανόμενο διασκορπισμό». Επιδερμικοί ενθουσιασμοί και δεσμεύσεις, που ποτέ δεν τους δίνεται αρκετός χρόνος ή αρκετή προσοχή για να «κολλήσουν», αφήνουν ένα κενό πίσω τους. Το κενό αυτό πρέπει να γεμίζει «με ακόμη πιο νέες εισαγωγές έξωθεν».¹³ Το παιχνίδι συνεχίζεται. Και κάποτε φτάνει ένα σημείο όπου το παιχνίδι δεν χρειάζεται πλέον εξωτερική ενίσχυση. Αυτοδιαιωνίζεται. Είναι αφελές να ρίχνουμε στους εμπόρους των καταναλωτικών προϊόντων, και ιδιαίτερα στους έμμισθους τροβαδούρους τους –τους διαφημιστές–, την ευθύνη για την περιέργη «δίψα του ιλιγγίου» που ταλανίζει τους κατοίκους του μετανεωτερικού σύμπαντος. Απλώς αδράχνουν την ευκαιρία (την ανάγκη, την απαίτηση) που είναι απόρροια μιας κοινωνίας αποφασισμένης να αποδομήσει την αθανασία. Σε μια τέτοια κοινωνία, τίποτα δεν μπορεί να αιχμαλωτίζει το ενδιαφέρον για πολύ· μια δεξιότητα που σχεδόν έχει πεθάνει είναι η ικανότητα του ανθρώπου να συγκεντρώνει το μυαλό και την προσπάθειά του για μεγάλες χρονικές περιόδους. Εκείνο που οι διαφημιστές (εμπορικών προϊόντων, πολιτικών, «σκοπών») προσπαθούν σκληρά να πετύχουν είναι να κρατήσουν τη

μετατοπιζόμενη προσοχή εστιασμένη για όσο χρόνο είναι απαραίτητος προκειμένου να διασφαλιστεί ότι θα ακολουθήσει η επιθυμητή συμπεριφορά. [...]

Μια άλλη ιδιότητα των πραγμάτων και των συμβάντων που επαναλαμβάνεται ως πρόβα και η οποία είναι στενά συνυφασμένη με την παροδικότητα είναι η *ανακολουθία*. «Χωρίς όρους» – αυτό είναι το επιζητούμενο ιδεώδες και το μέτρο της αξίας. Τα συμβάντα κρατούνται αυστηρά διαχωρισμένα και η αυτονομία τους διαφυλάσσεται με ζήλο· δεν πρέπει να επηρεάζουν, και δεν επηρεάζουν, τα συμβάντα του αύριο ή ό,τι διαπράττεται στη διπλανή πόρτα. Τα επεισόδια μπορεί να διακόπτονται στη μέση της δράσης, να ξαναρχίζουν, μπορεί κανείς να τα ξαναδεί σε αργή κίνηση. Είναι αυτό που είναι: επεισόδια, συμβάντα χωρίς ιστορία και χωρίς συνέχεια· χάπενινγκ που συμβαίνουν μια κι έξω. Οι δεξιότητες που αποκτιούνται σήμερα είναι χρήσιμες για το σήμερα και δεν έχουν καμία σχέση με τις δεξιότητες τις οποίες απαιτούν οι προκλήσεις του αύριο. Η ψυχαγωγία δεν προσφέρεται για ηθική διερεύνηση ούτε αμφισβητεί την ηθική συνείδηση. Το σεξ δεν καταλήγει σε κοινωνικό καθήκον· κατά προτίμηση, ούτε και σε συναισθηματική προσκόλληση. Η ζωή δεν είναι ένα μυθιστόρημα με πεπερασμένο σύνολο χαρακτήρων, πλοκή και τέλος· είναι μάλλον ένα κιόσκι με βιβλία σε σιδηροδρομικό σταθμό που ξεχειλίζει από τα πρόσφατα μπεστ-σέλερ. Και η ζωή ενός μπεστ-σέλερ στο ράφι, όπως παρατήρησε ένας από τους συγγραφείς τους, είναι κάπου ανάμεσα στα γάλατα και στα γιαούρτια.

Με την παροδικότητα και το εφήμερο να έχουν μετατραπεί σε καθημερινή πρακτική, που εξυμνείται και δοξάζεται τελετουργικά, η στρατηγική της επιβίωσης έκλεισε έναν πλήρη κύκλο. Τώρα, η *αθανασία*, και όχι η *θνητότητα*, είναι εκείνη που αποδομείται· αλλά αποδομείται με τέτοιο τρόπο που να δείχνει ότι η μονιμότητα δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια αλληλουχία εφήμερων πραγμάτων, ο χρόνος δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια διαδοχή επεισοδίων χωρίς επακόλουθο, η *αθανασία* δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια διαρκής αλληλουχία θνητών όντων. Αποδομημένη, η *αθανασία* αποκαλύπτει

τη θνητότητα ως το μοναδικό της μυστικό. Η θνητότητα δεν χρειάζεται να αποδομηθεί: πρέπει να βιωθεί. Η καταναλωτική ευδαιμονία αποτελεί το τελευταίο –το από καιρό επιδιωκόμενο και αναμενόμενο, αν και πάντα καθυστερημένο– στάδιο στην εκκοσμίκευση, αυτό το σήμα κατατεθέν, αυτός ο αυτοεξυμνούμενος θρίαμβος της νεωτερικότητας. Τώρα, επιτέλους, αληθινά, τα πάντα είναι στο χέρι του ανθρώπου. Όμως το νόημα που έχουν «τα πάντα» δεν είναι εκείνο που ο άνθρωπος περίμενε να είναι. [...]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Παρίσι: Gallimard, 1969), σ. 269-70.
2. Αναφέρεται στο Odette Thibault, *Maîtrise de la mort* (Παρίσι: Editions Universitaires, 1975), σ. 34.
3. Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Παρίσι: Seuil, 1977), σ. 580.
4. Πρβλ. John Hick, *Death and Eternal Life* (Σαν Φρανσίσκο: Harper & Row, 1976), σ. 86.
5. Lindsay Prior, *The Social Organization of Death: Medical Discourse and Social Practices in Belfast* (Λονδίνο: Macmillan, 1989), σ. 26, 25, 32, 33.
6. Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain* (Λονδίνο: Cresset), σ. 114.
7. Πρβλ. Kenneth L. Vaux, *Will to Live – Will to Die* (Μινεάπολις: Augsburg Publishing House, 1978), σ. 62-63.
8. Η «μοναξιά του θνήσκοντος» του Norbert Elias μοιάζει να αποτελεί αναμενόμενη έκβαση της «επεισοδιοποίησης» του θανάτου που είναι αποτέλεσμα της στρατηγικής της φροντίδας για τον εαυτό. Αντί να αποτελεί εκδήλωση της λεπτότητας των πολιτισμένων συναισθημάτων, η εικόνα του θνήσκοντος είναι απωθητική για τους συγχρόνους μας, στο βαθμό που αποδεικνύει την απώτατη ματαιότητα της προσπάθειας να αντικατασταθεί το «πρόβλημα της ζωής» με το «πρόβλημα της υγείας». Η μοναξιά του θνήσκοντος –που κρατιέται εκτός οπτικού πεδίου (και, κατά προτίμηση, μέσω της ανάθεσης σε επαγγελματίες, επίσης εκτός σκέψης)– είναι μια λογική απόρροια της μοναξιάς της ανεπανόρθωτα απο-

μικής μέριμνας για την υγεία και τη φυσική κατάσταση. Παρομοίως, αναρωτιέται κανείς μήπως ο Elias εκλαμβάνει την αυτο-επιδεικτικότητα της εποχής μας ως ιστορική αλήθεια, όταν ισχυρίζεται ότι σε «λιγότερο αναπτυγμένες κοινωνίες» «οι πρακτικές της μαγείας» που είχαν σκοπό να αντιμετωπίζουν το θάνατο ήταν πιο διαδεδομένες απ' ό,τι στη δική μας (*The Loneliness of the Dying*, trans. Edmond Jephcott, Οξφόρδη: Blackwell, 1985, σ. 46) ή όταν υπονοεί ότι η επιστημονική γνώση μας που απεικονίζει το θάνατο ως συνηθισμένη διαδικασία είναι «ικανή να δώσει μια αίσθηση ασφάλειας» (σ. 77) – σε αντίθεση με «εξηγήσεις στηριγμένες στη φαντασία» της προνεωτερικής εποχής. Μπορεί κανείς να συλλογιστεί τις αναρίθμητες πρακτικές επιβίωσης που εξορκίζουν το θάνατο, οι οποίες κατακλύζουν ολόκληρη τη ζωή των νεωτερικών ανδρών και γυναικών· μπορεί να επικροτούνται ως βάσιμες από τους σύγχρονους ειδικούς, αλλά το ίδιο συνέβαινε με τους προδρόμους τους από τους ειδικούς της εποχής τους· και ο τρόπος με τον οποίο επιτελούνται οι δικές μας πρακτικές αντίστασης στο θάνατο δεν διαφέρουν και πολύ από τον ψυχαναγκασμό των τελετών μαγείας. Μπορεί κανείς ακόμη να παρατηρήσει ότι η «ασφάλεια» που προσφέρεται από τη νεωτερική επιστήμη υστερεί κατά πολύ από εκείνη που υπόσχονταν οι πεποιθήσεις τις οποίες οι νεωτερικές επιστήμες απαξίωσαν και προσπάθησαν να εκριζώσουν.

9. Όπως παρατήρησε ο Stephen L. Chorover, η «καταστροφή της ζωής που δεν έχει αξία» (κωδικό όνομα για τη γενοκτονία που σχεδιάστηκε και εκτελέστηκε από τους ναζί επί όλων των κατηγοριών που θεωρήθηκαν επικίνδυνες για την υγιή επιβίωση της αρίας φυλής) «ακολούθησε ως προς το χρόνο, την τεχνική και την αιτιολόγηση το προηγούμενο που είχε οριστεί από εκείνο που εμφανιζόταν ως επιστημονικά αντικειμενική και ηθικά ουδέτερη άσκηση» (*From Genesis to Genocide: The Meaning of Human Nature and the Power of Behaviour Control*, Βοστόνη: MIT Press, 1979, σ. 7). Ο συνδετικός κρίκος αποκαλύφθηκε, αλλά σε καμία περίπτωση δεν δημιουργήθηκε ή επινοήθηκε από τους ναζί. Αντίθετα προς τη διαδεδομένη «τάση να εγκλείουμε και να ξεχνάμε» –προς αυτό που, στο όνομα της δικής μας ανακούφισης, προσπαθούμε να πιστεύουμε–, η Γερμανία δεν ήταν ούτε «εκτροπή ούτε εκφυλισμός, ένα είδος καρκινώματος στο υγιές σώμα» του δυτικού πολιτισμού (Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-1918*, Cambridge University Press, 1989, σ. 240). «Η περίοδος 1939-45 μπορεί (...) να εμφανίζεται ως η υλοποίηση, η αποκρυσταλλωμένη απόδειξη, όλων όσα είχαν θεωρηθεί απειλητικά στη βικτοριανή και στην εδουαρδιανή φιλολογία περί προόδου και αποσύνθεσης, εγκλήματος και κοινωνικής παθολογίας» (σ. 239). Όπως κατέληξε ο Robert Proctor, στη διαφωτιστική μελέτη του για τη θεμελιώδη αρμονία ανάμεσα στην επιστήμη που σεβόμαστε και στις ναζιστικές πρακτικές που καταδικάζουμε, «οι υποστηρικτές της φυλετικής υγιεινής στηρίχτηκαν στα παραδείγματα των αμερικανικών νόμων περί μετανάστευσης,

στείρωσης και φυλετικής ανάμειξης για να διατυπώσουν τις δικές τους πολιτικές σε αυτό τα πεδία». «Η φυλετική επιστήμη ήταν "κανονική επιστήμη", με την έννοια που έχει δώσει ο Κουν σε αυτή την έκφραση» (Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*, Βοστόνη: Harvard University Press, 1988, σ. 286, 285).

10. Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, μετ. στα αγγλικά Malcom Imrie, (Λονδίνο: Verso, 1990), σ. 55, 20, 13 [ελληνική έκδοση: Σχόλια πάνω στην κοινωνία του θεάματος, μετάφραση Πάνος Τσαχαγέας, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1988, σ. 50, 22, 17].

11. Wolfgang Fritz Haug, *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*, μετ. στα αγγλικά Tobert Bock (Κέιμπριτζ: Polity Press, 1986), σ. 42.

12. Philippe Ariès, *ό.π.*, σ. 576.

13. Herbert Thielicke, *Living with Death* (Γκραντ Ρόπιντς: Eydermans, 1983), σ. 27.

Μέγιστη διάρκεια ζωής: από τα προνεωτερικά θαύματα στις μεταμοντέρνες φαντασιώσεις

Η μέγιστη διάρκεια ζωής του ανθρώπου, όση κι αν είναι κάθε φορά, αποτελεί ένα περίεργο είδος αντικειμενικού γεγονότος, διότι αντιπροσωπεύει μια πιθανότητα η οποία σπανίως επιτυγχάνεται. Σε αντίθεση με το προσδόκιμο επιβίωσης, που είναι ένας στατιστικός αριθμός βασισμένος στον μέσο όρο της διάρκειας της ζωής των ατόμων, η μέγιστη διάρκεια ζωής είναι «το ακραίο όριο της ανθρώπινης μακροβιότητας», δηλαδή η μακροβιότητα των πιο μακρόβιων ατόμων (Gruman, 1966: 7). Ως εκ τούτου, η μέγιστη διάρκεια ζωής ενσαρκώνει τα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης, και, στον πολιτισμό μας, τα όρια αυτά τοποθετούνται από την επιστημονική κοινότητα στα 110 χρόνια. Ωστόσο, αν κανείς θεωρήσει πως η μέγιστη διάρκεια ζωής είναι κάτι παραπάνω από ένα αδιαφιλονίκητο βιολογικό αντικειμενικό γεγονός και την εξετάσει ως κατασκευή στο επίπεδο του λόγου ή της φαντασίας, συμβολική των πεποιθήσεων ενός πολιτισμού για τη ζωή και την ηλικίωση, τότε μπορεί επιπλέον να διακρίνει κάτι από τις ευρύτερες κοινωνικές και ιδεολογικές τάξεις [orders] από τις οποίες αυτές οι πεποιθήσεις αντλούν τη σημασία τους. Με άλλα λόγια, η μέγιστη διάρκεια ζωής παρέχει ένα διανοητικό κλειδί για το πώς οργανώνονται οι γενικοί λόγοι [discourses] σχετικά με την ύπαρξη, ανεξάρτητα του αν οι λόγοι αυτοί γίνονται κατανοητοί με όρους βιολογικούς, φιλοσοφικούς, πολιτικούς, θεολογικούς ή καταναλωτικούς.

Εκείνο που με απασχολεί σε αυτό το άρθρο είναι η μέγιστη διάρκεια ζωής του ανθρώπου όπως την έχει ιστορικά φανταστεί η ιατρι-

κή-υγεινολογική φιλολογία και όπως έχει συγκροτηθεί πολιτισμικά στον μεταμοντέρνο πολιτισμό. Η ιστορική βιβλιογραφία αποτελεί πολύτιμη πηγή μελέτης για να γίνουν κατανοητές όχι μόνο οι διαστάσεις του παρελθόντος σε επίπεδο λόγου αλλά και η σημερινή μεταμοντέρνα διάρκεια της ζωής, όπου η εξιδανίκευση της μακράς ζωής έχει γίνει ένα τόσο προσοδοφόρο συστατικό της καταναλωτικής κουλτούρας. [...]

Η μακροβιότητα ως αντικείμενο επιστημονικής διερεύνησης: από τις προνεωτερικές στις νεωτερικές διατυπώσεις

Η λαϊκή φιλολογία σχετικά με την ιστορία του σώματος και τα γηρατειά είναι συχνά διακοσμημένη με ρομαντικές και θετικιστικές αποχρώσεις που μειώνουν την ιστορική περιπλοκότητα και την ενδεχομενικότητα του παρελθόντος. Έτσι, τα προνεωτερικά ιστορικά κείμενα σχετικά με τη μέγιστη διάρκεια ζωής απορρίπτονται ως προ-επιστημονικά και προ-γεροντολογικά, ως βουτηγμένα στην πρόληψη, τη μαγεία και την άγνοια που οι εργαστηριακές «επαναστάσεις» της μοντέρνας επιστήμης τελικά ξεπέρασαν. Αν αντιμετωπίσουμε, όμως, τα «αντικειμενικά γεγονότα» με διαφορετικό τρόπο, έναν τρόπο που να κρίνεται λιγότερο από τις «αποκαλυπτικές» οπτικές γωνίες της επιστήμης του 20ού αιώνα, τότε, όπως σχολιάζει η Lorraine Daston (1991), υπάρχει ισχυρή συσχέτιση ανάμεσα σε «αντικειμενικά γεγονότα», «αποδείξεις» και «θαύματα». Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι, κατά τη διάρκεια του Διαφωτισμού, ορισμένα υπερφυσικά φαινόμενα όπως τερατογενέσεις ή οιωνοί έχασαν το στάτους που είχαν ως θρησκευτικά σημάδια και άρχισαν όλο και περισσότερο να φυσικοποιούνται. [...]

Με άλλα λόγια, η επιστήμη του Διαφωτισμού έθεσε σε αμφισβήτηση την παραδοσιακή διαίρεση μεταξύ φυσικού και υπερφυσικού υποθέτοντας ότι το δεύτερο θα έπρεπε να ερευνάται ως προέκταση του πρώτου. Αντί να διαχωρίζουν τα θαύματα, τις ανωμαλίες και τις παραδοξότητες από την επιστημονική έρευνα, επιστήμονες –από

τον Φραγκίσκο Βάκωνα έως τον Κάρολο Δαρβίνο— επέμεναν ότι η πιο άμεση μελέτη τους θα οδηγούσε στην αληθινή μάθηση σχετικά με τη φύση. Αντίστοιχα, προνεωτερικοί συγγραφείς περί γήρανσης θεώρησαν ότι οι ζωές των αιωνόβιων καθώς και περιπτώσεις υπερβολικής μακροζωίας, όσο θαυμαστές και αν ήταν, αποτελούσαν αντικειμενικά γεγονότα που απεικόνιζαν την ορθολογικότητα της ανθρωπίνης ύπαρξης και το περίγραμμα της μέγιστης διάρκειας ζωής του ανθρώπου. Αυτό εξηγεί εν μέρει το «περίεργο» συνταίριασμα μέσα στο ίδιο κείμενο επιστημονικών παρατηρήσεων με φανταστικές δοξασίες σχετικά με τη μακροζωία (Trojansky, 1989: 113).

Πώς τότε, κατά τη διάρκεια και μετά την Αναγέννηση, ατομικές περιπτώσεις υπερβολικής μακροβιότητας ερμηνεύτηκαν ως «αντικειμενικά γεγονότα» από συγγραφείς που ασχολούνταν με τα πεδία της ιστορικής και της υγιεινής; Και, από την άλλη πλευρά, πώς αυτά τα αντικειμενικά γεγονότα αντικατοπτρίζουν την ιστορική κατασκευή μιας ουμανιστικής, ορθολογικής αντίληψης για την ανθρώπινη φύση; Μιλώντας για υπερβολική μακροβιότητα αναφέρομαι σε άτομα που υποτίθεται πως έχουν ζήσει μεταξύ 100 και 200 ετών. Τα έργα του Λουίτζι Κορνάρο (1484(:)-1566) και του Φραγκίσκου Βάκωνα (1561-1626) αναφέρονται, στην ιστορική βιβλιογραφία, ως παραδειγματικές περιπτώσεις αναδιατυπώσεων, κατά την ύστερη Αναγέννηση, της μέγιστης διάρκειας ζωής του ανθρώπου.¹ Ο Κορνάρο, ένας Ενετός ευγενής του 16ου αιώνα, δημοσίευσε για πρώτη φορά την πραγματεία του *Πώς να ζήσετε εκατό χρόνια και να αποφύγετε την ασθένεια* (μία από τις πολλές μεταφράσεις του τίτλου της) στην Πάδουα, το 1558. [...] Σε ηλικία 83 ετών, έγραφε:

Η ζωή που ζω σε αυτή την ηλικία δεν είναι μια νεκρή, ανιαρή και ξινή ζωή, αλλά χαρούμενη, δραστήρια και ευχάριστη. [...] Ωστόσο, είμαι σίγουρος πως το τέλος μου είναι ακόμη μακριά: διότι γνωρίζω πως (εκτός από την περίπτωση τυχαίων γεγονότων) δεν θα πεθάνω παρά μόνο με καθαρή απόφαση: επειδή με την τακτικότητα της ζωής μου έχω κλείσει έξω το θάνατο με οποιονδήποτε άλλο τρόπο. (Cornaro, 1935: 50)

Το κείμενο του Κορνάρο μεταφράστηκε, κυκλοφόρησε και συζητήθηκε ευρέως σε ολόκληρη την Ευρώπη (Gruman, 1966: 7 Τρογansky, 1989: 79, 111) και την Αμερική (Cole, 1992: 147). Στη Αγγλία έκανε πενήντα εκδόσεις (Gruman, 1966: 71). Η πραγματεία του δεν ήταν κάτι μοναδικό, καθώς η επικέντρωση στους τρόποι επιμήκυνσης της ζωής αποτελούσε τυπικό γνώρισμα μιας γενικευμένης ενασχόλησης των αναγεννησιακών συγγραφέων. Ωστόσο, Κορνάρο υπήρξε τόσο δημοφιλής στην ιατρική φιλολογία επειδή συνδύασε μια εκπληκτικά λεπτομερή εξομολόγηση για την αυτοπειθαρχία με μια πρακτική απόδειξη των αρχών του Γαληνού για 1 μέτρο και την ισορροπία στους χυμούς του σώματος.² Πράγματι, Κορνάρο μπορεί να θεωρηθεί ένας από τους πρωιμότερους εισηγητές μιας διαφωτιστικής προσέγγισης της ηλικίωσης, επειδή εστίασε στις αξιοθαύμαστες ζωές των αιωνόβιων –στη δική του ζωή, σε αυτήν την περίπτωση– ως απόδειξη για μια επιστημονική προσέγγιση της γήρατος. [...]

Η πραγματεία του Βάκωνα *Η ιστορία της ζωής και του θανάτου* (1977) [1638]³ αποτελεί μία από τις πιο αναγνωρισμένες προσπάθειες να δοθεί επιστημονική έμφαση στη μέγιστη διάρκεια ζωής και στο προσδόκιμο επιβίωσης του ανθρώπου. Ο Βάκων, ενώ αντιτίθεται στην παραδοσιακή θεωρία των χυμών (Minois, 1989: 274), υπογράμμισε τη σχετική άποψη του Γαληνού ότι η ξηρότητα αποτελεί προτεύον χαρακτηριστικό της γήρανσης.⁴

Όσον αφορά το προσδόκιμο επιβίωσης, ο Βάκων εξηγεί ότι άνθρωποι ζούσαν περισσότερο κατά τη βιβλική εποχή και, μετά το κατακλυσμό του Νώε, η μέγιστη διάρκεια ζωής έχει συρρικνωθεί μέγιστο όριο τα εκατό χρόνια (Bacon, 1977 [1638]: 74). Ο Βάκων συστήνει τη χρήση φαρμάκων που επιμηκύνουν τη ζωή, όπως καρύδα της αρέκας, ο χυμός της παπαρούνας, ο καπνός και άλλα διγερτικά που πυκνώνουν το αίμα και ενδυναμώνουν το πνεύμα. συνουσία, το σεξ, είναι επίσης χρήσιμη επειδή ανεβάζει τη διάθεση και προκαλεί «θερμότητα». Τέλος, επωφελείς συναισθηματικές καταστάσεις είναι η χαρά, η θλίψη, η στενοχώρια και η συμπόνια, ενώ

φόβος, ο θυμός και ο φθόνος συντομεύουν τη ζωή. Ίσως το έργο του Βάκωνα να μην προσφέρει πολλά πράγματα πέρα από τις παραδοσιακές αντιλήψεις για την υγεία και το γήρας. Ωστόσο, η σημασία του έγκειται στο ότι επανατοποθέτησε τη μακροβιότητα ως απόδειξη της συστηματικότητας της ανθρώπινης φύσης. Επιπλέον, το κύρος του Βάκωνα ως επιστήμονα προσέδωσε νομιμοποίηση στη διαρκώς διευρυνόμενη φιλολογία σχετικά με την επιμήκυνση της μέγιστης διάρκειας ζωής (Gruman, 1966: 81· Boyle και Morriss, 1987: 99).

Στο ίδιο πνεύμα με τον Κορνάρο και τον Βάκωνα, οι συγγραφείς από τον 17ο μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα συνέχισαν να εξερευνούν τα μυστήρια της μακροβιότητας. Οι αφηγήσεις τους για τη μέγιστη διάρκεια ζωής του ανθρώπου συνδύαζαν νεογαληνιανά πρακτικά ζητήματα και διαφωτιστική αισιοδοξία με μια όλο και μεγαλύτερη έμφαση στην απόδειξη. [...]

Δύο σημαντικά κείμενα των αρχών του 19ου αιώνα που αναφέρονται στη βιβλιογραφία είναι *Ο κώδικας της υγείας και της μακροβιότητας* (1807), του σερ John Sinclair, και το *Ένα δοκίμιο για τις διαταραχές του γήρατος* (1817), του σερ Anthony Carlisle. Οι έρευνες του Sinclair και του Carlisle ακολουθούν σε επίπεδο λόγου την ίδια γραμμή που χάραξαν τα κείμενα του προηγούμενου αιώνα σχετικά με το γήρας· ο οικείος κατάλογος με τις αξιοπρόσεκτες περιπτώσεις ανθρώπινης μακροζωίας, με επίκεντρο τον Τόμας Παρ⁵, μαζί με λεπτομερείς προτάσεις για κανόνες διατροφής, άσκησης και συμπεριφοράς που διασφαλίζουν μακρά ζωή. Ωστόσο, μια σαφής διαφορά είναι η επιμονή τους σε μεγαλύτερη ιατρική παρέμβαση στη μελέτη της ηλικίωσης. Ο Sinclair παραπονείται για έλλειψη μεταθανάτιων αποδείξεων, «για να τεκμηριωθεί οποιαδήποτε θετική άποψη σχετικά με τις επιπτώσεις του γήρατος και τις αιτίες του θανάτου των ηλικιωμένων» (Sinclair, 1807: 62). Παραδέχεται ότι μέρος των πληροφοριών του προέρχεται από έρευνα σε αναφορές νοσοκομείων και πτωχοκομείων (στο ίδιο: 39). Χειρουργός και ανατόμος, ο Carlisle, γράφοντας την πραγματεία του για τη Βασιλική Χειρουργική Εταιρεία

του Λονδίνου, συνηγορεί κι αυτός υπέρ ενός πιο σημαντικού ρόλου της ιατρικής:

Η ηλικία των εξήντα μπορεί, σε γενικές γραμμές, να οριστεί ως η έναρξη της γεροντικής ηλικίας. Περίπου εκείνη την περίοδο αρχίζουν συνήθως να εμφανίζονται ορισμένα σημάδια σωματικής ασθένειας και ο επιδέξιος [sic] ιατρικός παρατηρητής μπορεί τότε να έχει συχνά τη δυνατότητα να ανιχνεύσει τις πρώτες σοβαρές διαταραχές της υγείας. (Carlisle, 1817: 13)

Τα κείμενα του Carlisle και του Sinclair σηματοδοτούν μια όλο και πιο έντονη τάση, στη διάρκεια του 19ου αιώνα, να κατασκευαστεί το γήρας ως κλινικό πρόβλημα, ένα πρόβλημα για το οποίο οι αρχαίες ιστορίες για τον Παρ και άλλους θα έπαιζαν έναν διαρκώς φθίνοντα ρόλο ως αποδείξεις.⁶

Γύρω στα μέσα του 19ου αιώνα, η μελέτη του γήρατος και της διαδικασίας της ηλικίωσης διαφοροποιούνταν όλο και περισσότερο από τις παραδοσιακές απόψεις για τη μέγιστη διάρκεια ζωής. Η σύγχρονη ιατρική είχε ανακατασκευάσει το σώμα με όρους παθολογοανατομίας, μετατοπίζοντας τις εκφυλιστικές διαδικασίες στο μικρο-επίπεδο των ιστών και των κυττάρων και διαχωρίζοντας βαθμιαία το γήρας ως ειδικό τμήμα της διάρκειας της ζωής, το οποίο σηματοδεύεται από συστηματικές ενδείξεις γήρανσης (Cole, 1992: κεφ. 9· Haber, 1983, 1986· Kirk, 1992). Ο Von Kondratowitz (1991) αναφέρει, στη μελέτη του για την ιατρικοποίηση του γήρατος, ότι καθώς κυλούσε ο 19ος αιώνας υπήρχαν όλο και λιγότερες παραπομπές σε στατιστικές θνησιμότητας «λόγω γήρατος» και όλο και περισσότερες σε στατιστικές θανάτων λόγω συγκεκριμένων ασθενειών κατά τη γεροντική ηλικία (στο ίδιο: 154). Η αντίληψη για το θάνατο λόγω γήρατος ως εμπόδιο που πρέπει να ξεπεραστεί κατείχε κεντρικό ρόλο στα επιχειρήματα του Διαφωτισμού περί μακροζωίας. Ο θάνατος ως συνέπεια συγκεκριμένων ασθενειών κατά τη διάρκεια και λόγω του γήρατος σηματοδοτεί πολύ διαφορετικά είδη επιστημολογικών ερευνών, θεραπευτικών συστημάτων και αντιλήψεων για το ηλικιωμένο υποκείμενο.

Έτσι, και ενώ η φιλολογία περί μακροβιότητας εξακολουθούσε να είναι πολύ δημοφιλής τον 19ο και στις αρχές του 20ού αιώνα, εμφανίστηκαν σημαντικές διαφορές στην προσέγγιση. [...]

Εξέχουσα έκφραση της νεωτερικής προοπτικής για τη μακροβιότητα είναι το βιβλίο του William J. Thoms *Ανθρώπινη μακροβιότητα: Τα αντικειμενικά δεδομένα της και οι μυθοπλασίες της* (1873).⁷ Ο Thoms ήταν αναπληρωτής βιβλιοθηκάριος στη Βουλή των Λόρδων. Η έρευνά του αμφισβητεί τις θορυβώδεις αναφορές σε περιπτώσεις υπερβολικής μακροβιότητας και υπογραμμίζει τη σχετική έλλειψη αποδείξεων.

Με τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής έχουν μέχρι στιγμής ασχοληθεί σχεδόν αποκλειστικά φυσιοδίφες και φυσιολόγοι – άνθρωποι εξόχως καταρτισμένοι, χάρη στις επαγγελματικές τους γνώσεις, να πραγματευτούν πληρέστατα το θέμα με το οποίο ασχολούνται, όσον αφορά τα επιστημονικά συμπεράσματα που μπορούν να συναχθούν από τα αντικειμενικά γεγονότα που έχουν μπροστά τους. Έχουν εκλάβει, όμως, ως αντικειμενικά γεγονότα ό,τι στην πραγματικότητα, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, είναι απλοί ισχυρισμοί, και, επιχειρηματολογώντας με βάση ψευδείς υποθέσεις, έχουν καταλήξει σε πολύ λανθασμένα και αστήρικτα συμπεράσματα. (Thoms, 1873: vii)

Οι έρευνές του κλόνισαν την αντίληψη ότι το άτομο θα μπορούσε να διστηρήσει ζωτικές δυνάμεις και να παρατείνει τη ζωή του πέρα από το φυσιολογικό εύρος των στατιστικών και ιατρικών πιθανοτήτων. Με τον τρόπο αυτό, ο Thoms συνέβαλε σε έναν ιατρικό καθορισμό της ανθρώπινης μέγιστης διάρκειας ζωής, ο οποίος θα υποστηριζόταν σε άλλα γραφειοκρατικά πεδία, όπως οι ασφάλειες ζωής⁸ και οι δομές συνταξιοδότησης και αποχώρησης από την εργασία. Προηγούμενες υποθέσεις υποστήριζαν ότι ο άνθρωπος μπορούσε να ζήσει μέχρι, περίπου, 200 χρόνια, με την προϋπόθεση των σωστών βιολογικών, ηθικών και περιβαλλοντικών συνθηκών. Δύσκολα μπορεί κανείς να αμφισβητήσει ότι η μέγιστη διάρκεια ζωής ογδόντα ή ενενήντα ετών, την οποία υποστήριξε ο Thoms, είναι προφανώς πιο ρεαλιστική από

εκείνη των διακοσίων ετών. Ωστόσο, το έργο του Thoms είχε και έναν πιο σημαντικό αντίκτυπο: σηματοδότησε τη μετατόπιση της αντίληψης για τη μέγιστη διάρκεια ζωής, από φιλοσοφικό-ιατρικό γεγονός με πιθανότητες που εμπίπτουν στο χώρο του θαύματος, σε μια κλινική-βιολογική βεβαιότητα. Σαν τέτοια, η νεωτερική αντίληψη για τη μέγιστη διάρκεια ζωής έδινε στο ηλικιωμένο σώμα μια καθορισμένη χρονική διάρκεια. Ο καθορισμός αυτός αντιστοιχούσε στην αυξανόμενη πολιτισμική και διοικητική διαφοροποίηση του γήρατος στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα.

Η νεωτερική περίοδος δημιούργησε μια διττή αντίληψη για τη μέγιστη διάρκεια ζωής. Από τη μια πλευρά, η υπερβολική μακροβιότητα εξακολουθούσε να είναι πιθανή σύμφωνα με τη λαϊκή φιλολογία περί υγιεινής, η οποία βαθμιαία διαχωρίστηκε από το ιατρικό πλαίσιο.⁹ Από την άλλη πλευρά, η μέγιστη διάρκεια ζωής αποτελούσε ένα επιστημονικό, δημογραφικό αντικειμενικό γεγονός που κυμαινόταν μέσα σε καθορισμένα στατιστικά όρια. Ο πρώτος που υποστήριξε το γεγονός αυτό ήταν ο Βέλγος στατιστικός Adolphe Quetelet, στο έργο του *Μια πραγματεία περί του ανθρώπου και περί της ανάπτυξης των δυνατοτήτων του* (1968) [1842]. Οι στατιστικοί υπολογισμοί του Quetelet για τους τύπους, τις καμπύλες και τις αποκλίσεις του «μέσου ανθρώπου» επιβεβαίωσαν αριθμητικά ότι «ο βιβλικός υπολογισμός των εβδομήντα ετών αντικατόπτριζε σε μεγάλο βαθμό τη μέγιστη διάρκεια της ανθρώπινης ύπαρξης» (Haber, 1983: 42).¹⁰

Η μεταμοντέρνα αchronία

Στο άρθρο αυτό υποστηρίξαμε την άποψη ότι οι συγγραφείς περί μακροβιότητας από το χώρο της ιατρικής και της υγιεινής, από την ύστερη Αναγέννηση έως τις αρχές του 19ου αιώνα, φαντάστηκαν τη μέγιστη διάρκεια ζωής ως κάτι που έδινε σάρκα και οστά στους επιστητούς και θαυμαστούς νόμους της φύσης. Μη «αποκαλυπτικές» αξιολογήσεις της δημοτικότητας που είχαν περιπτώσεις υπερβολικής

μακροβιότητας, όπως εκείνη του Τόμας Παρ, δείχνουν ότι οι περιπτώσεις αυτές αντικατοπτρίζουν τον οπτιμιστικό ορθολογισμό του Διαφωτισμού και τις νεο-γαληνιανές ιατρικές πρακτικές του. Από τα μέσα του 19ου αιώνα και ύστερα, οι μεταβαλλόμενες διοικητικές και ιατρικές οπτικές για το γήρας άλλαξαν ριζικά την εικόνα της μέγιστης διάρκειας ζωής, επανασταξινωώντας το ηλικιωμένο σώμα ως χρονικά πεπερασμένο. Η ακμαιοότητα της ζωής δεν εξαρτιόταν πλέον από την προσωπική πειθαρχία, το μέτρο και τη δίαπτα αλλά από τους νόμους της εξέλιξης μέσα στα κύτταρα και στους ιστούς του σώματος. Εκεί που η ιατρική, η επιστήμη και οι φιλοσοφίες του Διαφωτισμού κατασκεύαζαν το γήρας ως ειδικό αλλά αναπόσπαστο τμήμα της ζωής, οι μορφές υπολογισμού, διαίρεσης και ιεραρχίας της νεωτερικότητας το διαχώρισαν ως διακριτό εξελικτικό στάδιο. Τα περιθώρια αυτού του άρθρου δεν μου επιτρέπουν να επεξεργαστώ περαπτέρω αυτό το τελευταίο σημείο, ωστόσο άλλοι συγγραφείς το έχουν κάνει με τρόπο επίμονο και οξυδερκή.¹¹ Αντί γι' αυτό, επιστρέφουμε στο ζήτημα του μεταμοντέρνου παρόντος, όπου η μέγιστη διάρκεια ζωής έχει εμποτιστεί με πλούσια πολιτισμική εικονοποιία βασισμένη στην εμπορευματοποίηση, μάλλον, παρά στην επιστημονικότητα της ακρονίας.

Ο δυτικός πολιτισμός εξακολουθεί να δείχνει περιέργεια για αναφορές περί μακροβιότητας. Κείμενα, όπως το *Οι αιωνόβιοι των Άνδεων* του David Davies (1975) και το *Η επιμήκυνση της ζωής στη Σοβιετική Γεωργία* του G.Z. Pitskhelauri (1982), καθώς και πολυάριθμα ντοκιμαντέρ για «εξαιρετικά» μακρόβιους ανθρώπους από «μακρινά» μέρη, αναζωογονούν το παραδοσιακό ενδιαφέρον για την υπέρβαση των συνηθισμένων ορίων της μέγιστης διάρκειας ζωής. Επιπλέον, και καθώς εμφανίζονται όλο και περισσότερες δημογραφικές ενδείξεις ότι το προσδόκιμο επιβίωσης πλησιάζει τη δυνητική μέγιστη διάρκεια ζωής, ο δυτικός άνθρωπος ιδεωδώς προεξοφλεί μια μακρά, δραστήρια, υγιή ζωή. Όμως, τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της μεταμοντέρνας ηλικίωσης είναι επίσης προϊόν πολιτιστικών βιομηχανιών που διανέμουν ευχαρίστηση και αναψυχή με ένα απεριορίστο φάσμα από αντικείμενα, ταυτότητες, στίλ και προσδοκίες. Έτσι, οι

βιομηχανίες αυτές αναδιατυπώνουν τη μέγιστη διάρκεια ζωής με φανταστικούς τρόπους και συγκεκριμένα με την απόκρυψη της ηλικίας και τη φαντασίωση της αχρονίας.

Με διαφορετική έμφαση ο καθένας, ο Bauman (1992), ο Cole (1992: 227-51), ο Conrad (1992), οι Featherstone και Herworth (1991), ο Moody (1988, 1993) και η Woodward (1991) σημειώνουν ότι η μεταμοντέρνα διάρκεια της ζωής χαρακτηρίζεται από μια σειρά από αλληλοεπικαλυπτόμενες, συχνά άσχετες μεταξύ τους, συνθήκες που συνδέονται με την ασάφεια των παραδοσιακών χρονολογικών συνόρων και με την ενοποίηση των, άλλοτε διαχωρισμένων, περιόδων της ζωής. Οι παγιωμένοι ορισμοί για την παιδική ηλικία, τη μέση ηλικία και το γήρας διαβρώνονται κάτω από την πίεση δύο πολιτισμικών κατευθύνσεων που συνόδευσαν τις βαθιές μετατοπίσεις στην πολιτική οικονομία της εργασίας: της αποχώρησης από την εργασία και της κοινωνικής ανισότητας. Πρώτον, από τη δεκαετία του 1960 οι γεροντολόγοι, ασκώντας κριτική στα αρνητικά «ηλικιακοκεντρικά» στερεότυπα και πρακτικές, κατασκεύασαν πιο ακριβείς και θετικές εικόνες, που καταδεικνύουν τη ζωτικότητα, τη δημιουργικότητα, την απόκτηση ικανοτήτων και δεξιοτήτων που μπορούν να αναπτυχθούν κατά το γήρας. Σε μερικές περιπτώσεις, η θετικότητα του λόγου έχει καταπνίξει σημαντικά ζητήματα σχετικά με το γήρας.¹² Δεύτερον, το γήρας έχει ανακατασκευαστεί ως εμπορεύσιμος τρόπος ζωής, ο οποίος συνδέει τις εμπορευματοποιημένες αξίες της νεότητας με τεχνικές φροντίδας του σώματος που σκοπό έχουν την απόκρυψη της ηλικίας.¹³ Η εξέλιξη αυτή συμβαδίζει με τις τακτικές διαστρωμάτωσης του ύστερου καπιταλισμού, όπου οι ιεραρχίες ως προς τον τρόπο ζωής τέμνονται με το σύμπλεγμα των διαφορών με βάση την τάξη, την εθνότητα, την εθνικότητα και το κοινωνικό φύλο (βλ. Featherstone και Herworth, 1986). Αυτό, για τα ηλικιωμένα άτομα σημαίνει ότι η σημασία της ηλικίας, θετική ή αρνητική, διαλύεται μέσα στο γρήγορο βήμα της οικονομίας των εικόνων όπου κυριαρχούν η άσκηση, η δίαιτα, οι κοσμητικοί χειρισμοί και οι δραστηριότητες για τον ελεύθερο χρόνο. Οι πιθανότητες να βιώσει κανείς την ηλικίωση

του σώματος με έναν τρόπο εννοηματοωμένα χρονικό, ανοιχτό και μη αλλοτριωμένο, είναι πενιχρές. Έτσι, η μεταμοντέρνα διάρκεια της ζωής δημιουργεί μια εικονική μέγιστη διάρκεια ζωής, η οποία υποσχεται να μεγαλώσει τη ζωή εκτείνοντας τη μέση ηλικία μέχρι την αχρονία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Όπως αποδεικνύουν οι αναφορές και οι παραπομπές σε αυτό το άρθρο, χρωστώ πολλά στις πολυάριθμες εξαιρετικές δευτερογενείς πηγές για την ιστορία του γήρατος. Ορισμένα από τα κυριότερα έργα σε αυτό το πεδίο είναι τα εξής: *Μεσαιωνική ιστορία*: Burrow (1986)· Goodich (1989)· Sheehan (1990). *Ιστορία του θανάτου και των διαδικασιών που οδηγούν σε αυτόν*: Ariès (1981)· Elias (1985). *Αμερικανική ιστορία*: Achenbaum (1978, 1983)· Chudacoff (1989)· Fischer (1978)· Graebner (1980)· Gratton (1986)· Haber (1983)· Quadagno (1982)· van Tassel & Stearns (1986). *Ευρωπαϊκή ιστορία*: Kohli (1986β)· Laslett (1989)· Minois (1989)· Pelling & Smith (1991)· Stearns (1982)· Troyansky (1989). *Λογοτεχνική και πολιτιστική ιστορία*: Achenbaum (υπό έκδοση)· Freeman (1979)· Cole (1992)· Covey (1991). *Ιστορία των γυναικών και της γήρανσης*: Premo (1990)· Jalland & Hooper (1986).

2. Ο Livesley ισχυρίζεται ότι η λεπτομερής προσοχή που ο Κορνάρο και ο Βάκων δίνουν στη διαδικασία ηλικίωσης οφείλεται, εν μέρει, στην υποχονδρία τους (1975: 12). Ο Freeman επίσης αναφέρει ότι ο Βάκων «ήταν λίγο υποχονδριακός και γέμιζε το σώμα του με μια μεγάλη ποικιλία από φάρμακα απαίσιων γεύσης» (1965: 17).

3. Το εγχειρίδιο του Κορνάρο περιορίζει το σώμα στο παραδοσιακό πρότυπο του Γαληνού, ως εξαρτώμενο «από την αρμονία κυμών και στοιχείων» (Cornaro 1935: 41). Όμως, οι Cole (1992: 96) και Gruman (1966: 68) υπογραμμίζουν ότι ο Κορνάρο επίσης αμφισβήτησε το βασίλειο της γαληνιανής υγιεινής, λόγω του ατομικού οπτιμισμού του και της επιθυμίας του για μακρά ζωή. Τείνω να διαφωνήσω με τη μάλλον άκαμπτη προσέγγιση του Turner, σύμφωνα με τον οποίο ο Κορνάρο συνέλαβε τη διατηρητική του αγωγή «μέσα σε ένα αποκλειστικό θρησκευτικό πλαίσιο, ως άμυνα ενάντια στους πειρασμούς της σάρκας» (Turner,

1991: 161-2). Αν και το κείμενο του Κορνάρο έχει θεολογικά σημεία αναφοράς, ο συγγραφέας ενδιαφέρεται λιγότερο για τη μετά θάνατον ζωή του πνεύματος και περισσότερο για τις εγκόσμιες απολαύσεις της καλής υγείας.

4. Το έργο του Βάκωνα, πρωτογραφημένο στα λατινικά, είχε τίτλο *Historia Vitae et Mortis* και ήταν το τρίτο μέρος ενός μεγαλύτερου κειμένου με τίτλο *Instauratio Magna* και εκδόθηκε το 1623. Ο πλήρης τίτλος της αγγλικής μετάφρασης του 1638 είναι *The Historie of Life and Death, with Observations Naturall and Experimentall for the Prolonging of Life* (Lind, 1988: 4).

5. Σ.τ.Μ.: Ο Τόμας Παρ πέθανε το 1635. Λέγεται πως είχε γεννηθεί το 1483.

6. Δυστυχώς ο Βάκων πέθανε το 1626, σε ηλικία 65 ετών, αφού αρρώστησε μια παγωμένη χειμωνιάτικη μέρα ενώ γέμιζε ένα κοτόπουλο με χιόνι για να αποδείξει ότι το ψύχος μπορεί να συντηρήσει τη σάρκα. Πιστός στις πεποιθήσεις του, επέλεξε να αναρρώσει σε ένα υγρό, και όχι στεγνό, κρεβάτι, γεγονός που επέφερε το θάνατό του από βρογχίτιδα. Αυτά για την επιστημονική του μέθοδο.

7. Ένα χαρακτηριστικό της μέγιστης διάρκειας ζωής σε όλες τις ιστορικές περιόδους είναι ότι πρόκειται για αντρική κατασκευή. Και τότε, όπως και τώρα, φαίνεται πως οι ζωές των γυναικών είχαν περιθωριακή θέση στην ιατρική κατανόηση της πορείας της ανθρώπινης ζωής, με εξαίρεση τις συζητήσεις περί αναπαραγωγής. Όπως παραδέχεται ο Carlisle, «παραλείπω τις ασθένειες των γυναικών, διότι δεν θα ήταν ευπρεπές να τις παρουσιάσω σε ένα έργο το οποίο απευθύνεται σε γενικό κοινό» (1817: 89).

8. Είμαι ευγνώμων στην Carole Haber (1983: 42-3) και τον Gerald Gruman (1966: 74) που μου επέστησαν την προσοχή στην ιστορική σημασία του έργου του Thoms.

9. Η Lorraine Daston αναφέρει ότι, ενώ η ασφάλεια ζωής έχει μακρά ιστορία, ήταν ελάχιστα συνδεδεμένη με την ηλικία των ανθρώπων ή τους πίνακες θνησιμότητας μέχρι τον 19ο αιώνα (Daston, 1988: 168). (Βλ., επίσης, Haber (1983: 42-6), για μια συζήτηση του κοινωνικού επιστημονικού περιορισμού της μέγιστης διάρκειας ζωής και της υποβάθμισης του γήρατος.) Για εξαιρετικές θεωρητικές συζητήσεις που συνδέουν τις ασφαλιστικές τεχνολογίες με τη διαχείριση του ρίσκου, βλ. τα κεφάλαια των Ewald, Defert και Castel στο *The Foucault Effect Studies in Governmentality* (1991), με επιμέλεια των Burchell et al.

10. Ο Cole (1992) περιγράφει πώς η μεταρρύθμιση της υγείας, η θρησκεία, η ιατρική και ο τσαρλατανισμός στην Αμερική αλληλοτέμνονταν με τρόπους που συντηρούσαν ζωντανό τον λόγο περί επιμήκυνσης της ζωής.

11. Η επιρροή του Quetelet στις μελέτες της ηλικίωσης έχει αναγνωριστεί στη γεροντολογία. (Βλ. Birren και Clayton, 1975· Boyle και Morriss, 1987: 190· Haber, 1983: 41-2 και Kirk, 1992: 489.) Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες πραγματεύσεις περί Quetelet είναι το Bookstein και Achenbaum (1993). Οι συγγραφείς

υποστηρίζουν ότι η «κοινωνική φυσική» του Quetelet, από τη στιγμή που εισάγεται στη γεροντολογία, επιφέρει στυχείς συνέπειες επειδή «τόσο η διαμάχη γύρω από τον Quetelet όσο και η ύπαρξη εναλλακτικών μοντέλων στατιστικής αξιολόγησης φαίνεται ότι έχουν αγνοηθεί ή υποτιμηθεί από τους ιδρυτές της σύγχρονης γεροντολογίας» (στο ίδιο: 25). Ενώ το έργο του Quetelet είχε ήδη γίνει αντικείμενο κριτικής στο πεδίο της βιομετρίας, οι γεροντολόγοι, σε αναζήτηση μεθοδολογικής αυστηρότητας και επαγγελματικής αξιοπιστίας, υιοθέτησαν τις λανθασμένες τεχνικές υπολογισμού που εφόρμοζε.

12. Εκτός από τους συγγραφείς που αναφέρω στη σημείωση 1, βλ. επίσης Held (1986), Kohli (1986a), Mayer και Schoepflin (1989) και Modell (1989).

13. Βλ. Cole (1986), Harper και Thane (1989) και Moody (1988). Ο Moody διαμαρτύρεται ότι:

Το τελευταίο μέρος της ζωής χαιρετίζεται ως μια εποχή που πρέπει κανείς να μένει πάντα απασχολημένος, να συνεχίζει να έχει σχέσεις με άλλους ανθρώπους, να εμπλέκεται σε δραστηριότητες. Όμως η σφριγηλή δραστηριότητα και το αδιάπτωτο νόημα δεν είναι το ίδιο πράγμα. Στην πραγματικότητα, η φρενήρης δραστηριότητα μπορεί απλώς να αποκρύπτει μια κενότητα κοινού νοήματος. (Moody, 1988: 238)

Ο Cole, με πιο φιλοσοφική διάθεση, γράφει ότι

Η θετική μυθολογία που είναι σήμερα της μόδας δεν δείχνει περισσότερη ανοχή ή σεβασμό για τα ανεξέλεγκτα σκαμπανεβάσματα της ηλικίωσης από όσο η παλιά αρνητική μυθολογία. Ενώ προηγουμένως η υγεία και ο αυτοέλεγχος θεωρούνταν αρετές που αντιστοιχούσαν στους νέους και τους μεσήλικες, τώρα απαιτούνται και από τους ηλικιωμένους. Ανίκανος να ενσταλάξει ηθική και πνευματική σημασία στη φθορά, την εξόρτηση και τον θάνατο, ο πολιτισμός μας ονειρεύεται να καταργήσει τη βιολογική γήρανση. (Cole, 1986: 129)

14. Χαρακτηριστικό τέτοιο κείμενο είναι το *Successful Marketing to the 50+ Consumer* του Jeff Ostroff (1989). Βέβαια, δεν υπάρχει τέλος στα παραδείγματα από τα ΜΜΕ που έχουν στόχο τις ηλικίες 50, 60 70 «και κάτι». Ένας εντυπωσιακός όρος σε αυτόν το λόγο είναι η «απο-ηλικίωση» ["down-aging"], που σημαίνει ότι «είναι της μόδας να είσαι 50, να μοιάζεις 40 και να δρας σαν 30» ("The New Middle Age", *The Globe and Mail Report on Business*, Τορόντο, Μάιος 1993: 47). Για μια κριτική θεώρηση του «Χρυσαιφίου μέσα στο γκρίζο», βλ. Minkler (1991)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Achenbaum, W. Andrew (1978) *Old-Age in the New Land: The American Experience since 1790*, Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press.
- Achenbaum, W. Andrew (1983) *Shades of Gray: Old Age, American Values, and Federal Policies Since 1920*, Βοστώνη: Little, Brown.
- Achenbaum, W. Andrew (υπό έκδοση) *Crossing Frontiers: Gerontology Emerges as a Science*, Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Ariès, Philippe (1981) *The Hour of Our Death*, μετ. [στα αγγλικά] Helen Weaver, Νέα Υόρκη: Alfred A. Knopf.
- Bacon, Sir Francis (1977) [1638] *The Historie of Life and Death, with Observations Naturall and Experimentall for the Prolonging of Life*, Νέα Υόρκη: Arno Press.
- Bauman Zygmunt (1992) "Survival as a social construct", *Theory, Culture & Society* 9 (1): 1-36.
- Birren, James E. και Clayton, Vivian (1975) "History of gerontology", στο Diana S. Wooduff και James E. Birren (επιμ.) *Aging: Scientific Perspectives and Social Issues*, Νέα Υόρκη: Van Nostrand.
- Bookstein, Fred L. και Achenbaum, W. Andrew (1993) "Aging as explanation: how scientific measurement can advance critical gerontology", στο Thomas R. Cole, W. Andrew Achenbaum, Patricia L. Jakobi και Robert Kastenbaum (επιμ.) *Voices and Visions of Aging: Toward a Critical Gerontology*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Boyle, Joan M. και Morriss, James E. (1987) *The Mirror of Time: Images of Aging and Dying*, Ουέσπορτ: Greenwood Press.
- Burchell, Graham, Gordon, Colin και Miller, Peter (επιμ.) (1991) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Σικάγο: University of Chicago Press.
- Burrow, J.A. (1986) *The Ages of Man: A Study in Medieval Writing and Thought*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Carlisle, Sir Anthony (1817) *An Essay on the Disorders of Old Age*, Λονδίνο: Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown.
- Chudacoff, Howard P. (1989) *How Old Are You? Age Consciousness in American Culture*, Πρίνστον, Νιου Τζέρσι: Princeton University Press.
- Cole, Thomas R. (1986) "The 'enlightened' view of aging: Victorian morality in a new key", στο Thomas R. Cole και Sally A. Gadow (επιμ.) *What Does it Mean to Grow Old? Reflections from the Humanities*, Ντέρχαμ, Β Καρολίνα: Duke University Press.

- Cole, Thomas (1992) *The Journey of Life: A Cultural History of Aging in America*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Conrad, Christoph (1992) "Old age in the modern and postmodern western world", στο Thomas R. Cole, David D. van Tassel και Robert Kastenbaum (επιμ.) *Handbook of the Humanities and Aging*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Cornaro, Luigi (1935) *How to Live For a Hundred Years and Avoid Disease*, μετ. [στο αγγλικό] George Herbert, Οξφόρδη: The Alden Press.
- Covey, Herbert C. (1991) *Images of Older People in Western Art and Society*, Νέα Υόρκη: Praeger.
- Daston, Lorraine (1988) *Classical Probability in the Enlightenment*, Πρίνστον, Νιου Τζέρσι: Princeton University Press.
- Daston, Lorraine (1991) "Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe", *Critical Inquiry* 18 (1): 93-124.
- Davies, David (1975) *The Centenarians of the Andes*, Λονδίνο: Barrie and Jenkins.
- Elias, Norbert (1985) *The Loneliness of the Dying*, μετ. [στο αγγλικό] Edmund Jephcott, Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- Featherstone, Mike και Hepworth, Mike (1986) "New lifestyles in old age", στο Chris Phillipson, Miriam Bernard και Patricia Strang (επιμ.) *Dependency and Interdependency in Old Age: Theoretical Perspectives and Alternatives*, Μπέκενχαμ: Croom Helm.
- Featherstone, Mike και Hepworth, Mike (1991) "The mask of ageing and the postmodern life course", στο Mike Featherstone, Mike Hepworth και Bryan S. Turner (επιμ.) *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Λονδίνο: Sage.
- Fischer, David Hackett (1978) *Growing Old In America*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Freeman, Joseph (1965) "Medical perspectives in aging (12th-19th Century)", *The Gerontologist* 5 (1): 1-24.
- Freeman, Joseph (1979) *Aging: Its History and Literature*, Νέα Υόρκη: Human Sciences Press.
- Goodich, Michael E. (1989) *From Birth to Old Age: The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250-1350*, Λάναμ: University Press of America.
- Graebner, William (1980) *A History of Retirement: The Meaning and Function of an American Institution: 1885-1978*, Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press.
- Gratton, Brian (1986) *Urban Elders: Family, Work, and Welfare among Boston's Aged, 1890-1950*, Φιλαδέλφεια: Temple University Press.

- Grunian, Gerald J. (1966) "A history of ideas about the prolongation of life: the evolution of prolongevity hypotheses to 1800", *Transactions of the American Philosophical Society* 56 (9), Φιλαδέλφεια: American Philosophical Society.
- Haber, Carole (1983) *Beyond Sixty-Five: The Dilemma of Old Age in America's Past*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Haber, Carole (1986) "Geriatrics: a specialty in search of specialists", στο David van Tassel και Peter N. Stearns (επιμ.) *Old Age in Bureaucratic Society: The Elderly, the Experts, and the State in American History*, Ουέσπορτ: Greenwood Press.
- Harper, Sarah και Thane, Pat (1989) "The consolidation of 'old age' as a phase of life, 1945-1965", στο Margot Jefferys (επιμ.) *Growing Old in the 20th Century*, Λονδίνο: Routledge.
- Held, Thomas (1986) "Institutionalization and deinstitutionalization of the life course", *Human Development* 29(3): 157-62.
- Jalland, Patricia και Hooper, John (επιμ.) (1986) *Women From Birth to Death: The Female Life Cycle in Britain 1830-1914*, Ατλάντικ Χάιλαντς, Νιου Τζέρσι: Humanities Press.
- Kirk, Henning (1992) "Geriatric medicine and the categorisation of old age – the historical linkage", *Ageing and Society* 12 (4): 483-97.
- Kohli, Martin (1986α) "Social organization and subjective construction of the life course", στο Aage B. Sorensen, Franz E. Weinert και Lonnie R. Sherrod (επιμ.) *Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives*, Χιλσντεϊλ, Νιου Τζέρσι: Lawrence Erlbaum.
- Kohli, Martin (1986β) "The world we forgot: a historical review of the life course", στο Victor W. Marshall (επιμ.) *Later Life: The Social Psychology of Aging*, Μπέβερλι Χιλς: Sage.
- Kondratowitz, Hans-Joachim von (1991) "The medicalization of old age: continuity and change in Germany from the late 18th to the early 20th century", στο Margaret Pelling και Richard M. Smith (επιμ.) *Life, Death and the Elderly: Historical Perspectives*, Λονδίνο: Routledge.
- Laslett, Peter (1989) *A Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age*, Λονδίνο: Weidenfeld & Nicolson.
- Lind, L.R. (1988) "Introduction", στο Gabriele Zerbi *Gerontocomia: On the Case of the Aged and Maximianus, Elegies on Old Age and Love*, Φιλαδέλφεια: American Philosophical Society.
- Livesley, Brian (1975) "Galen, George III and geriatrics", *The Lecture of 1975*, Λονδίνο: Society of Apothecaries.

- Mayer, Karl Ulrich και Schoepflin, Urs (1989) "The state and the life course", *Annual Review of Sociology* 15: 187-209.
- Minkler, Meredith (1991) "Gold in gray: reflections on business discovery of the elderly market", στο Meredith Minkler και Carroll L. Estes (επιμ.) *Critical Perspectives on Aging: The Political and Moral Economy of Growing Old*, Άμπεριλ: Baywood.
- Minois, Georges (1989) *History of Old Age*, μετ. [στα αγγλικά] Sarah Hanbury Tenison, Κέμπριτζ: Polity Press.
- Modell, John (1989) *Into One's Own: From Youth to Adulthood in the United States, 1920-1975*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Moody, Harry R. (1988) "Toward a critical gerontology: the contribution of the humanities to theories of aging", στο James E. Birren και Vern L. Bengston (επιμ.) *Emergent Theories of Aging*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Moody, Harry R. (1993) "Overview: what is critical gerontology and why is it important?", στο Thomas R. Cole, W. Andrew Achenbaum, Patricia L. Jakobi και Robert Kastenbaum (επιμ.) *Voices and Visions of Aging: Toward a Critical Gerontology*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Ostroff, Jeff (1989) *Successful Marketing to the 50+ Consumer: How to Capture One of the Biggest and Fastest-growing Markets in America*, Ίνγκλουντ Κλιφς: Prentice Hall.
- Pelling, Margaret και Smith, Richard M. (επιμ.) (1991) *Life, Death and the Elderly: Historical Perspectives*, Λονδίνο: Routledge.
- Pitshelauri, G.Z. (1982) *The Prolongevity of Soviet Georgia*, Νέα Υόρκη: Human Sciences Press.
- Premo, Terri L. (1990) *Winter Friends: Women Growing Old in the New Republic, 1785-1835*, Ουμπέινα: University of Illinois Press.
- Quadagno, Jill (1982) *Aging in Early Industrial Society: Work, Family and Social Policy in Nineteenth Century England*, Νέα Υόρκη: Academic Press.
- Quetelet, Adolphe (1968) [1842] *A Treatise on Man and the Development of his Faculties*, Νέα Υόρκη: B. Franklin.
- Sheehan, Michael M. (επιμ.) (1990) *Aging and the Aged in Medieval Europe*, Toronto Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Sinclair, Sir John (1807) *The Code of Health and Longevity*, τ. 1, Εδιμβούργο: Archibald Constable.
- Stearns, Peter N. (επιμ.) (1982) *Old Age in Preindustrial Society*, Νέα Υόρκη: Holmes & Meier.
- Tassel, David van και Stearns, Peter N. (1986) *Old Age in Bureaucratic Society: The Elderly, the Experts, and the State in American History*, Ουέστπορτ: Greenwood Press.

- Thoms, William J. (1873) *Human Longevity: Its Facts and Its Fictions*, Λονδίνο: John Murray.
- Troyansky, David G. (1989) *Old Age in the Old Regime: Image and Experience in 18th Century France*, Ιθάκα: Cornell University Press.
- Turner, Bryan S. (1991) "The discourse of diet", στο Mike Featherstone, Mike Hepworth και Bryan S. Turner (επιμ.) *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Λονδίνο: Sage.
- Woodward, Kathleen (1991) *Aging and Its Discontents: Freud and Other Fictions*, Μπλούμινγκτον και Ιντιανάπολις: Indiana University Press.

Μια μεγάλη και οικουμενική πανάκεια:
θάνατος, ανάσταση και η ηλεκτρική καρέκλα

[...] Το κεφάλαιο αυτό εξετάζει τον ηλεκτρισμό από τις αρχές μέχρι το τέλος του 19ου αιώνα. Αρχίζει εξετάζοντας τις επιτελεστικές κατασκευές του ηλεκτρικού σώματος στις αρχές του αιώνα. Όταν ο ανιψιός του Λουίτζι Γκαλβάνι, ο Τζιοβάνι Αλντίνι, ξεκίνησε τη Μεγάλη Περιοδεία του στην Ευρώπη, στις αρχές της δεκαετίας του 1800, δεν ενεργούσε μόνο με σκοπό να υπερασπίσει τη φιλοσοφική φήμη του διακεκριμένου θείου του· στην πορεία κατασκεύαζε το ηλεκτρικό σώμα, πειραματιζόμενος σε πτώματα ζώων και ανθρώπων, στο Παρίσι και στο Λονδίνο. Μέσα από μια σειρά τοπικές παραστάσεις, όπως αυτές αλλά και άλλες, στην Ευρώπη και στην Αμερική, το ηλεκτρικό σώμα μετατράπηκε σε ένα οικουμενικό αντικείμενο φιλοσοφικής αναζήτησης και λογοτεχνικών εικασιών. Το κεφάλαιο παρακολουθεί τις κουλτούρες του γαλβανισμού μέχρι τα μέσα του αιώνα, εξετάζοντας το ρόλο του ηλεκτρισμού στη ριζοσπαστική πολιτική, στο νοσοκομείο και στο περιθώριο της ιατρικής, καθώς και τους τρόπους με τους οποίους ο ηλεκτρισμός συνέβαλε στην ανάδειξη του ανθρώπινου σώματος σε επίκεντρο για τον όλο και περισσότερο μετρολογικό επιστημονικό πολιτισμό του δεύτερου μισού του αιώνα. Δείχνει πώς ο ηλεκτρισμός παρέμεινε στο κέντρο των προσπαθειών αναδιάρθρωσης της σχέσης ανάμεσα στα έμψυχα σώματα και στις άψυχες μηχανές και υποστηρίζει ότι τα ηλεκτρικά πειράματα και οι παραστάσεις προσέφεραν κρίσιμες διεξόδους για την κατασκευή νέων συνόρων ανάμεσα σε έμψυχα και άψυχα αντικείμενα.

Το κεφάλαιο κλείνει με μια επισκόπηση των συζητήσεων σχετικά με την εισαγωγή της θανάτωσης διά ηλεκτροπληξίας ως νέου και επιστημονικού μέσου εκτέλεσης, στα τέλη του 19ου αιώνα. Η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας αφενός υμνήθηκε ως η υπέρτατη έκφραση του επιστημονικού πολιτισμού, αφού παρείχε έναν αληθινό επιστημονικό τρόπο θανάτου, και αφετέρου καταδικάστηκε επειδή έθετε την επιστήμη στην υπηρεσία της βαρβαρότητας. Το κεφάλαιο επικεντρώνεται στους τρόπους με τους οποίους η επιτυχής πρακτική της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας απαίτησε την πλήρη ενσωμάτωση του σώματος στον πολιτισμό της ηλεκτρικής μηχανής. Όπως και κάθε άλλο ηλεκτρικό πείραμα, η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας εξαρτιόταν από την τυποποίηση.¹ Για να λειτουργήσει, η ηλεκτρική καρέκλα χρειαζόταν τη δική της φυσική. Η εποχή της πρώτης εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας, το 1890, ήταν ταυτόχρονα και εποχή αυξανόμενου ενδιαφέροντος για τη φυσική της ηλεκτρικής ζωής και του ηλεκτρικού θανάτου. Η μηχανική του θανάτου διά ηλεκτρισμού έγινε αντικείμενο εξονυχιστικής έρευνας καθώς οι πειραματιζόμενοι δούλευαν για να ανακαλύψουν τι ακριβώς είδος ηλεκτρικής συσκευής ήταν το ανθρώπινο σώμα. Το κεφάλαιο αυτό υποστηρίζει, ωστόσο, ότι η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας παρείχε επίσης μια απτή απόδειξη των ορίων του ηλεκτρικού σώματος. Τελικά, όλες οι προσεκτικές προετοιμασίες και οι προσπάθειες να προβλεφθεί και να ελεγχθεί η συμπεριφορά του σώματος στην ηλεκτρική καρέκλα κατέληξαν σε αποτυχία. Το ηλεκτρικό σώμα τελικά δεν ήταν τόσο πειθήνιο στην τεχνοκρατική πειθάρχηση όσο είχαν ελπίσει εκείνοι που το προωθούσαν.

Επιτελώντας το ηλεκτρικό σώμα

Όταν το 1791 ο Ιταλός καθηγητής Λουίτζι Γκαλβάνι ανακοίνωσε την ανακάλυψή του για τον ζωικό ηλεκτρισμό, προκάλεσε σε ολόκληρη την Ευρώπη ένα κύμα καινούργιου ενδιαφέροντος για τη σχέση ανά-

μεσα στον ηλεκτρισμό και το σώμα. Ο Γκαλβάνι, επαγγελματίας γιατρός και καθηγητής της Εφαρμοσμένης Ανατομίας και της Μαιευτικής στο Πανεπιστήμιο της Μπολόνια, είχε διαπιστώσει ότι τα πόδια του βατράχου συσπώνται στην παρουσία ηλεκτρικών εκκενώσεων. Ερμήνευσε τα ευρήματά του ως ένδειξη ενός διακριτού είδους ηλεκτρισμού στους ζωικούς ιστούς. Η επακόλουθη διαμάχη με τον συμπατριώτη του Αλεσάντρο Βόλτα σχετικά με την προέλευση του ηλεκτρισμού επικέντρωσε την προσοχή των πειραματιζόμενων στην επανεξέταση της σχέσης μεταξύ του ηλεκτρισμού και των διαδικασιών της ζωής.² Ηλεκτρικά πειράματα όπως εκείνα του Γκαλβάνι, καθώς και των υποστηρικτών και οπαδών του, είχαν στόχο να βρουν αποδείξεις για την ύπαρξη μιας ιδιαίτερα στενής σχέσης ανάμεσα στον ηλεκτρισμό και τη ζωή. Ήταν προσπάθειες να κάνουν τη νεκρή σάρκα να συμπεριφερθεί σαν να ήταν ακόμη ζωντανή. Όσοι έκαναν πειράματα πάσχιζαν να παρουσιάσουν την αντανakλαστική κίνηση τμημάτων τεμαχισμένης σάρκας ζώων ως απόδειξη για την ύπαρξη ενός έμφυτου ζωικού ηλεκτρισμού. Πειραματικές παραστάσεις σαν κι αυτή, συχνά δημόσιες, σε διαφορετικά μέρη της Ευρώπης, έπαιξαν ρόλο-κλειδί στην καθιέρωση του σώματος ως υποκειμένου έρευνας. Το ηλεκτρικό σώμα αποκτούσε νόημα και αρθρωνόταν μέσα από τέτοιες πειραματικές παραστάσεις σε τοπικό επίπεδο.

Οι Ιταλοί υποστηρικτές του Γκαλβάνι, και ιδιαίτερα ο ανιψιός του Τζιοβάνι Αλντίνι αλλά και άλλοι όπως ο Αντρέα Βασάλι-Εάντι, στην προσπάθειά τους να αποδείξουν τη σχέση μεταξύ ηλεκτρισμού και ζωής, σύντομα έστρεψαν την προσοχή τους σε πειράματα με ανθρώπινα σώματα.³ Πειραματιζόμενοι στα πτώματα προσφάτως εκτελεσμένων εγκληματιών, ο Βασάλι-Εάντι και οι συνάδελφοί του προσπάθησαν να βρουν τρόπους να αποδείξουν οριστικά ότι η ανθρώπινη σάρκα εξακολουθούσε να είναι ευαίσθητη στα ηλεκτρικά ερεθίσματα, καθώς και ότι ήταν πηγή ηλεκτρισμού. Περιέγραψαν πώς «οπλίζοντας τον νωτιαίο μυελό με τη βοήθεια ενός μολύβδινου κυλίνδρου που είχε εισαχθεί στον αυλό των αυχενικών σπονδύλων και κατόπιν τοποθετώντας το ένα άκρο ενός τόξου από άργυρο

πάνω από την επιφάνεια της καρδιάς και το άλλο στον οπλισμό του νωτιαίου μυελού» κατάφεραν να επιδείξουν «πολύ ορατές και πολύ ισχυρές συσπάσεις» της καρδιάς του πτώματος. Δημιουργώντας συσπάσεις χωρίς τη χρήση κάποιας εξωτερικής πηγής ηλεκτρισμού, μπορούσαν να ισχυρισθούν πως το ίδιο το σώμα ήταν η πηγή της ενέργειας. [...]

Το αποκορύφωμα της επίσκεψης του Αλντίνι στην Αγγλία ήταν η ηλεκτρική ανατομή ενός εκτελεσμένου δολοφόνου, στις 17 Ιανουαρίου 1803, παρουσία του προέδρου της Βασιλικής Εταιρείας Χειρουργών. Χρησιμοποιώντας μια μεγάλη γαλβανική μπαταρία, ο Αλντίνι πραγματοποίησε μια εντυπωσιακή επίδειξη με γκριμάτσες και σπασμούς: «Με την πρώτη εφαρμογή της μεθόδου στο πρόσωπο, η γνάθος του νεκρού εγκληματία άρχισε να τρεμουλιάζει, οι γειτονικοί μύες συσπάστηκαν φριχτά και το ένα μάτι ουσιαστικά άνοιξε. Στη συνέχεια της διαδικασίας, το δεξί χέρι ανυψώθηκε και σφίχτηκε η γροθιά του, ενώ τα πόδια και οι μηροί άρχισαν να κινούνται».⁴ [...]

Το μυθιστόρημα της Μαίρης Σέλεϊ *Φρανκεστάιν*, που δημοσιεύθηκε το 1818, εμφανίστηκε σε μια εποχή που η ανάσταση των νεκρών με τη βοήθεια του ηλεκτρισμού φάνταζε ως πολύ πραγματική πιθανότητα. Το κείμενο της Σέλεϊ ήταν αμφίσημο ως προς την ακριβή μέθοδο μέσω της οποίας ο Βίκτορ Φρανκεστάιν δημιούργησε το τέρας του και έκανε μόνο εν παρόδω αναφορές στον ηλεκτρισμό. Δεν υπάρχει αμφιβολία, ωστόσο, ότι τόσο αυτή όσο και ο σύζυγός της ήταν ενήμεροι για τα συνεχιζόμενα πειράματα για τον ηλεκτρισμό και τη ζωή. Ο Ουίλιαμ Λόρενς, γιατρός του Πέρσι Μπις Σέλεϊ, είχε εμπλακεί σε έναν φαύλο κύκλο διαμαχών με τον Τζον Αμπερνέθι για τις φυσικές καταβολές της ζωής. Ο ίδιος ο Πέρσι Σέλεϊ ήταν ενθουσιώδης οπαδός των γαλβανικών πειραμάτων και ο γαλβανισμός αποτελούσε ασφαλώς ένα από τα ζητήματα που έθιγαν κατά τις μεταμεσονύχτιες συζητήσεις τους με τον Μπάιρον και τον δρ. Πολιντόρι οι οποίες ενέπνευσαν τη Μαίρη να γράψει το γοτθικό μυθιστόρημά της.⁵ Ο *Φρανκεστάιν* υπογράμμιζε τόσο τον δυνάμει τρόπο όσο και τη γοητεία που ένιωθαν τα ακροατήρια στις αρχές

του 19ου αιώνα για την πιθανότητα να δημιουργηθεί τεχνητή ζωή. Οι εκρήξεις του Τέρατος παρείχαν μια παραστατική προειδοποίηση για το ότι οι γαλβανικοί πειραματισμοί θα μπορούσαν να έχουν επιπτώσεις που θα ξεπερνούσαν τη δυνατότητα του πειραματιζόμενου να τις ελέγξει. Το παιχνίδι του μυθιστορήματος με τα όρια ανάμεσα σε ζώσα και μη ζώσα ύλη, ανάμεσα σε σώματα και μηχανές, γινόταν αληθοφανές και άξιο λόγου χάρη στη γνώση των αναγνωστών για τις ήδη αναγνωρισμένες δυνατότητες του ηλεκτρικού σώματος.⁶ [...]

Ο Έντγκαρ Άλαν Πόε έδειχνε παρόμοιο ενθουσιασμό για τις πιθανότητες γαλβανικής ζωογόνησης ή αναζωογόνησης, στο «Κουβεντιάζοντας με μια μούμια», το 1845. Μια αιγυπτιακή μούμια επανέρχεται στη ζωή, για την ψυχαγωγία των συνδαιτυμόνων ενός μετameσονύχτιου δείπνου, με τη βοήθεια μιας ελεγχόμενης δόσης γαλβανικού ρεύματος.

Οι συνδαιτυμόνες κάναμε μια εγκοπή στο εξωτερικό του os sesamoideum pollicis pedis και έτσι φτάσαμε στον απαγωγό μυ. Αφού ρυθμίσαμε πάλι την μπαταρία, κατευθύναμε τα καλώδια προς τα απογυμνωμένα νεύρα – όταν, με μια κίνηση που έμοιαζε πάρα πολύ με ζωντανού ανθρώπου, η μούμια τράβηξε το δεξί γόνατο μέχρι την κοιλιά της και μετά το τέντωσε με απίστευτη δύναμη, δίνοντας μια κλοτσιά στον δόκτορα Πονόουερ, μια κλοτσιά που τον τίναξε σαν βέλος από τόξο, μέσα από ένα παράθυρο, έξω, στο δρόμο.⁷ [...]

Το Βασιλικό Πολυτεχνικό Ινστιτούτο, ένας από τους πρώτους τόπους επιστημονικής μόρφωσης και ψυχαγωγίας στο Λονδίνο, έδωσε το βήμα στον Μπέντζαμιν Ουόρντ Ρίτσαρντσον για να επαναρθρώσει το ηλεκτρικό σώμα, στις αρχές της δεκαετίας του 1860. Ο Ρίτσαρντσον θέλησε να αντιστρέψει το ηλεκτρικό σώμα. Ενώ οι Αλντίνι και Ούρε υποστήριζαν ότι ο ηλεκτρισμός ήταν διεγερτικός, ικανός να αποκαταστήσει τη ζωή σε ένα νεκρό σώμα, ο Ρίτσαρντσον υποστήριξε ότι ο ηλεκτρισμός είναι υπναγωγός. Πόρρω απέχοντας από το να αναζωογονεί ένα άψυχο σώμα, ο ηλεκτρισμός –θέλησε να δείξει ο Ρίτσαρντσον– αυτό που έκανε ήταν, μόλις παρέρχεται η

αρχική διεγερση, να βυθίζει ακόμη περισσότερο σε νάρκη. «Εάν επιθυμούμε να δημιουργήσουμε κάτι που να μοιάζει με ζωή χωρίς να είναι στην πραγματικότητα», υποστήριξε,

μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε το γαλβανισμό. Αν το σώμα είναι ακόμη ζεστό, μπορούμε, για μερικά λεπτά, να προκαλέσουμε όση μυική σύσπαση θέλουμε. Μπορούμε να προκαλέσουμε ένα σαρδόνιο γέλιο στο πρόσωπο ή μπορούμε να κάνουμε τον δείκτη να δείχνει προς όποιο σημείο του ορίζοντα θέλουμε. Μπορούμε να προκαλέσουμε ένα βαθύ αγκομαχητό ή έναν αναστεναγμό που να μας ξαφνιάσει· όμως, δεν κάνουμε τίποτε ή, αν κάνουμε κάτι, είναι μια πράξη ασυγκώρητη μέσα στη φρίκη της· αποκαθιστούμε μια στιγμιαία ευφυΐα την οποία δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε και δίνουμε στο εκμηδενισμένο σώμα τη δυνατότητα να ρίξει μια ματιά στη ζωή μόνο και μόνο για να βυθιστεί ξανά στην παγωμένη λησμονιά.⁸

Ο Ρίτσαρντσον σκόπευε να αποδείξει ότι ο ηλεκτρισμός μακροπρόθεσμα, όχι μόνο δεν ήταν αναζωογονητικός παράγοντας, αλλά ήταν μηχανισμός καταστρεπτικός για τον άνθρωπο. Μπορεί να αποκαθιστούσε στιγμιαία μια σπίθα ζωής, αλλά η διαρκής εφαρμογή του θα κατέστρεφε τις ευαίσθητες ισορροπίες του σώματος. Οι μύες θα έπαυαν να συστέλλονται και τα νεύρα θα σταματούσαν να είναι αγωγοί ερεθισμάτων. Ο ηλεκτρισμός ήταν αναισθητικό, όχι αναζωογονητικό. Πραγματοποίησε σχολαστικές έρευνες σε αναισθητοποιημένα ζώα για να αποδείξει ότι η επαναλαμβανόμενη εφαρμογή ηλεκτρισμού στο σώμα προκαλούσε παράλυση και θάνατο, όχι νεκρανάσταση. [...]

Κουλτούρες του γαλβανισμού

Ο ηλεκτρισμός ήταν ένας εύπλαστος πολιτισμικός πόρος. Πρακτικοί ηλεκτρολόγοι των αρχών του 19ου αιώνα, όπως ο Ουίλιαμ Στάρτζεον και ο Χένρι Νόαντ, υποστήριζαν πως ο ηλεκτρισμός ήταν το κλει-

δί για την κατανόηση και τον έλεγχο της οικουμένης. Το σύμπαν ήταν μια τεράστια ηλεκτρική μηχανή που μπορούσε κανείς να την κατανοήσει και να τη χειριστεί σε γενικές γραμμές με τον ίδιο τρόπο όπως θα κατανοούσε και θα χειριζόταν τις ηλεκτρικές μηχανές και τα τεχνουργήματα με τα οποία εξασκεί την τέχνη του. Η κατανόηση αυτή περιελάμβανε τόσο το οργανικό όσο και το ανόργανο. Τα ανθρώπινα σώματα ήταν κι αυτά μέρος του ηλεκτρικού σύμπαντος.⁹ Το ηλεκτρικό σύμπαν και κατ' επέκταση το ηλεκτρικό σώμα θα μπορούσαν να αποτελέσουν ισχυρά πολιτικά εργαλεία στην αγγλική κουλτούρα των αρχών του 19ου αιώνα. Οι ριζοσπάστες υλιστές σύντομα αντιλήφθηκαν τις δυνατότητές του. Αργότερα στη διάρκεια του ίδιου αιώνα, καθώς ο νεότευκτος ηλεκτρικός τηλεγράφος επεκτεινόταν, έμοιαζε να προσφέρει έναν πολλά υποσχόμενο τρόπο για να γίνει κατανοητό και το ηλεκτρικό σώμα. Η αναλογία αυτή είχε επίσης σημαντικά πολιτικά και πολιτισμικά αποτελέσματα.¹⁰ Προς το τέλος του αιώνα, το ηλεκτρικό σώμα εντασσόταν όλο και περισσότερο στη μετρολογική κουλτούρα της βικτοριανής φυσικής. Το κλειδί για την κατανόηση –και την πειθάρχηση– του σώματος ήταν, με αυτή την έννοια, η τυποποίηση. Όπως και τα άλλα τμήματα του ηλεκτρικού μηχανισμού και εξοπλισμού έπρεπε να είναι τυποποιημένα για να λειτουργούν αποτελεσματικά στο πλαίσιο των νέων δικτύων εξουσίας, το ίδιο ακριβώς έπρεπε να ισχύει και με το ηλεκτρικό σώμα.¹¹ [...]

Οι πολιτικοί ριζοσπάστες δεν ήταν οι μόνοι που συνέλαβαν τις δυνατότητες του ηλεκτρικού σώματος. Στην Αγγλία, κατά τα μέσα του 19ου αιώνα, ένα από τα πιο μεγαλεπήβολα και ολοκληρωμένα κείμενα για την ηλεκτρική φύση της ζωής ήταν το έργο του συντηρητικού και ακλόνητα ορθόδοξου αγγλικανού Άλφρεντ Σμίι. Το βιβλίο του *Στοιχεία ηλεκτροβιολογίας* σκιαγράφησε ένα περιεκτικό πλαίσιο για την ηλεκτρική αντίληψη του σώματος.¹² Υποστήριξε πως το σώμα των ζώων και των ανθρώπων θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως περίπλοκο δίκτυο από ηλεκτρικές μπαταρίες και άλλες ηλεκτρικές συσκευές. Πραγματοποίησε εκτεταμένα πειράματα δείχνοντας

πώς διαφορετικά είδη ηλεκτρικών οργάνων μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να μιμηθούν ό,τι έκαναν οι αισθήσεις, ανιχνεύοντ φως, οσμή, ήχο κ.λπ. Απέχοντας πολύ από το να βλέπει το ηλεκτ κό σώμα ως εργαλείο των πολιτικών ριζοσπαστών, ο Σμί υποστήξε πως αποτελούσε προπύργιο της ορθοδοξίας. Μπορούσε να απδείξει πως η ιδέα του Θεού (της ορθόδοξης αγγλικανικής εκδοχής) απέρρεε με φυσικό τρόπο από την περίπλοκη ηλεκτρική οργάνω του ανθρώπινου εγκεφάλου. Μπορούσε να δείξει πως διαταραχές αυτή την περίπλοκη ηλεκτρική δομή οδηγούσαν σε νοητικές βλάβ που ξεκινούσαν από τον καθολικισμό και έφταναν στον χαρτισμό. επικριτές του αντιμετώπισαν σκωπτικά τις φιλοδοξίες του, κατηγοώντας τον για ηλεκτρικό τσαρλατανισμό και προκαλώντας τον δημιουργήσει έναν πραγματικό «ζωντανό, κινούμενο, αισθανόμε σκεπτόμενο, ηθικό και θρησκευόμενο άνθρωπο μέσα από έναν σιδυασμό βολταϊκών κυκλωμάτων». ¹³ [...]

Μέχρι τα τέλη του αιώνα, η ηλεκτρική ιατρική είχε μετατραπεί μια μεγάλη επιχείρηση, με εταιρείες όπως η Pall Mall Elect Association ή η C.B. Harness's Medical Battery Company να κάνουν περιουσίες από τις ηλεκτρικές ζώνες και τους ηλεκτρικούς κορσέ τους. ¹⁴ Οι συσκευές αυτές μπορούσαν να προσφέρουν θαυμασ υποστήριξη και ζωτικότητα στα εσωτερικά όργανα του σώματος, βελτιώσουν τη σιλουέτα, να προλάβουν τα κρυολογήματα, δώσουν νέα ζωή και σθένος στην αποδυναμωμένη κράση, να διευρουν τη λειτουργία των οργάνων, να βελτιώσουν την κυκλοφορία, βοηθήσουν την πέψη και να ανανεώσουν άμεσα τη ζωτική ενέργη η απώλεια της οποίας αποτελεί το πρώτο σύμπτωμα της φθοράς.

Οι διαφημίσεις υπόσχονταν πως οι ηλεκτρικές ζώνες μπορούσ «να διεγείρουν τις λειτουργίες διαφόρων οργάνων, να αυξήσουν εκκρίσεις τους, να τονώσουν τους μυς και τα νεύρα, να χαλαρώσ τις παθολογικές συσπάσεις, να βελτιώσουν τη θρέψη και να Ανανισουν την Εξαντλημένη Νευρική Ενέργεια». ¹⁵

Παρά τις πολιτισμικές συνδέσεις του ιατρικού ηλεκτρισμού με υλισμό και τον πολιτικό ριζοσπαστισμό και τη φήμη του ως επικράτ

αγυρτών και τσαρλατάνων, ένας σκληρός πυρήνας γιατρών εργάστηκε για να καταστήσει την ηλεκτροθεραπεία μέρος της ορθόδοξης νοσοκομειακής πρακτικής. Υποστήριξαν ότι, κάτω από την κατάλληλη ιατρική εποπτεία, ο ηλεκτρισμός μπορούσε να αποδειχτεί ζωτικό εργαλείο για τη ρύθμιση απείθαρχων σωμάτων. Στο Guy's Hospital του Λονδίνου, από το 1836 ο Γκόλντινγκ Μπερντ επέβλεπε την ηλεκτρική αντιμετώπιση ασθενών με αρρώστιες όπως η παράλυση και η χορεία, ειδικά «νεαρών γυναικών, στις οποίες η ασθένεια προσλαμβάνει έναν κάπως υστερικό χαρακτήρα, και εκείνων των παρατεινόμενων περιστατικών αγοριών στα οποία άλλες θεραπείες έχουν δοκιμαστεί ανεπιτυχώς».¹⁶ Ο Τόμας Λέικκοκ συμφώνησε ότι ο ηλεκτρισμός μπορούσε να αποδειχθεί η θεραπεία εκλογής για την αντιμετώπιση υστερικών γυναικών. Η ηλεκτροθεραπεία μπορούσε να επαναφέρει στην ομαλότητα τα σώματα όσων η υστερία είχε μεταμορφώσει από «πράες, πιστές και γεμάτες αυταπάρνηση γυναίκες» σε θύματα «τρελής πανουργίας, καταστροφικότητας, παιδοκτονικών παρορμήσεων, νοσηρών ορέξεων κ.λπ.».¹⁷ Μέχρι τη δεκαετία του 1880, τα περισσότερα μητροπολιτικά νοσοκομεία είχαν ανοίξει τμήματα ηλεκτρισμού. Ο εκπαιδευμένος στο Κέμπριτζ Ουίλιαμ Έντουαρντ Στίβενσον τοποθετήθηκε το 1882 επικεφαλής του νέου ηλεκτρικού τμήματος του St. Bartholomew's Hospital, ο Ουίλιαμ Χένρι Στόουν διηύθυνε το τμήμα ηλεκτρισμού στο St. Thomas's Hospital και ο Αρμάν ντε Ουατβίλ διηύθυνε το αντίστοιχο τμήμα στο St. Mary's Hospital. Όλοι αυτοί ήταν άνθρωποι που εργάστηκαν για να κάνουν την ιατρική εφαρμογή του ηλεκτρισμού μέρος του κόσμου της ηλεκτρικής μηχανικής, στον ίδιο βαθμό που είχε γίνει και μέρος της νοσοκομειακής ιατρικής.¹⁸ [...]

Ένας λόγος για τον οποίο οι ηλεκτρομηχανικοί αναγνώριζαν την ηλεκτροθεραπευτική ως πεδίο συναφές με την εξειδίκευσή τους, ήταν επειδή θεωρούσαν ότι το ηλεκτρικό σώμα αποτελείται από τα ίδια συστατικά και είναι οργανωμένο στον ίδιο τύπο συστήματος με τις συσκευές που χρησιμοποιούσαν στη δική τους τέχνη. Αναλογίες μεταξύ των ανθρώπινου νευρικού συστήματος και του βικτοριανού τηλεγραφικού δικτύου ήταν πολύ συνηθισμένες, και εκτείνονταν

μέχρι την πρώτη εμφάνιση του τηλέγραφου, στη δεκαετία του 1840. Ο Σμίι, στο βιβλίο του *Στοιχεία ηλεκτροβιολογίας*, περιέγραψε τα νεύρα ως «βιο-τηλέγραφους». [...] Ο γιατρός Τζορτζ Γκάμπριελ Στόουκς διαβεβαίωνε ότι «σήμερα ολόκληρη η γη μοιάζει, κατ' αναλογία, με ένα από τα σώματά μας. Τα ηλεκτρικά καλώδια αντιστοιχούν στα νεύρα, ενώ μηνύματα μεταβιβάζονται από τις πιο απομακρυσμένες περιοχές στον κεντρικό τόπο της κυβέρνησης, όπως ακριβώς στο σώμα μας, όπου οι αισθήσεις μεταβιβάζονται στον εγκέφαλο». ¹⁹ Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της αναλογίας ήταν ότι λειτουργούσε αμφίδρομα. Το νευρικό σύστημα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να ρίξει φως στα μυστήρια του τηλέγραφου, όπως ακριβώς ο τηλέγραφος εξηγούσε τις λειτουργίες των νεύρων. ²⁰

Η μέτρηση, σύμφωνα με τους γιατρούς και τους ηλεκτρομηχανικούς του τέλους του 19ου αιώνα, ήταν το κλειδί για την κατανόηση και τον έλεγχο του τηλεγραφικού συστήματος. Δεν αποτελούσε έκπληξη, επομένως, ότι πολλοί από αυτούς υποστήριζαν πως η μέτρηση ήταν το κλειδί και για την κατανόηση και τον έλεγχο του ηλεκτρικού σώματος. Η υπαγωγή του ηλεκτρικού σώματος στη μετρολογική πειθαρχία –καθώς εντασσόταν στη μετρολογική κουλτούρα της φυσικής του τέλους του 19ου αιώνα– το καθιστούσε διαχειρίσιμο. Ο Γερμανός Βίλχελμ Ερμπ επέμενε πως «το ανθρώπινο σώμα δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια μεγάλη αγώγιμη μάζα συγκεκριμένης αντίστασης· και επομένως οι νόμοι που διέπουν τη διανομή του ηλεκτρισμού στις μεγάλες αγώγιμες μάζες ισχύουν και σε αυτό, χωρίς κανέναν περιορισμό». ²¹ Ο Αρμάν ντε Ουατβίλ συμφωνούσε, περιγράφοντας το σώμα ως «ένα δοχείο δεμένο με ένα υλικό μέτριας αγωγιμότητας (το δέρμα), άνισα γεμισμένο με μη αγώγιμα στερεά στοιχεία και με τα διάκενα γεμάτα από ένα αλατούχο υγρό αρκετής αγωγιμής ισχύος». ²² Το κλειδί για την κατανόηση της δράσης του ρεύματος πάνω στο σώμα ήταν, επομένως, ο νόμος του Ωμ για τη κατανομή της ηλεκτρικής αντίστασης. [...]

Σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, το ηλεκτρικό σώμα ήταν ένας αμφισβητούμενος τόπος. Ήταν δυνατόν να υποστηρίξει ένα ισχυρό

επιχείρημα για την επαναστατικοποίηση της κοινωνίας ή μια εξίσου ισχυρή απόφαση υπέρ της συντήρησης της ηθικής και πολιτικής τάξης. Πρακτικοί γιατροί, εκπαιδευμένοι γιατροί και ηλεκτρομηχανικοί φιλονικούσαν για το είδος των προσόντων και της εξειδίκευσης που θα ήταν επαρκή για να διεκδικήσει κανείς την ειδικότητα των ηλεκτρικών επεμβάσεων στο σώμα. Η αιώνια βικτοριανή έγνοια για τη διαχείριση και την πειθαρχία του σώματος διαπερνούσε πολλές από αυτές τις διαμάχες. Ο ηλεκτρισμός υποσχόταν να γίνει ένα εργαλείο ικανό να χρησιμοποιηθεί για να κάνει το σώμα πειθήνιο. Αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους η μεταφορά του τηλέγραφου ήταν τόσο ισχυρή. Συσχέτιζε ζητήματα σωματικής διαχείρισης με θέματα κοινωνικού ελέγχου. Ήταν επίσης ένα εργαλείο που συνέδεε τις κουλτούρες της μετρολογίας και του καταναλωτισμού. Και οι δύο αποσκοπούσαν στη δημιουργία ενός τυποποιημένου, ομογενούς ηλεκτρικού σώματος. Όπως ακριβώς οι ηλεκτρικές ζώνες της εταιρείας Harness υπόσχονταν στον καταναλωτή ένα σώμα όπως όλων των άλλων, έτσι και η ηλεκτροτεχνολογία προσέφερε ένα σώμα που μπορούσε να ενσωματωθεί πλήρως στο ηλεκτρικό σύμπαν, τυποποιημένο κι αυτό όπως οποιαδήποτε άλλη συσκευή των ηλεκτρολόγων.

Ένας επιστημονικός τρόπος θανάτου

Ιατρικοί ηλεκτρολόγοι με τη σκέψη προσκολλημένη στη μετρολογία δούλεψαν σκληρά προσπαθώντας να εντάξουν το ανθρώπινο σώμα στο πεδίο της ηλεκτρομηχανικής. Στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, νέες ηλεκτρικές βιομηχανίες απογειώνονταν σε μεγάλης κλίμακας επιχειρήσεις. Ταυτόχρονα, και καθώς όλο και περισσότεροι άνθρωποι έρχονταν σε συχνή επαφή με τα καινούργια δίκτυα ηλεκτρικής ενέργειας, πολλαπλασιάζονταν και οι θάνατοι λόγω ηλεκτρισμού. Ο θάνατος έδωσε έναν νέο χαρακτήρα επείγοντος στις συζητήσεις για τον ηλεκτρικό μηχανισμό του σώματος. Όμως οι δυνατότητες του ηλεκτρισμού σχετικά με το θάνατο προσέφεραν και άλλες

πιθανότητες. Οι μεταρρυθμιστές του ποινικού συστήματος και οι φανατικοί υποστηρικτές του ηλεκτρισμού έσπευσαν να προωθήσουν τον ηλεκτρισμό ως νέο και επιστημονικό μέσο εκτέλεσης. Η διαχείριση της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας –μια νέα λέξη που επινοήθηκε τη δεκαετία του 1890²³– σήμαινε και αναζήτηση νέων τρόπων διαχείρισης του ηλεκτρικού σώματος. Πριν, κατά τη διάρκεια και μετά τις πρώτες εκτελέσεις διά ηλεκτροπληξίας, το 1890, ξέσπασσαν έντονες διαμάχες σχετικά με την ηθική της ηλεκτρικής θανάτωσης, τις πρακτικές της πλευρές και το μηχανισμό της. Οι θιασώτες χαιριτιζαν τον ηλεκτρισμό ως πολιτισμένο και αποστειρωμένο μέσο θανάτωσης, κατάλληλο για τον αιώνα της επιστήμης. Οι πολέμιοι καταδικάζαν την εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας ως κατάχρηση της δύναμης της επιστήμης. Τόσο οι υποστηρικτές όσο και οι αντίθετοι εργάστηκαν για να κατασκευάσουν μια φυσική της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας. Για να υποστηρίξουν τη θέση τους, είτε υπέρ είτε κατά, έπρεπε να ανακαλύψουν το μηχανισμό του ηλεκτρικού θανάτου. Για να γίνει η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας διαχειρίσιμη –ή για να αποδειχθεί πως τελικά δεν μπορεί να τιθασευτεί–, έπρεπε να αποκαλιφθούν οι λειτουργίες του ηλεκτρικού σώματος.

Κατά τη δεκαετία του 1880, οι τυχαίοι θάνατοι λόγω επαφής με ηλεκτρικό ρεύμα γίνονταν όλο και πιο συνηθισμένοι, καθώς τα συστήματα μεταφοράς της ηλεκτρικής ενέργειας αναπτύσσονταν και μετατρέπονταν σε ευρέως διαδεδομένα χαρακτηριστικά της αστικής γεωγραφίας της Αμερικής και της Ευρώπης.²⁴ Τα λαϊκά και επαγγελματικά περιοδικά περί ηλεκτρισμού παρουσίαζαν συχνά περιπτώσεις εργαζομένων –και πελατών– του ηλεκτρισμού που έρχονταν σε μοιραία επαφή με το ηλεκτρικό ρεύμα. [...]

Η «φυσιολογία του θανάτου λόγω ηλεκτρικού σοκ» είχε όμως ακόμη μία δύναμη εφαρμογή. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1880 άρχισε να εξετάζεται όλο και περισσότερο η πιθανότητα να εισαχθεί ο ηλεκτρισμός ως μέσο εκτέλεσης της θανατικής ποινής. Το 1889, Ιατροδικαστική Εταιρεία της Νέας Υόρκης χαιρέτισε την προοπτική των ηλεκτρικών εκτελέσεων που θα έκανε παρελθόν «τις φρικιασ-

κές μάχες των καταδικασμένων με τον δήμιο και τις αποκρουστικές σκηνές ανθρώπων που στραγγαλίζονται από κακότεχνα περασμένες θηλιές». ²⁵ Ένας νόμος που καθιστούσε τον ηλεκτρισμό νόμιμο μέσο εκτέλεσης για εγκλήματα που επέσυραν τη θανατική ποινή είχε ήδη ψηφιστεί τον προηγούμενο χρόνο από το νομοθετικό σώμα της Πολιτείας της Νέας Υόρκης. Το μόνο που απέμενε ήταν η ανάπτυξη μιας πρακτικής τεχνολογίας ηλεκτρικής θανάτωσης. Το ζήτημα συνδέθηκε σύντομα με τη διαβόητη «μάχη των συστημάτων» ανάμεσα στους θιασώτες και τους πολέμιους των εναλλασσόμενων και των συνεχών συστημάτων ηλεκτρικής ενέργειας. Υποστηρικτές των συστημάτων συνεχούς ρεύματος, και ειδικά ο Έντισον και ο περίγυρός του, τάχτηκαν υπέρ της εφαρμογής εναλλασσόμενου ρεύματος ως μέσου εκτέλεσης, υποστηρίζοντας ότι πειραματικά στοιχεία αποδείκνυαν πως το ανθρώπινο σώμα είναι πιο πιθανό να θανατωθεί από εναλλασσόμενο παρά από συνεχές ρεύμα. ²⁶ Ο προστατευόμενος του Έντισον, Χάρολντ Π. Μπράουν, πραγματοποίησε επιδείξεις που γνώρισαν πολύ μεγάλη δημοσιότητα, κατά τις οποίες θανάτωνε βοοειδή, σκυλιά, ακόμη και άλογα, για να αποδείξει την αποτελεσματικότητα του εναλλασσόμενου ρεύματος στο συγκεκριμένο ζήτημα. ²⁷

Η πρώτη εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας πραγματοποιήθηκε στη φυλακή Όμπερν της Νέας Υόρκης, στις 6 Αυγούστου του 1890, με τη χρήση ενός συστήματος που είχε επινοήσει ο ιατρικός ηλεκτρολόγος και ειδικός στις νευρολογικές ασθένειες Αλφόνσο Ντέιβιντ Ρόγκουελ. ²⁸ Το θύμα ήταν ο Ουίλιαμ Κέμλερ, καταδικασμένος για το φόνο της αρραβωνιαστικιάς του, Τίλι Ζίγκλερ. Το γεγονός έλαβε χώρα σε ένα προσεκτικά ελεγχόμενο σκηνικό, ενώπιον μαρτύρων. Όπως ανέφεραν οι *New York Times* την προηγούμενη μέρα, η «μηχανή του θανάτου είχε ρυθμιστεί. Οι υπεύθυνοι δήλωσαν πως λειτουργούσε τέλεια και όλες οι αναγκαίες προετοιμασίες για την επιτυχή θανάτωση του εγκληματία έχουν ολοκληρωθεί». ²⁹ Το αποτέλεσμα ήταν ένα παραστατικό παράδειγμα της αντίστασης του ηλεκτρικού σώματος. Παρά τις καλύτερες προσπάθειες του χειριστή, απαιτήθηκαν δύο διοχετευ-

σεις ηλεκτρικού ρεύματος μέχρι οι παρόντες γιατροί να ανακηρύξουν με βεβαιότητα τον Κέμλερ νεκρό. Στη δεύτερη προσπάθεια,

οι μάρτυρες ήταν τόσο τρομοκρατημένοι από τη φρικιαστική εικόνα που δεν μπορούσαν να πάρουν τα μάτια τους από πάνω της. (...) Αίμα άρχισε να εμφανίζεται στο πρόσωπο του φουκαρά πάνω στην καρέκλα. Στεκόταν πάνω στο πρόσωπό του σαν ιδρώτας. (...) Μια αποίσιμα οσμή [sic] άρχισε να κατακλύζει την αίθουσα των εκτελέσεων και τότε, λες και για να επιστεγάσει την κορύφωση αυτής της τρομακτικής εικόνας, φάνηκε πως οι τρίχες κάτω και γύρω από το ηλεκτρόδιο στη βάση της σπονδυλικής στήλης άρχισαν να καψαλίζονται. Η δυσωδία ήταν αφόρητη.³⁰

Οι δημόσιες αντιδράσεις στην εκτέλεση του Κέμλερ και στις άλλες που ακολούθησαν ήταν ανάμεικτες. Οι *New York Times* επιτέθηκαν σφοδρά στο νομοθετικό σώμα της Πολιτείας και έκαναν έκκληση να δοθεί ένα τέλος στις εκτελέσεις διά ηλεκτροπληξίας. Στη Βρετανία, το *Lancet* καταδίκασε την απόφαση να συνεχιστεί το «πείραμα» ως αποκρουστική: «Άραγε θα μπορούσε ποτέ να συλληφθεί κάτι πιο αβέβαιο ή αναποτελεσματικό, να καταγραφεί κάτι πιο επώδυνο στην ιστορία της σύγχρονης ιατρικής; Τα καλύτερα μυαλά θα μείνουν άναυδα από έκπληξη σε περίπτωση που κάποιος άνθρωπος ή κάποιος άνθρωποι της ιατρικής θα ήταν πρόθυμοι να λερώσουν τα χέρια τους με οποιοδήποτε σκέλος ενός τέτοιου τρομακτικού έργου».³¹ Υποστήριζε πως η απόδειξη των διαδοχικών διοχετεύσεων ηλεκτρικού ρεύματος ήταν τουλάχιστον αρκετή για να εγερθούν αμφιβολίες ως προς το αν η διαδικασία ήταν πάντα τόσο ανώδυνη όσο τη διαφήμιζαν. Ισχυριζόταν πως σε κάθε περίπτωση ο ανώδυνος χαρακτήρας ήταν ανεπαρκής για να μετριάσει τη βαρβαρότητα της διαδικασίας και το αίσχος να εφαρμόζεται η επιστήμη με τέτοιον τρόπο: «Στην προκειμένη περίπτωση αναφέρθηκε πως ο θάνατος ήταν ανώδυνος, και δεν έχουμε καμία αμφιβολία επ' αυτού. Ήταν τόσο ανώδυνος όσο και ο θάνατος από το χτύπημα ενός ροπαλού. Τι δείγμα επιστημονικής εκλέπτυνσης για ένα τέτοιο ανδραγάθημα!».³² Τα έντυπα με θέμα τον ηλεκτρισμό ήταν πολύ λιγότερο εχθρικά, ιδιαι-

τερα η Ηλεκτρική Επιθεώρηση [*Electrical Review*] η οποία εξέφραζε όλο και μεγαλύτερο ενθουσιασμό για την εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας. Τα δικά της παράπονα είχαν στόχο, από τη μια πλευρά, την ανικανότητα των «ηλεκτροεκτελεστών» να φέρουν εις πέρας τη διαδικασία με τη δέουσα ακρίβεια και, από την άλλη, ανθρώπους όπως οι εκδότες του *Lancet*, που καταδίκάζαν ως βάρβαρη την εφαρμογή του ηλεκτρισμού για θανάτωση.³³ [...]

Σε όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1890 οι ερευνητές σε Αμερική και Ευρώπη εργάστηκαν σκληρά στο πεδίο της φυσικής της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας. [...] Στο τέλος της δεκαετίας αγωνίζονταν ακόμη να προσδιορίσουν ποιος ακριβώς ήταν ο μηχανισμός του θανάτου λόγω ηλεκτροπληξίας. Το ηλεκτρικό σώμα έμοιαζε να ανθίσταται στην τυποποίηση. Όπως ακριβώς οι ερευνητές της δεκαετίας του 1880 πάσχιζαν να καθορίσουν την αντίσταση του ανθρώπινου σώματος στο ηλεκτρικό ρεύμα, οι συνάδελφοί τους, μία δεκαετία αργότερα, εξακολουθούσαν να βρίσκονται αντιμέτωποι με ένα τόσο συγκεχυμένο φάσμα σωματικών αποκρίσεων ζώων και ανθρώπων όταν τους διαπερνά ηλεκτρισμός, που προκαλούσε αμηχανία. Επιπλέον, μεγάλο μέρος της διαμάχης εξελίχθηκε στους κόλπους του ηλεκτρομηχανικού επαγγέλματος, τα μέλη του οποίου συνήθιζαν να ανταλλάσσουν ανέκδοτα για τη δική τους παλικαριά να δέχονται μεγάλες δόσεις ηλεκτρικού ρεύματος και να επιβιώνουν.

Το ζήτημα γινόταν όλο και περισσότερο όχι «πώς σκοτώνει ο ηλεκτρισμός;» αλλά «τελικά σκοτώνει ο ηλεκτρισμός;». Ο Γάλλος ιατροφυσικός Αρσέν ντ' Αρσονβάλ, γνωστός για τα πειράματά του με ηλεκτρικό ρεύμα υψηλής τάσης στο σώμα, πρότεινε δύο μηχανισμούς του ηλεκτρικού θανάτου: «Με την πρόκληση μηχανικών βλαβών στα αγγεία και στο νευρικό σύστημα» ή «με την αναστολή των κρίσιμων λειτουργιών ολικά ή μερικά (διακοπή της αναπνοής, της καρδιάς, των ανταλλαγών μεταξύ ιστών και του αίματος κ.λπ.)». Πιο συγκεκριμένα, υποστήριξε ότι η διακοπή της αναπνοής ήταν η πιο κοινή αιτία θανάτου από ηλεκτροπληξία. Πάνω σε αυτή τη βάση, ο ντ' Αρσονβάλ ισχυρίστηκε ότι η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας ήταν «περίπλοκη, βάρβα-

ρη και αναξιόπιστη διαδικασία». ³⁴ Ο Χένρι Λιούις Τζόουνς, ένας από τους πρώτους εφαρμοστές του ηλεκτρισμού στην ιατρική στο Λονδίνο, υποστήριξε πως ο θάνατος λόγω ηλεκτρισμού ήταν αποτέλεσμα καρδιακής ανακοπής: «είναι βέβαιο πως οι ηλεκτρικές εκκενώσεις μπορούν να σκοτώσουν επί τόπου έναν άνθρωπο». ³⁵ Μερικά χρόνια αργότερα, τα πειράματα δύο φυσιολόγων του Πανεπιστημίου του Ντέρχαμ έμοιαζε να επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό του Λιούις Τζόουνς. Μια σειρά πειραμάτων με εφαρμογή εναλλασσόμενου ρεύματος σε σκύλους και λαγούς φάνηκαν να υποδηλώνουν πως ο θάνατος επερχόταν μάλλον λόγω καρδιακής ανακοπής παρά λόγω ασφυξίας. Οι γιατροί υπογράμμισαν επίσης και τις μαρτυρίες εργατών ότι κάποι-οι που είχαν τραυματιστεί θανάσιμα δουλεύοντας με ηλεκτρικά καλώδια συνέχιζαν να αναπνέουν για κάποιο χρονικό διάστημα μετά το σοκ. ³⁶ Η διαμάχη συνεχιζόταν το 1899, όταν οι Πρεβόστ και Μπατελί συνόψισαν τη μέχρι τότε κατάσταση και τα δικά τους ευρήματα στο *Journal de Physiologie et de Pathologie Générale*. ³⁷

Στις αρχές και στα μέσα της δεκαετίας του 1890 έκαναν την εμφάνισή τους τα πρώτα πρωτόκολλα που σκιαγραφούσαν την κατάλληλη αντιμετώπιση του ηλεκτρικού σοκ. [...] Η Ηλεκτρική Επιθεώρηση και άλλα επαγγελματικά περιοδικά οργάνωσαν μια εκστρατεία για να πείσουν το Υπουργείο Εμπορίου να εκδώσει κατευθυντήριες οδηγίες για την ενδεδειγμένη θεραπεία σε θύματα ηλεκτρικού σοκ. Εν τω μεταξύ, η Ηλεκτρική Επιθεώρηση εξέδωσε τις δικές της συστάσεις και τις κυκλοφόρησε σε κάθε εταιρεία ηλεκτρικής ενέργειας στο Λονδίνο. Αυτές οι «απλές οδηγίες για την αποκατάσταση της ζωής» ήταν διατυπωμένες σε μια γλώσσα που «θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ακόμη και από έναν εργάτη μέσης ευφυΐας». ³⁸ [...]

Κάποιες μεταγενέστερες σκέψεις

Ο ηλεκτρισμός κατέλαβε μια αμφιλεγόμενη θέση στη δημόσια φαντασία, τόσο ως τεχνολογία που δίνει ζωή όσο και ως τεχνολογία

που σχετίζεται με το θάνατο.³⁹ Ένας αιώνας που ξεκίνησε με εικασίες για τη δύναμη του ηλεκτρισμού να υπερνικήσει το θάνατο, τελείωσε με την ηλεκτρική καρέκλα και τη διατύπωση οδηγιών για να προλαμβάνεται ο θάνατος από ηλεκτροπληξία. Ο μετασχηματισμός αυτός αποτελεί εντυπωσιακό παράδειγμα του εύπλαστου χαρακτήρα του ηλεκτρικού σώματος. Οι τρόποι με τους οποίους τα όρια ανάμεσα στο έμψυχο και στο άψυχο –τη μηχανή και το οργανικό– μπορούσαν να συναρμολογηθούν και να συναρθρωθούν, ήταν σε κατάσταση μόνιμης ρευστότητας σε όλη τη διάρκεια του αιώνα. Δεν υπήρχε τίποτε προφανές σχετικά με τους τρόπους με τους οποίους ήταν δυνατόν να γίνουν συσχετίσεις ανάμεσα στον ηλεκτρισμό και το σώμα. Τέτοιες συσχετίσεις ήταν πάντα ανοιχτές στην ερμηνεία του καθένα. Επιπλέον, ιδιαίτεροι τρόποι συνάρθρωσης αυτής της σχέσης ήταν συνάρτηση του χρόνου και του τόπου. Ήταν προϊόν συγκεκριμένων πολιτισμικών χώρων. Η υποστήριξη οποιασδήποτε δεδομένης θεώρησης για το ηλεκτρικό σώμα ήταν ζήτημα που απαιτούσε εργασία και προσπάθεια. Η διαμόρφωση του δικτύου των εννοιακών και υλικών δεσμών που χρειαζόταν για να διατηρηθεί το ηλεκτρικό σώμα σταθερό απαιτούσε διαρκή μόχθο.

Η μετατροπή του ηλεκτρικού σώματος σε βιώσιμη πολιτισμική κατασκευή προϋπέθετε την ανάμιξή του με το περιβάλλον του. Το σώμα κατέκτησε τη σημασία του όπως ακριβώς οποιοδήποτε άλλο τεχνολογικό προϊόν που οικούσε τον ίδιο χώρο. [...] Αυτό προσπαθούσε να κάνει η *Ηλεκτρική Επιθεώρηση*, με τις οδηγίες της προς τον «εργάτη μέσης ευφυΐας» σχετικά με την ανάνηψη ενός σώματος χτυπημένου από ηλεκτρικό ρεύμα. Για να γίνει το ανθρώπινο σώμα κατάλληλο να συμμετέχει στα νέα τεχνολογικά δίκτυα που αναδύονταν στη διάρκεια του προηγούμενου [19ου] αιώνα απαραίτητη προϋπόθεση ήταν να διασφαλιστεί ότι τα όρια ανάμεσα στα σώματα και τις μηχανές θα μπορούσαν να παραμείνουν αρκετά διαπερατά ώστε οι επιστημονικοί κλάδοι που αφορούν τις μηχανές να έχουν εφαρμογή και στο σώμα.

[...] Η επιτυχής ενσωμάτωση του σώματος στα νέα τεχνολογικά δίκτυα προϋπέθετε την εξεύρεση τρόπων που να διασφαλίζουν ότι το ανθρώπινο σώμα θα δρα με αξιόπιστη και προβλέψιμη μορφή όταν τοποθετείται μέσα σε αυτά. Η ηλεκτρική καρέκλα αποτέλεσε –από αυτή την άποψη, τουλάχιστον– ένα καλό παράδειγμα των περιορισμών του ηλεκτρικού σώματος. Παρά τις φιλότιμες προσπάθειές τους, οι υποστηρικτές της δεν μπορούσαν να την κάνουν να δουλέψει. Το σώμα εξακολουθούσε να αντιστέκεται και να μένει απρόσβλητο στις προσπάθειές τους να τυποποιήσουν τις ρυθμίσεις.⁴⁰ Απέχοντας πολύ από το να αντιδράσει αξιόπιστα, το σώμα του Ουίλιαμ Κέμλερ και των υπολοίπων θυμάτων μετά από αυτόν αντιστάθηκαν στην τυποποίηση. Δεν λειτούργησαν σαν μηχανές, όπως έλεγαν κάποιοι πως θα έπρεπε. [...] Υπήρχαν σαφείς περιορισμοί στο τι είδους πειθαρχίες μπορούσαν να επιβληθούν στο σώμα. Ωστόσο, η ίδια η απειθαρχία του ηλεκτρικού σώματος μπορούσε με πολλούς τρόπους να μετατραπεί σε πανίσχυρο επιχείρημα υπέρ της ηλεκτρικής εξειδίκευσης.⁴¹ Σε τελική ανάλυση, ακριβώς επειδή δεν μπορούσε κανείς να επαφίεται στην αξιόπιστη συμπεριφορά του σώματος, ήταν απαραίτητοι οι ειδικοί στον ηλεκτρισμό. Στο κάτω-κάτω, η ηλεκτρική εξειδίκευση ενσαρκωνόταν στα σώματα όσων την ασκούσαν. Ήταν ακριβώς η διαθέσιμη γνώση τους για το ηλεκτρικό σώμα εκείνη που ήταν απαραίτητη για να το κρατήσει πειθήνιο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για μια επισκόπηση των προσεγγίσεων του 19ου αιώνα σχετικά με την ακρίβεια και την τυποποίηση, βλ. M.N. Wise (επιμ.), *The Values of Precision* (Πρίνστον: Princeton University Press, 1995).

2. M. Pera, *The Ambiguous Frog: The Galvani-Volta Controversy on Animal Electricity* (Πρίνστον: Princeton University Press, 1992). Για κάποιες πρώιμες συζητήσεις

περί ηλεκτρισμού και ζωής, βλ. H.E. Hoff, "Galvani and the Pre-Galvanian Electrophysiologists", *Annals of Science*, 1936, 1: 157-72· W.C. Walker, "Animal Electricity before Galvani", *Annals of Electricity*, 1937, 2: 84-113· R. Home, "Electricity and the Nervous Fluid", *Journal of the History of Biology*, 1970, 3: 235-51. Για τα επιχειρήματα και τα πειράματα του Γκαλβάνι, βλ. N. Kipnis, "Galvani and the Debate on Animal Electricity", *Annals of Science*, 1987, 44: 107-42· M. Bresadola, "Exploring Galvani's Room for Experiments", M. Bresadola και G. Pancaldi (επιμ.), *Luigi Galvani International Workshop: Proceedings* (Μπολόνια: Università di Bologna, 1999), σ. 65-82. Για ορισμένες ευρωπαϊκές απαντήσεις, βλ. M. Trumpler, "From Tabletops to Triangles: Increasing Abstraction in the Depiction of Experiments in Animal Electricity from Galvani to Ritter" στο Bresadola και Pancaldi, *ό.π.*, σ. 115-45· C. Blondel, "Animal Electricity in Paris: From Initial Support to its Discredit and Eventual Rehabilitation", στο Bresadola και Pancaldi, *ό.π.*, σ. 187-209.

3. "Report presented to the Class of the Exact Sciences of the Academy of Turin, 15th August 1802, in regard to the Galvanic Experiments made by C. Vassali-Eandi, Giulio, and Rossi, on the 10th and 14th of the same Month, on the Head and Trunk of three Men a short Time after their Decapitation", *Tilloch's Philosophical Magazine*, 1803, 15: 38-45.

4. "Galvanism", *Tilloch's Philosophical Magazine*, 1802, 14: 364-8, στη σ. 367.

5. M. Shelley, *Frankenstein, or, the Modern Prometheus*, with an introduction by M. Butler (Λονδίνο: Pickering and Chatto, 1993). Για τη διαμάχη μεταξύ Λόρενς και Άμπερνεθι, βλ. επίσης O. Temkin, "Basic Science, Medicine and the Romantic Era", στο *The Double Face of Janus and other Essays in the History of Medicine* (Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1977), σ. 345-72.

6. Η φιλολογία για τον *Φρανκεστάιν* είναι τεράστια. Βλ. C. Baldick, *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity and 19th-Century Writing* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1987)· S. Bann (επιμ.), *Frankenstein, Creation and Monstrosity* (Λονδίνο: Reaktion Books, 1994).

7. E. Allan Poe, "Some Words with a Mummy", στο Harold Beaver (επιμ.), *The Science Fiction of Edgar Allan Poe* (Penguin: Harmondsworth, 1976), σ. 154-70, στη σ. 158. Πρώτη δημοσίευση στην *American Whig Review*, 1845 [ελλ. έκδοση: «Κουβεντιάζοντας με μια μούμια», μετ. Κώστας Μηλιτιάδης, εκδ. Κοροντζή].

8. B. Ward Richardson, "Researches on the Treatment of Suspended Animation", *British and Foreign Medico-Chirurgical Review*, 1863, 31: 478-505.

9. I.R. Morus, *Frankenstein's Children: Electricity, Exhibition and Experiment in Early 19th Century London* (Πρίνστον: Princeton University Press, 1998), κεφάλαιο 5.

10. I.R. Morus, "'The Nervous System of Britain': Time and the Electric Telegraph in the Victorian Age", *British Journal for the History of Science*, 2000, 33: 455-75.

11. T.P. Hughes, *Networks of Power Electrification in Western Society* (Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1983): I.R. Morus, "The Measure of Man: Technologizing the Victorian Body", *History of Science*, 1999, 37: 249-82.

12. A. Smee, *Elements of Electro-Biology* (Λονδίνο, 1849).

13. Ανωνύμου, "Instinct and Reason", *British and Foreign Medico-Chirurgical Review*, 1850, 6: 522-4, στη σ. 522.

14. L. Loeb, "Consumerism and Commercial Electrotherapy: The Medical Battery Company in 19th-Century London", *Journal of Victorian Culture*, 1999, 4: 252-75.

15. Διαφήμιση των Ηλεκτροπαθητικών Ζωνών Χάρνες, όπως απεικονίζεται στο L. de Vries, *Victorian Advertisements* (Λονδίνο: John Murray, 1968), σ. 15. Αρχικά, από το *Illustrated London News* του 1890.

16. H.M. Hughes, "Digest of One Hundred Cases of Chorea treated in the Hospital", *Guy's Hospital Reports*, 1846, 4: 360-94, στη σ. 388.

17. T. Laycock, "On the Treatment of Cerebral Hysteria, and Moral Insanity in Women, by Electro-galvanism", *Medical Times*, 1850, 1: 57-8, στη σ. 58. Για μέρος της βιβλιογραφίας περί υστερίας, ηλεκτρισμού και γυναικείου σώματος, βλ. Morus, *Frankenstein*, κεφάλαιο 8: J. Oppenheim, *Shattered Nerves: Doctors, Patients and Depression in Victorian England* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1991): C.E. Russett, *Sexual Science: The Victorian Construction of Womanhood* (Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 1989).

18. I.R. Morus, "Measure of Man: Technologizing the Victorian Body?", *History of Science*, 1999, 37: 249-82.

19. "Dinner of the Institution of Electrical Engineers", *Electrician*, 1889, 24: 12-15, στη σ. 13.

20. I.R. Morus, "Nervous System of Britain: Space, Time and the Electric Telegraph in the Victorian Age", *British Journal for the History of Science*, 2000, 33: 455-75.

21. W. Erb, *Handbook of Electro-therapeutics*, μετ. L. Putzel (Νέα Υόρκη, 1883), σ. 19.

22. A. de Watteville, *Practical Introduction to Medical Electricity* (Λονδίνο, 1884), σ. 45.

23. Σ.τ.Μ: *Electrocution*, κατ' αναλογία με τη λέξη *execution*.

24. Hughes, *Networks of Power* D. Nye, *Electrifying America: Social Meanings of a New Technology* (Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT Press, 1990).

25. "Electricity vs. the Hangman", *Medico-Legal Journal*, 1889, 6: 106.

26. Hughes, *Networks of Power*, σ. 106-9.

27. Βλ., για παράδειγμα, το H.P. Brown, *The Comparative Danger to Life of Alternating and Continuous Electrical Currents* (Νέα Υόρκη, 1889).

28. A.D. Rockwell, *Rambling Recollections: An Autobiography* (Νέα Υόρκη: Paul B. Hooker, 1920), σ. 221-32: "Dr. A.D. Rockwell Dies in 93rd Year", *New York Times*, 13 Απριλίου 1932, σ. 17.

29. "Kemmler's Last Night", *New York Times*, 6 Αυγούστου 1890, σ. 1.

30. "Far Worse than Hanging", *New York Times*, 7 Αυγούστου 1890, σ. 1.

31. "Capital Punishment by Electricity", *Lancet*, 1891, ii: 943-4, στη σ. 943.

32. "Another Electrocution", *Lancet*, 1891, ii: 1349.

33. "The Current that Kills", *Electrical Review*, 1892, 30: 723-4· 759-60· 793-4· 1892, 31: 9.

34. "Deaths and Accidents Caused by High Tension Currents", *Electrical Review*, 1893, 32: 374.

35. H.L. Jones, "The Lethal Effects of Electrical Currents", *British Medical Journal*, 1895, i: 468-70.

36. T. Oliver και R. Bolam, "On the Cause of Death by Electric Shock", *British Medical Journal*, 1898, i: 132-5.

37. J.-L. Prevost και F. Battelli, "La Mort par les Courants Électriques", *Journal de Physiologie et de Pathologie Générale*, 1899, 3: 399-442.

38. "Accidents from Shock, and their Treatment", *Electrical Review*, 1894, 35: 733-4, στη σ. 734.

39. C. Marvin, *When Old Technologies were New* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1988), σ. 109-51.

40. Για την κοινωνιολογία της τυποποίησης της ρύθμισης βλ. H. Collins, *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice* (Λονδίνο: Sage Publications, 1985), σ. 100-6. Για την τυποποίηση της ρύθμισης και τα ηλεκτρικά σώματα, βλ. Morus, "Measure of Man".

41. Βλ. τη συμβολή του Green Musselman στην παρούσα συλλογή, για μια περατέρω συζήτηση των ορίων των βικτοριανών απόψεων για το μηχανοποιημένο σώμα.

Μεταθέτοντας την οδύνη: η ανακατασκευή του θανάτου στη Βόρεια Αμερική και την Ιαπωνία

*Μοχθούμε όλοι ενάντια στην ίδια μας τη γιατρεία·
Γιατί ο θάνατος είναι η γιατρεία για όλες τις αρρώστιες.
Sir Thomas Browne, 1605-1682, "Urn Burial"*

*Τα σύνορα που χωρίζουν Ζωή και Θάνατο είναι στην καλύτερη περίπτωση θολά
και ασαφή. Ποιος θα πει πού τελειώνει η μία και πού αρχίζει ο άλλος;
Έντγκαρ Άλαν Πόε, «Πρόωρη ταφή»*

Μια ζωντανή ανάμνηση που διατηρώ από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο είναι εκείνη από έναν σιδερένιο πνεύμονα, τεράστιο και τρομακτικό, που βρισκόταν έξω από την πτέρυγα του νοσοκομείου στην οποία με είχαν μεταφέρει όταν το σπίτι της οικογένειάς μας καταστράφηκε από μια ρουκέτα που δεν κατάφερε να πετύχει τον στόχο της στο Λονδίνο. Τον σιδερένιο πνεύμονα τον χρησιμοποιούσαν, εμείς τα παιδιά το ξέραμε πολύ καλά, σε σοβαρές περιπτώσεις πολιομυελίτιδας, της σοβαρής ασθένειας που έκανε θραύση εκείνη την εποχή – η οστρακιά και η διφθερίτιδα είχαν σε μεγάλο βαθμό τεθεί υπό έλεγχο και η φυματίωση περιοριζόταν (αν και μόνο για τα επόμενα σαράντα χρόνια) στις «εργατικές τάξεις» που ζούσαν σε πόλεις όπως το Λονδίνο, το Μπέρμιγχαμ και η Γλασκόβη. Ιστορίες σχετικά με τον σιδερένιο πνεύμονα και τους ανθρώπους που είχαν πεθάνει κλεισμένοι μέσα του κυκλοφορούσαν ανάμεσά μας όπως ανταλλάσσαμε τα θραύσματα από τις βόμβες που είχαμε στις συλλογές μας. Μαζί με τις νυχτερινές αεροπορικές επιδρομές, αυτό

το παράξενο μηχανήμα σήμαινε πως ο θάνατος ελλόχευε δίπλα μας και κάναμε νοσηρά αστεία για τις τεχνολογίες του πολέμου και της ιατρικής για να κρύψουμε τον τρόπο μας.

Η ιστορία της τεχνολογίας συνήθως μεταβιβάζεται ως μια ηρωική διήγηση νικών επί του εχθρού, είτε αυτός προέρχεται από τον άνθρωπο είτε από τον φυσικό κόσμο, ως μια αφήγηση της προόδου και της βελτίωσης της ανθρωπότητας γενικά. Βέβαια, αυτή η κυρίαρχη ιδεολογία συνοδεύτηκε, τουλάχιστον τον περασμένο αιώνα, από έναν αντι-λόγο γεμάτο από αμφισημίες και προειδοποιήσεις για τις επιπτώσεις της ανεξέλεγκτης τεχνολογίας. [...]

Είναι γενικά παραδεκτό πως η μεγαλύτερη κινητήρια δύναμη πίσω από τη δημιουργία τεχνολογιών είναι η κάλυψη οικουμενικών ανθρωπινων αναγκών. Ο Χέρμπερτ Μαρκούζε ήταν ένας από εκείνους που ασπάστηκαν αυτήν τη θέση και, παρόλο που τον απασχόλησε ο τρόπος με τον οποίο τα αποτελέσματα της τεχνολογικής προόδου μπορούσαν να υπονομευθούν υπό το μανδύα της ορθολογικότητας για ιδεολογικούς σκοπούς, υπογράμμισε ότι η κυριαρχία επί της φύσης μπορούσε, αν εφαρμοστεί σωστά, να συνδεθεί με την ελευθερία και την αυτονομία.¹ Ο Γιούργκεν Χάμπερμας, στηριζόμενος εν μέρει στον Μαρκούζε, επέμεινε ότι η φαινομενική συναίνεση γύρω από την υποτιθέμενη ορθολογικότητα της τεχνολογικής προόδου καλύπτει τα συμφέροντα πανίσχυρων ελίτ και απομακρύνει τον διάλογο από τη δημόσια σφαίρα.² Οι συνδεόμενες με την τεχνολογία δραστηριότητες κάθε άλλο παρά αυτόνομες είναι: αντίθετα, σχετίζονται στενά με την κοινωνική και πολιτική τάξη [order]. Παρ' όλα αυτά, τόσο για τον Μαρκούζε όσο και για τον Χάμπερμας, εφόσον η δημιουργία της τεχνολογίας αποτελεί ένα ορθολογικό εγχείρημα σχεδιασμένο να καλύπτει οικουμενικές ανθρώπινες ανάγκες, δεν υπάρχει τίποτα εγγενώς προβληματικό σε αυτό, με την προϋπόθεση ότι το χρησιμοποιεί κανείς με τον σωστό τρόπο.

Οι G. Basalla και M. Sahllins υιοθετούν πιο ριζοσπαστικές θέσεις, με τις οποίες οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι θα συμφωνούσαν: τονίζουν ότι, πέρα από τις θεμελιώδεις απαιτήσεις για τη διατήρηση

της ζωής, είναι ο πολιτισμός, και όχι η φύση, εκείνος που καθορίζει την ανάγκη. Σε τελική ανάλυση, η ανάγκη δεν είναι, με κάποιον προκαθορισμένο τρόπο, μητέρα της επινόησης· η ανθρώπινη τεχνολογία είναι μάλλον μια «υλική έκφραση των διαφόρων τρόπων με τους οποίους άνδρες και γυναίκες επιλέγουν κάθε φορά μέσα στο πέρασμα του χρόνου να ορίζουν και να ζουν τη ζωή τους». ³ Έτσι, η τεχνολογία αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της ιστορίας των ανθρωπινων φιλοδοξιών και «η πληθώρα των κατασκευασμένων πραγμάτων είναι προϊόν ανθρωπινων εγκεφάλων γεμάτων από φαντασίες, λαχτάρες, ανάγκες και επιθυμίες». ⁴ Αν συνδέουμε απλώς την τεχνολογία με την εξουσία, τότε είναι σαν να αφήνουμε σιωπηρά στο απυρόβλητο την κυρίαρχη νεωτεριστική ιδεολογία της προόδου ως μια εγγενώς ορθολογική επιδίωξη στην οποία ο πολιτισμός δεν συμβάλλει καθόλου.

Είναι εύκολο να παραδεχτεί κανείς πως, ανάμεσα στις διάφορες μορφές τεχνολογίας, όσες έχουν σχέση με την ιατρική υπάρχουν εξ ορισμού για να καλύπτουν βασικές ανθρώπινες ανάγκες, και ιδιαίτερα για να μειώνουν τον πόνο και να αποτρέπουν τον πρόωρο θάνατο. Δεν προκαλεί ίσως έκπληξη το γεγονός ότι, πέρα από μια έγνοια για τις εκτός ελέγχου δαπάνες και τις ανεπιθύμητες παρενέργειες στο σώμα, μέχρι πρόσφατα εκδηλωνόταν σχετικά μικρή κατά κανόνα αντίσταση στην ανάπτυξη και στην εφαρμογή της ιατρικής τεχνολογίας. Παρά το γεγονός ότι τα συμφέροντα πανίσχυρων ελίτ συχνά διαπλέκονται άμεσα με τη δημιουργία, την παραγωγή, τη διανομή και την εφαρμογή της ιατρικής τεχνολογίας ⁵, η παραδοχή ότι οι τεχνικές που μας επιτρέπουν να διεισδύουμε με όλο και μεγαλύτερη ευκολία στα μύχια του σώματος, καθώς και εκείνες που υποτίθεται ότι ανακουφίζουν τον πόνο και επιμηκύνουν τη ζωή, είναι αναπόφευκτα για το καλό του ανθρώπου, εξακολουθεί συνήθως να παραμένει ακλόνητη.

Στη διάρκεια των δύο προηγούμενων δεκαετιών γινόταν όλο και περισσότερο σαφές ότι οι βιοϊατρικές τεχνολογίες δεν είναι καθόλου αυτόνομες και, επιπλέον, ότι ο χαρακτηρισμός του πόνου, όντας πολιτισμικά κατασκευασμένος, έχει βαθιά επίδραση στην ανάπτυξη

τους, στον σχετικό με αυτές λόγο και στην εφαρμογή τους. Οι διαμφισβητούμενες επικράτειες έχουν γίνει προφανέστερες κυρίως με την εφαρμογή των αναπαραγωγικών τεχνολογιών, την εντατική θεραπεία για τα νεογνά, τη γενετική μηχανική, τη μεταμόσχευση οργάνων και το θάνατο. Δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι γύρω από αυτούς τους δραματικούς χειρισμούς υπάρχει αντιδικία, αφού η εφαρμογή τους αναγκαστικά συνεπάγεται διαμάχη σχετικά με την άρρητη γνώση για το τι συνιστά ζωή και τι θάνατο.

Στη Βόρεια Αμερική ιδιαίτερα, οι προσπάθειες να μειωθεί ο πόνος ως επί το πλείστον επικεντρώθηκαν στον έλεγχο και στην αποκατάσταση του στομικού σώματος. Οι κοινωνικές καταβολές του πόνου και της δυστυχίας, συμπεριλαμβανομένων της φτώχειας και των διακρίσεων, παραβλέπονται, ακόμη κι όταν αναγνωρίζονται φευγαλέα, ενώ η προσπάθεια επεκτείνεται στον έλεγχο της αρρώστιας και την αποτροπή του θανάτου μέσω βιοϊατρικών χειρισμών.⁶ Οι διαμάχες για τη βιοϊατρική τεχνολογία συνήθως περιστρέφονται γύρω από το ζήτημα των ατομικών δικαιωμάτων, της αυτονομίας και της δικαιοσύνης. Οι ακτιβιστές επικεντρώθηκαν στην κακομεταχείριση επιμέρους ασθενών από πανίσχυρες ελίτ, πολλοί λίγοι σχολιαστές όμως έχουν κάνει ένα βήμα πίσω για να αναρωτηθούν γιατί, για παράδειγμα, η στειρότητα, η εμμηνόπαυση και η γήρανση θα πρέπει να εννοιολογούνται ως ασθένειες ή γιατί, ενώ πασχίζουμε να σώσουμε εξαιρετικά πρόωρα βρέφη, επιδεικνύουμε μικρό ενδιαφέρον για τις αιτίες της πρόωρης γέννησής τους ή για τις κοινωνικές επιπτώσεις από τη συνέχιση της ύπαρξής τους.

Το δοκίμιο αυτό θα επικεντρωθεί στις διαμάχες που εκδηλώθηκαν στη Βόρεια Αμερική και την Ιαπωνία σχετικά με τη μεταμόσχευση βασικών οργάνων, σε συνδυασμό με τον ιατρικό επανορισμό του θανάτου που είναι απαραίτητος για την εφαρμογή αυτής της τεχνολογίας. Αν δεν υπήρχε η ανάπτυξη του σιδερένιου πνεύμονα, ενός φαινομενικά αυτόνομου, εξαιρετικά χρήσιμου δείγματος της τεχνολογίας, και του διαδόχου του, του τεχνητού αναπνευστήρα, με τη βοήθεια των οποίων πολλοί άνθρωποι που δεν μπορούν πλέον να

αναπνεύσουν αυτόνομα διατηρούνται στη ζωή, δεν θα υπήρχε σήμερα διαμάχη σχετικά με τη μείωση του πόνου και τη «διάσωση» ζωών μέσω της τεχνολογίας της μεταμόσχευσης. Είναι προφανές πως ο τεχνητός αναπνευστήρας πληροί μια βασική ανάγκη, όμως οι σημερινές εφαρμογές του έχουν επιπτώσεις που ξεπερνούν κατά πολύ την απλή λειτουργία της υποστήριξης της αναπνοής σε προσωρινή βάση. Η τεχνολογία της μεταμόσχευσης, καθώς συνεπάγεται την αφαίρεση σωματικών υγρών ή τμημάτων από ένα άτομο και την εισαγωγή τους σε κάποιο άλλο που ορίζεται ως εκείνο που τα έχει ανάγκη, δεν θα μπορούσε ποτέ να εκληφθεί ως εγχείρημα υπεράνω αξιών – ήδη από τη σύλληψή του, τουλάχιστον, εμπεριείχε αναπόφευκτα το στοιχείο του αλτρουισμού.⁷ Από τη στιγμή που ορισμένοι ασθενείς με τεχνητό αναπνευστήρα προσδέθηκαν στην τολμηρή και εντυπωσιακή τεχνολογία της μεταμόσχευσης οργάνων, έγινε φανερό, ιδιαίτερα σε όσους εμπλέκονται στην ιατρική πρακτική, πως ήταν πλέον επείγον να ξεκαθαριστεί εντελώς τι σημαίνει βιολογικός θάνατος.

Θα έλεγε κανείς πως υπάρχει πολύ μικρό περιθώριο για ιδεολογικές τοποθετήσεις όσον αφορά τον ορισμό του θανάτου – οι περισσότεροι από εμάς που έχουμε ανατραφεί στη σύγχρονη Δύση πιστεύουν, υποψιάζομαι, ότι ο θάνατος είναι το εύκολα προσδιορίσιμο σημείο απ' όπου δεν υπάρχει επιστροφή και για το οποίο ελάχιστη αμφισβήτηση μπορεί να προκύψει. Η Ιαπωνία, όπως και η Βόρεια Αμερική, είναι θεωρητικά μια κατεξοχήν εκκοσμικευμένη κοινωνία και διέπεται, αντίστοιχα, από τις αρχές της ορθολογικής τάξης και της επιστημονικής προόδου – αρχές εμφανείς σε πολλές πλευρές των συστημάτων υγείας και στις δύο όχθες του Ειρηνικού. Στην Ιαπωνία, όμως, η πιθανότητα αλλαγών γύρω από το ζήτημα του θανάτου προκάλεσε ένα έντονο κύμα ανησυχίας που επεκτάθηκε πολύ πέρα από τη θανή του ατόμου, ενώ αντίθετα στη Βόρεια Αμερική ο θάνατος επανορίστηκε σιωπηρά το 1968 από μια ομάδα ελίτ αποτελούμενη από γιατρούς του Χάρβαρντ και τροποποιήθηκε περαιτέρω το 1981, με αποτέλεσμα η έννοια του «ολικού εγκεφαλικού θανάτου» να γίνεται σήμερα παραδεκτή στον Νόμο για τον Ενιαίο Καθο-

ρισμό του Θανάτου ως ισοδύναμη του τέλους της ζωής. Υπήρξε μια σύντομη περίοδος, στα τέλη της δεκαετίας του 1960, όπου το δημόσιο ενδιαφέρον γι' αυτές τις αλλαγές ήταν εμφανές· σήμερα όμως, στη μεγάλη πλειονότητα των νοσοκομείων της Βόρειας Αμερικής, ο εγκεφαλικός θάνατος είναι αποδεκτός ως το τέλος της ζωής και η «συγκομιδή» των οργάνων από σώματα εγκεφαλικά νεκρά αποτελεί πλέον ρουτίνα.

Αυτή η αντίθεση μεταξύ Βόρειας Αμερικής και Ιαπωνίας αποτελεί έναυσμα για μια σύγκριση ανάμεσα στις διάφορες μορφές που παίρνει στην ύστερη νεωτερικότητα η έρευνα για την ανακούφιση του πόνου και την καθιέρωση μιας δίκαιης και ηθικής τάξης, λαμβάνοντας υπόψη και τη σχέση αυτής της έρευνας με την παραγωγή και την εφαρμογή της επιστημονικής και τεχνολογικής γνώσης. Είναι πια προφανές στις περισσότερες γωνιές του κόσμου, με μοναδική ίσως εξαίρεση την καρδιά του Λεβιάθαν, ότι η επιστήμη, και ιδιαίτερα η βιοιατρική, κατέληξε να θεωρείται από πολλούς μια μορφή νεοϊμπεριαλισμού. Σε μια εποχή αγώνων για τη δημιουργία και την αναδημιουργία πολιτισμικών ταυτοτήτων και για την εγκαθίδρυση των βάσεων της πολιτισμικής διαφοράς, η συνειδητή κατοχή της επιστημονικής γνώσης ή, εναλλακτικά, η αποκήρυξή της ως μη αυθεντικής ή πολιτισμικά ακατάλληλης, μετατρέπεται ρητά σε ιδεολογικό εργαλείο για την παγίωση των βάσεων και της αυθεντίας της τοπικής εξουσίας. Επομένως, η παραγωγή και η κυκλοφορία των τεχνολογιών όχι μόνο απέχουν από το να είναι αυτόνομες αλλά, αντίθετα, υποδουλίζουν και ενθαρρύνουν μια πολιτισμικά εμποτισμένη πολιτική δράση. Ο πόνος μετατρέπεται σε βούτυρο στο ψωμί της ιδεολογικής διαμάχης και η ατομική εξαθλίωση είτε εξαφανίζεται από την εικόνα είτε, σε διαφορετική περίπτωση, τη σφετερίζονται τα συμφέροντα των κυρίαρχων άλλων.

Ανακατασκευάζοντας το θάνατο

Μετά την ανάπτυξη του τεχνητού αναπνευστήρα, έγιναν προσπάθειες σε αρκετά διεθνή συνέδρια να διευκρινιστεί με ακρίβεια τι συνιστά το θάνατο. Τόσο σε ένα συμπόσιο της CIBA που πραγματοποιήθηκε στο Λονδίνο το 1966 όσο και σε μια διάσκεψη της Παγκόσμιας Ιατρικής Εταιρείας που έγινε το 1968 στο Σίντνεί, οι αντιπρόσωποι είχαν επίγνωση ότι εργάζονταν για να δώσουν μια άνευ προηγουμένου απάντηση στις νέες ιατρικές τεχνολογίες, που για πρώτη φορά πρόβαλλαν την αναγκαιότητα να «οριστεί» ο θάνατος.⁸ Ωστόσο, σε ένα άρθρο με τίτλο «Επιστροφή από τον τάφο», ο Martin Pernick υπογραμμίζει ότι το ενδιαφέρον για τον καθορισμό της στιγμής του θανάτου δεν είναι κάτι καινούργιο αλλά, μάλλον, αποτελεί τον τελευταίο γύρο μιας διαρκούς ιστορικής συζήτησης, η οποία αναζωπυρώνεται διαρκώς με την εμφάνιση νέων ιατρικών ανακαλύψεων.⁹ [...]

Μια σύγχρονη επιστημονική προσέγγιση του θανάτου έχει, θεωρητικά, καταργήσει –έτσι όπως απεικονίζει το θάνατο, στριμωγμένο σε εκείνη την ψυχρή γωνιά όπου ο πολιτισμός δεν έχει πλέον σημασία– κάθε νόημα, πλην του ότι ένα πτώμα υποδηλώνει βιολογική ανεπάρκεια. Επιπλέον, όπως είναι ευρύτερα γνωστό τουλάχιστον από την εποχή του Ντεκάρτ, το ζωντανό σώμα άρχισε βαθμιαία να εκλαμβάνεται στην ιατρική ως ένα είδος «ζωντανεμένου πτώματος», καθώς η ανατομή ήταν το βασικότερο μέσο συλλογής στοιχείων για την ανθρώπινη βιολογία.¹⁰ Ιατροκοινοποιήθηκε, έτσι, η θνητότητα για να καταπολεμηθεί ο θάνατος και η ασθένεια. Σήμερα, ο θάνατος είναι «μετρήσιμος» και νομικά παραδεκτός ως η απουσία λειτουργίας των νευρώνων ή, εναλλακτικά, αναπνοής και καρδιακού παλμού. Έχοντας προφανώς απογυμνωθεί από τον πολιτισμό, ο θάνατος δεν μπορεί πλέον να υπερβεί τη βιολογία ώστε να δράσει ως λυδία λίθος για να συμβιβαστεί κανείς με τη θνητότητα. Αντίθετα, νοείται, στην ιατρική τουλάχιστον, απλώς ως βιολογική ανεπάρκεια, ως φθορά:

Κατά κύριο λόγο ο θάνατος θεωρείται αρρώστια ή διαταραχή, μάλλον, παρά κάτι φυσικό, [και] υποτίθεται πως ο γιατρός είναι εκείνος που πρέπει τόσο να πιστοποιεί το θάνατο όσο και να καθορίζει την αιτία του. {...} Τα πιστοποιητικά αυτά απεικονίζουν επίσης την αντίληψη ότι, παρόλο που τα ανθρώπινα όντα πεθαίνουν από πολλές αιτίες ταυτόχρονα, είναι πάντα δυνατόν να απομονώνεται μία και μοναδική, ξαφνική αιτία θανάτου. {...} Ο θάνατος εννοιολογείται ως πάθηση που επιδέχεται παρέμβαση.¹¹

Αφηγήσεις όπως εκείνη του Αριές για τη μετατόπιση από έναν κοινωνικά νοηματοδοτημένο, προκαθορισμένο θάνατο σε έναν θάνατο όπου η ατομική θανά ήρθε στο επίκεντρο και στη συνέχεια μετατράπηκε σε μια οπτική για το θάνατο ως κάτι που πρέπει να κατανικηθεί, διατυπώνονται από την πλεονεκτική θέση της *grand récit* [μεγάλης αφήγησης] – λες και οι πολιτισμοί είναι μονολιθικά, αψεγάδιαστα σύνολα, λες και υπάρχει μια σαφής διχοτομία ανάμεσα στον πολιτισμό, που είναι μια ανθρώπινη δημιουργία, και στη φύση, που υπόκειται σε έναν άχρονο βιολογικό νόμο. Η Ruth Richardson, στο *Death, Dissection and the Destitute* [Θάνατος, ανατομή και η ένδεια], δείχνει πώς στην Αγγλία του 19ου αιώνα οι «στρατηγικές ζωής» των κοινών ανθρώπων με κανένα τρόπο δεν συνέπιπταν με τις προσδοκίες όσων επιστημόνων προσλάμβαναν επαγγελματίες κλέφτες σωμάτων για να αποκτήσουν πτώματα προς ανατομή και αυτοψία. Οι άνθρωποι έκαναν τα πάντα προσπαθώντας να εμποδίσουν τη σύληση των τάφων, την ανατομή και την εμπορευματοποίηση των πτωμάτων. Στα μάτια των περισσότερων πολιτών η ανατομή ήταν όχι μόνο εξευτελιστική αλλά στην κυριολεξία απάνθρωπη, και ακόμη και στην ιατρική βιβλιογραφία υπήρχε έντονη διαμάχη για το αν η κλινική αποστασιοποίηση έπρεπε ή δεν έπρεπε να εξισώνεται με απανθρωπιά, αν και με μια «αναγκαία απανθρωπιά», ίσως.¹² Στο *Middlemarch*, η Τζορτζ Έλιοτ βάζει τους ανθρώπους της πόλης να μιλούν υποτιμητικά και φοβισμένα για τον Λίντγκεϊτ, τον «μοντέρνο» γιατρό, και τον ενθουσιασμό του για την ανατομή.

Μπορεί το σώμα στο θάνατο να έχει απογυμνωθεί από κοινωνική και ατομική σημασία στο μυαλό των προσανατολισμένων στην παθολογία γιατρών αλλά, τουλάχιστον για την πλειονότητα των απλών ανθρώπων που ζούσαν στην Ευρώπη του 19ου αιώνα, ο θάνατος διατήρησε ένα νόημα που υπερέβαινε τη φυσική θανάτου ατόμου. Σε επίπεδο θεωρίας, στα τέλη του 20ού αιώνα, συμμετέχοντας στην ιατρικοποίηση και στην αποστείρωση του θανάτου –περιορίζοντάς τον ουσιαστικά στα νοσοκομεία– έχουμε υποταχτεί στην άποψη ότι ο θάνατος είναι ουσιαστικά ένα βιολογικό συμβάν. Αυτή η υποταγή, βέβαια, εξαρτάται από μια πολιτισμικά συγκροτημένη κυρίαρχη ιδεολογία, η οποία κατανοεί το φυσικό σώμα ως προπολιτισμικό, ως μια συνάθροιση φυσικών στοιχείων, δεκτική σε ορθολογικό πειραματισμό και χειρισμό. Στον πολιτισμό απομένει να διαχειρίζεται, συχνά με τρόπο μάλλον επιτακτικό, μόνο την τελική διάθεση του σώματος και το έργο του πένθους. Επιπλέον, πολλοί συγγραφείς επισημαίνουν ότι δεν γνωρίζουμε πλέον πώς να συμπεριφερθούμε σε εκείνους που πεθαίνουν – η ίδια η διαδικασία μυρίζει αποτυχία και προκαλεί πανικό. Εδώ βέβαια υπάρχει ένα τεράστιο παράδοξο, όταν τα σύγχρονα ΜΜΕ είναι κατάφορτα από εικόνες βίαιων θανάτων οι οποίες δεν αφήνουν τίποτε κρυφό ή αποστειρωμένο, όμως αυτοί οι επιδεικτικοί θάνατοι ανήκουν στον άλλο, όχι σε μας τους ίδιους, και ίσως στην πραγματικότητα να δυσχεραίνουν την αίσθηση της δικής μας θνητότητας. Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν σήμερα πολλές ενδείξεις μιας όλο και εντονότερης δημόσιας διαμάχης για τον εγκλεισμό του θανάτου και την υπέρτατη μάχη για να νικηθεί. Όπως υπογραμμίζει ο Martin Pernick, «σήμερα, ίσως για πρώτη φορά, η δημόσια κριτική περιλαμβάνει το φόβο μήπως κηρυχθεί κάποιος κατά λάθος νεκρός αλλά και το φόβο μήπως κηρυχθεί κάποιος κατά λάθος ζωντανός».¹³

Κάνοντας το θάνατο χρήσιμο

Στην Αμερική, το πρώτο μεγάλο βήμα για την πιο πρόσφατη ανακατασκευή του θανάτου έγινε το 1968 από μια *ad hoc* επιτροπή της Ιατρικής Σχολής του Χάρβαρντ. Είναι σημαντικό ότι πραγματοποιήθηκε λίγο μετά την πρώτη μεταμόσχευση καρδιάς στον κόσμο, στη Νότια Αφρική, το 1967. Οι γιατροί που ήταν μέλη της επιτροπής διακήρυξαν μονομερώς ότι άτομα σε κατάσταση «μη αντιστρεπτού κώματος» και με διάγνωση «συνδρόμου εγκεφαλικού θανάτου» μπορούσαν να κηρυχτούν νεκρά.¹⁴ Προηγουμένως, η τυπικά αποδεκτή αντίληψη ήταν ότι ο θάνατος μπορούσε να διαπιστωθεί ιατρικά μόνο από τη στιγμή που η καρδιά σταματούσε να χτυπάει· δημιουργήθηκε όμως σύγχυση αφότου η χρήση των τεχνητών αναπνευστήρων μετατράπηκε σε πρακτική ρουτίνας, καθώς επιτρέπει στην καρδιά να συνεχίζει να χτυπάει και μετά την παύση της εγκεφαλικής λειτουργίας. Η επιτροπή διατύπωσε δύο λόγους για την καθιέρωση ενός σαφούς ορισμού του θανάτου: (1) ότι οι «βελτιώσεις στα μέτρα ανάνηψης και υποστήριξης» δημιουργούσαν «αυξημένα βάρη» σε ασθενείς, οικογένειες και νοσοκομειακούς πόρους και (2) ότι τα «απαρхайωμένα κριτήρια για τον ορισμό του θανάτου ενδέχεται να οδηγήσουν σε διαμάχη ως προς την αφαίρεση οργάνων για μεταμόσχευση».¹⁵ Έτσι, η κατάληξη σε μια ιατρική συναίνεση για τον ορισμό του εγκεφαλικού θανάτου ως τέλους της ζωής ήταν σαφώς συνδεδεμένη ευθύς εξ αρχής με τη ζήτηση για ανθρώπινα όργανα. Οι συζητήσεις αυτές προσέκλυσαν τη φευγαλέα προσοχή των ΜΜΕ και του κοινού.¹⁶

Στις αρχές της δεκαετίας του 1970, η έννοια του «συνδρόμου εγκεφαλικού θανάτου» αμφισβητήθηκε στα δικαστήρια. [...] Την ίδια περίοδο, ξεκινούσε και στον ιατρικό κόσμο μια συζήτηση σχετικά με την ιατρική πρακτική που αφορούσε, πρώτον, το αν υπήρχαν εξετάσεις, και ποιες ήταν αυτές, στις οποίες μπορούσε να στηριχτεί κανείς για να επιβεβαιώσει την προσωπική γνώμη του γιατρού για τον εγκεφαλικό θάνατο και, δεύτερον, ποιος θα δρούσε ως «φύλακας» για να προστατεύει τους γιατρούς από μηνύσεις για αμέλεια.¹⁷ Τελικά, το

1981, θεσπίστηκε ένας Νόμος για τον Ενιαίο Καθορισμό του Θανάτου, ύστερα από εκτεταμένες συζητήσεις ανάμεσα στα μέλη μιας Προεδρικής Επιτροπής που ορίστηκε αποκλειστικά για αυτό τον σκοπό. Ο νόμος αυτός συνάντησε την άμεση στήριξη των αμερικανικών ιατρικών και δικηγορικών συλλόγων και κατόπιν, μέσα στα επόμενα χρόνια, υιοθετήθηκε από την πλειονότητα των πολιτειακών νομοθετικών σωμάτων.

Η Προεδρική Επιτροπή, σε αντίθεση με τη θέση που υιοθετούσε μια σειρά από μεμονωμένους γιατρούς, φιλοσόφους και θεολόγους (οι οποίοι έγραφαν κυρίως σε επαγγελματικά περιοδικά, παρά στα ΜΜΕ), προτίμησε να ορθολογικοποιήσει και να εκσυγχρονίσει περαιτέρω τα θεωρούμενα «απαρχαιωμένα» διαγνωστικά κριτήρια και να εντάξει έναν ορισμό του θανάτου στη νομοθεσία, κάτι που δεν ίσχυε μέχρι τότε.¹⁸ Η επιτροπή συνέστησε να υιοθετηθεί μια έννοια του «ολικού εγκεφαλικού θανάτου» που θα ισοδυναμούσε με τη «μη αντιστρεπτή απώλεια όλων των εγκεφαλικών λειτουργιών». Στην αναφορά της έγινε προσεκτική διάκριση ανάμεσα στην παραπάνω κατάσταση και στην «μόνιμη φυτική κατάσταση», όπως την περιέγραφαν τα παραδείγματα των ασθενών Karen Ann Quinlan και Nancy Beth Cruzan, των οποίων τα εγκεφαλικά στελέχη συνέχιζαν να λειτουργούν παρά τη μη αντιστρεπτή απώλεια της ανώτερης εγκεφαλικής λειτουργίας. Ο προηγούμενος ορισμός του «μη αντιστρεπτού κώματος» άφηνε περιθώριο αμφιβολίας ως προς το αν ασθενείς όπως οι παραπάνω μπορούσαν να θεωρηθούν νεκροί και η έννοια του ολικού εγκεφαλικού θανάτου επεδίωκε να ξεκαθαρίσει αυτό ειδικά το σημείο. Έτσι, οι γιατροί, κατασκευάζοντας έναν «ενιαίο» θάνατο, άρχισαν συνειδητά να προστατεύουν τον εαυτό τους από την κατηγορία της αμέλειας, ενώ ταυτόχρονα εξασφάλιζαν μια πηγή οργάνων για μεταμοσχεύσεις από νομικώς προσδιορισμένα νεκρά σώματα.

Παρά την προσπάθεια, λίγο μετά την ψήφιση του νόμου εμφανίστηκε ένας αριθμός δημοσιευμάτων στα οποία επαγγελματίες γιατροί, φιλόσοφοι και κοινωνικοί επιστήμονες υπογράμμιζαν ότι η διατύπωση του νόμου είναι αμφίσημη από πολλές πλευρές. Συγκεκρι-

μένα, δύο κριτήρια παραμένουν αποδεκτά για τον καθορισμό του θανάτου: μη αντιστρεπτή παύση των κυκλοφορικών και αναπνευστικών λειτουργιών ή μη αντιστρεπτή παύση όλων των λειτουργιών ολόκληρου του εγκεφάλου, συμπεριλαμβανομένου του εγκεφαλικού στελέχους. [...] Παρότι ο εγκεφαλικός θάνατος ως διάγνωση είχε γίνει προφανώς ρουτίνα και παρά τις προσπάθειες να δημιουργηθεί μια ομοιομορφία στον καθορισμό του θανάτου, εξακολουθούν μέχρι σήμερα να υπάρχουν σημαντικές αμφιβολίες και διαμάχες για το αν από ηθικής άποψης βρισκόμαστε σε ένα ολισθηρό έδαφος και για το τι πραγματικά συνιστά το θάνατο.¹⁹ Επομένως, εξακολουθούμε να είμαστε σε μια, σύμφωνα με τους όρους του Κουν, κρίση Παραδείγματος, πασχίζοντας για συμμετρία αλλά αδυνατώντας να την πετύχουμε.

Αυτή η σχετικά σιωπηρή ανακατασκευή του θανάτου έχει συγκαλυφθεί στο σύνολό της από την έμφαση στον ηρωισμό της ιατρικής και την επιμήκυνση της ζωής. Βέβαια στη συζήτηση εμπλέκονται δύο επικείμενοι θάνατοι –του δότη και του λήπτη–, ωστόσο το δημόσιο φαντασιακό στη Βόρεια Αμερική έχει πυροδοτηθεί από την ιδέα του «δώρου» ζωής. [...] Τα ΜΜΕ συνήθως τραβούν την προσοχή μας στη ζωή που θα «σωθεί» και ιδιαίτερα στις στιγμές της χειρουργικής επέμβασης και αμέσως μετά από αυτήν, όταν διακηρύσσεται η επιτυχία της: τα ποσοστά επιβίωσης μετά τις πρώτες λίγες εβδομάδες σπανίως καταφέρνουν να υπερβούν μια τυχαία κάλυψη στις ειδήσεις και πολύ λίγοι άνθρωποι γνωρίζουν πραγματικά κάτι για την πρόγνωση των ασθενών με μεταμόσχευση, για τη μακροπρόθεσμη έκβαση ή για την «ποιότητα της ζωής» τους μετά την επέμβαση.

[...] Αφότου οι μεταμοσχεύσεις οργάνων με δότες εγκεφαλικά νεκρούς ασθενείς έχουν γίνει ρουτίνα, όλες οι συζητήσεις σχετικά με την ανακατασκευή του θανάτου στη Βόρεια Αμερική χρωματίζονται από τις πιέσεις που προσθέτει στο διάλογο μια παραπλανητική όλο και πιο έντονη «έλλειψη» οργάνων. Επιπλέον, η δημόσια συνείδηση, όπως διαμορφώνεται από τα ΜΜΕ, επικεντρώνεται σχεδόν αποκλειστικά στον ηρωισμό των μεταμοσχεύσεων και τη «διάσωση»

της ζωής, μια κατάσταση που ο Ιβάν Ίλιτς έχει χαρακτηρίσει φετιχοποίηση της ζωής.²⁰ [...]

Σε αντίθεση με όσες συζητήσεις περί θανάτου προηγήθηκαν της εισαγωγής του τεχνητού αναπνευστήρα, το ζήτημα σήμερα είναι απείρως πιο περίπλοκο, επειδή τώρα υπάρχουν δύο θάνατοι αξεδιάλυτα συνδεδεμένοι μέσω της συγκυριακής διακοπής λειτουργίας των οργάνων των δύο σωμάτων. Δεν είναι παράλογο να υποθέσει κανείς ότι το δημόσιο ενδιαφέρον για το θάνατο του δωρητή θα έπρεπε να ήταν αρκετά ισχυρό ώστε να περιορίσει τη, μάλλον ταχεία, μετατροπή της μεταμόσχευσης βασικών οργάνων σε ρουτίνα· στο κάτω-κάτω, η τρέχουσα βιοϊατρική ηθική στη Βόρεια Αμερική, αλλά και σε μικρότερο βαθμό στην Ευρώπη, βασίζεται στο σεβασμό των αυτόνομων ατόμων και της ευημερίας τους. Οι αξίες αυτές αναπόφευκτα ξεθωριάζουν στο σημείο συνάντησης δύο ασθενών και των ανταγωνιστικών συμφερόντων τους, και θα περίμενε κανείς να γίνονται στα ΜΜΕ κάποιες αναφορές σε αυτή τη σύγκρουση συμφερόντων, ίσως ακόμη και ένας εθνικός διάλογος, όπως έγινε για την έκτρωση. Είναι σαφές πως αυτό δεν έχει συμβεί. Οι δωρητές οργάνων, ως τάξη ανθρώπων, επαινούνται για τη γενναιοδωρία και τον αλtruισμό τους –για το «δώρο ζωής»– όμως ο θάνατός τους, ως ατόμων, παραμένει ουσιαστικά απαρατήρητος. Προφανώς εξισώνουμε την έλλειψη εγκεφαλικής λειτουργίας με το τέλος της ζωής και εμπιστευόμαστε την κρίση των επαγγελματιών της ιατρικής για το πότε ακριβώς αυτή επέρχεται. Ίσως αυτή η κατάσταση δεν θα πρέπει να αποτελεί έκπληξη σε μια ορθολογική, εκκοσμηκευμένη κοινωνία, όπου δεν έχει νόημα να επιμένει κανείς στη δυστυχία των «νεονεκρών», για να χρησιμοποιήσουμε τον παραστατικό νεολογισμό του Willard Gaylin.²¹ Ίσως είναι απλώς πιο «υγιές» να σκεφτόμαστε κάποιους σαν να συνεχίζουν να «ζουν» μέσα σε άλλους και να παραδεχόμαστε τη μεταμόσχευση ως μια τεχνολογία που σώζει ζωές – ως μια επινόηση που όχι μόνο παραμερίζει την ανεπάρκεια την οποία σημαίνει ο θάνατος αλλά φαίνεται και να τον κατατροπώνει. [...]

Πασχίζοντας για συναίνεση: η διαμάχη στην Ιαπωνία

Υπάρχουν σήμερα ορισμένες αξιοπρόσεκτες διαφορές ανάμεσα στην Ιαπωνία και τη Βόρεια Αμερική, όσον αφορά τη μεταμόσχευση οργάνων: ενώ, για παράδειγμα, στην Αμερική πραγματοποιήθηκαν το 1990 περίπου 2.000 μεταμοσχεύσεις καρδιάς, στην Ιαπωνία δεν έγινε καμία. Είναι προφανές ότι αυτή η διαφορά δεν μπορεί να εξηγηθεί με βάση την έλλειψη τεχνολογίας ή ικανοτήτων ή την ανεπάρκεια οικονομικών πόρων εκ μέρους των Ιαπώνων. Έτσι, φαίνεται πως πρέπει να υπεισέρχονται και οι πολιτισμικές διαφορές. Αρχικά, είχα την τάση να αναζητήσω τι υπάρχει στον ιαπωνικό και απουσιάζει από τον βορειοαμερικανικό πολιτισμό, την εμπειρία και την κοινωνική οργάνωση που θα ήταν ικανή να εξηγήσει αυτή την απόκλιση. Ποια γνώση συμμερίζονται οι Ιάπωνες σε τόσο μεγάλο βαθμό που τους κάνει να αντιστέκονται στην τεχνολογικά υποβοηθούμενη παράταση της ζωής; Αυτή η προσέγγιση έμοιαζε ιδιαίτερα κατάλληλη, μια και η Ιαπωνία χρησιμοποιεί και εξάγει περισσότερη προηγμένη ιατρική τεχνολογία από οποιαδήποτε άλλη χώρα στον κόσμο.²² Εντοπίζεται, άραγε, αυτή η πολιτισμική διαφορά στο επίπεδο των στάσεων απέναντι στην κυριαρχία πάνω στη φύση ή, πιο ειδικά, στην ενασχόληση με την «επιδιόρθωση» του σώματος όσων πεθαίνουν ή έχουν πεθάνει; Μήπως η Ιαπωνία δεν είναι τόσο εκκοσμικευμένη και ορθολογική, τόσο «νεωτερική» όσο η εξωτερική της εμφάνιση μας κάνει να πιστεύουμε; Εναλλακτικά, μήπως αυτή η διαφορά οφείλεται σε πολιτισμικές επιρροές που καθορίζουν τη σημερινή παραγωγή επιστημονικού λόγου περί θανάτου και θανάς στην Ιαπωνία; Ή μήπως η διαφορά οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στον τρόπο με τον οποίο εκφράζονται η εξουσία και τα συμφέροντα των γιατρών και στη μορφή θεσμοποίησης που παίρνει η ιατρική στην Ιαπωνία; Ή μήπως είναι ένας συνδυασμός των παραπάνω;

Με αυτό ως σημείο εκκίνησης είναι σχετικά εύκολο να υιοθετήσει κανείς την υπόρρητη παραδοχή πως υπάρχει κάτι εγγενώς παράξενο στο να μην παλεύει κανείς να «σώσει» ζωές σε μια εκκοσμικευ-

μένη κοινωνία χωρίς οικονομικούς και τεχνολογικούς περιορισμούς να αποδυθεί, λοιπόν, σε μια ενδελεχή αναζήτηση υπολειμμάτων παράδοσης, λειψάνων κάποιου αρχαϊκού παρελθόντος που ελλοχεύουν στην ύστερη νεωτερικότητα της Ιαπωνίας και εξηγούν αυτή την ανωμαλία. Μια τέτοια προσέγγιση, όμως, έρχεται σε σύγκρουση με την πλειονότητα των ερμηνειών που δίνουν οι Ιάπωνες γι' αυτό το θέμα, πολλές από τις οποίες απορρίπτουν κατηγορηματικά την εμπλοκή του πολιτισμού, του «πολιτισμού της παράδοσης» δηλαδή, και υποστηρίζουν, αντίθετα, μια πιο πραγματιστική εξήγηση στην οποία παίζουν ρόλο η πολιτική και οι σχέσεις εξουσίας τόσο μεταξύ των επαγγελματιών όσο και ανάμεσα στον ιατρικό κόσμο και στο κοινό.²³ Εξίσου σημαντικό είναι το γεγονός ότι, όταν εντοπίζει κανείς την Ιαπωνία ως την ανωμαλία, οι βορειοαμερικανικές παραδοχές για την καλή και δίκαιη κοινωνία παραμένουν στο απυρόβλητο και αποτελούν έτσι, υπόρρητα, το κανονιστικό πρότυπο για τον σύγχρονο κόσμο, κάτι που αφορά επίσης και πολλούς Ιάπωνες συμμετέχοντες στη συζήτηση τη στιγμή που υποστηρίζουν τη δική τους εκδοχή για τον εγκεφαλικό θάνατο.

Λίγο μετά την πρώτη μεταμόσχευση καρδιάς, στη Νότια Αφρική, έγιναν και σε άλλα μέρη του κόσμου αρκετές προσπάθειες να πραγματοποιηθεί η ίδια διαδικασία, μεταξύ των οποίων το Σαπόρο του Χοκάιντο, το 1968. Όπως και σε άλλα μέρη του κόσμου, η επέμβαση του Σαπόρο προκάλεσε αρχικά τις επευφημίες των ΜΜΕ και αναγγέλθηκε ως συγκλονιστικός ιατρικός θρίαμβος. Όμως, λίγους μήνες αργότερα, ο επικεφαλής γιατρός δρ. Ουάντα παραπέμφθηκε σε δίκη κατηγορούμενος για φόνο και δεν απαλλάχθηκε παρά μόνο μετά από έξι χρόνια αγώνες. Η πλειονότητα των Ιαπώνων πιστεύει εκ των υστέρων ότι ο ασθενής από τον οποίο αφαιρέθηκε η καρδιά δεν ήταν εγκεφαλικά νεκρός και ότι ο λήπτης, ο οποίος πέθανε δυόμισι μήνες μετά την επέμβαση, δεν είχε κατ' αρχήν τόσο μεγάλη ανάγκη για νέα καρδιά ώστε να υποβληθεί στη διαδικασία.²⁴ Ως μέρος του συνεχιζόμενου εθνικού διαλόγου για τον εγκεφαλικό θάνατο, η συζήτηση για την υπόθεση άνοιξε ξανά και επίσημα το 1991 και ο

πρόεδρος της Ιαπωνικής Ιατρικής Εταιρείας, καταθέτοντας ενώπιον μιας κυβερνητικής επιτροπής, ανέφερε ότι πριν από 23 χρόνια, αμέσως μετά την αφαίρεση της υποτιθέμενης μη λειτουργικής καρδιάς του λήπτη, είχαν γίνει παρεμβάσεις σε αυτή, γεγονός που υποδηλώνει ότι οι εμπλεκόμενοι γιατροί ίσως είχαν προσπαθήσει να υπερβάλουν ως προς το βαθμό της επιδείνωσης της κατάστασής της.²⁵ Η υπόθεση θεωρείται σήμερα, αναδρομικά, βάρβαρο δείγμα ιατρικού πειραματισμού που πραγματοποιήθηκε από ένα γιατρό που είχε λάβει μεγάλο μέρος της εκπαίδευσής του στην Αμερική, ο οποίος συν τοις άλλοις περιγράφεται ως άνθρωπος που πρόβαλλε υπερβολικά τον εαυτό του. [...]

Αμφισβητούμενοι ορισμοί του θανάτου

Στην Ιαπωνία, ο πρώτος ορισμός του εγκεφαλικού θανάτου διατυπώθηκε από την Ιαπωνική Ηλεκτροεγκεφαλική Εταιρεία το 1974. Πιθανότατα ως απάντηση στη μεγάλη δημοσιότητα που είχε η περίπτωση ενός νοητικά καθυστερημένου ασθενή, ιδρύθηκε το 1985 η Ένωση Κοινοβουλευτικών για τη Μελέτη Προβλημάτων Ηθικής σε σχέση με τη Ζωή, αποτελούμενη από 28 μέλη της Δίαιτας και άλλους 45 επαγγελματίες, και ένα χρόνο αργότερα προσυπέγραψε την ανάγκη νομοθεσίας για τον εγκεφαλικό θάνατο.²⁶ Την ίδια χρονιά, το Υπουργείο Υγείας και Προνοίας ίδρυσε μια Συμβουλευτική Επιτροπή για τον Εγκεφαλικό Θάνατο, η τελική έκθεση της οποίας περιείχε τον ορισμό του εγκεφαλικού θανάτου που ισχύει στην Ιαπωνία σήμερα.²⁷ Ωστόσο, σε αυτή την έκθεση γίνεται σαφές ότι «ο θάνατος δεν μπορεί να κριθεί από τον εγκεφαλικό θάνατο». Παρ' όλα αυτά, η διάγνωση χρησιμοποιείται συχνά, όχι ως σήμα για να αποσυνδεθεί ο αναπνευστήρας, αλλά για να προετοιμαστούν οι συγγενείς για τον επικείμενο θάνατο.²⁸

Η έκθεση προκάλεσε άλλες εμπλεκόμενες ομάδες να διακηρύξουν τις θέσεις τους. Τον Ιανουάριο του 1988, ύστερα από δύο χρό-

νια συναντήσεων μιας ομάδας εργασίας, οι διευθυντές της Ιαπωνικής Ιατρικής Εταιρείας ψήφισαν ομόφωνα να γίνει αποδεκτός ο εγκεφαλικός θάνατος ως τερματισμός της ανθρώπινης ζωής. Παρά την απόφαση αυτή, εξακολουθεί να μην υπάρχει συμφωνία ανάμεσα στους εκπροσώπους των ιατρικών ειδικοτήτων καθώς και ανάμεσα σε μεμονωμένους γιατρούς, οι οποίοι είναι βαθιά διχασμένοι επί του θέματος. Η πολιτικά ανιδιοτελής Ιαπωνική Εταιρεία Ψυχιάτρων και Νευρολόγων (της οποίας μερικά από τα 6.900 μέλη είναι υπεύθυνα για διαγνώσεις εγκεφαλικών θανάτων) φοβάται ότι, αν ο εγκεφαλικός θάνατος εξισωθεί με το θάνατο, τα άτομα με αναπηρία, με νοητικές βλάβες και οι μειονεκτούντες θα διατρέχουν τον κίνδυνο να κηρυχτούν πρόωρα νεκροί, σε ένα κλίμα άπληστης επιθυμίας να αποκτηθούν τα όργανά τους. Στη δική τους έκθεση, το 1988, δηλώνουν πως ένα μείζον πρόβλημα είναι η δυσκολία να αποφασιστεί τότε η εγκεφαλική λειτουργία έχει παύσει αμετάκλητα.²⁹ [...]

Ως αποτέλεσμα της αδυναμίας να επιλυθεί αυτή η διαμάχη, η οποία αποτυπωνόταν λεπτομερέστερα στα ΜΜΕ, η κυβέρνηση ένωσε υποχρεωμένη, στα τέλη του 1989, να συστήσει μια Ειδική Υπουργική Επιτροπή για τον Εγκεφαλικό Θάνατο και τη Μεταμόσχευση Οργάνων, προκειμένου να οδηγήσει αυτή τη συζήτηση σε ένα τέρμα. Η επιτροπή αυτή, αποτελούμενη από δεκαπέντε μέλη από διάφορες κοινωνικές και επαγγελματικές θέσεις, ανέλαβε να καταθέσει μια έκθεση προς τον πρωθυπουργό μέχρι το τέλος του 1991, και η ίδια η σύστασή της αποτέλεσε ένα μήνυμα προς το κοινό ότι η κυβέρνηση ήταν έτοιμη να υποστηρίξει μια κίνηση για νομιμοποίηση του εγκεφαλικού θανάτου ως τερματισμού της ζωής. Η ομάδα ήταν τόσο βαθιά διχασμένη που προς στιγμήν φάνηκε πως δεν θα κατέληγε ποτέ σε τίποτε παραπάνω από μια προσωρινή έκθεση· τον Ιανουάριο του 1992, όμως, μια τελική έκθεση ήταν προ των πυλών. Τα μέλη θα έπρεπε κατ' αρχήν να φτάσουν σε συναίνεση, ωστόσο κάτι τέτοιο δεν μπορούσε να επιτευχθεί. Η θέση της πλειοψηφίας ήταν ότι ο εγκεφαλικός θάνατος ισοδυναμεί με το θάνατο του ανθρώπου, ότι οι μεταμοσχεύσεις οργάνων από εγκεφαλικά νεκρούς δωρητές είναι

αποδεκτές και ότι ο τρέχων ορισμός του εγκεφαλικού θανάτου, όπως είχε διατυπωθεί από το Υπουργείο Υγείας, είναι ο ενδεδειγμένος. Η θέση της μειοψηφίας έκανε σαφή την επιθυμία της να γίνει ενδελεχής διάλογος για τις κοινωνικές και πολιτισμικές πλευρές του προβλήματος· σύμφωνα με τη γνώμη της, η συζήτηση μέχρι εκείνη τη στιγμή είχε σε μεγάλο βαθμό περιοριστεί σε «επιστημονικές» πληροφορίες, κάτι που θεωρούσε ανεπαρκές.³⁰ Το κοινό μάθαινε απλώς ποιοι εμφανίζονταν ενώπιον της επιτροπής. [...]

Η Επιτροπή για τα Δικαιώματα των Ασθενών, νομικοί, η αστυνομία, αρκετοί τηλεοπτικοί παραγωγοί και πολλοί συγγραφείς βιβλίων και άρθρων στις εφημερίδες για το θέμα του εγκεφαλικού θανάτου, ακόμη και ένας αριθμός ιατρικών επαγγελματιών φάνηκε ότι αμφισβητούσαν δημόσια την αυθεντία των ειδικών των μεταμοσχεύσεων. Συνήθως ανέφεραν ότι η κυριότερη αιτία ανησυχίας τους ήταν η έλλειψη εμπιστοσύνης στις ιατρικές ομάδες που θα παίρνουν τις αποφάσεις για τις περιπτώσεις εγκεφαλικού θανάτου· πιστεύουν ότι, στη βιασύνη να αποκτηθούν όργανα, η διαδικασία της θανάτου θα συντομεύεται ή ακόμη και ότι θα γίνονται λανθασμένες διαγνώσεις. Οι διαφωνούντες εναντιώνονται ρητά στη μυστικότητα και στην υπεροψία ορισμένων μελών του ιατρικού επαγγέλματος και επισημαίνουν ότι οι ασθενείς και οι οικογένειές τους είναι ευάλωτοι στην εκμετάλλευση.

Ορισμένοι από αυτούς τους πολέμιους του εγκεφαλικού θανάτου πιέζουν για την καθιέρωση της ενημερωμένης συγκατάθεσης, σε συνδυασμό με την ειλικρινή αποκάλυψη και συζήτηση της διάγνωσης με τον ασθενή, καθώς τίποτε από τα δύο δεν ισχύει συνήθως στην Ιαπωνία. Επομένως, αυτή η αμφισβήτηση, ενώ σε ένα επίπεδο είναι μια συζήτηση σχετικά με την ακρίβεια και την επαναληψιμότητα των στοιχείων που οδηγούν σε μια επιστημονική απόφαση, ταυτόχρονα αποτελεί και μια πρόκληση προς την ηγεμονία που περιβάλλει την αυθεντία, που σύμφωνα με πολλούς από τους πολέμιούς της ασκείται κατά τον παραδοσιακό γιαπωνέζικο τρόπο, που επιβάλλει στις

υποκείμενα να μένουν παθητικά καθώς οφείλουν να συμμορφώνονται στις ιατρικές οδηγίες χωρίς καμία συζήτηση.

[...] Οι γιατροί αισθάνονται ότι η διεθνής φήμη τους ως διακεκριμένων χειρουργών ξεθωριάζει. Στην ετήσια συνάντηση της Ιαπωνικής Ιατρικής Εταιρείας, που πραγματοποιήθηκε στο Κιότο το 1990 και στην οποία παρευρέθηκα, δύο ολομέλειες και αρκετές μικρότερες συζητήσεις αφιερώθηκαν στον εγκεφαλικό θάνατο και στις μεταμοσχεύσεις οργάνων. Οι βασικοί ομιλητές ήταν γιατροί που είχαν ζήσει και εργαστεί στις Ηνωμένες Πολιτείες και είχαν ασχοληθεί εκεί με τη χειρουργική των μεταμοσχεύσεων. Πέρα από το επιστημονικό μέρος της παρουσιάσής τους, όλοι διαβεβαίωναν με ένταση πως η ιαπωνική ιατρική πλήττεται από το θόρυβο που γίνεται στη χώρα σχετικά με τον εγκεφαλικό θάνατο. Όλοι τους έδειχναν σε διαφάνειες τον εαυτό τους, συνήθως με χειρουργική αμφίεση, δίπλα σε Αμερικανούς χειρουργούς και σε ευτυχείς, ζωηρούς ασθενείς που είχαν μόλις λάβει κάποιο μόσχευμα. [...]

Καταλήγοντας σε δημόσια συναίνεση

Η συζήτηση που διεξάγεται από κοινού ανάμεσα στην κυβέρνηση, στους επαγγελματίες και στα ΜΜΕ αποτελεί την πιο επίμονη προσπάθεια από όσες έχουν πραγματοποιηθεί μέχρι σήμερα για οποιοδήποτε ζήτημα, για εθνική συναίνεση (κοκουμιντέκι γκόι) ανάμεσα στο ιαπωνικό κοινό. Το διάστημα 1983-1992 έγιναν τουλάχιστον δέκα έρευνες σε εθνικό επίπεδο για τον εγκεφαλικό θάνατο και τις μεταμοσχεύσεις οργάνων. Με το πέρασμα των χρόνων, το ποσοστό των ανθρώπων που αποδέχονται τον εγκεφαλικό θάνατο έχει αυξηθεί από 29% σε σχεδόν 50%. Σε όλες τις έρευνες, όμως, εμφανίζεται το εξής παράδοξο: πολλοί άνθρωποι εγκρίνουν τις μεταμοσχεύσεις οργάνων από εγκεφαλικά νεκρούς ασθενείς παρόλο που οι ίδιοι δεν αποδέχονται τον εγκεφαλικό θάνατο ως τέλος της ζωής. Φαίνεται πως το ιαπωνικό κοινό είναι πρόθυμο να επιτρέψει την πραγματο-

ποίηση μεταμοσχεύσεων, παρόλο που προσωπικά οι ίδιοι δεν θα συμμετείχαν άνετα σε μια τέτοια διαδικασία. [...]

Προδόντας την έννοια του φυσικού

Είναι σαφές πως η δυσπιστία του ιαπωνικού κοινού προς τους γιατρούς συμβάλλει στο «πρόβλημα» του εγκεφαλικού θανάτου: γιατί όμως αυτό το ζήτημα έχει για σχεδόν τριάντα χρόνια προσελκύσει το ενδιαφέρον της χώρας περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο πιεστικό πρόβλημα σχετικά με τη βιοϊατρική τεχνολογία; Συζητήσεις για την ενημερωμένη συγκατάθεση, την ευθανασία και τις νέες αναπαραγωγικές τεχνολογίες εμφανίζονται σήμερα όλο και συχνότερα στα ΜΜΕ, όχι όμως στην ίδια έκταση με τη διαμάχη για το θέμα του εγκεφαλικού θανάτου και της μεταμόσχευσης οργάνων – διαμάχη που μπορεί να παίρνει υπερβολικά επιθετικό χαρακτήρα.³¹

Η προσεκτική μελέτη των περισσότερων από 500 άρθρων, βιβλίων και κύριων άρθρων σε εφημερίδες για τον εγκεφαλικό θάνατο και τις μεταμοσχεύσεις οργάνων που έχουν δημοσιευτεί από το 1986, αποκαλύπτει, για παράδειγμα, ότι ο εγκεφαλικός θάνατος θεωρείται υπερβολικά «αφύσικος» (*φουσίζεν*) για να αποκαλείται θάνατος³² ή ότι «αντίκειται σε βασικά ανθρώπινα συναισθήματα». Η ιδέα να «ελεγχθεί» ο θάνατος επίσης περιγράφεται ως εναντίωση στη φύση.³³ Οι μεταμοσχεύσεις οργάνων χαρακτηρίζονται σε ένα βιβλίο ως *εγκέτσου νάι* (μια πολύ ισχυρή έκφραση που σημαίνει ότι κάτι είναι ανόητο, άσχημο ή αποκρουστικό) και *τσι μα μίρε* (αιματοβαμμένες).³⁴ Φαίνεται λοιπόν πως τα επιχειρήματα εναντίον της θεσμοποίησης της μεταμόσχευσης οργάνων που απαιτούν έναν εγκεφαλικά νεκρό δωρητή εγείρουν σοβαρά ζητήματα σχετικά με την παρέμβαση στη φυσική τάξη. Ωστόσο, τα ζητήματα αυτά εξακολουθούν κατά κύριο λόγο να διατυπώνονται μόνο με όρους συναισθηματικά φορτισμένων επιθέτων ή, σε διαφορετική περίπτωση, με έμμεσες νύξεις στην «ψυχρή», υπερορθολογική «Δύση».

Είναι δύσκολο να καθοριστούν με σαφήνεια οι σύγχρονες ιαπωνικές στάσεις απέναντι στην επιστημονική γνώση και τη συναφή με αυτή τεχνολογία, καθώς συνδέονται στενά με τη γενικευμένη αμφιθυμία για τη διαδικασία εκσυγχρονισμού της Ιαπωνίας. Επιπλέον, οι ιαπωνικές αντιλήψεις για τον εκσυγχρονισμό δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές ανεξάρτητα από τις διαρκώς μεταβαλλόμενες ερμηνείες, που παράγονται τόσο εντός όσο και εκτός της χώρας, για τη σχέση της Ιαπωνίας με τη Δύση. Επομένως, η μορφή που παίρνει στην Ιαπωνία η τρέχουσα συζήτηση για τις τεχνολογίες του σώματος –κατά πόσο είναι εφικτή η αναδιατύπωση των ορίων μεταξύ πολιτισμού και φύσης, καθώς και ο ίδιος ο ορισμός αυτών των ορίων– αντικατοπτρίζει γενικότερες ανησυχίες σχετικά με τον εκσυγχρονισμό, τη μετανεωτερικότητα και τη «δυτικοποίηση». [...]

Για πολλούς Ιάπωνες, το φάσμα του δυτικοποιημένου ατομισμού, του ωφελισμού και του υπερορθολογισμού πυροδοτεί συναισθηματικές αντιδράσεις που τους ωθούν προς μια ρητορική διαφοράς, ακόμη κι αν αντιτίθενται στα εγγενώς εθνικιστικά επιχειρήματα που την υποστηρίζουν. Αυτό είναι το πλαίσιο σε επίπεδο Λόγου μέσα στο οποίο εξελίσσεται ο διάλογος για τον εγκεφαλικό θάνατο. Όροι όπως «παράδοση» και «θρησκεία» έχουν για μεγάλο αριθμό ανθρώπων μια γεύση δεισιδαιμονίας και προνεωτερικού συναισθηματισμού, όμως η Ιαπωνία περιγράφεται επανειλημμένως, τόσο από εγχώριους σχολιαστές όσο και από εξωτερικούς παρατηρητές, ως χώρα που έχει βιώσει μια μοναδική μορφή εκσυγχρονισμού και κατά συνέπεια είναι ριζικά διαφορετική.

Όσοι έχουν αμφιβολίες λοιπόν για την εισαγωγή νέων τεχνολογιών πρέπει να πασχίσουν πολύ σκληρά για να βρουν κατάλληλο λεξιλόγιο για να αρθρώσουν τη δυσφορία τους. Αν επικρίνει κανείς μια «δυτική», «επιστημονική», παρεμβατική προσέγγιση για τη φύση, γίνεται ευάλωτος σε κατηγορίες περί ιαπωνικής ουσιοκρατίας και αντιορθολογισμού. Εξίσου δύσκολο είναι να διατυπωθεί και μια κριτική στις επιστημολογικές βάσεις πάνω στις οποίες οικοδομείται ένας επιστημονικός καθορισμός του θανάτου, αφού κάτι τέτοιο ανα-

δίδει μια γεύση αντιορθολογισμού. Η κριτική στην, αντίθετη στους κανόνες ηθικής, συμπεριφορά του ιαπωνικού Τύπου και σε δραστηριότητες των Ιαπώνων γιατρών που στερούνται τυποποίησης και ποιτικού ελέγχου, δικαιολογείται μάλλον εύκολα και –σχεδόν οι πάντες συμφωνούν– αποτελεί έγκυρη κριτική στάση. Έτσι, το ζήτημα πολιτικοποιείται, όμως η πιθανή συμβολή του πολιτισμού στο επιχείρημα συνήθως αγνοείται ή απορρίπτεται ρητά.³⁵

Όσοι επιλέγουν να διατυπώσουν ένα πολιτισμικό επιχείρημα για τον επανορισμό του θανάτου συνήθως υπερασπίζονται το στάτους κβο στη λογική ότι στους Ιάπωνες, ως έθνος, δεν αρέσουν τα «αφύσικα» πράγματα, κι έτσι θεωρούν δεδομένη μια ουσιώδη διαφορά με τη «Δύση». Με αυτό τον τρόπο όμως οδηγούνται σε πολύ ολισθηρό έδαφος. Παρ' όλα αυτά, έχουν γίνει μία ή δύο απόπειρες να διατυπωθεί ένα επιχείρημα πιο επεξεργασμένο, βασισμένο στη δομή των ιαπωνικών κοινωνικών σχέσεων. Ο Μασαχίρο Μοριόκα, για παράδειγμα, προτείνει ότι, αντί να επικεντρωνόμαστε στην τυποποίηση του εγκεφαλικού θανάτου, όπως κάνει μεγάλο μέρος της βιβλιογραφίας, θα πρέπει το ενδιαφέρον μας να μετατοπιστεί προς το εγκεφαλικά νεκρό πρόσωπο που βρίσκεται στο κέντρο ενός πλέγματος χαρακτηριστικά ιαπωνικών ανθρώπινων σχέσεων, τόσο οικογενειακών όσο και ιατρικών. Ο συγγραφέας επιδιώκει σκόπιμα να επανορίσει το πρόβλημα ως κοινωνικό, μάλλον, παρά ως κλινικό.³⁶ Ο ανθρωπολόγος Ε. Ναμικίρα αναλύει τις ιαπωνικές στάσεις απέναντι στο νεκρό σώμα για να εξηγήσει την αντίσταση στον εγκεφαλικό θάνατο και στη μεταμόσχευση οργάνων – επιχείρημα που αναδεικνύει την πολιτισμική κατασκευή της φύσης, στο οποίο όμως η πλειονότητα των Ιαπώνων διανοομένων με τους οποίους μίλησα αντέδρασε σε μεγάλο βαθμό αρνητικά.³⁷

Όλη η συζήτηση, λοιπόν, για τις διορθώσεις των διάφορων ορισμών του θανάτου είναι περίπλοκη, συναισθηματική και κατάφορτη από ιδεολογικές παγίδες, καθώς ο διάλογος δεν μπορεί να διαχωριστεί από άλλα πιεστικά ζητήματα εθνικής σημασίας. Η ένταση ανάμεσα στην τεχνολογία τόσο ως δημιουργό όσο και ως καταστροφέα

πολιτισμού είναι προφανής. Δεν προκαλεί έκπληξη ότι η διαπραγμάτευση μιας ηθικά ανώτερης βάσης αιτιολόγησης έχει μέχρι στιγμής αποδειχτεί αδύνατη, ειδικά μάλιστα όταν οι άνθρωποι προσπαθούν να οχυρωθούν πίσω από επιστημονικές δικαιολογίες για να υποστηρίξουν τα επιχειρήματά τους.

Λόγος περί κοινωνικού θανάτου

Στην Ιαπωνία, ο βιολογικός θάνατος γίνεται συνήθως κατανοητός ως διαδικασία, όχι ως μια στιγμή μέσα στο χρόνο.³⁸ Επιπλέον, πολλοί σχολιαστές κάνουν διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού θανάτου, για τον οποίο επικρατεί η πεποίθηση ότι επέρχεται λίγη ώρα μετά τη θανά του φυσικού σώματος. Αν και λίγοι σχολιαστές μιλούν ρητά για την πίστη στους προγόνους που αντλεί από τον κομφουκιανισμό, η επιρροή της στο διάλογο για τον εγκεφαλικό θάνατο είναι εμφανής. [...]

Αναλύοντας τις πολύ συγκινητικές αφηγήσεις συγγενών θυμάτων της πτώσης του αεροσκάφους των Ιαπωνικών Αερογραμμών στα βουνά της επαρχίας Γκούμμα, το 1985, ο Ναμικήρα συμπέρανε ότι συχνά δίνεται μορφή ανθρώπου στο πνεύμα του τεθνεώτος και επικρατεί η πεποίθηση ότι βιώνει τα ίδια αισθήματα με τους ζωντανούς. Έτσι λοιπόν, οι συγγενείς έχουν την υποχρέωση να κάνουν το πνεύμα να νιώθει «ευτυχία» και «άνεση». Όλοι συμφωνούσαν πόσο σημαντικό είναι για ένα νεκρό σώμα να επιστρέψει στο σπίτι του και πως το πτώμα πρέπει να είναι ολόκληρο (γκοτάι *μανζόκου*), αλλιώς το πνεύμα θα υποφέρει και μπορεί να προκαλέσει κακό στους ζωντανούς. [...]

Στην Ιαπωνία, το όριο ανάμεσα στο κοινωνικό και στο φυσικό δεν ήταν ποτέ πολύ αυστηρά προσδιορισμένο – οι πρόγονοι γίνονται αθάνατοι ως οντότητες που συνεχίζουν να δρουν στον καθημερινό κόσμο, αλλά τελικά μετατρέπονται σε μέρος μιας ανιμιστικοποιημένης φυσικής τάξης, σχηματίζοντας μια ζωτική γέφυρα ανάμεσα στις

επικράτειες του πνευματικού, του κοινωνικού και του φυσικού. Παρότι τις κομφουκιανές καταβολές των προγόνων, ο φιλόσοφος Ακίρε Ορίνε συνδέει αυτό τον τύπο ανιμισμού, με τον οποίο σχετίζονται ο πρόγονοι, με το σιντοϊσμό, την ιθαγενή θρησκεία της Ιαπωνίας, η οποία αντιπροσωπεύει, όπως πιστεύει, «ιδιόρρυθμες τοπικές πεποιθήσεις που διατηρούνται ενδόμυχα στην ιδιαζόντως αντιπνευματική νησιώτικη χώρα μας και είναι ακατανόητες για το μεγαλύτερο μέρος του κόσμου».³⁹ Ο σιντοϊσμός, που συνδέεται με τον Αυτοκράτορα και τον εθνικισμό, καταλαμβάνει σήμερα μια εξαιρετικά δύσκολη θέση στη σκέψη μεγάλου αριθμού φιλελεύθερων Ιαπώνων. Ο Ορίνε πηγαίνει ακόμη παραπέρα, για να ισχυριστεί ότι, παρόλο που ο ανιμισμός επηρεάζει τις στάσεις απέναντι στους νεκρούς, «απλώς στερείται την ενόραση ώστε να καταπιαστεί με μια πρόκληση όπως αυτή του επανορισμού των συνόρων ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο».⁴⁰ Φαίνεται πως ο Ορίνε, μαζί με πολλούς από τους συναδέλφους του διανοούμενους, θα επιθυμούσε να κρατήσει την τυποποιημένη θρησκευτική πίστη (όχι όμως απαραίτητα και την πνευματικότητα) έξω από τη συζήτηση για τον εγκεφαλικό θάνατο. [...]

Ύστερη νεωτερικότητα, πολιτισμική ταυτότητα και ο Άλλος

Είναι εντυπωσιακό πώς ο πολιτισμός και οι αξίες της «Δύσης» εξετάζονται τόσο προσεκτικά στη συζήτηση για τον εγκεφαλικό θάνατο στην Ιαπωνία. Ακούμε και διαβάζουμε πολλά περί χριστιανισμού (τίποτε όμως περί ιουδαϊσμού), περί ορθολογικότητας και περί τοις εγκεφάλου ως κέντρου του σώματος, περί αλτρουισμού, ατομισμού ή ακόμη και εγωισμού – αξίες όλες συνδεδεμένες με τη «Δύση». Όμως, παρά τις εκκλήσεις να κινηθούμε πέρα από μια συζήτηση σχετικά με την επιστημονική λήψη αποφάσεων, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, οι ιαπωνικές αξίες συχνά δεν εξετάζονται ανοιχτά. [...]

Κάποιοι σκεπτόμενοι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι, ενώ ο εγκεφαλικός θάνατος είναι προφανώς ευαίσθητο ζήτημα, ο ορισμός του

θανάτου, αν και αποτελεί σαφώς την ουσία της διαμάχης, έχει μια μεταφορική σημασία με διαδοχικές ιδεολογικές επιπτώσεις που υπερβαίνουν κατά πολύ τα όρια του ιατρικού κόσμου. Το σημερινό δίλημμα των προοδευτικών στοχαστών της Ιαπωνίας είναι πώς να απαλλαγούν από τα υπολείμματα της πατριαρχικής και πατρωνιακής σκέψης –το αντιδραστικό μέρος της κομφουκιανής κληρονομιάς– χωρίς να στηριχτούν σε μια γλώσσα που επιδιώκει με μονοσήμαντο τρόπο την εδραίωση των «δυτικών» αξιών της ατομικής αυτονομίας και των δικαιωμάτων. Σε αυτά τα συμφραζόμενα εκτυλίσσεται η διαμάχη για τον εγκεφαλικό θάνατο και, όπως και στη Δύση, πρόκειται για μια κατά κύριο λόγο εκκοσμικευμένη διαμάχη στην οποία οι εκπρόσωποι των θρησκευτικών οργανισμών είναι, στο μεγαλύτερο μέρος της, εντυπωσιακά απόντες.⁴¹ Σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο, η σημερινή αγωνία φανερώνει την ακατάπαυστη, ακάματη, αντιφατική διαμάχη σχετικά με την Ιαπωνία και τη Δύση, μια διαμάχη που συνεχίζεται με αμείωτη ένταση για περίπου διακόσια χρόνια, στη διάρκεια των οποίων η «Δύση» συνδέθηκε με ιδέες που έχουν οικουμενική εφαρμογή, ενώ οι ιαπωνικές ιδέες συνδέονται με τη μοναδικότητα. Όπως το έθεσε πρόσφατα ένας παιδίατρος, «Γιατί θα πρέπει να μιμούμαστε με τόσο απερίσκεπτο τρόπο τους δυτικούς; Θα μετατρέπαμε απλώς τους εαυτούς μας σε λευκούς δυτικούς με ασιατικά πρόσωπα».⁴² [...]

Όταν ρώτησα μια παιδίατρο που εμφανίζεται συχνά στα ΜΜΕ γιατί, ενώ αντιμετωπίζει κάθε μέρα παιδιά που πεθαίνουν, παραμένει ανένδοτα αρνητική στην καθιέρωση μεταμοσχεύσεων οργάνων από εγκεφαλικά νεκρούς δωρητές, παραδέχτηκε ότι ο βουδισμός, αν και δεν έχει ορατό αντίκτυπο στην καθημερινή ζωή της, πιθανότατα την επηρεάζει, αφού πιστεύει βαθιά ότι ο θάνατος είναι κατά κάποιον τρόπο προκαθορισμένος και ότι εμείς οι άνθρωποι δεν θα έπρεπε να παίρνουμε τη θέση του Θεού. Αν και τα αισθήματα της παιδιάτρου συνδέονται με το βουδισμό, ίσως να μην απέχουν πολύ από εκείνα άλλων ανθρώπων που ζουν σήμερα σε άλλα μέρη του κόσμου· όταν όμως τοποθετηθούν στα συμφραζόμενα της τρέχουσας συζήτησης

για το θάνατο στην Ιαπωνία αποκαλύπτουν την έκταση στην οποία οι «ανάγκες» και ο «πόνος» και οι αντιδράσεις μας σε εκείνους που χαρακτηρίζονται άνθρωποι που «πονούν» και έχουν «ανάγκη» εξακολουθούν να διαμορφώνονται από αξίες που απορρέουν από τον πολιτισμό.

Η συζήτηση στις Ηνωμένες Πολιτείες αφορά σήμερα την «ανταμειβόμενη δωρεά» και τη «σπατάλη οργάνων», ένδειξη της επείγουσας ανάγκης για προμήθεια όλο και περισσότερων οργάνων στη σταθερή πορεία προς την ευρύτατη εμπορευματοποίηση των ανθρωπίνων οργάνων. Στη Βόρεια Αμερική, μέσα στη σπουδή μας, ελάχιστα μιλάμε για τη ροή οργάνων από τους φτωχούς προς τους πλούσιους, από τον Τρίτο προς τον Πρώτο Κόσμο, ακόμη δε λιγότερο μιλάμε για τις πιθανές ωρότητες, παρά το γεγονός ότι τέτοιες περιπτώσεις έχουν τεκμηριωθεί από τη Διεθνή Αμνηστία. Ο Leon Kass έχει περιγράψει αυτή τη διαδικασία ως «εκτράχυνση ευαισθησιών και στάσεων» και προσθέτει ότι «{...} υπάρχει μια θλιβερή ειρωνεία στο βιοϊατρικό μας πρόγραμμα, όπως έχει προβλέψει με ακρίβεια ο Άλντους Χάξλεϊ στον *Θαυμαστό καινούργιο κόσμο* του: Σπαταλάμε τεράστια ενέργεια και υπέρογκα ποσά για να διατηρούμε και να επιμηκύνουμε τη ζωή του σώματος, κατά τη διαδικασία, όμως, η ενσώματη ζωή μας απογυμνώνεται από τη βαρύτητά της και από μεγάλο μέρος της αξιοπρέπειάς της. Δηλαδή, με μια λέξη, η πρόοδος ως τραγωδία».⁴³ Επιπλέον, κρατάμε σταθερά το θάνατο κρυφό και, παρά τις ενδείξεις διαφωνίας και παρανόησης από την κοινωνία για τον νέο θάνατο που έχουμε δημιουργήσει, αρνούμαστε να συζητήσουμε αυτό το ζήτημα δημόσια. Ίσως, ως προς αυτό το σημείο, μπορούμε αν μη τι άλλο να διδαχτούμε απευθείας από την ιαπωνική περίπτωση και να αρχίσουμε να παραδεχόμαστε για άλλη μια φορά ότι η θνητότητα δεν είναι απλώς η βιολογική θανάτη. Πασχίζοντας να κάνουμε τον εγκεφαλικό νεκρό αθάνατο, διακηρύσσοντας ότι συνεχίζει να ζει μέσα στους άλλους υπό τη μορφή των προσφερόμενων οργάνων, στην πραγματικότητα συντριβούμε την ίδια τη διάκριση πολιτισμού/φύσης που

σε πρώτη φάση, αποτέλεσε το μέτρο για τη δικαιολόγηση του εγκεφαλικού θανάτου. Μια τέτοια αντίφαση ασφαλώς αξίζει να συζητηθεί.

Το τέρας βρίσκεται ανάμεσά μας και χρειαζόμαστε περισσότερο θάρρος από αυτό που έδειξε ο Φρανκεστάιν αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε την τεχνολογία για να ανακουφίσουμε τον πόνο με δίκαιο τρόπο· ένα πρώτο βήμα είναι να αναγνωρίσουμε πόσο εύκολα ο πόνος μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην υπηρεσία ιδεολογικών και πολιτικών σκοπών. Και στις δύο όχθες του Ειρηνικού, αν ο διάλογος για την τεχνολογία και το σώμα περιοριστεί σε μια επιβεβαίωση —ή κάτι παρόμοιο— της επιστημονικής ακρίβειας ή σε μια συζήτηση πολιτικού ενδιαφέροντος ή, ακόμη, σε μια συζήτηση περί ηθικής ορθότητας, θα χάνουμε σταθερά από το οπτικό μας πεδίο την αναγκαιότητα να κάνουμε ακόμη ένα βήμα πίσω ώστε να μπορέσουμε να θέσουμε πιο δύσκολα ερωτήματα. Περίοπτη θέση μεταξύ τους κατέχει η ενασχόληση με τη σχέση ανάμεσα στην άρρητη, πολιτισμικά διαμορφωμένη γνώση και την παραγωγή επιστημονικής γνώσης και των πρακτικών της, σε συνδυασμό με τις σχετικές διαμφισβητήσεις, εντός και μεταξύ των κοινωνιών, για τη νομιμοποίηση μιας τέτοιας γνώσης ως αλήθειας. Πιο σημαντική απ' όλα, βέβαια, είναι η επίδραση μιας τέτοιας συζήτησης στην αναγνώριση του πόνου καθώς και το ποια κατάσταση, αν υπάρχει κάποια, θα πρέπει να εκχωρηθεί σε ένα πεδίο πέρα από αυτό της πολιτισμικής παρέμβασης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Βοστώνη: Beacon Press, 1964) [ελλ. έκδοση: *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετ. Μπάμπης Λυκούδης, εκδ. Παπαζήση, 1971.].

2. Jurgen Habermas, *Toward a Rational Society* (Βοστώνη: Beacon Press, 1970).

3. G. Basalla, *The Evolution of Technology* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1988), 14.

4. Στο ίδιο, 14.

5. Andrew Kimbrell, *The Human Body Shop: The Engineering and Marketing of Life* (Σαν Φρανσίσκο: Harper San Francisco, 1993). Margaret Lock, *Encounters With Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America* (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1993), 341 κ.ε.

6. Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition* (Νέα Υόρκη: Basic Books, 1988). Mary-Jo DelVecchio Good, Paul E. Brodwin, Byron J. Good και Arthur Kleinman (επιμ.), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective* (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1992).

7. Renée C. Fox και Judith P. Swazey, *Spare Parts: Organ Replacement in American Society* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1992).

8. L.A. Rado, "Death Redefined: Social and Cultural Influences on Legislation", *Journal of Communication* 31 (1981): 41-7.

9. Martin Pernick, "Back from the Grave: Recurring Controversies Over Defining and Diagnosing Death in History", στο Richard Zaner, (επιμ.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria* (Ντότρεχτ: Kluwer Academic Publishers, 1988), 17.

10. Drew Leder, *The Absent Body* (Σικάγο: The University of Chicago Press, 1990).

11. Lindsay Prior, *The Social Organization of Death: Medical Discourse and Social Practices in Belfast* (Λονδίνο: Macmillan, 1989), 32, 33.

12. Ruth Richardson, *Death, Dissection and the Destitute* (Λονδίνο: Penguin, 1988), 31.

13. Pernick, ό.π., 58.

14. Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Death, "A Definition of Irreversible Coma", *Journal of the American Medical Association* 205 (1968): 337-40.

15. Στο ίδιο, 337.

16. Βλ., για παράδειγμα, "When is Death?", *Time*, 16 Αυγούστου 1968.

17. Peter Black, "Brain Death", *The New England Journal of Medicine* 229 (1978): 338-44.

18. George J. Annas, "Brain Death and Organ Donation: You Can Have One Without the Other", *Hastings Center Report* 18 (1988): 621.

19. Paul Byrne και Richard Nilges, "The Brain Stem in Brain Death: A Critical Review", *Issues in Law and Medicine* 9 (1993): 3-21. Robert Veatch, "The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death", *Hastings Center Report* 23 (1993): 18-24.

20. Ivan Illich, *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978-1990* (Νέα Υόρκη: Marion Boyars Publishers Ltd., 1992), 224.
21. Willard Gaylin, "Harvesting the Dead", *Harpers Magazine* 52 (1974): 23-30.
22. Naoki Ikegami, "Health Technology Development in Japan", *International Journal of Technology Assessment in Health Care* 4 (1989): 239-54.
23. Jiro Nudeshima, *Nōshi, zōkiishoku to nihon shakai* (Εγκεφαλικός θάνατος, μεταμοσχεύσεις οργάνων και η ιαπωνική κοινωνία) (Τόκιο: Kōbundō, 1991).
24. Masaharu Gōto, "Body and Soul: Organ Transplants", *Look Japan* 38 (1992): 32-3.
25. "Cover-up suspected in first heart transplant", *Mainichi Shinbun*, 31 Μαρτίου 1991.
26. Eric A. Feldman, "Over My Dead Body: The Enigma and Economics of Death in Japan", στο Naoko Ikegami και John C. Campbell (επιμ.), *Containing Health Care Costs in Japan* (Αν Άρμπορ, Μίσιγκαν: University of Michigan Press, 1995).
27. Kōseishō, "Kōseishō kenkyuhan ni yoru nōshi no hantei kijun" (Κριτήρια του Υπουργείου Υγείας και Πρόνοιας για τον καθορισμό του εγκεφαλικού θανάτου) (Τόκιο: Kōseishō, 1985).
28. Gen Ohi, Tomonori Hasegawa, Hiroyuki Kumano, Ichiro Kai, Nobuyuki Takenaga, Yoshio Taguchi, Hiroshi Saito και Tsunamasa Iino, "Why are cadaveric renal transplants so hard to find in Japan? An analysis of economic and attitudinal aspects", *Health Policy* 6 (1986): 269-78.
29. "Silence on Heart Transplant", *Asahi Shinbun*, 2 Απριλίου 1991· Masaya Yamanchi, "Transplantation in Japan", *British Medical Journal* 301 (1990): 507.
30. Kantō Chiku Kōchōkai, "Rinji nōshi oyobi zōkiishoku chōsa kai", Τόκιο, 1992· Yomiuri Shinbun, "Noshi ishoku yōnin o saigo tōshin" (Τελική έκθεση εγκρίνει τον εγκεφαλικό θάνατο και τις μεταμοσχεύσεις οργάνων), 23 Ιανουαρίου 1992).
31. Takeshi Umehara και Michi Nakajima, "Soredeme nōshi wa shi dewa nai" (Ο εγκεφαλικός θάνατος εξακολουθεί να μην είναι θάνατος), *Bungeishunju* (Μάρτιος 1992): 302-12.
32. Kōshichirō Hirosawa, "Tachiba kara mita nōshi to shinzō ishoku" (Ο εγκεφαλικός θάνατος και οι μεταμοσχεύσεις καρδιάς από τη σκοπιά ενός ειδικού του κυκλοφορικού συστήματος), στο Takeshi Umehara (επιμ.), *Nōshi to zōkiishoku* (Εγκεφαλικός θάνατος και μεταμοσχεύσεις οργάνων) (Τόκιο: Asahi Shinbunsha, 1992).

33. Toyô Watanabe, *Ima naze shi ka* (Γιατί τώρα ο θάνατος;) (Τόκιο: Niki Shuppan, 1988): Takeshi Umehara (επιμ.), "Hajime ni" (Εισαγωγή), στο Umehara, ό.π., 1-7.

34. Elko Fukumoto, *Seibutsugaku jidai sei to shi* (Ζωή και θάνατος την εποχή των βιολογικών επιστημών) (Τόκιο: Gijitsu to Ninjen sha, 1989).

35. M. Nakajima, *Mienai shi: Nôshi to zôki-ishoku* (Αόρατος θάνατος: Εγκεφαλικός θάνατος και μεταμοσχεύσεις οργάνων) (Τόκιο: Bungei Shunju, 1985) Nudeshima, ό.π.

36. Masahiro Morioka, *Nôshi no Hito* (Άνθρωποι εγκεφαλικά νεκροί) (Τόκιο Fukutake Shoten, 1991).

37. E. Namihira, *Nôshi, Zôki Ishoku, gan Kokuchi* (Εγκεφαλικός θάνατος, μεταμοσχεύσεις οργάνων και η αποκάλυψη της αλήθειας σχετικά με τον καρκίνο) (Τόκιο: Fukubu Shoten, 1988).

38. Tôru Uozumi, "Nôshi mondai ni kansuru shaken to teian (Η άποψή μου και προτάσεις για το ζήτημα του εγκεφαλικού θανάτου), στο Umehara, ό.π. Kôshichirô Hirotsawa, "Tachiba kara mita nôshi to shinzô ishoku", στο Umehara ό.π.: Yoshihiko Komatsu, "Sentaki gijutsu to nôshironsô no shikaku" (Η σκοτεινή περιοχή στις συζητήσεις περί προηγμένης τεχνολογίας και εγκεφαλικού θανάτου), *Gendai Shisô* 21 (1993): 198-212.

39. Akira Omine, "Right and Wrong in the Brain-Death Debate", *Japan Echo* 18 (1991): 69.

40. Στο ίδιο.

41. Carl Becker, *Breaking the Circle: Death and the Afterlife in Buddhism* (Κάρμποντεϊλ, Ιλινόϊς: Southern Illinois University Press, 1993).

42. "Zoki ishoku no saizensen" (Η πρώτη γραμμή στις μεταμοσχεύσεις) *Newsweek Nihon Han* (ιαπωνική έκδοση), 25 Φεβρουαρίου 1993.

43. Leon Kass, "Organs for Sale? Propriety, Property, and the Price of Progress", *The Public Interest*, Απρίλιος 1992.

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΛΟΡΔΩΝ
ΝΟΜΟΣΧΕΔΙΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΥΠΟΒΟΗΘΟΥΜΕΝΟ ΘΑΝΑΤΟ
ΣΕ ΑΣΘΕΝΕΙΣ ΜΕ ΝΟΣΟ ΣΕ ΤΕΛΙΚΟ ΣΤΑΔΙΟ
5 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2005

Ένα Νομοσχέδιο το οποίο

Προσφέρει τη δυνατότητα σε ενήλικο με πνευματική ικανότητα και ο οποίος υποφέρει αφόρητα ως αποτέλεσμα θανατηφόρου ασθένειας να δεχτεί ιατρική βοήθεια προκειμένου να πεθάνει σύμφωνα με το δικό του σαφές και επίμονο αίτημα, και για συναφείς λόγους.

1. Έγκριση του υποβοηθούμενου θανάτου

Σύμφωνα με τις διατάξεις του παρόντος νομοσχεδίου θα θεωρείται νόμιμο για

Α) ένα γιατρό να υποβοηθήσει ασθενή που πληροί τις προϋποθέσεις για να πεθάνει

(i) συνταγογραφώντας μια τέτοια αγωγή και

(ii) στην περίπτωση ασθενούς για τον οποίο είναι αδύνατη ή ακατάλληλη η χορήγηση αυτής της αγωγής από το στόμα, συνταγογραφώντας και χορηγώντας τέτοια μέσα ώστε ο ίδιος ο ασθενής να μπορεί να χειριστεί αυτή την αγωγή, που θα του δώσει τη δυνατότητα να θέσει ο ίδιος τέλος στη ζωή του και

Β) ένα άτομο που είναι μέλος νοσηλευτικής ομάδας να εργαστεί σε συνεργασία με γιατρό στον οποίο η παράγραφος (Α) αναφέρεται.

2. Απατούμενες προϋποθέσεις

(1) Πριν ενεργήσει ο γιατρός ο οποίος θα υποβοηθήσει το θάνατο ασθενούς, θα πρέπει να πληρούνται οι προϋποθέσεις που προσδιο-

ρίζονται στις υποενότητες (2) και (3), θα πρέπει ο ασθενής να έχει κάνει δήλωση σύμφωνα με την ενότητα (4) και να εκπληρούνται οι αξιώσεις της ενότητας 5 (3).

(2) Σύμφωνα με την πρώτη προϋπόθεση ο θεράπων ιατρός θα πρέπει

(α) να έχει ενημερωθεί από τον ασθενή μέσω ενός γραπτού και υπογεγραμμένου από τον ίδιο τον ασθενή αιτήματος ότι επιθυμεί βοήθεια για να πεθάνει·

(β) να έχει εξετάσει τον ασθενή και τον ιατρικό του φάκελο και να έχει πειστεί ότι ο ασθενής δεν στερείται πνευματικής ικανότητας·

(γ) να έχει δηλώσει ρητά ότι ο ασθενής πάσχει από θανατηφόρο νόσο·

(δ) να έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο ασθενής υποφέρει αφόρητα ως αποτέλεσμα της θανατηφόρου νόσου·

(ε) να έχει ενημερώσει τον ασθενή σε ό,τι αφορά

(i) την ιατρική διάγνωση

(ii) την πρόγνωση

(iii) τη διαδικασία του υποβοηθούμενου θανάτου και

(iv) τις εναλλακτικές λύσεις στον υποβοηθούμενο θάνατο, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνεται η παρηγορητική φροντίδα, η ανακουφιστική θεραπεία, ο έλεγχος του πόνου και όχι μόνο·

(στ) να έχει εξασφαλίσει ότι ένας ειδικός στην παρηγορητική φροντίδα, γιατρός ή νοσοκόμος, έχει ενημερώσει τον ασθενή για τα πλεονεκτήματα των διαφορετικών μορφών παρηγορητικής φροντίδας·

(ζ) να έχει συστήσει στον ασθενή να ενημερώσει τον πλησιέστερο συγγενή του για την επιθυμία του να ζητήσει βοήθεια για να πεθάνει·

(η) εάν ο ασθενής επιμένει στο αίτημά του για υποβοηθούμενο θάνατο, να είναι πεπεισμένος ότι το αίτημα έγινε οικειοθελώς και ότι ο ασθενής έλαβε την απόφαση κατόπιν ενημέρωσης· και

(θ) να παραπέμψει τον ασθενή σε έναν γιατρό-σύμβουλο

(3) Η δεύτερη προϋπόθεση είναι ότι ο γιατρός-σύμβουλος θα πρέπει

(α) να έχει ενημερωθεί από τον ασθενή ότι επιθυμεί έναν υποβοηθούμενο θάνατο·

(β) να εξετάσει τον ασθενή και τον ιατρικό του φάκελο και να έχει πειστεί ότι ο ασθενής δεν στερείται πνευματικής ικανότητας·

(γ) να έχει επιβεβαιώσει τη διάγνωση και την πρόγνωση του θεράποντα γιατρού·

(δ) να έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο ασθενής υποφέρει αφόρητα ως αποτέλεσμα της θανατηφόρου ασθένειας·

(ε) να έχει ενημερώσει τον ασθενή για εναλλακτικές λύσεις στον υποβοηθούμενο θάνατο, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνεται η παρηγορητική φροντίδα, η ανακουφιστική θεραπεία, ο έλεγχος του πόνου και όχι μόνο·

(στ) εάν ο ασθενής εξακολουθεί να επιμένει στο αίτημά του για υποβοηθούμενο θάνατο, να είναι πεπεισμένος ότι αυτό το αίτημα έγινε οικειοθελώς και ότι ο ασθενής έλαβε την απόφαση κατόπιν ενημέρωσης· και

(ζ) να συμβουλεύσει τον ασθενή ότι πριν υποβοηθηθεί να πεθάνει θα πρέπει να συμπληρώσει μια δήλωση την οποία μπορεί να ανακαλέσει.

(4) Σύμφωνα με τους στόχους αυτού του νομοσχεδίου, ένας άνθρωπος στερείται πνευματικής ικανότητας ως προς τον υποβοηθούμενο θάνατο εάν τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή είναι ανίκανος να πάρει κάποια απόφαση για τον εαυτό του για το συγκεκριμένο ζήτημα, λόγω βλάβης ή διαταραχής στη λειτουργία του νου ή του εγκεφάλου ως αποτέλεσμα δυσλειτουργίας ή σύγχυσης του νου ή του εγκεφάλου.

3. Δήλωση

(1) Όταν οι απαιτούμενες προϋποθέσεις έχουν καλυφθεί, ένας ασθενής που επιθυμεί τον υποβοηθούμενο θάνατο θα πρέπει να

κάνει δήλωση της επιθυμίας του με τη μορφή που καθορίζεται από τις κείμενες διατάξεις.

(2) Στη δήλωση πρέπει να παρίστανται ως μάρτυρες δύο άτομα ένα από τα οποία θα πρέπει να είναι είτε εν ενεργεία δικηγόρος είτε συμβολαιογράφος.

(3) Ο δικηγόρος ή ο συμβολαιογράφος μπορεί να παραστούν ως μάρτυρες της δήλωσης μόνο αν

(α) γνωρίζουν προσωπικά τον ασθενή ή ο ασθενής έχει αποδείξει την ταυτότητά του·

(β) εκτιμούν ότι ο ασθενής έχει σώας τας φρένας και έκανε τη δήλωση οικειοθελώς· και

(γ) έχουν πειστεί ότι ο ασθενής αντιλαμβάνεται τη συνέπεια της δήλωσής του.

(4) Ο ασθενής και ο μάρτυρας πρέπει να υπογράψουν ταυτόχρονα και παρουσία ο ένας του άλλου τη δήλωση.

(5) Ούτε ο θεράπων γιατρός ούτε ο γιατρός-σύμβουλος, αλλά και κανένα μέλος του νοσηλευτικού προσωπικού, ψυχίατρος ή ψυχολόγος ή συγγενής ή σύντροφος (εξ αίματος, γάμου ή υιοθεσίας) του ασθενή που επιθυμεί υποβοηθούμενο θάνατο δεν μπορεί να είναι μάρτυρας της δήλωσης.

(6) Κανένα πρόσωπο που είτε είναι ιδιοκτήτης είτε εργάζεται ή έχει προσληφθεί στο κέντρο υγείας όπου ο ασθενής νοσηλεύεται ή δέχεται ιατρική αγωγή δεν μπορεί να παραστεί ως μάρτυρας της δήλωσης.

4. Αντιρρήσεις συνείδησης

(1) Κανένα πρόσωπο δεν είναι υποχρεωμένο να συμμετέχει στη διάγνωση, την αγωγή ή σε άλλη πράξη που εγκρίνει αυτό το νομοσχέδιο [...] για την οποία έχει αντίρρηση συνείδησης.

(2) Κανένα άσυλο, νοσοκομείο, θεραπευτικό κέντρο, κλινική ή άλλο κέντρο παροχής υγείας δεν υποχρεούται να επιτρέπει στο χώρο του τον υποβοηθούμενο θάνατο.[...]

5. Προστασία για τους επαγγελματίες υγείας και άλλα πρόσωπα

(1) Ένας γιατρός που υποβοηθά ασθενή που πληροί τις προϋποθέσεις για να πεθάνει, ή επιχειρεί να το πράξει, σύμφωνα με τις διατάξεις αυτού του Νόμου, δεν πρόκειται, πράττοντάς το να θεωρηθεί ένοχος παραπτώματος. [...]

«Η σαγήνη της αποστέρησης»: η αυτοκτονία και η αισθητική της ελευθερίας

Σύνοψη

Το άρθρο αυτό πραγματεύεται τη σημασία που έχει η μελέτη της αυτοκτονίας για ζητήματα ηθικής [moral] και ηθικών κωδίκων [ethical] σχετικά με την ενσυνείδητη δράση και την αυτονομία. Για κοινωνιολογικούς λόγους, επικεντρώνεται στις λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές αυτοκτονίες, υποστηρίζοντας πως παρέχουν κάποια εικόνα της έννοιας της αισθητικής προβληματικής της αυτοκτονίας γενικότερα, με άλλα λόγια εκείνης της αυτοκτονίας που εκλαμβάνεται σχεδόν ως καθαρή πράξη αυτόνομης βούλησης. Διαφωνώντας με κάθε τόσο μονοδιάστατη αντίληψη αυτής της καθαρά βολонταριστικής οπτικής για την αυτοκτονία, το άρθρο αποπειράται να διερευνήσει τις επιπτώσεις της αντίληψης που υποστηρίζει ότι υπάρχει κάτι αναπόδραστα παθητικό και αντενεργό σε οποιαδήποτε πράξη αυτοκτονίας και η οποία έχει αντίκτυπο στον τρόπο με τον οποίο μπορεί να βλέπουμε την αυτοκτονία όχι μόνο από λογοτεχνική και αισθητική σκοπιά αλλά και από σκοπιά ηθική, κοινωνική και ηθικών κωδίκων.

Οι κοινωνιολόγοι της ταυτότητας του εαυτού έχουν υποθέσει, ίσως με τρόπους μάλλον υπερβολικά σχηματικούς μερικές φορές, ότι οι δυτικές κοινωνίες της ύστερης νεωτερικότητας έχουν εισέλθει σε μια εποχή «αναστοχαστικής» νεωτερικότητας. Ο εαυτός, κάτω από αυτές τις συνθήκες, δεν είναι ένα κοινωνικά ή βιολογικά παγιωμένο φαινόμενο αλλά το αντικείμενο εγχειρημάτων επαναληπτικής

αυτοδιαμόρφωσης. Ο Άντονι Γκίντενς έχει εκθέσει με τον καλύτερο τρόπο αυτή την ιδέα:

Η αναστοχαστικότητα της νεωτερικότητας επεκτείνεται στον πυρήνα του εαυτού. Για να το θέσουμε με διαφορετικό τρόπο, στα συμφραζόμενα της μετα-παραδοσιακής τάξης, ο εαυτός μετατρέπεται σε αναστοχαστικό εγχείρημα. {...} Στο σκηνικό της νεωτερικότητας {...} ο μετασχηματισμένος εαυτός πρέπει να διερευνηθεί και να κατασκευαστεί ως μέρος μιας αναστοχαστικής διαδικασίας η οποία συνδέει την προσωπική με την κοινωνική αλλαγή. (Giddens 1991: 32-3).

Στη μελέτη του για τον εαυτό στην ύστερη νεωτερικότητα, ο Γκίντενς κάνει μία μόνο αναφορά στο ζήτημα της αυτοκτονίας, όμως, με την ανάπτυξη αυτού που αποκαλεί «πολιτική της ζωής» στη σύγχρονη εποχή, θα περίμενε κανείς πως η ηθική πραγματικότητα της αυτοκτονίας θα βρισκόταν σε περίοπτη θέση. Διότι, δεν είναι άραγε η αυτοκτονία ένας προφανής τόπος συνάντησης ανάμεσα στην πολιτική της ζωής, στην οποία ο Γκίντενς δίνει τόσο μεγάλη έμφαση ως χαρακτηριστικό-κλειδί της ύστερης νεωτερικότητας, και στο ζήτημα της ίδιας της αναστοχαστικότητας;

Εν πάση περιπτώσει, άλλοι συγγραφείς, όπως ο Σλάβοϊ Ζίζεκ έχουν αναλάβει να εικάσουν τους τρόπους με τους οποίους ο αναστοχαστικός μετασχηματισμός, που επικαλείται ο Γκίντενς, θα έπρεπε να έχει επηρεάσει το πώς βλέπουμε ειδικά την κατηγορία της αυτοκτονίας. Με την ανάδυση της «αναστοχαστικής» κοινωνίας στην οποία «δεν υπάρχουν προκαθορισμένα πρότυπα [και] τα πάντα πρέπει να γίνονται ξανά και ξανά αντικείμενα (επανα)διαπραγμάτευσης μέχρι και η –συμπεριλαμβανόμενη– αυτοκτονία» (Zizek 2001: 102), η ζωή η ίδια γίνεται ένα «ύποπτο» εγχείρημα, ένα εγχείρημα που πρέπει να έχει ειδικά «κίνητρα». Το γεγονός αυτό έχει επιπτώσει στον τερματισμό της ζωής.

Πριν από τη νεωτερικότητα, η αυτοκτονία ήταν απλώς ένα σημάδι παθολογικής δυσλειτουργίας, απελπισίας, εξασθίωσης. Με τη στροφή στον αναστοχασμό, όμως, η αυτοκτονία

μετατρέπεται σε μια πράξη *υπαρξιακή*, σε έκβαση μιας καθαρής απόφασης, μη αναγώγιμη σε αντικειμενικό πόνο ή ψυχική παθολογία. (στο ίδιο).

Αισθητική της αυτοκτονίας

Ασφαλώς μπορεί κανείς να έχει αντίρρηση για τις ιστορικές –ή ίσως, μάλλον, ανιστορικές– παραδοχές που απορρέουν από τέτοιου είδους θέσεις. Ορισμένες ιστορικές περίοδοι θα μπορούσαν βέβαια να χαρακτηριστούν περισσότερο «αναστοχαστικές» από άλλες, αλλά οι «εαυτοί» που αναδύονται από τα γραπτά του Σενέκα ή του Αγίου Αυγουστίνου, για παράδειγμα, μοιάζουν ελάχιστα παγιωμένοι ή βιολογικά καθορισμένοι. Ίσως, λοιπόν, είναι καλύτερο να σκεφτόμαστε την αναστοχαστική στροφή που σηματοδοτείται από τη σύγχρονη εμπειρία του εαυτού λιγότερο ως καινοφανές συμβάν και περισσότερο ως κάτι που μοιάζει με επιστροφή σε προηγούμενα θέματα ή ως «επανάκαμψη» προηγούμενων θεμάτων, αν και σε πολύ διαφορετικά συμφραζόμενα, με τις δικές τους διαφορές και ιδιομορφίες (Rose 1999: xvii-xviii).

Επιπλέον, αντί να περιγράψουμε όλα αυτά ως υπαρξιακή στροφή, ίσως να ήταν καλύτερα να εξετάσουμε αυτό το μετασχηματισμό με όρους αισθητικής. Η ίδια η καταφυγή στην κατηγορία του αισθητικού θα μας βοηθήσει δια미άς να αποφύγουμε τις μάλλον ανιστορικές εμφάσεις των υπαρξιακών τρόπων σκέψης και να αποδραματοποιήσουμε τον ίδιο το μετασχηματισμό, διότι δεν ισχύει βέβαια ότι όλες οι αυτοκτονίες γίνονται κατανοητές –για παράδειγμα, με όρους κοινωνιολογικής γενίκευσης– με τέτοιους αναστοχαστικούς όρους, αλλά απλώς ότι η αυτοκτονία μετατρέπεται σε ένα είδος παραδειγματικής περίπτωσης για αναστοχασμό με τέτοιους όρους.

Δεν θα αποπειραθούμε να ορίσουμε με τρόπο υπερβολικά αυστηρό την αισθητική αντίληψη της αυτοκτονίας. Είναι, το πολύ-πολύ, ένα ρυθμιστικό ιδεώδες ή ένας ιδεότυπος που προορίζεται να χρησιμοποιηθεί ως μέτρο για συγκεκριμένες περιπτώσεις· δεν θα περίμενε κανείς από μια επιμέρους περίπτωση να το εν-σωματώνει

χωρίς υπόλειμμα. Δανειζόμενος κάτι από τη σκέψη του Μισ Φουκό, θα μπορούσε κανείς απλώς να υποδείξει το διακύβευση σημειώνοντας ότι εκείνο που διακρίνει μια αισθητική προβληματική είναι ότι συνεπάγεται μια *suī generis* μορφή κρίσης, η οποία, αν δβρίσκεται έξω από την ηθική επικράτεια *per se*, τότε βρίσκεται έλ από οποιαδήποτε συγκεκριμένη ιδεολογία ή σύστημα ηθικών (μορκανόνων, από τη μια πλευρά, ή γνώσης, από την άλλη. Όταν λοιπ ο Φουκό μιλά για αυτό που αποκαλεί «αισθητική της ύπαρξης», αν φέρεται σε τρόπους διαμόρφωσης του εαυτού διακριτούς είτε αι ηθικές απαγορεύσεις είτε από γνώσεις για το τι είναι πραγματικά εαυτός (Foucault 1989). Επομένως, μια αισθητική αντίληψη του εαυτού είναι αυτή που δίνει έμφαση στο βαθμό στον οποίο η διαμόρφωση του εαυτού είναι προϊόν των δικών του προσπαθειών, τ δικής του βούλησης να παραγάγει κάτι αυτόνομο, κάτι που, θα λέγμε, στέκεται αποδεδειγμένο από κάθε προστασία.

Δύσκολα όμως μπορεί κανείς να θεωρήσει αυτές τις διακρίσεις απόλυτες. Για παράδειγμα, είναι σαφές πως η αισθητική της ύπαρξης αποτελεί μια πλευρά της ηθικής· θα μπορούσε όμως κανείς να πει ευνοεί τον αυτοσχηματισμό ηθικών [ethical] ιδιοτήτων ως ένα είδος πρακτικής, μάλλον, παρά ότι αυτό που είναι ο καθένας απορρέει από κάποια υποτιθέμενη ηθική [moral] γνώση. Ακόμη και τους Στωϊκούς μπορούμε να τους κατανοούμε με αυτό τον τρόπο· ως αντίληψη που προτάσσει πνευματικές πρακτικές και ασκήσεις του εαυτού πάνω σε συγκεκριμένους κώδικες ηθικής [moral], τη δουλειά σε επίπεδο ηθικών κωδίκων [ethical] παρά την υπάρχουσα ηθική [moral] ιδεολογία. Η αυτοκτονία όμως στον αρχαίο κόσμο ήταν συχνότερα ζήτημα εσωτερίκευσης κάποιας εξωτερικής υποχρέωσης, μια «προσφορά» που δεν μπορούσε κανείς να αρνηθεί, ενώ η αισθητική αυτοκτονία θα χαρακτηριζόταν με πιο τυπικούς όρους από την αίσθηση μιας ελεγχόμενης πράξης, μιας επιλογής που αναλαμβάνεται στα συμφραζόμενα της ελευθερίας, μιας πράξης καθαρής βούλησης. Με αυτή την έννοια, μια τέτοια αυτοκτονία θα αποτελούσε μέρος μιας άσκησης ελευθερίας. Είναι, εν ολίγοις, η αυτοκτονία του όμορφου ή, τουλάχιστον,

στον, πλήρως επιλεγμένου θανάτου, νοούμενου ως ένα είδος μοναδικής παράστασης.

Έτσι, για να συνοψίσουμε, από τη μια πλευρά έχουμε μια έμφαση στην αυτονομία της βούλησης, στη διεκδίκηση της ενσυνείδητης δράσης. Μια τέτοια εκδοχή εμφανίζεται στα γραπτά του Αντονέν Αρτό:

Αν σκοτωθώ δεν θα σημαίνει ότι καταστρέφω τον εαυτό μου αλλά ότι τον ξανατίζω. Για μένα, η αυτοκτονία θα ήταν απλώς ένα μέσο να ανακτήσω βίαια τον εαυτό μου, να εισβάλω κτηνωδώς στο είναι μου, να προλάβω την απρόβλεπτη προσέγγιση του Θεού. Μέσω της αυτοκτονίας θα επανεισήγαγα τα σχέδια μου στη φύση. Για πρώτη φορά θα έδινα στα πράγματα το σχήμα της δικής μου βούλησης. (Artaud 1968: 157).

Εδώ, η αυτοκτονία εμφανίζεται ως θετική δύναμη, ως διεκδίκηση της μοναδικότητας του εαυτού πέρα από οποιαδήποτε συγκεκριμένη ηθικότητα, ως άσκηση στην αισθητική της ελευθερίας.

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει η έμφαση στην ίδια την παράσταση. Αν και το κίνητρό της ήταν ασφαλώς ιδεολογικό-εθνικιστικό, η αυτοκτονία του Γιούκιο Μισίμα με χαράκιρι, το 1970, θα αποτελούσε, παρ' όλα αυτά, ένα σαφές –αν και ακραίο– παράδειγμα αυτοκτονίας αισθητικού τύπου. Στην πραγματικότητα, εδώ, η σκηνογραφία ήταν το παν. Για τη δραματική, τελετουργικά σχεδιασμένη αυτοθυσία του Μισίμα, ο Maurice Pinguet γράφει ότι ήταν μια «παράσταση» μάλλον, παρά ένα «συμβάν», «μία δημόσια αυτοδιαφήμιση, η εξιστόρηση του αιώνα, μια βολική τροφή για την κοινωνία της τηλεόρασης» (Pinguet 1993: 281, 283).

Ωστόσο, το ζητούμενο με τέτοιες παραστάσεις είναι να μείνει το αποτύπωμά τους στο πέρασμα του χρόνου. Τέτοιες αυτοκτονίες δεν γίνονται με την πρόθεση να αποτελέσουν μοναδικά συμβάντα που αρχίζουν να ξεθωριάζουν μόλις πραγματοποιηθούν. Αντίθετα, οι αισθητικές μορφές αυτοκτονίας σχεδιάζονται έτσι ώστε να επιμηκύνουν την παρουσία της βούλησης, μάλλον, παρά να την εξαλείψουν. Επομένως, στην πραγματικότητα τέτοιες αυτοκτονίες δεν πρέπει

καθόλου να εννοούνται ως «αρνητικές» πράξεις. Αντίθετα, η αυτοκτονία, με αυτή την έννοια, επιδιώκει να επιβεβαιώσει την ύπαρξή του ατόμου, να την επιμηκύνει. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, ο Keith Ansell-Pearson παραπέμπει στην *Αθανασία* του Μίλαν Κούντερα:

Δεν θέλει να φύγει. Σκέπτεται την αυτοκτονία επειδή είναι γι' αυτήν ένας τρόπος να μείνει. Να μείνει μαζί του. Να μείνει μαζί μας. Να εγγραφεί για πάντα στη μνήμη μας. (Kundera 1991: 198-9· Ansell-Pearson 1999: 235).

Μια άλλη περίπτωση αυτού του είδους αυτο-επιβεβαίωσης είναι ο περίφημος *Βέρθερος* του Γκάιτε. Βέβαια, η αυτοκτονία του Βερθέρου θα μπορούσε να περιγραφεί ως πράξη *μνησικακίας*, υπάρχει όμως σε αυτή και μια αισθητική πλευρά. Ακριβώς πριν από την αυτοκτονία του, ο Βέρθερος γράφει στη Λότε:

Δεν πρόκειται για απελπισία! Είμαι πεισμένος πως έχω αντέξει όσες λύπες μου αναλογούν και πως θυσιάζω τον εαυτό μου για σένα. {...} Ένας από τους τρεις μας πρέπει να λείψει, ας είμαι λοιπόν εγώ αυτός! (Goethe 1989 [1774]: 117).

Εκείνο όμως που στην πραγματικότητα κάνει ο Βέρθερος είναι να ασκεί εξουσία στη Λότε και στον Άλμπερτ. Μακράν του να μετατρέπει τους τρεις σε δύο, όπως ισχυρίζεται, αυτό που κάνει είναι μάλλον να προσπαθεί να διασφαλίσει πως θα μείνουν για πάντα τρεις – ότι θα μείνει αιώνια μαζί τους. Η αυτοκτονία του είναι μια πράξη εξουσίας. Προσπαθεί, όχι να τερματίσει την ύπαρξή του, αλλά να τη διατηρήσει ζωντανή. Αυτός δεν είναι ο πιο ασήμαντος από τους λόγους για τους οποίους είναι τόσο ικανοποιημένος από το γεγονός ότι δανείστηκε τα πιστόλια από τον ίδιο τον Άλμπερτ και ότι, στην πραγματικότητα, είναι η Λότε εκείνη που παρέδωσε τη θήκη με τα πιστόλια στον Άλμπερτ για να τα δώσει στον Βέρθερο. «Εσύ την παρέδωσες σε μένα, κι εγώ δεν διστάζω!» (στο ίδιο: 113). Η αυτοκτονία ως ανθεκτικότητα της βούλησης, ως βούληση για εξουσία.

Αντίσταση

Τέτοιες αυτοκτονίες, όμως, όντας πράξεις εξουσίας, παρόλο που εδώ αντλούνται από λογοτεχνικές πηγές, μπορεί να είναι και πράξεις αντίστασης. Είναι αρκετά παράδοξο αλλά η αισθητική αυτοκτονία αντιστέκεται στις δυνάμεις που θα ακινητοποιούσαν τη ζωή. Αυτό σημαίνει ότι παραπέμπουμε πάλι σε μια έννοια υπό την οποία μπορούμε να περιγράψουμε μια τέτοια αυτοκτονία ως κάτι «πέρα» από τη γνώση ή την ηθικότητα [morality]. Και ότι λαμβάνουμε υπόψη μας, πάλι, κάποιους από τους συλλογισμούς του ίδιου του Φουκό για αυτό το ζήτημα, όχι για να υιοθετήσουμε ρητά, όπως ο Φουκό, μια τέτοια άποψη, αλλά με την έννοια ότι θεωρούσε και ο ίδιος την αυτοκτονία –ιστορικά μιλώντας– μια κατηγορία αντίστασης στη νεωτερική διαχείριση της ζωής από το κράτος με τα συστήματα πρόνοιας και ιατρικής και με τη ρύθμιση του πληθυσμού, σε αυτό που αποκάλεσε *βιοεξουσία*. Πράγματι, κατά τον 19ο αιώνα η αυτοκτονία μετατράπηκε αφενός σε πρόβλημα και αφετέρου σε προνομιούχο αντικείμενο μιας τέτοιας βιοεξουσίας. Αυτό οφειλόταν εν μέρει στο γεγονός ότι η αυτοκτονία ήταν ένα φαινόμενο που επιδεχόταν μετρήσεις· ήταν ένα εργαλείο-κλειδί της βιοπολιτικής ρύθμισης (Hacking 1990: 64-72, 170-3). Όπως όμως υποστηρίζει ο Φουκό, αυτή η απόπειρα αυτοκτονίας παρείχε επίσης και ένα είδος ηθικού [ethical] ή υποκειμενικού προνομίου· έμοιαζε με ένα είδος αντίστασης και πρόκλησης προς τη βιοεξουσία.

Αυτή η αποφασιστικότητα να πεθάνει κανείς, παράξενη και ωστόσο επίμονη και σταθερή στις εκδηλώσεις της, και κατά συνέπεια τόσο δύσκολο να εξηγηθεί ως προϊόν ιδιαίτερων περιστάσεων ή ατομικών δυστυχιών, ήταν μία από τις πρώτες εκπλήξεις μιας κοινωνίας στην οποία η πολιτική εξουσία είχε αναθέσει στον εαυτό της το καθήκον της διαχείρισης της ζωής. (Foucault 1979: 138-9) [ελληνική έκδοση, σ. 170].

Ωστόσο, θεωρώντας την αυτοκτονία μορφή αντίστασης στη βιοεξουσία, ο Φουκό ίσως αντιλαμβανόταν πράγματι τον εαυτό του να

οδηγείται στην υπεράσπιση μιας θέσης που έμοιαζε με αισθητική προσέγγιση της αυτοκτονίας ως πράξης ενδεδειγμένης στις συνθήκες της παρούσας εποχής. Αυτή καθεαυτή η αισθητική στάση, γενικότερα, ήταν για τον Φουκό μια μορφή αντίστασης στη βιοεξουσία, τουλάχιστον αρχικά: εφόσον η καλλιτεχνική ζωή, αρχίζοντας με το ρομαντισμό, κατέληξε να αποτελεί ένα είδος πρόκλησης για το καθεστώς της βιοπολιτικής ρύθμισης και εφόσον η «ζωή του καλλιτέχνη» αναδύθηκε ως κριτική στον εγωισμό της αστικής κουλτούρας και επομένως ως αδιαμφισβήτητη πρόκληση προς την ίδια την ιδέα της διαχείρισης της ζωής (Foucault 1994α: 629-30). Πράγματι, με τους όρους του ίδιου του Φουκό, υπάρχει μία έννοια με την οποία η ίδια η αυτοκτονία είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την ιδέα της τέχνης. Σε μια μεταγενέστερη συνέντευξη, σχολίαζε, με μια κάπως αναδρομική στωική διάθεση:

Είμαι δεσμευμένος σε μια αληθινή πολιτιστική μάχη για να υπενθυμίζω στους ανθρώπους πως δεν υπάρχει πιο όμορφη μορφή συμπεριφοράς –που, ως εκ τούτου, να αξίζει να στοχαστούμε με τόσο μεγάλη προσοχή– από την αυτοκτονία. Η αυτοκτονία ενός ανθρώπου θα μπορούσε να αποτελέσει θέμα ενασχόλησης μιας ολόκληρης ζωής. (Foucault 1994β: 256· πρβλ. Hadot 1995: 93-101).

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Φουκό σε καμία περίπτωση δεν περιορίζεται εδώ σε αυτοκτονίες υψηλής προβολής, όπως του Μισίμα. Ο αισθητισμός δεν προϋποθέτει τέτοιες ακραίες μορφές δράματος ή θεάματος. Το όραμα του Φουκό –αν μπορεί να αποκληθεί έτσι– ισοδυναμεί με μια εναλλακτική στη βιοπολιτική ρύθμιση της ίδιας της ζωής και του θανάτου. Έτσι, οραματίζεται εδώ «καταφύγιο» αυτοκτονίας, όπου οι άνθρωποι θα μπορούσαν να καταφύγουν για να διαλέξουν το θάνατό τους, έναν πράγματι όμορφο θάνατο, μια ελεύθερα επιλεγμένη ενεργό ευθανασία, αποδεσμευμένη από τις μορφές είτε καθορισμένων κωδίκων ηθικής [moral] είτε της ιατρικοποιημένης εξειδίκευσης (Foucault 1994β: 256-7). Σε αυτά τα σχόλια, είναι λες και η αυτοκτονία έχει προσλάβει ένα είδος παραδειγματικού ηθι-

κού [ethical] στάτους ως ένας είδος δείκτη της ίδιας της νεωτερικής αναστοχαστικής εμπρόθετης δράσης. Για συγγραφείς όπως ο Φουκό, η βούληση να διαπράξει κανείς αυτοκτονία ίσως κατά κάποιο τρόπο είναι, στην αισθητική της έντασης, ένα είδος δείκτη της ικανότητάς μας για την ίδια την ελευθερία.

Η επιδίωξη της αμφισημίας

Όμως, αφήνοντας τις περιπλοκότητες της θέσης του Φουκό κατά μέρος, είναι άραγε η κατηγορία της αυτοκτονίας πράγματι ικανή να σταθεί αντάξια των απαιτήσεων που της θέτει η αισθητική αντίληψη; Μπορεί πράγματι η αυτοκτονία να περιγραφεί ως συστατικό στοιχείο μιας αισθητικής της ελευθερίας; Το διακύβευμα σε τέτοια ερωτήματα είναι στην πραγματικότητα το στάτους της αισθητικής άποψης για την ίδια την ύπαρξη. Πράγματι, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως η ίδια η εικόνα της αυτοκτονίας ως τόπου ελεύθερης, αισθητικής απόφασης είναι κάτι σαν χίμαιρα, ένα παράδειγμα αυτού που θα μπορούσε να περιγραφεί —όταν εξετάζεται πέρα από τη μορφή του ρυθμιστικού ιδεώδους— ως μια μορφή ηθικής [moral] ύβρεως ή ρομαντισμού· ακόμη-ακόμη, πράγματι, ως παράδειγμα του φαινομένου να βούλεται κανείς ό,τι δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο βούλησης (Elster 1983· πρβλ. Farber 1976).

Αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχει ένα είδος θεμελιώδους επιδίωξης της αμφισημίας στην πράξη της αυτοκτονίας. Όπως έχει υποστηρίξει μια σχολή σκέψης που συνδέεται με τον Μορίς Μπλανσό, η αυτοκτονία δεν μπορεί ποτέ να ισοδυναμεί πραγματικά με μια πράξη καθαρής ενσυνείδητης δράσης, δηλαδή με μια πράξη για το υποκείμενο. Ή, τουλάχιστον, στο βαθμό που ισοδυναμεί πράγματι με κάτι τέτοιο ταυτόχρονα ακυρώνει τον εαυτό της· υπάρχει μια ουσιώδης αμφισημία σε αυτή. Η επιτέλεση του γεγονότος συνιστά χρεοκοπία για το υποκείμενο, για τον απλό —σχεδόν κοινότοπο— λόγο ότι, αν η απόπειρα αυτοκτονίας στεφθεί από επιτυχία, τότε δεν υπάρχει

πλέον κανένα υποκείμενο παρόν. Όπως το θέτει ο Μπλανσό στο *The Space of Literature*, ο θάνατος δεν μπορεί να νικηθεί με την αυτοκτονία ακριβώς επειδή ο θάνατος είναι το άγνωστο:

Είναι το πέρασμα από τη βεβαιότητα μιας πράξης που ακολουθεί κάποιο σχέδιο (...) σε κάτι που αποπροσανατολίζει κάθε σχέδιο, παραμένει ξένο σε όλες τις αποφάσεις (Blanchot 1982 [1955]: 104).

Η απόπειρα είναι μάταιη:

Έτσι, εκείνο που αντιλαμβανόμαστε στον εσκεμμένο θάνατο εξακολουθεί να είναι η ακραία παθητικότητα – το γεγονός πως εδώ η πράξη είναι απλώς το προσωπείο της σαγήνης της αποστέρησης (στο ίδιο: 102).

Σκέφτεται κανείς εδώ το ερώτημα που ο Χένρι Μίλερ ήθελε να θέσει για τον Μισίμα: «τι γεύση είχε ο θάνατος; Ήταν στ' αλήθεια η κορύφωση των πάντων ή εξακολουθούσε να αφήνει κάτι στη φαντασία;» (Miller 1972: 38). Το ερώτημα είναι, βέβαια, αναπάντητο. Όσο κι αν η αυτοκτονία είναι πράξη ενσυνείδητης δράσης, αυτή η ενσυνείδητη δράση ηττάται από το θάνατο· και αν δεν ηττηθεί από το θάνατο, μετατρέπεται σε «απόπειρα αυτοκτονίας», σε «κραυγή για βοήθεια», όντας έτσι, όχι μια πράξη καταστατικής ενσυνείδητης δράσης, κάθε άλλο, αλλά μια αποτυχημένη πράξη βούλησης (Stengel 1970). Η επιθυμία της αυτοκτονίας ως πράξης βούλησης έχει αυτοαναιρετικές ιδιότητες.

Υπάρχει, σε κάθε περίπτωση, μια αναπόσπαστη αμφισημία στον πυρήνα της ίδιας της ιδέας της αυτοκτονίας, όταν την πραγματεύεται κανείς με όρους απόλυτης εμπρόθετης δράσης και ελεύθερης αυτονομίας. Αναμφίβολα, όμως, αυτή ακριβώς είναι η αιτία που η αυτοκτονία ενός προσώπου οδηγεί με τόσο τυπικό τρόπο σε ένα είδος αμφισβητούμενης ζώνης αναζήτησης για την έκταση και τα όρια της αυτονομίας του τη στιγμή του θανάτου του. Η παράδοση φύση της αυτοκτονίας ως πράξης καθαρής βούλησης είναι ακριβώς εκείνη που εξηγεί τόσο το μαγνητισμό που ασκεί το ζήτημα της αυτοκτονίας, σε

σχέση με ζητήματα ηθικής [ethics] και συζητήσεις περί αιτιότητας, όσο και το γεγονός ότι είναι αδύνατο να καταλήξει κανείς σε σχέση με τέτοια ερωτήματα και συζητήσεις. Η αυτοκτονία μπορεί να φαίνεται ταυτόχρονα η πιο βολονταριστική και προκλητική αλλά και η πιο παθητική και μοιρολατρική από τις πράξεις, και η ίδια αυτοκτονία μπορεί να φαίνεται ταυτόχρονα και τα δύο. Ίσως αυτό αποτελεί απλώς μια συνάρτηση του σχήματος της «απροσδιοριστίας του παρελθόντος», το οποίο ανέδειξε ο Ian Hacking, ακολουθώντας τον G.E.M. Anscombe (Hacking 1977). Αν κάθε πράξη είναι πράξη υποκείμενη σε περιγραφή, είναι τότε σαφές πως μπορεί να υπάρχει μια πολλαπλότητα περιγραφών ή ερμηνειών για οποιαδήποτε επιμέρους πράξη. Όμως η αυτοκτονία φαίνεται, θα λέγαμε, να πολώνει τις εναλλακτικές εκδοχές της περιγραφής. Η ίδια πράξη μπορεί να μοιάζει ταυτόχρονα τόσο μια βολονταριστική πράξη βούλησης όσο και μια αρνητική συνθηκολόγηση, η –κατά Μπλανσό– ακραία παθητικότητα στην καρδιά του εκούσιου, ένας ενεργητικός θάνατος.

Ο Πρίμο Λέβι, για παράδειγμα

Για μια ακόμη φορά, το ζήτημα της αισθητικής είναι σημαντικό εδώ. Ας διευρύνουμε αυτό το θέμα της αισθητικής, τοποθετώντας το σε ένα πλαίσιο κάπως διαφορετικό, πιο κυριολεκτικό – όσον αφορά, δηλαδή, αυτοκτονίες ακριβώς καλλιτεχνών και συγγραφέων. Καμία αυτοκτονία δεν έχει την τάση να είναι τόσο κορεσμένη σε επίπεδο ηθικών κωδίκων [ethically] όσο οι αυτοκτονίες συγγραφέων και καλλιτεχνών, όσο κάποιες περιπτώσεις αυτοκτονίας υψηλής προβολής που γίνονται αντικείμενο δημόσιας συζήτησης στην οποία τίθενται ζητήματα ενσυνειδητής δράσης και παθητικότητας σε σχέση με την ύπαρξη ενός έργου. Το πεδίο των τεχνών είναι στην πραγματικότητα κάτι σαν εργαστήριο για τη διερεύνηση του ζητήματος της αισθητικής του εαυτού, ακριβώς επειδή στις νεωτερικές συνθήκες η αισθητική σφαίρα –έχοντας αυτονομηθεί, σε όποιο βαθμό κι αν συμβαίνει αυτό– έχει μείνει περισσότερο ή λιγότερο κενή. Ο Τζιόρτζιο Αγκά-

μπεν καταφεύγει στον Χέγκελ σε αυτό το σημείο, επικαλούμενος –μέσω των *Διαλέξεων περί αισθητικής* [*Lectures on Aesthetics*]– την άποψη ότι «η τέχνη, στο ακραίο όριο του πεπρωμένου της (...) αποσυνδέεται από τον εαυτό της και κινείται σε μια καθαρή ανυπαρξία, αιωρούμενη σε ένα είδος διάφανου limbo ανάμεσα σε αυτό-που-δεν-είναι-πλέον και σε αυτό-που-δεν-είναι-ακόμη (Agamben 1999: 53). Χωρίς βέβαια ο Χέγκελ να είναι πραγματικά απαραίτητος για να αποδειχτεί ότι αιωρείται σε αυτό το «αυτοεκμηδενιστικό τίποτα» που είναι το αισθητικό πεδίο, ο συγγραφέας ή ο καλλιτέχνης αποκτά ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της ηθικής [ethics], καθώς είναι εκείνη η φιγούρα στην οποία ανατίθεται να δημιουργήσει κάτι από, και μέσα σε, αυτή την ίδια την ανυπαρξία. Και, αν σε αυτές τις περιπτώσεις η έννοια της αισθητικής αυτοκτονίας είναι αθεράπευτα αμφίσημη, τότε πρέπει να διατηρήσουμε κάποιες επιφυλάξεις για τη δυνατότητα μιας ευρύτερης εφαρμογής της.

Ας σκεφτούμε την περίπτωση του Πρίμο Λέβι. Το μοντέλο της αυτοκτονίας ως καθαρής εμπρόθετης δράσης ασφαλώς δεν μπορεί να εφαρμοστεί εύκολα εδώ. Αυτό είναι εν μέρει, όπως πάντα, ζήτημα πληροφoρίας. Ποτέ δεν θα μάθουμε τι πραγματικά συνέβη, με την έννοια τι περνούσε από το μυαλό του Λέβι λίγο πριν βουτήξει προς τον θάνατο από το κλιμακοστάσιο του διαμερισμάτός του, το Σάββατο 11 Απριλίου του 1987. Στην πραγματικότητα, τίθενται δύο ομάδες ερωτημάτων εδώ. Πρώτον, προφανώς, αναφορικά με την πράξη: αν ήταν αυτοκτονία ή όχι (βλ. Thomson 2003: 542). Δεύτερον, αναφορικά με τη σημασία της αυτοκτονίας του Λέβι ως είδους συμβάντος: αν ήταν αυτοκτονία, τότε ποια είναι –αν υπήρχε– η ηθική [ethico-moral] σημασία της υπό το πρίσμα της ζωής και του έργου του Λέβι; Ίσως αυτό το τελευταίο ερώτημα να μοιάζει κάπως ύποπτο. Από μερικές απόψεις αξίζει να σημειωθεί ακόμη και ότι θα έπρεπε κανείς να υποχρεωθεί να βρει κάποια συγκεκριμένη σημασία σε μια τέτοια πράξη. Ωστόσο, η συζήτηση για το αν ο θάνατός του ήταν ή δεν ήταν αυτοκτονία απλώς είχε όντως επίδραση στο ίδιο το στάτους του έργου του Λέβι. Όλοι σχεδόν οι μετέχοντες παραδέ-

χτηκαν πως ο θάνατος του Λέβι απέδειξε κάτι για το έργο του και για τη σχέση αυτού του έργου με τα βάσανα που είχε περάσει, όντας ένας επιζήσας του Ολοκαυτώματος. Για κάποιους φαίνεται πως ο θάνατος του Λέβι σήμαινε μια αμφιταλάντευση στην περιφρόνησή του για τη μεταχείριση που είχε στο Άουσβιτς. Ο Ελί Βίζελ αυτό εξέφρασε λέγοντας: «Ο Πρίμο Λέβι πέθανε στο Άουσβιτς, σαράντα χρόνια αργότερα». Πράγματι, στον Λέβι –ως αυτόχειρα– προσφέρθηκε το επταήμερο πένθος και η δέουσα ταφή μόνον επειδή έγινε στην περίπτωση του μια θεολογική εξαίρεση· αντί για αυτοκτονία, το γεγονός βαφτίστηκε «καθυστερημένη δολοφονία των ναζί» (στο ίδιο: 539). Με αυτή την έννοια, η αυτοκτονία του Λέβι στην πραγματικότητα ερμηνεύτηκε από κάποιους ως ένα είδος ήττας. Αποτελούσε δε ακόμη μεγαλύτερη ήττα –ακόμη και προδοσία– για εκείνους τους επιζήσαντες που αισθάνθηκαν πως η αυτοκτονία αποτελούσε αθέτηση της ευθύνης απέναντί τους (στο ίδιο: 538).

Ο Diego Gambetta σχολιάζει πως τα γραπτά του Λέβι ήταν συνέχεια της ζωής του.

Η τεράστια αξία τους ξεπήδησε από αυτή τη συγχώνευση: η ζωή του έμοιαζε να αποτελεί παράδειγμα για τις δυνατότητες της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας την οποία διερευνούσε στα βιβλία του και απόδειξη ότι αυτές οι δυνατότητες δεν ήταν απλώς ευσεβείς πόθοι. (Gambetta 1999).

Μήπως αυτό σημαίνει ότι η αυτοκτονία του Λέβι, αν ήταν αυτοκτονία, ισοδυναμούσε με συνθηκολόγηση, με παραδοχή της ήττας; Ο Gambetta προσπαθεί να λυτρώσει τον Λέβι από αυτή την ετυμηγορία, υποστηρίζοντας πως στην πραγματικότητα ο θάνατός του ήταν δυστύχημα, πως σκοτώθηκε λόγω παρενεργειών της αντικαταθλιπτικής αγωγής. Ο Gambetta φαίνεται να υιοθετεί την άποψη πως η αυτοκτονία αναγκαστικά σημαίνει ήττα· επομένως, ο Λέβι δεν μπορεί να αυτοκτόνησε. Γιατί, όμως, να ισχύει κάτι τέτοιο; Εδώ βρισκόμαστε για άλλη μια φορά μπροστά στην ουσιώδη αμφισημία της αυτοκτονίας ως πράξης της βούλησης. Γιατί άραγε δεν θα μπορούσε η αυτοκτονία του Λέβι να ήταν, με βάση το ίδιο στοιχείο, μια πράξη

απειθείας, μια πράξη της βούλησης – μια *δρνηση* της ήττας; Αν υποθέσουμε πως όντως έκανε μια πράξη που μπορεί να ταξινομηθεί ως αυτοκτονία, τότε ο Λέβι επέλεξε τη στιγμή του θανάτου του· με αυτή την έννοια, η πράξη του θα μπορούσε να θεωρηθεί εξίσου έκφραση της αυτονομίας του, μια πράξη αυτο-επιβεβαίωσης με την έννοια του Χιουμ (ένα καθήκον που το χρωστάει κανείς στον εαυτό του), ακόμη και μια αισθητική αυτοκτονία με την έννοια ότι εξέφραζε μια καθαρά υπαρξιακή απόφαση και δεν αποτελούσε σημάδι συνθηκολόγησης, ήττας ή αδυναμίας της βούλησης.

Προφανώς μια τέτοια συζήτηση δεν μπορεί να καταλήξει κάπου με τρόπο οριστικό. Στην πραγματικότητα, όμως, αυτός ακριβώς είναι ο λόγος που αναφερόμαστε σε αυτήν. Η αδυναμία να καταλήξουμε κάπου δεν σημαίνει απλώς πως ποτέ δεν θα είμαστε σε θέση να απαντήσουμε με τρόπο οριστικό στο ερώτημα αν ο θάνατος του Λέβι ήταν πράγματι αποτέλεσμα αυτοκτονίας ή όχι – αυτό είναι κάτι που ανήκει στο επίπεδο των πληροφοριών σχετικά με το γεγονός. Αφορά επίσης και το επίπεδο του συμβάντος, τη σχέση μεταξύ του θανάτου και του έργου: ήττα ή απείθεια, πράξη τρέλας ή πράξη βούλησης, παθητικότητα ή αυτονομία – ποιος μπορεί να σύρει τις διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε αυτούς τους όρους; Όπως παρατηρεί ένας από τους βιογράφους του Λέβι,

όσοι είναι αποφασισμένοι να φτάσουν σε μια σαφή και ξεκάθαρη ετυμολογία για την τελευταία πράξη του μπορούν να βρουν επιχειρήματα τόσο υπέρ της απελπισίας όσο και υπέρ της ελπίδας στο μέλλον. (Anissimov 1997: 400· πρβλ. Thomson 2003: 543).

Αυτό δεν σημαίνει πως προσπάθειες όπως του Gambetta να συλλάβει την αλήθεια δεν αξίζουν τον κόπο. Αντίθετα, επιβεβαιώνουν πως η εμπλοκή σε μια τέτοια ηθική [ethico-moral] ζώνη διαμφισβήτηση γύρω από την αυτοκτονία είναι κάτι στο οποίο μας δεσμεύει σε μεγάλο ή σε μικρό βαθμό η κληρονομιά της ίδιας της πράξης της αυτοκτονίας.

Οι τέχνες της αυτοκτονίας

Η περίπτωση του Λέβι ίσως είναι αντίστοιχη με ένα μεταγενέστερο παράδειγμα, που θα μπορούσε να προστεθεί σε εκείνα που τεκμηριώνονται στη μελέτη-ορόσημο του Al Alvarez για τις σχέσεις λογοτεχνίας και αυτοκτονίας (Alvarez 2002 [1971]). Ας πάρουμε το πιο εξέχον παράδειγμα του Alvarez, αυτό της Σίλβια Πλαθ. Εκείνο που μας ενδιαφέρει σε αυτές τις παρατηρήσεις δεν είναι τόσο αν η αυτοκτονία της Πλαθ ήταν *καθεαυτή* μια αισθητική πράξη –ποιος μπορεί να το πει αυτό;– αλλά το γεγονός ότι ως συμβάν αδιάρρηκτα συνδεδεμένο με το έργο (ακόμη και επειδή αυτή η σύνδεση τόσο συχνά απορρίπτεται και ως εκ τούτου περιέργως ενισχύεται ως πιθανότητα) γρήγορα *αισθητικοποιήθηκε*, τόσο με την έννοια ότι μετατράπηκε σε εικονικό μαγικό σύμβολο αυτού που αποκαλείται το «στιλ» της Πλαθ όσο και με την έννοια ότι είχε έναν μη αναστρέψιμο αντίκτυπο στο αισθητικό στάτους του ίδιου του έργου της. Όπως θα δούμε, σε αυτή τη διαδικασία αισθητικοποίησης υπάρχει κάποιο αναμφισβήτητο κόστος.

Ο Alvarez στην πραγματικότητα απορρίπτει πεισματικά την ιδέα ότι η αυτοκτονία της Πλαθ μπορεί να είχε οποιαδήποτε σχέση με την πρόσληψη του έργου της. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε «τον μύθο του θυσιαζόμενου θύματος» (Alvarez 2002 [1971]: 55), το είδος του μύθου, δηλαδή, που θα ήταν πολύ ξένος –διαβεβαιώνει ο Alvarez– προς τον χαρακτήρα και τις προθέσεις της ίδιας της Πλαθ. Κι όμως, δεν υπάρχει άραγε ένα είδος αντίφασης σε αυτό τον χειρισμό, έτσι όπως εμφανίζεται σε ένα βιβλίο αφιερωμένο ακριβώς στο ζήτημα των συσχετίσεων μεταξύ λογοτεχνίας και αυτοκτονίας; Αν η αυτοκτονία της Πλαθ είναι άσχετη με το θάνατό της, γιατί τότε είναι τόσο έντονα παρούσα σε ένα βιβλίο το οποίο, εν πάση περιπτώσει, πραγματεύεται ειδικά αυτό το ζήτημα; Στην πραγματικότητα, ο Alvarez λυτρώνει την Πλαθ με έναν τρόπο παρόμοιο με αυτόν που ο Gambetta αποπειράται να λυτρώσει τον Λέβι: ισχυριζόμενος πως δεν επρόκειτο σε καμιά περίπτωση για αυτοκτονία, αλλά, στην περίπτωση της Πλαθ, για δυστύχημα. Ο Alvarez έχει ευνόητους λόγους για

να διατυπώνει έναν τέτοιο ισχυρισμό, και ο λιγότερο σημαντικός ανάμεσα τους δεν είναι η καχυποψία του για εκείνο που θεωρεί θυματολογική λατρεία της Πλαθ, που αναπτύχθηκε γύρω από το όνομα της ποιήτριας μετά τον θάνατό της.

Στη συνέχεια του βιβλίου του, όμως, ο Alvarez στην πραγματικότητα συνδέει αρκετά ανοιχτά την αυτοκτονία της Πλαθ με το έργο της, όταν συσχετίζει τις αυτοκτονικές πορείες του Τζον Μπέριμον, της ίδιας της Πλαθ και άλλων με τη λογοτεχνική αναμέτρησή τους με τις σκοτεινές, βίαιες μορφές της νεωτερικότητας. Για τον Alvarez, οι αυτοκαταστροφικές τάσεις του καλλιτέχνη δεν είναι παρά η φυσική απόρροια των αυτοκαταστροφικών τάσεων της ίδιας της κοινωνίας. Ο καλλιτέχνης –ειδικά ο καλλιτέχνης αυτού που ο Alvarez αποκαλεί «εξτρεμιστική λογοτεχνία»– είναι ο αυτόπτης μάρτυρας της τεχνολογικής βίας και του μηδενισμού του 20ού αιώνα:

Για να αναπτύξει μια γλώσσα πένθους που θα απελευθερώνει όλες εκείνες τις συσσωρευμένες ενοχές και τις σκοτεινές εκθρότητες που μοιράζεται με το ακροατήριό του, ο καλλιτέχνης βάζει τον εαυτό του σε κίνδυνο και εξερευνά πόσο ευάλωτος είναι ο ίδιος. Είναι σαν να δοκιμάζει τον δικό του θάνατο στη φαντασία του – συμβολικά, ανιχνευτικά και με κάθε δικλίδα διαφυγής ανοιχτή» (Alvarez 2002 [1971]: 267). Έτσι, «κάτω από ορισμένες συνθήκες έντασης, ένα μεγάλο έργο τέχνης αποτελεί ένα είδος αυτοκτονίας. (στο ίδιο).

Ο Alvarez έχει ασφαλώς δίκιο να απορρίπτει κάθε ισχυρισμό πως η αυτοκτονία της Πλαθ ρίχνει φως στο έργο, με την έννοια ότι η Πλαθ *σκόπιμα* ήθελε η αυτοκτονία της να επιδράσει στην πρόσληψη του έργου της ή να αποτελέσει καθ' οιονδήποτε τρόπο μια «δήλωση». Έτσι, ο Alvarez δίνει πολύ λίγη σημασία σε όσους θα παρέπεμπαν σε κάποια τελευταία ποιήματά της όπως το «Άκρο» [Edge] –το τελευταίο της ποίημα, που μιλάει σαφώς «για» την αυτοκτονία– υπό την έννοια ότι η Πλαθ εκδραμάτιζε το έργο της. Το έργο της, με άλλα λόγια, δεν είναι αναγώγιμο στην αυτοκτονία της. Το πρόβλημα όμως είναι ότι η «αφαίρεση» της αυτοκτονίας από το έργο δεν είναι απλό

ζήτημα. Όπως έχει παρατηρήσει η Lilia Hachiya, πρέπει κανείς να υπολογίζει πάντα όχι μόνο την ίδια την αυτοκτονία αλλά και τον μεταθανάτιο απόηχο –λογοτεχνικό, κριτικό– αυτού που αποκαλεί «φαινόμενο της αυτοκτονίας» (Hachiya 2003). Για να κατανοήσουμε βαθύτερα γιατί να ισχύει κάτι τέτοιο, αρκεί να αντλήσουμε μερικά στοιχειώδη μαθήματα από την αναλυτική της συγγραφής.

Η μορφή του συγγραφέα βρίσκεται σε μια σχέση αδράνειας με το έργο. Δηλαδή, το ζήτημα δεν είναι να δηλώνει κανείς αν υπάρχει ή δεν υπάρχει αυτό που λέγεται συγγραφέας με οποιαδήποτε οικουμενική έννοια. Βέβαια, ο μεταδομιστικός τόπος [toros] του θανάτου του συγγραφέα θεμελιώθηκε πάνω σε μια παρανόηση, αν μη τι άλλο επειδή –όπως ο ίδιος ο Μισέλ Φουκό παρατήρησε– αυτή καθεαυτή η ιδέα του έργου προϋποθέτει, με κάποιο τρόπο, την ιδέα του συγγραφέα, όσο διασκορπισμένη, όσο προβληματική κι αν είναι. Έτσι, ο Φουκό υποστήριξε ότι, αντί να εγκαταλείψουμε την ιδέα του συγγραφέα, χρειάζεται να αναλύσουμε τους τρόπους με τους οποίους το όνομα του συγγραφέα λειτουργεί σε διαφορετικά πεδία του λόγου (Foucault 1998: 209).

Για τον Φουκό, το όνομα του συγγραφέα είναι, όπως το έθεσε, εξίσου η περιγραφή μιας λειτουργίας και η ονομασία ενός προσώπου. Το ζήτημα είναι –στα συμφραζόμενα της συζήτησής μας– ότι η αυτοκτονία ενός συγγραφέα αναπόφευκτα επηρεάζει τη λειτουργία του ονόματος. Υπάρχει ένα είδος παθητικότητας σε αυτή την ιδέα, με τον συγγραφέα να ευθυγραμμίζεται πλήρως με το έργο – μια σύζευξη που σαφέστατα είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί χωρίς κάποιο βαθμό συμβολικής διαπραγμάτευσης. Ο Φουκό, στο δοκίμιό του για την ιδιότητα του συγγραφέα, υποστηρίζει πράγματι ότι η έννοια του συγγραφέα αποτελεί ένα είδος οριακού σημείου, ένα μέσο κατάληξης, μια «δεολογική φιγούρα (...) με την οποία κανείς σηματοδοτεί τον τρόπο με τον οποίο φοβόμαστε τον πολλαπλασιασμό του νοήματος» (Foucault 1998: 212). Με άλλα λόγια, η ιδιότητα του συγγραφέα έχει μια κατά βάση συντηρητική, παθητική λειτουργία.

Η αυτοκτονία της Πλαθ αναπόφευκτα έχει αντίκτυπο στο έργο, απλώς και μόνο επειδή επιδρά στο σημασιολογικό φάσμα συχνότητων του ονόματος του συγγραφέα. Υπάρχει ένας διάλογος ανάμεσα στο πτώμα [corpse] και στο σώμα του έργου [corpus], όπως χαριτωμένα περιγράφει το θέμα η Hachiya. Επιπλέον, θα μπορούσε κανείς ακόμη και να πει πως η αυτοκτονία μετέτρεψε με αποτελεσματικό τρόπο την Πλαθ από γράφουσα [writer] σε συγγραφέα [author] καθεαυτήν – μια συγγραφέα που τη σημάδευε, θα λέγαμε, το όνομα, η υπογραφή της ίδιας της «Πλαθ». Η Jacqueline Rose, για παράδειγμα, περιγράφει πώς, επικεντρώνοντας στα πολύ τελευταία ποιήματά της πριν από την αυτοκτονία της, ένας πολύ περιορισμένος χώρος υψηλού πολιτισμού ιδιοποιήθηκε την Πλαθ, τη μετέτρεψε σε «έμβλημα για τη φυγή της ποιησης», επισκιάζοντας έτσι το γεγονός πως η ίδια η Πλαθ –ως, θα λέγαμε, γράφουσα μάλλον παρά ως συγγραφέας– «έγραψε μυθοπλασία για περιοδικά, ειδικά για γυναικεία περιοδικά», υπερβαίνοντας στην πραγματικότητα την ίδια την πολιτιστική διάκριση μεταξύ «υψηλού» και «ταπεινού» (Rose 1991: 9). Επομένως, στον θάνατο η εμπειρική γράφουσα ευθυγραμμίστηκε, θα λέγαμε, με τρόπο άκαμπτο, με μια συγγραφική «φωνή» η οποία ήταν λίγο-πολύ αποκλειστικά η φωνή των τελευταίων ποιημάτων. Φαίνεται πως η αυτοκτονία έχει την αναδρομική δύναμη να επιβάλλεται στο έργο, με αποτέλεσμα, σαφές σε αυτή την περίπτωση, να παράγει ένα είδος ηθικού ρομαντισμού – με την Πλαθ ως θύμα της εργασίας, της κοινωνίας, του συζύγου της, και σε καμία περίπτωση ως δρων υποκείμενο της ίδιας της τής μοίρας.

Επομένως, συγχωνεύοντας με αυτό τον τρόπο τον συγγραφέα και τη φωνή, η αυτοκτονία χρησίμευσε στην ουσία για να *καθαγιαστεί* ένα έργο όπως αυτό της Πλαθ. Η ιδιότητα του συγγραφέα και η καθαγιαση είναι όροι λίγο πολύ συνώνυμοι, σε αυτά τα συμφραζόμενα. Αυτή όμως είναι μια καθαγίαση στο επίπεδο μιας ακραίας παθητικότητας. Εκείνο που διακυβεύεται εδώ δεν είναι το ζήτημα κάποιου προμελετημένου τεχνάσματος καθαγίασης αλλά η λειτουργία ενός είδους αυτόνομου μηχανισμού του καλλιτεχνικού πεδίου που επιφέρει ένα ορισμένο είδος καθαγίασης ως παράπλευρο αποτέλεσμα. Μπορεί

κάνεις να σκεφτεί αισθητικά κινήματα που έχουν πραγματικά χρησιμοποιήσει την ιδέα της αυτοκτονίας λίγο-πολύ ως σκόπιμο τέχνασμα για να εκφράσουν μια άποψη: το Νταντά, για παράδειγμα. Η αυτοκτονία της Πλαθ, όμως, φαίνεται πως δεν ανήκε σε αυτό το είδος.

Εκείνο που μάλλον διακυβεύεται εδώ μοιάζει με την παράσταση της σοβαρότητας. Η γνησιότητα της ιδιότητας του συγγραφέα μπορεί, όπως και έχει συμβεί, να αποκτήσει «εγκυρότητα» από την αυτοκτονία, η οποία χρησιμεύει για να επικυρώσει τη γνησιότητα του έργου. Το αίτημα για μια τέτοια γνησιότητα είναι προϊόν τόσο της δομής του καλλιτεχνικού πεδίου όσο και των αντικειμενικών σχέσεων ανάμεσα στον αυτοκτονικό συγγραφέα και σε έναν καταστροφικό κόσμο. Όπως έχουν υποστηρίξει ο Stanley Cavell και άλλοι, υπάρχει μια ουσιαστική «άγνοια» στη μοντερνιστική τέχνη, άγνοια για το αν αυτό που κάνει κάποιος είναι γνήσιο ή όχι – «οι κίνδυνοι της απάτης, και της εμπιστοσύνης, είναι ουσιαστικοί στην εμπειρία της τέχνης» (Cavell 1996 [1967]: 114). Δεν είναι τόσο επιπόλαιο να πει κανείς ότι το γεγονός της αυτοκτονίας ενός καλλιτέχνη τουλάχιστον βοηθάει να επικυρωθεί η γνησιότητα της σοβαρότητας που έχει η απόπειρα του έργου. Η αυτοκτονία του συγγραφέα επιτελεί αυτή τη γνησιότητα ως γεγονός. Είναι δείγμα πως το έργο αποτελεί γνήσιο ρίσκο και όχι απλώς παράδειγμα ελαφρότητας ή απάτης. Η ειρωνεία όμως είναι ότι αυτή η καθαγίαση δεν μπορεί να επέλθει πραγματικά με τη βούληση του συγγραφέα. Αν ο συγγραφέας εσκεμμένα αποσκοπεί σε τέτοια αποτελέσματα, τότε ασφαλώς η πράξη θα αποτελούσε μια αυτοδιάψευση: σε κάθε περίπτωση, έχουμε ανάγκη να πιστεύουμε ότι οι συγγραφείς δεν δίνουν τέρμα στη ζωή τους για να προωθήσουν τη φήμη τους ή να αυξήσουν τις πωλήσεις τους.

Η επιλογή του μαρτυρίου

Τώρα, καθώς επικαλούμαστε με αυτό τον τρόπο τις έννοιες της καθαγίας και της σοβαρότητας και τις συνδέουμε με ένα είδος κοινω-

νιολογίας της ιδιότητας του συγγραφέα, μπορούμε να κάνουμε κάποιους σύντομους παραλληλισμούς με την αξιοσημείωτη «ανθρωπολογία του θαυμασμού», της Nathalie Heinrich, για την περίπτωση μιας άλλης καλλιτεχνικής αυτοκτονίας, εκείνης του Βίνσεντ βαν Γκογκ (Heinrich 1996). Όπως και στην περίπτωση της Πλαθ, μέρος της αύρας που περιβάλλει το έργο του Βαν Γκογκ απορρέει από το γεγονός ότι ο θάνατός του υπήρξε πρόωρος: το έργο του έμεινε ημιτελές (στο ίδιο: 22). Ως εκ τούτου, η αυτοκτονία του δημιούργησε μια αίσθηση σκανδάλου, παράγοντας μια αίσθηση παρεξηγημένου, μάρτυρα. Έτσι, η Heinrich δίνει μια ερμηνεία για την κεντρική θέση που έχει στο καλλιτεχνικό πεδίο το παράδειγμα του Βαν Γκογκ:

Ο Βαν Γκογκ είναι ο πρώτος μεγάλος μάρτυρας που καθιερώνεται στη σύγχρονη τέχνη. Η περίπτωση του είναι παρόμοια με το «μαρτύριο» που υπομένει κανείς, όχι όμως ηθελημένα, όπως το περιγράφει ο Χρυσός Θρύλος. Είναι αυτό που η καθολική θεολογία ορίζει ως «αγία αθωότητα», εκείνη του μάρτυρα που δεν θέλησε το μαρτύριο, του μάρτυρα πριν υπάρξουν μάρτυρες, που δεν ξέρει ακόμη ότι υποφέρει και ότι θα πεθάνει για μια υπόθεση η οποία θα μετατραπεί, χάρη σε αυτόν και μετά από αυτόν, σε μια κοινή, ιερή υπόθεση (Heinrich 1996: 47).

Εδώ, ο διαμεσολαβητής ανάμεσα στο έργο και στον καλλιτέχνη –υπάρχει στην περίπτωση της Πλαθ όπως και σε εκείνη του Βαν Γκογκ– είναι ένα είδος τρέλας που μοιάζει να συνδέεται με το ίδιο το στάτους μεγάλου μέρους της σύγχρονης τέχνης. Η τρέλα αυτή τοποθετείται σε ένα ενδιάμεσο σημείο ανάμεσα στην ενεργητικότητα και στην παθητικότητα. Για τη Heinrich, που εδώ αντλεί από τον Μισέλ Φουκό, η τρέλα του καλλιτέχνη είναι στην πραγματικότητα ένα είδος οιονεί τρέλας, που βρίσκεται πολύ κοντά με την ίδια την έμπνευση. Όπως παρατήρησε ο Φουκό, σύμφωνα με τη νεωτερική εμπειρία της τρέλας (ως ψυχικής ασθένειας), όπου ξεκινάει η τρέλα σταματάει το έργο. Είχε στο μυαλό του τον Νίτσε ή τον Αρτό: «όπου υπάρχει ένα έργο τέχνης, δεν υπάρχει τρέλα» (Foucault 1971: 289). Αυτό σημαίνει ότι η τρέλα του καλλιτέχνη είναι πάντα, θα λέγα-

με, *αρχόμενη*: σύμφωνα με την ορολογία της Heinich, πρέπει να είναι μια «ισορροπημένη» τρέλα, αλλιώς υπάρχει ο κίνδυνος να δυσφημήσει το έργο στο σύνολό του. Στην πραγματικότητα, λέει η Heinich, η τελική θυσία της αυτοκτονίας ουσιαστικά χρησιμεύει για να αποφευχθεί ό,τι σε διαφορετική περίπτωση θα μπορούσε να ήταν η απαξίωση του έργου μέσω της τρέλας. Αν η τρέλα εξόρισε τον Βαν Γκογκ από την κοινότητα, η αυτοκτονία του τον επανενσωμάτωσε σε αυτήν. Είχε πληρώσει το τίμημα για την τέχνη του (Heinich 1996: 85). Έτσι, η αυτοκτονική θυσία ουσιαστικά ακυρώνει την τρέλα. «Το θέμα είναι ότι η υπόθεση της θυσίας δεν αντικρούει την υπόθεση της τρέλας. Αντίθετα, και με πιο αποτελεσματικό τρόπο, ενσωματώνει τη δεύτερη σε ένα άλλο ερμηνευτικό πλαίσιο, όπου και μετατρέπεται σε πρόσθετο επιχείρημα» (στο ίδιο: 86).

Για τη Heinich, υπάρχει μια ευρύτερη σημασία σε ό,τι έχει συμβεί εδώ: η σφαίρα της αισθητικής έχει αναλάβει, τουλάχιστον από τον Βαν Γκογκ και ύστερα, κάποιες από τις λειτουργίες του θρησκευτικού πεδίου (στο ίδιο: 148). Καλλιτέχνες ή συγγραφείς όπως ο Βαν Γκογκ ή η Πλαθ καταλήγουν να αντιμετωπίζονται ως μάρτυρες ή αντικείμενα θυσίας. Έχουν μαρτυρήσει χάριν του έργου τους και η υπόχρεη κοινότητα οφείλει να πληρώσει το τίμημα. Με αυτή την έννοια, στην πραγματικότητα τον συγγραφέα δεν τον έχει σκοτώσει τόσο το έργο όσο η ίδια η κοινότητα. Όπως έλεγε ο Αρτό, γράφοντας για τον Βαν Γκογκ:

Ο Βαν Γκογκ {...} δεν αυτοκτόνησε σε μια κρίση τρέλας, τρομοκρατημένος μήπως αποτύχει {...} αντίθετα, είχε μόλις πετύχει, και ανακάλυψε τι ήταν και ποιος ήταν, όταν η συλλογική συνείδηση της κοινωνίας, για να τον τιμωρήσει που ξέφυγε από την αρπάγη της, {...} τον αυτοκτόνησε. (Aptaud 1976: 487).

Επομένως, στην πραγματικότητα έχουμε εδώ ακόμη μία παθητική αντίληψη. Ο Βαν Γκογκ μετατρέπεται σε ένα είδος θρησκευτικού μάρτυρα που η κοινότητα θυσιάζει και στη μνήμη του οποίου πρέπει να επιδεικνύει τη μετάνοια της. Ακόμη κι εδώ –σε μια τόσο ακραία

περίπτωση– η αυτοκτονία δεν μπορεί να αποφύγει την εμπλοκή της με παθητικές, αντενεργές δυνάμεις.

Αισθητική ηθικότητα;

Η Heinich, αναμφίβολα επειδή επέλεξε τον Βαν Γκογκ ως θέμα της μελέτης της, συγχωνεύει αποτελεσματικά το αισθητικό και το θρησκευτικό πεδίο. Εδώ, οι θρησκευτικές λειτουργίες έχουν μετατοπιστεί στο πεδίο της τέχνης. Μπορεί όμως να πει κανείς πως ενυπάρχει κάτι πιο προβληματικό στον τρόπο με τον οποίο τελικά το αισθητικό πεδίο, στην περίπτωση αυτή, συσχετίζεται όχι μόνο με το θρησκευτικό πεδίο αλλά, σε τελική ανάλυση, με το ηθικό πεδίο – μια συσχέτιση που φθάνει μάλιστα να παίρνει τη μορφή ακόμη και ενός μοραλισμού της αισθητικής: για παράδειγμα, στην αξίωση για μια αντίληψη περί ενός απόλυτου ηθικού [moral] δικαιώματος στην αυτοκτονία. Διότι, δεν λειτουργεί άραγε η πολιτισμική αξιολόγηση της καλλιτεχνικής αυτοκτονίας, ουσιαστικά και με τον δικό της τρόπο, ως ηθική επικύρωση της γνησιότητας γενικά της ιδέας της αισθητικής αυτοκτονίας ως αποτελέσματος ελεύθερης απόφασης; Σε μια τέτοια ιδέα ενυπάρχει μια απολυτότητα που αποκρύπτει πόσο περίπλοκες είναι οι διαφορετικές περιπτώσεις και τα διαφορετικά είδη αυτοκτονίας: η αυτοκτονία των καταθλιπτικών, των νέων, των γέρων και πράγματι, οι αυτοκτονίες όσων εργάζονται στον χώρο της τέχνης – λες και όλες οι αυτοκτονίες αποτελούν μέρη μιας ομοιογενούς και ισόπλευρης κατηγορίας. Αυτό είναι το θέμα μας. Από μέσο διαφυγής από την απολυτότητα του μοραλισμού, η αισθητική άποψη διατρέχει τον κίνδυνο να βρεθεί συνένοχη με αυτή.

Περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, η σύνδεση της αυτοκτονίας με την αντίσταση σημαίνει ότι έχει παρανοηθεί το είδος της πράξης που εν-σαρκώνει. Στην πραγματικότητα, δεν χρειάζεται να υιοθετήσουμε κάποια συγκεκριμένη ηθική θέση για να καταλάβουμε ότι έτσι είναι τα πράγματα. Το αισθητικό μοντέλο της αυτοκτονίας, τουλάχισ-

στον στην ιδεοτυπική μορφή του, εν-σαρκώνει την ιδέα της αυτοκτονίας ως καθαρής ενσυνείδητης δράσης. Κι όμως, κάτι τέτοιο δεν μπορεί να υπάρχει, όχι μόνο βάσει της άποψης του Μπλανσό ότι η αυτοκτονία είναι πάντα μικτή και διττή, τόσο ενσυνείδητη δράση όσο και παθητικότητα, αλλά και επειδή, αφενός, η αυτοκτονία δεν είναι σχεδόν ποτέ ζήτημα ενός και μοναδικού δρώντα αλλά παγι-δεύει και πολλούς άλλους –παθητικά, θα μπορούσε να πει κανείς– στον ιστό της (δεν μπορεί κανείς να παρακάμψει τόσο εύκολα την ηθική διάσταση) και, αφετέρου, είναι δύσκολο να ξεφύγει κανείς από την επικράτεια της βιοπολιτικής, ακόμη και μέσα από την ίδια την αισθητική αντίληψη της αυτοκτονίας. Αυτό το τελευταίο σημείο δεν υποδηλώνει κριτική στον Φουκό (πρβλ. Foucault 1994β). Η θέση του προέκυψε στα συμφραζόμενα κάποιων ανιχνευτικών παρατηρήσεων και μόνο. Θα οφείλαμε όμως να αναρωτηθούμε, για παράδειγμα, τι είδους χώρο πιθανόν θα καταλάμβαναν τα «καταφύγια» αυτοκτονίας που επικαλείται παρά έναν καθαυτό βιοπολιτικό; Η απάντηση θα πρέπει να ανακύψει μόνο αν καταφύγουμε σε κάποιο είδος πολιτισμικής «εμπειρίας» κατάλληλης για μια τέτοια θεσμική μορφή, μια εμπειρία που μέλλει ακόμη να δημιουργηθεί, ίσως, αλλά που επί του παρόντος δεν προϋπάρχει της ανιχνευτικής επίκλησής της – και δεν υπάρχει αμφιβολία πως οι παρατηρήσεις του Φουκό είχαν σκοπό απλώς να ανακαλέσουν την πιθανότητα μιας τέτοιας εμπειρίας και όχι να θεωρήσουν δεδομένη την πραγματικότητά της.

Το μάθημα είναι αναμφίβολα εμπειρικό, ακόμη και εμπειριοκρατικό. Το σημαντικό δεν είναι οι θεωρίες μας αλλά οι πρακτικές μας και οι εμπειρίες στις οποίες είναι ενσωματωμένες. Κανένας, βέβαια, δεν το ξέρει αυτό καλύτερα από τον ίδιο τον Φουκό. Η αναφορά του στους Στωικούς και σε ιδέες περί όμορφου θανάτου προϋποθέτει, όχι μια γενική αντίληψη περί αυτοκτονίας που θα ίσχυε σε κάθε εποχή και περίοδο, αλλά μια ακριβή –ιστορική– κατανόηση των συγκεκριμένων συμφραζομένων συγκεκριμένων πρακτικών αναφορικά με τους ηθικούς κώδικες [ethics] της ζωής κάποιου και με το γεγονός του θανάτου του (Foucault 2001). Αν εκληφθεί ως ρυθμιστικό ιδεώδες, δεν

υπάρχει αμφιβολία πως η ιδέα της αισθητικής αυτοκτονίας και οι συγγενικές με αυτή μορφές –η αυτοκτονία με ελεύθερη απόφαση, η υπαρκτική αυτοκτονία νοούμενη ως άσκηση ελευθερίας– έχει τη χρησιμότητά της, αν μη τι άλλο στην καταπολέμηση αυτού του είδους ηθική απόρριψης της αυτοκτονίας που αποτελεί το κανονιστικό πρότυπο σ τόσο μεγάλο μέρος της ιστορίας, όπως περιγράφεται τόσο καλά σε ιστορικές αναφορές του *Savage God*. Όταν όμως εκλαμβάνεται ως λίγο-πολύ, κανονιστικό πρότυπο, ως ηθική πανάκεια, υπάρχει ο κίνδυνος να μας εκθέσει σε ένα είδος ηθικού ρομαντισμού, σε μια επισφαλή ουτοπία. Πράγματι, η *Ουτοπία* του Μορ αναγνωρίζεται συχνά ως ένα από τα πρώτα έργα στη Δύση που υπερασπίζονται την αυτοκτονία. Όμως τα καταφύγια αυτοκτονίας του Μορ στην πραγματικότητα διήταν δοκιμασίες ελευθερίας αλλά τόποι παθητικής ευθανασίας. αυτοκτονία δεν μπορεί να γίνεται απροβλημάτιστα αντικείμενο μιλάνε άνευ όρων κατάφασης. Επομένως, στην καρδιά ακόμη και του γενεαλογικού οράματος της αισθητικής αυτοκτονίας ελλοχεύει όχι μόνο εμπρόθετη δράση αλλά και η παθητικότητα, το πλέγμα της εξάρτησης. Η αυτοκτονία δεν μπορεί να είναι το αντικείμενο μιας πεπερασμένη ηθικής ή άλλου είδους γνώσης. Είναι πάντα αμφίσημη, πάντα προβληματική και ασφαλώς πάντα διττή· δεν μπορεί να επικυρώνεται διαρκώς μέσω μιας πολιτικής της κατάφασης ή μιας αισθητικής της ελευθερίας – ίσως δεν μπορεί να είναι το αντικείμενο μιας ετυμηγορίας αλλά μόλις της διαρκούς και πιθανότατα μάταιης προσπάθειάς μας να την κατανοούμε κατά περίπτωση σύμφωνα, ίσως, με έναν ανήσυχο και αναστοχαστικό εμπειρισμό.

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ τους Graham Burchell, Catharine Edwards, Charlie Turner και τους κριτές του *Economy and Society* για τη βοήθειά τους σε αυτό το άρθρο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Agamben, G. (1999). *The Man without Content*, μετ.: G. Albert, Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Alvarez, A.L. (2002 [1971]). *The Savage God: A Study of Suicide*, Χάρμονταγουερθ: Penguin.
- Anissimov, M. (1997). *Primo Levi: Tragedy of an Optimist*, μετ. S. Cox, Λονδίνο: Aurum Press.
- Ansell-Pearson, K. (1999) *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Λονδίνο: Routledge.
- Artaud, A. (1968). "On suicide", *Collected Works*, τ. 1, Λονδίνο: Calder.
- Artaud, A. (1976). "Van Gogh, the man suicided by society", στο S. Sontag (επιμ.) *Antonin Artaud: Selected Writings*, Νέα Υόρκη: Farrar, Strauss & Giroux.
- Blanchot, M. (1982 [1955]). *The Space of Literature*, Λίνκολν: University of Nebraska Press.
- Cavell, S. (1996 [1967]). "Music discomposed", στο S. Mulhall (επιμ.) *The Cavell Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Elster, J. (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Farber, L. (1976). *Lying, Despair, Jealousy, Envy, Sex, Suicide, Drugs and the Good Life*, Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Foucault, M. (1971 [1963]). *Madness and Civilization*, Νέα Υόρκη: Random House.
- Foucault, M. (1979). *The History of Sexuality*, τ. 1, Χάρμονταγουερθ: Penguin.
- Foucault, M. (1984). "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", στο P. Rabinow (επιμ.).
- Foucault, M. (1989). *The Use of Pleasures*, Χάρμονταγουερθ: Viking.
- Foucault, M. (1994α). "A propos de la généalogie de l'ethique", *Dits et Ecrits*, τ. 4, Παρίσι: Gallimard, σ. 609-46.
- Foucault, M. (1994β). "Conversation avec Werner Schroeter", *Dits et Ecrits*, τ. 4, Παρίσι: Gallimard, σ. 251-60.
- Foucault, M. (1998). "What is an author?", στο *Aesthetics: Collected Works*, τ. 2, Χάρμονταγουερθ: Penguin, σ. 205-22.
- Foucault, M. (2001). *L' Herméneutique du Sujet*, Gallimard: Seuil.
- Gambetta, D. (1999). "Primo Levi's last moments", *Boston Review*, Καλοκαίρι.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Κέμπριτζ: Polity Press.

- Goethe, J. (1989 [1774]). *The Sorrows of Young Werther*, μετ. M. Hulse, Χάρμοντσγουερθ: Penguin.
- Hachiya, L. (2003). "Unveiling the corpse and the corpus: the deferred death of 'suicide authors'", δημοσίευτο χειρόγραφο.
- Hacking, I. (1986). "Making up people", στο T.C. Heller, M. Sosna και D. Wellbery (επιμ.) *Reconstructing Individualism and the Self in Western Thought*, Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Hacking, I. (1997). *Rewriting the Soul*, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
- Hacking, I. (1990). *The Taming of Chance*, Κέμπριτζ: CUP.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Heinich, N. (1996). *The Glory of van Gogh: An Anthropology of Admiration*, μετ. P. Leduc Browne, Πρίνστον: Princeton University Press.
- Kundera, M. (1991). *Immortality*, Λονδίνο: Faber [ελλ. έκδ.: *Αθανασία*, μετ. Κατερίνα Δασκαλάκη, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σ. 216].
- Miller, H. (1972). *Reflections on the Death of Mishima*, Σάντα Μπάρμπαρα: Capa Press.
- Pinguet, M. (1993). *Voluntary Death in Japan*, Κέμπριτζ: Polity Press.
- Rose, J. (1991). *The Haunting of Sylvia Plath*, Λονδίνο: Virago.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul*, 2η έκδοση, Λονδίνο: Free Association Books.
- Stengel, E. (1970). *Suicide and Attempted Suicide*, Χάρμοντσγουερθ: Penguin.
- Thomson, I. (2003). *Primo Levi*, Λονδίνο: Vintage.
- Zizek, S. (2001). *On Belief*, Λονδίνο: Routledge.

«Αυτό είναι το σώμα μας, αυτή ήταν η συνήθειά μας»: νεκρικός κανιβαλισμός σε μια κοινωνία του Αμαζονίου

Οι Ουαρί¹ (Πακά Νοβά) είναι ένας ιθαγενής πληθυσμός περίπου 1.500 ατόμων που ζουν στο τροπικό δάσος της δυτικής Βραζιλίας, στην Πολιτεία της Ροντόνια, κοντά στα σύνορα με τη Βολιβία. Μέχρι τη δεκαετία του 1960, η διάθεση όλων σχεδόν των νεκρών τους γινόταν μέσω της κατανάλωσης σημαντικής ποσότητας από τις σωματικές ουσίες των πτώματων. Όλοι οι ηλικιωμένοι Ουαρί που ζουν σήμερα συμμετείχαν ή υπήρξαν μάρτυρες σε νεκρικό κανιβαλισμό, και οι αναμνήσεις τους προσφέρουν την ευκαιρία να εξετάσει κανείς τον κανιβαλισμό από την οπτική γωνία εκείνων που συμμετείχαν σε αυτόν. Το άρθρο αυτό διερευνά το ερώτημα γιατί ο κανιβαλισμός αποτελούσε την ενδεδειγμένη, κατά τους Ουαρί, μέθοδο για τη διάθεση των νεκρών, δίνοντας έμφαση στις ερμηνείες των ιθαγενών για τη λογική και τα νοήματα του κανιβαλισμού.

Από μια διαπολιτισμική προοπτική, τα έθιμα των Ουαρί μοιάζουν ασυνήθιστα από αρκετές απόψεις. Στις περισσότερες από τις υπόλοιπες κοινωνίες, ο νεκρικός κανιβαλισμός περιελάμβανε την κατανάλωση ενός μικρού, μόνο, μέρους του πτώματος, το οποίο κατά κανόνα έτρωγε ένας εξ αίματος συγγενής του νεκρού.² Στους Ουαρί, όμως, οι συγγενείς εξ αγκιστείας κατανάλωναν όλη την ψημένη σάρκα, τον εγκέφαλο, την καρδιά, το συκώτι και –ενίοτε– τα αλεσμένα οστά. Ο κανιβαλισμός ήταν η ενδεδειγμένη διάθεση για όλα τα πτώματα των Ουαρί, εκτός από μερικές περιπτώσεις στις οποίες αποτέφρωναν τις σορούς.

Οι Ουαρί' εφαρμόζαν τόσο τον εξωκανιβαλισμό (τη βρώση των εκθρών και όσων δεν ανήκαν στην κοινωνία τους) όσο και τον ενδο-κανιβαλισμό (τη βρώση μελών της ίδιας ομάδας), θεωρούσαν όμως ότι αυτές οι δύο μορφές ανθρωποφαγίας είχαν ελάχιστα κοινά. Η βρώση των εκθρών, που δεν θα εξεταστεί λεπτομερώς εδώ³, συνεπαγόταν ανοιχτές εκφράσεις εκθρότητας: κακοποιούσαν και φέρονταν με ασέβεια στα κομμάτια από τα εκθρικά σώματα και έτρωγαν το φρεσκοψημένο κρέας τραβώντας το από τα κόκαλα, *ακ καρσους*, «όπως το κρέας των ζώων» (βλ. Vilaça 1992: 47-130). Αντίθετα, τα εντελώς διαφορετικά έθιμα του νεκρικού κανιβαλισμού εξέφραζαν τιμή και σεβασμό προς τον νεκρό.

Αυτό το άρθρο επικεντρώνεται στον τρόπο με τον οποίο ο νεκρικός κανιβαλισμός βρίσκεται σε αρμονία με τις εμπειρίες της θλίψης και του θρήνου των Ουαρί'. Η προσέγγισή μου ανιχνεύει θέματα στα οποία δίνουν έμφαση οι σύγχρονοι Ουαρί' όταν στοχάζονται την προηγούμενη συμμετοχή τους στις κανιβαλικές κηδείες. Το ερώτημα «Γιατί τρώγατε τους νεκρούς;» συνήθως κατέληγε σε περιορισμένο εύρος απαντήσεων. Η πιο συνηθισμένη ήταν «Ζε' κουερεζί», «Αυτή ήταν η συνήθειά μας».⁴ Θα πρέπει κανείς να πάρει αυτήν τη δήλωση σοβαρά· για πολλούς Ουαρί', ο κανιβαλισμός ήταν απλώς το κανονιστικό πρότυπο· για λόγους που αναλύω σε αυτό το άρθρο, θεωρούσαν ότι ήταν ο τρόπος μεταχείρισης του ανθρώπινου πτώματος που έδειχνε τον μεγαλύτερο σεβασμό προς αυτό. Επιπλέον, όταν οι ηλικιωμένοι συλλογίζονταν τα βαθύτερα, προσωπικά κίνητρα, είχαν την τάση να συνδέουν τον κανιβαλισμό με μια διαδικασία επίτευξης συναισθηματικής αποστασιοποίησης από την ανάμνηση του νεκρού: «Όταν είχαμε φάει το σώμα, δεν σκεφτόμασταν με μεγάλη νοσταλγία [*κορομικάτ*] τον νεκρό». [...]

Για να καταλάβουμε τον ρόλο του κανιβαλισμού στο πένθος, προτίθεται να δείξω ότι οι πρακτικές των Ουαρί' αντικατόπτριζαν δύο έννοιες ευρύτατα διαδεδομένες στις πεδιάδες της Νότιας Αμερικής: πρώτον, την ιδέα του ανθρώπινου σώματος ως τόπου βιολογικά συγκροτημένων κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικής ταυτότητας

και, δεύτερον, αντιλήψεις περί εναλλαξιμότητας μεταξύ ανθρώπινου – μη ανθρώπινου. Οι έννοιες αυτές συγχωνεύτηκαν σε μια σειρά από παραδοσιακές τελετές πένθους που διαρκούσαν έναν ολόκληρο χρόνο και εστίαζαν στους πραγματικούς και συμβολικούς μετασχηματισμούς του σώματος του νεκρού από την ανθρώπινη στη ζωική μορφή. Ο κανιβαλισμός αποτελούσε ένα πανίσχυρο στοιχείο σε μια κοινωνική διαδικασία πένθους που δομήθηκε γύρω από εικόνες αναγέννησης των προγόνων υπό μορφή ζώων με συνεχείς, υποστηρικτικές της ζωής σχέσεις με τους ζωντανούς συγγενείς τους. [...]

Εθνογραφικό πλαίσιο

Οι Ουαρί' μιλούν μια γλώσσα που ανήκει στη γλωσσική οικογένεια Τσαπακουράν. Άρχισαν να αναπτύσσουν μόνιμη σχέση με την εθνική κοινωνία της Βραζιλίας μεταξύ 1956 και 1969, όταν η προηγούμενη εθνική υπηρεσία για τους Ινδιάνους, η SPI (Serviço de Proteção aos Índios – Υπηρεσία Προστασίας των Ινδιάνων), χρηματοδότησε μια σειρά από αποστολές ειρήνευσης που έβαλαν τέλος στην αυτονομία των Ουαρί'. Σήμερα, οι Ουαρί' ζουν σε οκτώ μεγάλα χωριά μέσα σε ρεζέρβες ιθαγενών. [...] Η επιβίωσή τους εξαρτάται, όπως και στο παρελθόν, από τη γεωργία με εκχέρσωση και κάψιμο, το κυνήγι, την αλιεία και τη συλλογή τροφής. Το καλαμπόκι αποτελεί τη βασική παραγωγή τους και το κυνήγι είναι η πλέον προσφιλής κοινωνικά δραστηριότητα απόκτησης τροφής.

Πριν έρθουν σε επαφή με τον υπόλοιπο κόσμο, τα χωριά τους αποτελούνταν τυπικά από περίπου τριάντα άτομα, που ζούσαν σε νοικοκυριά πυρηνικής οικογένειας. Οι κοινότητες των σύγχρονων Ουαρί' διοικούνται από το FUNAI (Fundação Nacional do Índio – Εθνικό Ίδρυμα για τον Ινδιάνο), την υπηρεσία της βραζιλιάνικης κυβέρνησης για τους Ινδιάνους, της οποίας οι πολιτικές για τη συγκέντρωση και τη μόνιμη εγκατάσταση πληθυσμών έχουν διαρρήξει τα παραδοσιακά πρότυπα εγκατάστασης και κοινωνικής οργάνωσης. Τα

σημερινά χωριά, με πληθυσμό 80-400 άτομα, βρίσκονται σε μη παραδοσιακές τοποθεσίες, κοντά σε μεγάλα ποτάμια ή σε δρόμους προσπελάσιμους από μέσα μεταφοράς προς την πόλη. [...]

Οι πληροφορίες για τον επικήδειο κανιβαλισμό των Ουαρί' έγιναν δημόσια γνωστές στις αρχές του 1962, όταν ένας υπάλληλος της SPI πούλησε την αφήγηση της προσωπικής του μαρτυρίας σε μια εφημερίδα του Σάο Πάολο (*Folha de São Paulo* 1962). Ως απάντηση, μια ανταγωνιστική εφημερίδα έστειλε δημοσιογράφους στην περιοχή επαφής Ρίο Νέγκρο – Οκάια, οι οποίοι φωτογράφησαν τον διαμελισμό και το ψήσιμο ενός παιδιού στη διάρκεια της κηδείας του (de Carvalho 1962). Οι Βραζιλιάνοι ανθρωπολόγοι και αξιωματούχοι της SPI έπεισαν την εφημερίδα να μη δημοσιεύσει αυτές τις φωτογραφίες και προσπάθησαν να χρησιμοποιήσουν τη δημοσιότητα που προέκυπτε από όλα αυτά για να προσελκύσουν την προσοχή του κοινού στην τραγική κατάσταση που ζούσαν οι Ουαρί', με τους οποίους είχαν πρόσφατα έρθει σε επαφή (Cruzeiro 1962: 123-5).

Η επαφή με τις ομάδες ειρήνευσης εισήγαγε σαρωτικές επιδημίες ιλαράς, γρίπης, φυματίωσης και άλλων κοσμοπολίτικων ασθενειών. Μέσα σε δύο ή τρία χρόνια επαφής, περίπου το 60% του προ της επαφής πληθυσμού είχε πεθάνει. Όσοι επέζησαν, χρονίως άρρωστοι, ψυχολογικά τραυματισμένοι και ανίκανοι να κυνηγήσουν ή να καλλιεργήσουν, έγιναν υπερβολικά εξαρτώμενοι από τους ξένους για τροφή και ιατρική φροντίδα. Οι ιεραπόστολοι και οι κυβερνητικοί υπάλληλοι χρησιμοποίησαν αυτή την εξάρτηση για να θέσουν τέρμα στον κανιβαλισμό, απειλώντας όσους συνέχιζαν να τρώνε τους νεκρούς με άρνηση παροχής τροφής και φαρμάκων. Επέμειναν ότι, αντίθετα, τα πτώματα πρέπει να θάβονται. Και στις τρεις μεγάλες περιοχές επαφής, οι Ουαρί' αρχικά αντιστάθηκαν σε αυτή την καταναγκαστική στροφή στην ταφή.

Οι θανατηφόρες επιδημίες, όμως, δημιούργησαν ακόμη έναν λόγο για να εγκαταλειφθεί ο κανιβαλισμός: οι παραδοσιακές αντιλήψεις περί ασθένειας δεν μπορούσαν να εξηγήσουν τις άγνωστες αρρώστιες, και έτσι ο κόσμος λάμβανε υπόψη του τους ιεραπόστο-

λους όταν του έλεγαν ότι οι καινούργιες αρρώστιες οφείλονταν στη βρώση μολυσμένων πτωμάτων. Οι Ουαρί' άρχισαν να θάβουν τους ανθρώπους τους που πέθαιναν από αρρώστιες (και που αποτελούσαν τη μεγάλη πλειονότητα των θανάτων κατά την πρώιμη εποχή μετά την επαφή), συνέχισαν όμως για ένα διάστημα τον κανιβαλισμό στις περιπτώσεις θανάτων που οφείλονταν σε δυστυχήματα, σε μαγεία και σε άλλες αιτίες πέραν των ασθενειών. Η οικογένεια μετέφερε το πτώμα στο δάσος, όπου μπορούσαν να το ψήσουν μακριά από τα μάτια των ξένων. Όμως όλες αυτές οι προσπάθειες εξαπάτησης τελικά απέτυχαν και μέχρι τα τέλη του 1962 ή τις αρχές του 1963 σχεδόν οι πάντες είχαν εγκαταλείψει εντελώς τον κανιβαλισμό. (Εξάιρεση αποτελούσε μια ομάδα περίπου τριάντα Ορό Μον, που ζούσε αυτόνομα μέχρι το 1969.) Σήμερα, όλοι οι Ουαρί' ακολουθούν τα δυτικά έθιμα της ταφής των πτωμάτων, σε κοιμητήρια στο δάσος.⁵

Κανένας ανθρωπολόγος δεν υπήρξε αυτόπτης μάρτυρας της ανθρωποφαγίας των Ουαρί' και πολλά από τα στοιχεία που παρουσιάζονται εδώ βασίζονται σε εκ των υστέρων αναπλάσεις. Οι πρωτογενείς πηγές μου είναι οι μαρτυρίες πολυάριθμων ηλικιωμένων Ουαρί' που λένε ότι συμμετείχαν ή είδαν νεκρικό κανιβαλισμό. [...]

Παραδοσιακές κηδείες

Σήμερα, όπως και στο παρελθόν, οι κηδείες γενικά πραγματοποιούνται στο σπίτι ενός πρεσβύτερου συγγενή του εκλιπόντος.⁶ [...] Από τη στιγμή του θανάτου μέχρι το τέλος της κηδείας, οι πάντες ενώνουν τη φωνή τους σε έναν αδιάκοπο, διαπεραστικό θρήνο που αναπέμπει ένα *μάντρα*⁷ συλλογικού πόνου να αντηχεί και να στοιχειώνει το γύρω δάσος.

Η ανθρωπινή ιδιότητα του νεκρού και οι κοινωνικοί του δεσμοί επιβεβαιώνονται επανειλημμένα με επικήδειες πράξεις που κατευθύνονται προς την ίδια τη σορό, η οποία αποτελεί διαρκώς το επίκεντρο της προσοχής. Η σορός δεν μένει καμία στιγμή μόνη της. Από

τη στιγμή του θανάτου μέχρι την τελική διάθεση, οι πενθούντες συγγενείς τη λικνίζουν συνεχώς στα μπράτσα τους, την αγκαλιάζουν, τη σφίγγουν επάνω στο σώμα τους. [...]

Αρκετοί ηλικιωμένοι θυμούνται πως το πιο δύσκολο, συναισθηματικά, γεγονός της κηδείας ήταν η στιγμή που έπαιρναν τη σορό από τα χέρια των συγγενών για να τη διαμελίσουν. Την ώρα που έκοβαν το πτώμα, οι οδυρμοί και οι υστερικές εκφράσεις πόνου έφταναν σε μια πυρετώδη κορύφωση. Μέχρι εκείνη τη στιγμή, στις επικήδειες δραστηριότητες κυριαρχούσαν οι εκφράσεις σωματικής και συναισθηματικής προσκόλλησης των πενθούντων συγγενών στο σώμα του νεκρού. Ο διαμελισμός αντιπροσώπευε μια ριζική αλλοίωση του σώματος και των σχέσεων των πενθούντων με αυτό, μια ολοζώντανη διάρρηξη της προσκόλλησης που απεικονιζόταν στο σώμα. Σύμφωνα με αυτούς τους ηλικιωμένους, ο διαμελισμός, και όχι ο κανιβαλισμός, ήταν εκείνος που προκαλούσε την πιο έντονη συναισθηματική δυσαρμονία. Από τη στιγμή που το πτώμα είχε κοπεί σε κομμάτια, η βρώση του ήταν εκείνη η μεταχείριση που έδειχνε τον μεγαλύτερο σεβασμό από όλες τις πιθανές άλλες, για λόγους που εξετάζονται παρακάτω.

Οι εξ αίματος στενοί συγγενείς του νεκρού (*ipí varí*) δεν έτρωγαν από το πτώμα. Η κατανάλωση της σάρκας εξ αίματος συγγενή ή συζύγου απαγορεύεται αυστηρά, επειδή η βρώση ενός κοντινού συγγενή (με τον οποίο έχει κανείς μοιραστεί σωματική ουσία) θα ισοδυναμούσε με το να τρώει κανείς την ίδια του τη σάρκα, δηλαδή με αυτοκανιβαλισμό, κάτι που θεωρείται πως είναι μοιραίο.⁸ [...]

Η Meireles (1986) σημειώνει ότι οι περιορισμοί του κανιβαλισμού γενικά συνέπιπταν με τις απαγορεύσεις σχετικά με την αιμομιξία.

Ο κανιβαλισμός αποτελούσε βασική υποχρέωση της συγγένειας εξ αγχιστείας. Οι ενήλικοι άντρες ήταν υποχρεωμένοι να φάνε τους κοντινούς εξ αγχιστείας συγγενείς τους· τυχόν άρνησή τους θα σήμαινε προσβολή για την οικογένεια του νεκρού. Οι γυναίκες δεν ήταν υποχρεωμένες να συμμετάσχουν στον κανιβαλισμό, είχαν όμως τη διακριτική ευχέρεια να το κάνουν.⁹ Διακρίσεις ως προς τη γενιά,

την ηλικία ή το φύλο ήταν σε μεγάλο βαθμό ανύπαρκτες: άντρες και γυναίκες ενήλικοι και έφηβοι κατανάλωναν πτώματα κάθε ηλικίας, και των δύο φύλων. Η μεταχείριση των πτωμάτων ανδρών και γυναικών ήταν σχεδόν ταυτόσημη.

Το ψήσιμο συνήθως άρχιζε αργά το απόγευμα και η βρώση συνήθως το σούρουπο. Ο στενότερος συγγενής του νεκρού διαιρούσε τον εγκέφαλο, την καρδιά και το συκώτι, όλα καλά ψημένα, σε μικρά κομμάτια, τα τοποθετούσε σε καθαρά ψάθινα σκεύη και καλούσε τους υπόλοιπους να αρχίσουν να τρώνε. [...]

Η κατανάλωση του πτώματος κρατούσε μέχρι το ξημέρωμα, οπότε όση σάρκα είχε μείνει αποτεφρωνόταν. Η μεταχείριση των οστών ποίκιλλε. Μερικές φορές τα άλεθαν, τα ανακάτευαν με μέλι και τα κατανάλωναν. Σε άλλες περιπτώσεις, ειδικά στην περιοχή του Ρίο Ντόις Ιρμάος, έκαιγαν τα οστά, το κονιορτοποιούσαν και τα έθавαν. [...]

Το ζήτημα της ανθρώπινης σάρκας ως τροφής

Πριν εξετάσουμε ποια ήταν τα κίνητρα για τον νεκρικό κανιβαλισμό των Ουαρί, χρήσιμο είναι να διευκρινίσουμε ποια δεν ήταν. Η ιδέα ότι ο θεσμοποιημένος κανιβαλισμός μπορεί να έχει ως κίνητρο τη διστροφική ανάγκη για πρωτεΐνη προτάθηκε από τον Harner (1977) για να εξηγήσει τις ανθρωποθυσίες των Αζτέκων και αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον Haggis (1977, 1985: 199-234). Οι πρακτικές των Ουαρί' αφορούσαν τη βρώση σημαντικών ποσοτήτων σάρκας και αλεσμένων οστών και οι ενήλικοι που τα κατανάλωναν θα έπαιρναν κάποια θρεπτικά συστατικά, ειδικά πρωτεΐνες και ασβέστιο. Ωστόσο υπάρχουν δύο παράγοντες που αντικρούουν μια υλιστική ερμηνεία του συστήματος των Ουαρί'.

Πρώτον, δεν υπάρχει καμία ένδειξη για να υποθέσει κανείς ότι ο προ της επαφής πληθυσμός έπασχε από κάποια σημαντική έλλειψη τροφής. Οι Ουαρί' έλεγχαν μια μεγάλη περιοχή με χαμηλή πληθυ-

σμιακή πυκνότητα και άφθονα θηράματα, ψάρια και καρύδες. Οι ηλικιωμένοι διαβεβαιώνουν ότι η πείνα ήταν σπάνιο φαινόμενο, παρόλο που τότε, όπως και τώρα, υπήρχαν μέρες χωρίς κρέας ή ψάρι. [...]. Τα δικά μου στοιχεία για τη διατροφή νοικοκυριών από δύο κοινότητες, καθώς και ανθρωπομετρικές προσεγγίσεις από τέσσερις κοινότητες, υποδηλώνουν ότι η διατροφή των σύγχρονων Ουαρί' είναι σε γενικές γραμμές επαρκής, παρά τη μείωση των θηραμάτων και των ψαριών γύρω από τα σημερινά, μεγαλύτερα και πιο μόνιμα χωριά.

Ένα δεύτερο επιχείρημα εναντίον των διατροφικών κινήτρων γ τον κανιβαλισμό των Ουαρί' είναι ότι μεγάλο μέρος της δυνάμει φαγώσιμης σάρκας καιγόταν, μάλλον, παρά τρωγόταν, χωρίς να γίνεται καμία προσπάθεια αυτή η περίσσεια να διατηρηθεί για να καταναλωθεί αργότερα. Ακόμα και στην περίπτωση της βρώσης εκθρόνισι οι Ουαρί' δεν μεγιστοποιούσαν τη λήψη πρωτεϊνών: οι πολεμιστι έπαιρναν συνήθως μόνο το κεφάλι και τα μέλη, αγνοώντας τον σαι κώδη κορμό. Είναι προφανές ότι οι κοινωνικοί παράγοντες υπερτρύσαν του βιολογικού λειτουργισμού στη διαμόρφωση των πρακκώ των Ουαρί'.

Το ζήτημα της εκθρότητας

Ερμηνείες του κανιβαλισμού ως πράξης εκθρότητας αποτελοισ προϊόν της δυτικής ψυχαναλυτικής θεωρίας (βλ. Freud 1981 [1913; Sagan 1974), ενώ το γεγονός ότι οι Ουαρί' έτρωγαν τους εξ αγκστείας συγγενείς τους θέτει το ερώτημα αν ο κανιβαλισμός εξέφρζε ή διαμεσολαβούσε εντάσεις ανάμεσα στους εξ αγκιστείας συγγενείς. Όπως και οι φρουϊδοί, έτσι και οι Ουαρί' αναγνωρίζουν ότι βρώση μπορεί να εκφράζει εκθρότητα, όπως στην περίπτωση τει επιθετικής κατανάλωσης της σάρκας του εκθρού. Ωστόσο, οι πληροφορητές μου στο σύνολό τους απέρριψαν την αντίληψη ότι νεκρικός κανιβαλισμός εξέφραζε οποιαδήποτε μορφή ανοικτ

συγκαλυμμένης ή μετατεθειμένης εκθρότητας. Επέμειναν ότι η εκθρότητα δεν έχει καμία θέση στις κηδείες· απαγόρευαν σε όσους είχαν κακές σχέσεις με τον εκλιπόντα να παραβρεθούν, όπως μου περιέγραψαν πως είχε συμβεί μερικά χρόνια πριν, όταν διέταξαν έναν άντρα να φύγει με το επιχείρημα «δεν τον αγαπούσες, δεν είναι καλό που ήρθες εδώ». Επιπλέον, οι Ουαρί' έδιναν έμφαση στο ότι οι «τρόποι στο τραπέζι» της κηδείας διαφοροποιούσαν έντονα τον κανιβαλισμό εξ αγχιστείας συγγενών από πράξεις βρώσης που εκφράζουν επιθετικότητα. Όπως αναλύεται παρακάτω, η βρώση έχει πολλαπλές πολιτισμικές συνδηλώσεις και ενδέχεται να εκφράζει σεβασμό γι' αυτό που τρώγεται.

Ο Sagan (1974: 28) έχει απορρίψει την πιθανότητα του κανιβαλισμού ως πράξης σεβασμού ή συμπόνιας προς τον αποβιώσαντα, υποστηρίζοντας ότι τέτοιες αντιλήψεις αποτελούν απλώς ένα προσωπείο για τη συγκαλυμμένη αμφιθυμία, την εκθρότητα και τη σαδιστική παρόρμηση που πηγάζουν από αισθήματα μνησικακίας εναντίον του νεκρού επειδή έχει εγκαταλείψει τους ζωντανούς.¹⁰ Είναι δύσκολο να προσεγγίσει κανείς αναδρομικά το ζήτημα αν ο νεκρικός κανιβαλισμός των Ουαρί' εξέφραζε επιθετικότητα ή εκθρότητα, ωστόσο οι πρακτικές και ο λόγος των Ουαρί' για τον κανιβαλισμό ελάχιστα υποστηρίζουν αυτή την ερμηνεία. Οι εντάσεις μεταξύ των εξ αγχιστείας συγγενών φαίνεται πως δεν ήταν μεγαλύτερες στους προ της επαφής Ουαρί' απ' ό,τι σε πολλές μη κανιβαλικές κοινωνίες. Στους Ουαρί' δεν υπάρχουν πολλές πιθανότητες εγγενούς σύγκρουσης ανάμεσα σε εξ αγχιστείας συγγενείς· στην ιδανική περίπτωση, και σε μεγάλο βαθμό στην πράξη, αντιμετωπίζουν την εξ αγχιστείας συγγένεια ως ζήτημα φιλίας και αμοιβαίως επωφελούς ανταπόδοσης. [...]

Εξ αγχιστείας συγγένεια και ανταλλαγή

Η Vilaça έχει δώσει έμφαση στη σημασία του νεκρικού κανιβαλισμού ως ένδειξη των εξ αγχιστείας σχέσεων των Ουαρί' μεταξύ τους:

Η επικήδεια τελετή [...] αποκαλύπτει, μέσω της αντίθεσης εκείνων που τρώνε μαζί [comensais] με εκείνους που δεν τρώνε μαζί [não-comensais], την αντίθεση συγγενών εξ αίματος – συγγενών εξ αγχιστείας. Εντός της κοινωνίας των Ουαρί', ο κανιβαλισμός κατασκευάζει και προσδιορίζει τη συγγένεια εξ αγχιστείας. (1992: 293).

Η Vilaça (1992: 293) επίσης παρατήρησε ότι ο κανιβαλισμός των Ουαρί' στις σχέσεις εξ αγχιστείας αντικατόπτριζε ένα διαρκώς επανερχόμενο μοτίβο στη μυθολογία της Νότιας Αμερικής, που προσδιορίζεται από τον Λεβί-Στρος στο *Ωμό και το μαγειρεμένο* (1969): τον χαρακτηρισμό των εξ αγχιστείας συγγενών (εκείνων που «παίρνουν» τις γυναίκες) ως πραγματική ή δυνάμει κανιβαλική λεία. [...]

Από μια εσωτερική οπτική γωνία, εκείνο που είχε σημασία στις κανιβαλικές κηδείες των Ουαρί' δεν ήταν η ανταλλαγή ουσίας (ανθρώπινης σάρκας) αλλά η ανταλλαγή υπηρεσιών. Η διάθεση του πτώματος αποτελεί πρωταρχική υποχρέωση των εξ αγχιστείας συγγενών, μια υπηρεσία που επιτελείται από σεβασμό προς τον νεκρό και την οικογένειά του. Όταν ρωτήθηκαν γιατί ήταν οι εξ αγχιστείας συγγενείς εκείνοι που έτρωγαν το πτώμα, οι ηλικιωμένοι Ουαρί' απάντησαν ομόφωνα ότι κάποιος έπρεπε να το φάνε, και οι εξ αίματος συγγενείς του νεκρού (*iri' nari*) δεν μπορούσαν (λόγω της απαγόρευσης να φάει κανείς τη σάρκα ανθρώπου με τον οποίο συγγενεύει με κοινή βιολογική ουσία). Επιπλέον, κάποιος υποστήριξαν πως δεν μπορεί κανείς να φάει τίποτα όταν νιώθει έντονη θλίψη. Το φαγητό, και ειδικά η βρώση κρέατος, εκφράζει ευτυχία και κοινωνική ολοκλήρωση. Οι συμβολικές αντιθέσεις ανάμεσα στη λύπη και στη στοματική δραστηριότητα (βρώση, πόση, τραγούδι, κραυγή) είναι πολυάριθμες: οι ενήλικοι τρώνε λίγο στη διάρκεια της αρρώστιας στενών συγγενών, δεν καταναλώνουν τίποτα στην κηδεία και τρώνε λίγο όταν πενθούν. Οι άνθρωποι θεωρούσαν παράλογο να τους προτείνει κανείς να φάνε κρέας στην κηδεία ενός στενού συγγενή.

Σύμφωνα με τη λογική των Ουαρί', αυτές οι πολιτισμικές παραδοχές απέκλειαν κατηγορηματικά τον κανιβαλισμό από συγγενείς εξ

αίματος. Έτσι, το καθήκον έπεφτε στους εξ αγχιστείας, οι οποίοι αποτελούσαν τη μοναδική σαφώς καθορισμένη κοινωνική ομάδα που είχε στενούς κοινωνικούς δεσμούς με την οικογένεια του νεκρού χωρίς όμως να μοιράζεται τους στενούς βιολογικούς και συναισθηματικούς δεσμούς της με τον εκλιπόντα.¹¹ Ο κανιβαλισμός από τους εξ αγχιστείας συγγενείς ήταν ζήτημα πραγματισμού.

Ήταν επίσης και ζήτημα πολιτικής. Οι νεκρικές υπηρεσίες έχουν κεντρική σημασία για την υπογράμμιση, ενίσχυση και ανασυγκρότηση των εξ αγχιστείας δεσμών μετά το θάνατο. Οι κηδείες συνενώνουν τις διευρυμένες οικογένειες όσο κανένα άλλο συμβάν και αποτελούν μοναδική ευκαιρία (εκτός από τους αγώνες πάλης μιξίτα¹²) για να λειτουργήσουν οι εξ αγχιστείας συγγενείς ως διακριτές ομάδες σε μια συμπληρωματική αντίθεση μεταξύ τους. Εκπληρώνοντας τις νεκρικές υποχρεώσεις τους, συμπεριλαμβανομένης της διάθεσης του πτώματος, οι οικογένειες των Ουαρί' που συνδέονται με γάμο επιβεβαιώνουν τη συνέχιση δεσμεύσεων που υπερβαίνουν τη διάρκεια ζωής κάθε επιμέρους μέλους. [...]

Το ερώτημα που θέτει αυτό το άρθρο δεν είναι γιατί οι Ουαρί' έτρωγαν τους εξ αγχιστείας συγγενείς τους αλλά γιατί ο κανιβαλισμός αποτελούσε την ενδεδειγμένη μεταχείριση που επεφύλασσαν στα ανθρώπινα πτώματα.

Η βρώση ως πράξη σεβασμού

Το να ικανοποιεί κανείς τον νεκρό τρώγοντας το σώμα του είναι ένα πρότυπο που επανέρχεται διαρκώς στις συζητήσεις με τους Ουαρί' για τον νεκρικό κανιβαλισμό: ο νεκρός ήθελε να τον φάνε, ή τουλάχιστον να τον αποτεφρώσουν, και αν δεν έκαναν τίποτε από τα δύο θα τον πρόσβαλλαν. Για όσους πέθαιναν, η ιδέα να ενσωματωθούν στο σώμα των υπολοίπων μελών της φυλής προφανώς ήταν πολύ πιο ελκυστική από την εναλλακτική λύση να τους αφήσουν μόνους τους να σαπίσουν μέσα στο χώμα.¹³ [...] Σε αντίθεση με τις δυτικές από-

ψεις για τη βρώση ως πράξη αντικειμενοποίησης και κυριαρχίας επί του πράγματος που καταναλώνεται, η βρώση στον πολιτισμό των Ουαρί' μπορεί να εκφράζει σεβασμό και συμπάθεια, ειδικά σε αντιπαραβολή με την ταφή. Το κώμα θεωρείται «βρόμικο» και μολυσματικό. Οι ενήλικοι που περηφανεύονται για το σώμα τους δεν κάθονται στο κώμα, τα τελετουργικά αντικείμενα δεν πρέπει να αγγίξουν τη γη και οι άνθρωποι αποφεύγουν να ρίχνουν φαγητό στο έδαφος. Οι αξίες αυτές επηρεάζουν τις στάσεις απέναντι στην ταφή μέσα στη γη, την οποία οι πληροφορητές μου συχνά περιέγραφαν, όχι μόνο ως βρόμικη, αλλά και ως «υγρή» και «κρύα». [...]

Η βρώση μπορεί να αποτελεί μια πράξη συμπόνιας που ευχαριστεί το πράγμα που καταναλώνεται, με αποτέλεσμα αυτό να χαρίζει αφθονία σε όποιον το τρώει.

Παρόμοιες ιδέες για τη βρώση ως έκφραση σεβασμού προς τον τρωγόμενο είναι εμφανείς σε τροφικά ταμπού που συνδέονται με τα *ζαμί καρασού*, τα ζώα που το πνεύμα τους έχει ανθρώπινη μορφή (βλ. Conklin 1989: 336-50). Τα πνεύματα δεν πεθαίνουν ποτέ και όταν κάποιος κυνηγός σκοτώσει ένα ζώο *ζαμί καρασού* το πνεύμα του παίρνει το σώμα ενός άλλου ζώου. Το πνεύμα των ζώων, όμως, δεν μπορεί να ολοκληρώσει τη μετάβασή του στο νέο φυσικό του σώμα για όσον καιρό υπάρχουν υπολείμματα από το προηγούμενο σώμα του. Για να μην προκαλέσει την οργή των πνευμάτων, πρέπει κανείς να ψήσει και να φάει γρήγορα το *ζαμί καρασού*. Το πνεύμα των ζώων προσβάλλεται από τη θανάτωση και από την ασεβή μεταχείριση του σώματός του, όχι από τη βρώση της σάρκας του. Αντίθετα, η βρώση δείχνει σεβασμό, ειδικά σε αντιπαραβολή με την εναλλακτική λύση να εγκαταλειφθούν κομμάτια του σώματος αφάγωτα, πάνω ή μέσα στη γη. [...]

[...] Οι Δυτικοί έχουν την τάση να θεωρούν ότι, με το θάνατο, η απώλεια του πνεύματος ή της συνείδησης παίρνει μακριά το μεγαλύτερο μέρος από τις σημαντικές ιδιότητες του ατόμου και αφήνει πίσω της ένα άδειο, σχεδόν χωρίς κανένα νόημα, σωματικό περίβλημα. Αντίθετα, οι σοροί των Ουαρί' αποτελούν ισχυρές ενσαρκώσεις

της ταυτότητας, των κοινωνικών σχέσεων και των διαπροσωπικών δεσμών. Οι μεταμορφώσεις του σώματος αποτελούσαν ένα πρωταρχικό συμβολικό επίκεντρο των παραδοσιακών νεκρικών τελετών που αποσκοπούσαν στην ανασυγκρότηση των σχέσεων ανάμεσα στον νεκρό και τους ζωντανούς.

Αποστασιοποίηση και καταστροφή

Η βαθμιαία αποστασιοποίηση από τη σκέψη και την ανάμνηση του νεκρού θεωρείται επιθυμητός κοινωνικός στόχος, γιατί επικρατεί η αντίληψη ότι η παρατεταμένη λύπη (τομί ξαξό) βάζει σε κίνδυνο την υγεία και την παραγωγικότητα του ατόμου. [...] Οι Ουαρί' δίνουν έμφαση στην όραση και στην ακοή ως πρωτογενείς πηγές γνώσης και ως ερεθίσματα για τη μνήμη. Καθώς η θέα των υλικών αντικειμένων ανακαλεί αναμνήσεις, θεωρούν ουσιαστικής σημασίας να καταστρέψουν ή να μεταμορφώσουν όλα τα απτά πράγματα που θυμίζουν τον νεκρό. Καίνε το σπίτι και τα προσωπικά του αντικείμενα και καίνε, πετάνε ή χαρίζουν ό,τι είχε φυτέψει ο εκλιπών. Κάποια σύγχρονα αντικείμενα που δεν καταστρέφονται τόσο εύκολα, όπως μαγειρικά σκεύη, ματσέτες και κυνηγετικά όπλα, συνήθως τα χαρίζουν σε ανθρώπους με τους οποίους ο νεκρός δεν είχε συγγενικούς δεσμούς. [...]

Η πολιτισμική λογική αυτών των πρακτικών αντικατοπτρίζει μια διπλή μέριμνα: να εκδιωχτούν τα πνεύματα και να απομακρυνθούν τα ερεθίσματα που ανακαλούν αναμνήσεις από τον νεκρό.¹⁴ [...] Αυτή η διπλή μέριμνα είναι συμβατή με τους δύο βασικούς στόχους που προσδιορίζουν οι διαπολιτισμικές αναλύσεις των νεκρικών τελετών: να απομακρυνθεί ο εκλιπών από τον κόσμο των ζωντανών στον συμβολικό κόσμο των νεκρών και να διευκολυνθούν οι επιζήσαντες να αποδεχτούν τον θάνατο και την επακόλουθη αλλοίωση της κοινωνικής ζωής χωρίς τον νεκρό (Bloch και Parry 1982: 4). Όσον αφορά το διαχωρισμό του νεκρού από τους ζωντανούς, επικρατεί η αντίληψη

ότι η καταστροφή των υλικών ιχνών μειώνει την τάση των φαντασμάτων (ζιμδ) να επιστρέφουν στη γη. Τα ζιμδ σε γενικές γραμμές δεν προκαλούν αρρώστιες, όμως τρομάζουν τους ανθρώπους και, τις μέρες που ακολουθούν το θάνατο, το ζιμδ του ατόμου που έχει μόλις πεθάνει ίσως προσπαθήσει να πάρει μαζί του κάποιον συγγενή για συντροφιά στο θάνατο. Η καταστροφή των προσωπικών αντικειμένων και η τροποποίηση της εμφάνισης μπερδεύουν τα ζιμδ και έτσι, ανίκανα να βρουν το σπίτι και τους φίλους που είχαν προηγουμένως, επιστρέφουν στον κάτω κόσμο των νεκρών. Μερικοί ισχυρίζονται ακόμη και ότι ο καπνός από το ψήσιμο των πτωμάτων τύφλωνε και μπερδευε τα ζιμδ που επέστρεφαν κατά τη διάρκεια της κηδείας τους. [...]

Τρώγοντας τους νεκρούς

[...] Ο διαμελισμός του σώματος που αποτελεί το επίκεντρο τόσων αντιλήψεων σχετικά με την έννοια του ατόμου και την έννοια των σχέσεων ήταν μια δραματική συμβολική δήλωση για την αποκοπή του νεκρού ατόμου από την ανθρώπινη κοινωνία και την επικείμενη αλλαγή του από ζωντανό σαρκοβόρο σε ζωική σάρκα που θα φαγωθεί. Φαίνεται πως ο κανιβαλισμός ήταν η ενδεδειγμένη μέθοδος για τη διάθεση των νεκρών επειδή η βρώση (σε αντίθεση με την αποτέφρωση) όχι μόνο κατέστρεφε το πτώμα αλλά και επιβεβαίωνε την τελική αναγέννηση του νεκρού υπό τη μορφή αθάνατου ζώου.

Ο κανιβαλισμός αποτελούσε μια συμβολική δήλωση τόσο για αυτούς που έτρωγαν όσο και για εκείνους που τρώγονταν. Την ίδια στιγμή που έφερνε στο νου εικόνες των νεκρών ως πεκαρί, υπήρχαν πολυάριθμες προηγούμενες πλευρές των επικήδειων τελετών και της συμπεριφοράς που επιβαλλόταν από το πένθος οι οποίες υπογράμιζαν την ανθρώπινη ιδιότητα και την κοινωνική ταυτότητα του νεκρού που τρωγόταν, απορρίπτοντας ρητά οποιαδήποτε εξίσωση της ανθρώπινης σάρκας με τη ζωική. Έτσι, όταν οι πενθούντες συγ-

γενείς έψηναν και έτρωγαν ανθρώπινη σάρκα, έπαιρναν και οι ίδιοι το ρόλο του σαρκοβόρου, ταυτιζόμενοι με την αρπακτική δύναμη του ζώου, όπως ανιχνεύεται στους μύθους του *Πινόμ* και του *Οροταπάν*. Οι επικήδεις διακοσμήσεις ανακαλούσαν αυτές τις συσχετίσεις: τα καυσόξυλα και οι σχάρες για το ψήσιμο διακοσμούνταν με φτερά γύπα και άλικου παπαγάλου (του ιερού πουλιού του *Οροταπάν*), ενώ τα καυσόξυλα δένονταν με «βέργες της φωτιάς» (*μακουρί ξε*), ένα τροπικό αναρριχητικό συνδεδεμένο με τον πόλεμο και τις αρπακτικές δυνάμεις οι οποίες έχουν σχέση με τα Πνεύματα του Νερού και το τζάγκουαρ-κανίβαλο στον μύθο του *Πινόμ*.

Η βρώση των νεκρών ταύτιζε την κοινωνία των Ουαρί' ως σύνολο με τις υπερβαστικές δυνάμεις των συμμάχων τους, των θάνατων Πνευμάτων του Νερού. Ο κανιβαλισμός ανακαλούσε και αναπαριστούσε την ανθρώπινη θέση σε αυτή τη σχέση, την εναλλαγή ανάμεσα στη θέση εκείνου που τρώει κρέας και εκείνου που είναι κρέας προς βρώση. Ο Bloch (1992) υποστήριξε ότι μια μεγάλη ποικιλία από θρησκευτικές και πολιτικές τελετουργίες δομείται γύρω από μια οιο-νεί οικουμενική δυναμική: τη μεταμόρφωση του ατόμου από λεία/θύμα σε κυνηγό/εκτελεστή. Το μοτίβο αυτό εμφανίζεται ρητά στους μύθους καταγωγής *Πινόμ* και *Οροταπάν* και αποτέλεσε την κεντρική εικόνα πάνω στην οποία είναι θεμελιωμένη η παραδοσιακή νεκρική τελετουργική αλληλουχία των Ουαρί'. Οι τελετές του θανάτου μετακινούσαν τους ζώντες πενθούντες από τη θέση του θύματος των δυνάμεων των Πνευμάτων του Νερού στη θέση του κυνηγού των Πνευμάτων του Νερού, ενσάρκωμένων στη μορφή του ζώου. Ταυτόχρονα, καθώς ήταν συνεπείς με την εξισωτική αμοιβαιότητα που διαπερνά τις κοινωνικές διευθετήσεις των Ουαρί', οι τελετές αναπαριστούσαν και την αντίστροφη δυναμική, υποδεικνύοντας τη μεταθανάτια μοίρα των ανθρώπων να γίνουν ζώα, μέσα από τη μεταμόρφωση εκείνου που τρώει σε εκείνον που τρώγεται.

Θρήνος και μεταμόρφωση

Η εικόνα του νεκρού ως πεκαρί κυριαρχεί στα οράματα των Ουαρί' για τον θάνατο και τη μετά θάνατον ζωή. Η επιστροφή των προγόνων ως πεκαρί αποτελεί μια πανίσχυρη άρνηση της οριστικότητας του θανάτου. Υπόσχεται όχι μόνο επανένωση μετά τον θάνατο αλλά και επαφές κατά τη διάρκεια της ζωής μέσα από συναντήσεις με την αγέλη που είναι οι μοναδικές αλληλοδράσεις τις οποίες έχουν οι συνηθισμένοι άνθρωποι (οι μη σαμόνοι) με τους πεθαμένους συγγενείς τους. Δεν πρόκειται απλώς για μια αφηρημένη θρησκευτική έννοια αλλά για μια συγκλονιστική εμπειρία για όλους εκείνους τους ανθρώπους που ερμηνεύουν τις συναντήσεις με πεκαρί ως επισκέψεις νεκρών συγγενών.

Ο κανιβαλισμός αντιπροσώπευε μια δραματική επιβεβαίωση αυτής της μεταμόρφωσης του ανθρώπου σε ζώο, μια επιβεβαίωση της αλληλεξάρτησης ανάμεσα στην ανθρώπινη θνητότητα και τη ζωική γονιμότητα. [...] Η προτίμηση των Ουαρί' στον κανιβαλισμό ως τρόπο διάθεσης των ανθρώπινων πτωμάτων αντανακλούσε το σημείο τομής ανάμεσα σε αυτές τις ψυχολογικές-πνευματικές ανησυχίες, αποτυπωμένες σε εικόνες αναβίωσης των ανθρώπινων πνευμάτων ως πεκαρί και πολιτισμικές αντιλήψεις για τις κοινωνικές σημασίες του ανθρώπινου σώματος. Ως επίκεντρο της κοινωνικής ταυτότητας και των ψυχοσυναισθηματικών δεσμών ανάμεσα στους ζωντανούς και τους νεκρούς, το σώμα του νεκρού χρησίμευε ως ο πρωταρχικός τόπος για τον ολοκληρωτικό μετασχηματισμό των αναμνήσεων, των εικόνων και των συναισθημάτων που έχουν οι πενθούντες για τον εκλιπόντα. Αρχίζοντας με το διαμελισμό του πτώματος, το ψήσιμο και τη βρώση, και προχωρώντας μέσα από τη «σαρωτική» τελετουργία μετασχηματισμού της μνήμης (τον *χο*) μέχρι το τελικό κυνήγι (*χουέτ μσό*) και το συμπόσιο, οι τελετές του πένθους παγίωσαν μια διαδικασία μεταλλαγής των κοινωνικά προβαλλόμενων εικόνων για το σώμα του νεκρού. Οι τελετές αποσκοπούσαν στη μετατόπιση των πενθούντων από την εμπειρία της απώλειας, όπως ενσαρ-

κωνόταν σε εικόνες του νεκρού ως πτώματος, στην αποδοχή του θανάτου ως μέρους ενός κύκλου αναγέννησης, που ενσαρκωνόταν σε εικόνες του νεκρού ανανεωμένου υπό μορφή ζώου.

Είναι δύσκολο να αξιολογήσει κανείς αναδρομικά το βαθμό στον οποίο οι τελετουργικοί μετασχηματισμοί που λειτουργούσαν στο επίπεδο του πολιτισμικά κατασκευασμένου προσώπου δρούσαν επίσης και στο επίπεδο του στόμου. Ωστόσο, η έμφαση των σύγχρονων Ουαρί' στην ψυχολογική σημασία του κανιβαλισμού ως πράξης που διευκόλυνε την αποστασιοποίηση των πενθούντων από την τόσο βασανιστική ανάμνηση του νεκρού, καθώς και οι εκφράσεις συναισθηματικής δυσφορίας των πρεσβύτερων για την ταφή, υποδηλώνουν ότι πολλοί άνθρωποι πίστευαν πως η καταστροφή του σώματος μέσω του κανιβαλισμού είχε νόημα σε προσωπικές εμπειρίες πόνου και πένθους. Η βρώση του νεκρού αποτέλεσε ένα πανίσχυρο στοιχείο σε μια κοινωνική διαδικασία πένθους που, όπως την αντιλαμβάνονταν οι συμμετέχοντες, απάλυνε την εμπειρία της επαφής με το θάνατο ενός αγαπημένου προσώπου. Απεικονίζοντας τους νεκρούς με την εικόνα των ζώων στα οποία θα μετατραπούν, ο κανιβαλισμός επικάλυπτε τις εικόνες του εκλιπόντος ως πτώματος με νέες εικόνες του εκλιπόντος ως ζώου που θα εξακολουθήσει να έχει σχέσεις με τους ζώντες συγγενείς του. Επιβεβαίωνε τη μεταλλαγή συγκεκριμένων δεσμών συγγένειας μεταξύ ζωντανών και νεκρών σε μια γενική διεύρυνση των υποστηρικτικών για τη ζωή σχέσεων μεταξύ ανθρώπων και ζώων. Στην ουσία, ο κανιβαλισμός ήταν η πρώτη φορά που ο νεκρός προσέφερε τον εαυτό του ως τροφή.

Συμπέρασμα

Η εξήγηση για τον νεκρικό κανιβαλισμό των Ουαρί' δεν ανάγεται σε μία και μοναδική, απλή λειτουργία, καθώς αντικατοπτρίζει ένα περίπλοκο αμάλγαμα μύθου, εσχατολογίας, ιδεών για το ανθρώπινο σώμα, καθώς και κοινωνικών, ψυχολογικών και οικολογικών ανησυ-

χιών. Προεκτείνοντας την παρατήρηση του Λεβί-Στρος (1977: 65) για τον μύθο, αυτός γίνεται καλύτερα κατανοητός ως «αλληλεξάρτηση αρκετών εξηγητικών επιπέδων». Ως κεντρικό σύμβολο στις τελετές του πένθους, ο κανιβαλισμός προσέφερε μια πανίσχυρη, συμβολική συμπύκνωση των πεποιθήσεων περί συνέχισης της ζωής μετά τον θάνατο, που επιβεβαιώνονταν στην αναγέννηση των προγόνων σε μορφή ζώων. Η συμβολική ισχύς του νεκρικού κανιβαλισμού απέρρεε από το γεγονός ότι ζωντάνευε πολλαπλές διαστάσεις των κοινωνικών και οικολογικών σχέσεων πάνω στις οποίες οι Ουαρί' πιστεύουν ότι θεμελιώνεται η ασφάλειά τους. Στις τελετές του πένθους, οι αντιθέσεις ανθρώπινου – μη ανθρώπινου συγχωνεύονταν σε αυτό που η Sanday (1986: 226) έχει αποκαλέσει «τελετουργικό συμφιλίωσης», το οποίο μετασχημάτιζε τους απρόβλεπτους οικολογικούς και κοινωνικούς περιορισμούς σε μια μεστή νοήματος εννοιολογική τάξη. Μεγάλο μέρος του ανθρωπολογικού λόγου για τον κανιβαλισμό έχει την τάση να αντιμετωπίζει τις πολιτισμικές-συμβολικές και οικολογικές ερμηνείες ως αλληλοαποκλειόμενα Παραδείγματα· αν διερευνηθεί, όμως, με τους όρους των ιθαγενών, το σύστημα των Ουαρί' αποτελεί μια συμβίωση κοινωνικών και οικολογικών ανησυχιών που πρέπει να εξεταστεί ολιστικά. Τα υλικά κίνητρα που συνδέονται με τον ενδοκανιβαλισμό δεν ήταν βιολογικές ανάγκες για πρωτεΐνη προερχόμενη από ανθρώπινη σάρκα αλλά μέριμνα για την οικοδόμηση πολιτισμικών νοημάτων ως προς τις σχέσεις ανθρώπου-ζώου που είχαν ουσιαστική σημασία όχι μόνο για την επιβίωση αλλά για ολόκληρη την κοινωνική τάξη.

Σε αντίθεση με αντιλήψεις περί της ανθρωποφαγίας ως έσχατης αντικοινωνικής πράξης, η βρώση των νεκρών επιβεβαίωνε και αναπαρήγαγε τις βάσεις της κοινωνίας των Ουαρί'. Ο ενδοκανιβαλισμός συνδεόταν σε επίπεδο μύθου με τις καταβολές του πολιτισμού και τις εορταστικές ανταλλαγές που μετασχηματίζουν δυνάμει ανταγωνιστικές σχέσεις σε συνεργατικές συμμαχίες ανάμεσα σε γειτονικά χωριά καθώς και ανάμεσα στους ανθρώπους και τις μη ανθρώπινες δυνάμεις του θανάτου και της ζωικής γονιμότητας. Όπως οι νεκρικές

τελετές ανανέωναν τις πρωταρχικές πνευματικές σχέσεις του σύμπαντος των Ουαρί', έτσι ακριβώς αναζωογονούσαν και σχέσεις στο κοινωνικό επίπεδο, φέρνοντας κοντά τους εξ αγχιστείας συγγενείς για να υποστηρίξουν την οικογένεια του νεκρού. Ο κανιβαλισμός των Ουαρί' συνεπαγόταν, όχι την ανακύκλωση ζωτικής ενέργειας ή σωματικών ουσιών, αλλά την ανανέωση ζωτικών θεσμών κοινωνικο-οικολογικής ασφάλειας.

Ένας ηλικιωμένος Ουαρί' θυμήθηκε ότι, λίγο μετά την επαφή, ένας ιεραπόστολος του έκανε μάθημα λέγοντας: «Φαγητό είναι τα ζώα. Οι άνθρωποι δεν είναι ζώα, οι άνθρωποι δεν είναι κρέας για να το τρώτε». Στη δυτική σκέψη, η αποστροφή που προκαλεί ο κανιβαλισμός έχει σχέση με το γεγονός ότι φαίνεται να αμβλύνει τη διάκριση μεταξύ ανθρώπων και ζώων, καθώς αντιμετωπίζει την ανθρώπινη ουσία σαν κρέας ζώου. Για τους Ουαρί', όμως, η μαγεία της ύπαρξης έγκειται στα κοινά χαρακτηριστικά ανθρώπινης και ζωικής ταυτότητας, στις μετακινήσεις ανάμεσα στον ανθρώπινο και τον μη ανθρώπινο κόσμο που εκφράζονται στη μέσω του κανιβαλισμού παραδοχή ότι ο άνθρωπος συμμετέχει και στους δύο πόλους της δυναμικής σχέσης ανάμεσα στο να τρώει και να τρώγεται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σε όλες τις λέξεις των Ουαρί' τονίζεται η τελευταία συλλαβή. Η προφορά είναι Ουα-ΡΙ ή και τελειώνει με έναν γλωττιδικό ήχο.

2. Οι περισσότερες περιγραφές ενδοκανιβαλισμού αναφέρονται στη βρώση μικρών, μόνο, κομματιών σάρκας από συγκεκριμένα μέρη του σώματος (το τυπικό πρότυπο της Μελανησίας) ή στην κατανάλωση μόνο της στάχτης του αποτεφρωμένου σώματος, που φαίνεται να είναι το πιο διαδεδομένο πρότυπο στον Αμαζόνιο (βλ. Dole, 1974· Mairéles, 1986· Zerries, 1960). Στις πεδιάδες της Νότιας Αμερικής, κατανάλωση σημαντικών ποσοτήτων από την ψημένη ή βρα-

σμένη σάρκα άλλων μελών της φυλής έχει αναφερθεί στους Γκουαγιακί της Παραγουάης (Clastres, 1974) και στους Γιανόαν, στα σύνορα Περού-Βραζιλίας (Dole, 1974).

3. Αποκλείοντας τον εξωκανιβαλισμό από αυτή τη συζήτηση, δεν θέλω να υπονοήσω ότι δεν έχει σχέση με τον νεκρικό κανιβαλισμό. Η Vilaça (1992: 289-94) έχει υπογραμμίσει ότι ο κανιβαλισμός τόσο εχθρών όσο και εξ αγχιστείας συγγενών στους Ουαρί' εξέφραζε μια ευρεία «κανιβαλική λογική» αντιστροφής στις θέσεις του αρπακτικού και της λείας στις σχέσεις των Ουαρί' με τους κοινωνικούς άλλους. Οι Erikson (1986), Overing (1986) και Viveiros de Castro (1992) έχουν σημειώσει ότι η παραδοσιακή ανθρωπολογική διάκριση μεταξύ εξω- και ενδοκανιβαλισμού αμβλύνεται μπροστά στις περίπλοκες μορφές κανιβαλισμού που απεικονίζουν οι μύθοι, οι κοσμολογίες και οι τελετουργίες των πεδιάδων της Νότιας Αμερικής.

4. Όλες οι μεταφράσεις των προφορικών κειμένων των Ουαρί' είναι δικές μου.

5. Οι Ουαρί' παραδοσιακά εφάρμοζαν την αποτέφρωση ως εναλλακτικό τρόπο διάθεσης των πτωμάτων των οποίων τη σάρκα θεωρούσαν επικίνδυνη προς βρώση επειδή ήταν μολυσμένη από συγκεκριμένες αρρώστιες. Τα πτώματα αποτεφρώνονταν, και δεν τρώγονταν, όταν είχαν πύο στους πνεύμονες ή συμπτώματα που έμοιαζαν με ασθένειες του ήπατος (ασκίτη ή κίρρωση). Οι ξένοι που κατέστειλαν τον κανιβαλισμό των Ουαρί', ωστόσο, δεν παρουσίασαν την αποτέφρωση ως εναλλακτική λύση, ίσως επειδή η αποτέφρωση αποδοκιμάζεται από τον καθολικισμό της Λατινικής Αμερικής.

6. Για πιο λεπτομερή συζήτηση των επικηδείων πρακτικών και παραλλαγών, βλ. Conklin (1989: 407-17) και Vilaça (1992: 208-21). Οι κηδείες ανθρώπων που πέθαιναν σε σφαγές ή σε επιδημίες συχνά διέφεραν από τα φυσιολογικά πρότυπα. Όταν κάποιο χωριό δεχόταν επίθεση ή ένα άτομο σκοτωνόταν κοντά στο σπίτι του, οι Ουαρί' μερικές φορές φοβούνταν πως ο δολοφόνος ή οι δολοφόνοι θα επέστρεφαν. Σε τέτοιες περιπτώσεις, παρέκαμπταν μεγάλο μέρος της συνήθους τελετής και έψηναν και έτρωγαν βιαστικά το πτώμα ή τα πτώματα. Οι μαζικοί θάνατοι και το κοινωνικό χάος που επέφεραν οι επιδημίες της εποχής της επαφής προκάλεσαν παρόμοιες αναστατώσεις στις επικηδείες πρακτικές, συμπεριλαμβανομένων οδυνηρών επεισοδίων κατά τα οποία τα πτώματα εγκαταλείπονταν, και κατόπιν καταβροχθίζονταν από τα όρνια, επειδή οι επιζώντες ήταν πολύ άρρωστοι για να κόψουν τη μεγάλη ποσότητα καυσόξυλων που απαιτούσε το ψήσιμο ή η αποτέφρωση.

7. Σ.τ.Μ.: Ιερή λέξη που ψάλλεται τελετουργικά ως ξόρκι, προσευχή, στοιχείο αυτοσυγκέντρωσης κ.λπ.

8. Αυτή η αντιομοιοπαθητική ιδέα επανέρχεται στο σαμανισμό και την εθνο-τροκοϊστική των Ουαρί. Ο σαμάνος μοιράζεται σωματική ουσία με το ζωικό του πνεύμα που τον συντροφεύει, και πέφτει βαριά αρρώστος αν φάει τη σάρκα αυτού του ζώου. Αντίστοιχα, ορισμένες ασθένειες αποδίδονται στη λήψη ουσιών παρόμοιων με τη σωματική ουσία εκείνου που τις τρώει, αλλά σε μια πιο ισχυρή, ασύμβατη κατάσταση (Conklin, 1989: 302-12). Η σάρκα του πτώματος και τα υγρά του σώματος, που μετασχηματίζονται από τη σήψη, κρίνονται επικίνδυνα μόνο όταν τρώγονται από στενούς εξ αίματος συγγενείς. Πιστεύουν ότι η ψημένη σάρκα δεν προκαλεί αρρώστιες όταν την τρώνε συγγενείς εξ αγχιστείας και μη συγγενείς, παρόλο που θεωρούν ότι μολύνει.

9. Οι περισσότερες γυναίκες στην περιοχή του Ρίο Ντόις Ιρμάος δήλωσαν ότι είχαν πάρει μέρος σε νεκρικό κανιβαλισμό. Στην περιοχή Ρίο Νέγκρο – Οκία, πολλές γυναίκες είπαν ότι δεν έτρωγαν ανθρώπινη σάρκα επειδή δεν τους άρεσε η μυρωδιά της. Η Vilaça (1992: 216-17) αναφέρει κάποιον ηλικιωμένο άντρα που επίσης ισχυριζόταν πως δεν είχε φάει ποτέ νεκρό. Επιπλέον, ορισμένες γυναίκες που συνήθως συμμετείχαν στον κανιβαλισμό μίλησαν για την απόφασή τους να μη φάνε από το πτώμα ενός συγκεκριμένου εξ αγχιστείας συγγενή επειδή ένιωθαν πολύ κοντά, συναισθηματικά, προς τον νεκρό. Σε ό,τι αφορά τους άνδρες, υπήρχε η απαίτηση να επιτελούν απαθώς το καθήκον της βρώσης του πτώματος, ανεξάρτητα από τα αισθήματά τους για το πόσο κοντά ένιωθαν με τον νεκρό ή από την αποστροφή που τους προκαλούσε η μυρωδιά και η γεύση της σαπισμένης σάρκας.

10. Ο Rosaldo (1989) έχει επιστήσει την προσοχή στη δύναμη των συναισθημάτων στη διαμόρφωση των πολιτισμικών αντιδράσεων στον θάνατο. Ο θυμός των Ουαρί για τον θάνατο συγγενών τους φαίνεται πως γενικά στρεφόταν προς τα έξω, με κατηγορίες περί μαγείας εναντίον Ουαρί που ζούσαν σε άλλες κοινότητες ή με επιθέσεις αντιποίνων σε Βραζιλιάνους ή σε άλλους ιθαγενείς πληθυσμούς. Οι μαρτυρίες των Ουαρί για τον νεκρικό κανιβαλισμό προσφέρουν ελάχιστα επιχειρήματα για να σκεφτεί κανείς ότι εξέφραζε ή διοχέτευε θυμό ή μνησικακία, παρόλο που η πιθανότητα αυτή δεν μπορεί να αποκλειστεί εντελώς.

11. Μια παρόμοια λογική διαμόρφωσε τους ρόλους των εξ αγχιστείας συγγενών στην ευθανασία: όταν ένα ηλικιωμένο άτομο που έπασχε από κάποια ανίατη αρρώστια επιθυμούσε να πεθάνει, καλούσε έναν άντρα συγγενή εξ αγχιστείας για να επιτελέσει τη θανάτωση. Οι κηδείες ήταν μία, μόνο, από τις πολλές περιστάσεις στις οποίες οι Ουαρί παραδοσιακά καλούσαν συγγενείς εξ αγχιστείας για να επιτελέσουν τέτοιες υπηρεσίες.

12. Στ.Μ.: Τελετουργικές «μάχες» με αυστηρούς κανόνες, οι οποίες δεν οδηγούν ποτέ σε σκοτωμό παρά μόνο σε τραυματισμούς και «τιμωρία».

13. Φρίκη για την ταφή και προτίμηση για τον κανιβαλισμό ή την αποτέφρωση έχει αναφερθεί στους Πανόαν (Erikson, 1986: 198), τους Γιανομάμι (Lima Figueiredo, 1939: 44), τους Γκουαγιακί (Clastres, 1974: 319) και τους αιχμαλώτους πολέμου Τουπιναμπά (Viveiros de Castro, 1992: 289-90).

14. Προσπάθειες να εξαλειφθούν τα υλικά ίχνη των νεκρών είναι διαδεδομένες στις πεδιάδες της Νότιας Αμερικής. Ιδιαίτερα συνηθισμένες είναι η αποφυγή αναφοράς του ονόματος και η καταστροφή του σπιτιού και της προσωπικής περιουσίας του νεκρού (βλ., για παράδειγμα, Albert, 1985· Gregor, 1977: 264· Jackson, 1983: 200· Kracke, 1981: 262· Métraux, 1947). Η διπλή λογική της αποθάρρυνσης των φαντασμάτων ώστε να μην επιστρέψουν σπίτι τους και η απομάκρυνση όσων θυμίζουν τον νεκρό και προκαλούν λύπη στους πενθούντες, είναι πρότυπα που επανέρχονται διαρκώς. Ο Kracke σχολίασε ότι στους Καγκουακίβ αυτές οι δύο διαφορετικές λογικές «εναλλάσσονται σε τόσο μεγάλο βαθμό που φαίνεται σχεδόν σαν να είναι διαφορετικοί τρόποι να διατυπωθεί το ίδιο πράγμα» (1988: 213-14).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Albert, Bruce, 1985: "Temps du sang, temps de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)". Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Χ του Παρισιού.
- Arens, William, 1979: *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Bloch, Maurice, 1992: *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice και Jonathan Parry (επιμ.), 1982: *Death and the Regeneration of Life*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- de Carvalho, Bernardino, 1962: "Pakaanovas: Antropofagos da Amazônia". Ο *Cruzeiro*, Σάο Πάολο, 10 Φεβρουαρίου, 118-24.
- Clastres, Pierre, 1974: "Guayakí Cannibalism" [μετ. στα αγγλικά: P. Lyon], στο Patricia J. Lyon (επιμ.) *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, σ. 309-21, Βοστώνη: Little, Brown.
- Conklin, Beth A., 1989: "Images of Health, Illness and Death Among the Wari' (Pakaas Novos) of Rondônia, Brazil". Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας, Σαν Φρανσίσκο και Μπέρκλεϊ.
- Cruzeiro, O, 1962: "Pakaanovas". Σάο Πάολο, 23 Μαρτίου, 152-60.

- Dole, Gertrude E., 1974: "Endocannibalism among the Amahuaca Indians", στο Patricia J. Lyon (επιμ.) *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, σ. 302-8, Βοστόνη: Little, Brown.
- Erikson, Philippe, 1986: "Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano". *Journal de la Société des Américanistes*, Παρίσι, 72: 185-210.
- Folha de São Paulo, 1962: "Sertanista não conseguiu impedir que os Índios devorassem a menina morta". Σάο Πάολο, 13 Ιανουαρίου.
- Freud, Sigmund, 1981 [1913]: *Totem and Taboo* [στην πλήρη έκδοση των έργων του Φρόιντ περί ψυχολογίας, 14, σ. 100-55, Λονδίνο: The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis [ελλ. έκδοση: *Τοτέμ και ταμπού*, μετ. Χρήστος Αντωνίου, εκδ. Επίκουρος, 1978].
- Gregor, Thomas, 1977: *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Village*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Harner, Michael, 1977: "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", *American Ethnologist* 4: 117-35.
- Harris, Marvin, 1977: *Cannibalism and Kings: The Origins of Cultures*. Νέα Υόρκη: Random House.
- Harris, Marvin, 1985: *The Sacred Cow and the Abominable Pig*. Νέα Υόρκη: Random House.
- Jackson, Jean E., 1983: *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Kracke, Waud, 1981: "Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father". *Ethos* 9: 258-75.
- Kracke, Waud, 1988: "Kagwahiv Mourning II: Ghosts, Grief, and Reminiscences". *Ethos* 16: 209-22.
- Lévi-Strauss, Claude, 1969: *The Raw and the Cooked*. Νέα Υόρκη: Harper & Row [ελλ. έκδοση: *Το ωμό και το μαγειρεμένο*, εκδ. Αρσενίδη, 2001].
- Lewis, I.M., 1986: *Religion in Context: Cults and Charisma*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Lima, Figueiredo, José, 1939: "Índios do Brasil". *Brasiliana*, Σάο Πάολο, 5^η σειρά, 163.
- Meireles, Denise Maldi, 1986: "Os Pakaas-Novos", μεταπτυχιακή διατριβή, Πανεπιστήμιο της Μπραζιλία, Βραζιλία.
- Métraux, Alfred, 1947: "Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians". *América Indígena* 7(1): 7-44.
- Overing, Joanna, 1986: "Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'Non-Violent' Society", *Journal de la Société des Américanistes*, Παρίσι, 72: 133-56.

- Rosaldo, Renato, 1989: *Culture and Truth: The Remaking of Social Anoly*. Βοστώνη: Beacon Press.
- Sagan, Eli, 1974: *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*. Σαν Φρανσίσκο: Harper & Row.
- Sanday, Peggy Reeves, 1986: *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Vilaça, Aparecida, 1992 : *Comendo como gente : Formas do canibalismo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- Viveiros de Castro, Eduardo B., 1992: *From the Enemy's Point of View*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Zerries, Otto, 1960: "Endocanibalismo en la America del Sur". *Revista Museu Paulista*, São Paulo, 12: 125-75.

Κρατική τρομοκρατία στον κόσμο των νεκρών Εξαφάνιση και μετακομιδή στην Αργεντινή

[...] Ο Μαρσέλο Χέλμαν ήταν ένας δημοσιογράφος 22 ετών όταν εξαφανίστηκε μαζί με τη δεκαεπενιάχρονη έγκυο σύζυγό του, Μαρία Κλαούντια Ιρουρεταγοένα, στις 24 Αυγούστου του 1976. Ο Μαρσέλο απήχθη από ένα απόσπασμα των Μυστικών Υπηρεσιών του Στρατού, πιθανότατα επειδή ήταν ο γιος του Χουάν Χέλμαν, υψηλόβαθμου στελέχους της αντάρτικης οργάνωσης των Μοντονέρος.¹ Το ξημέρωμα της 14ης Οκτωβρίου, ένας δίοπος της ακτοφυλακής παρατήρησε ότι κάποιοι άντρες πετούσαν μεγάλα αντικείμενα στον ποταμό Σαν Φερνάντο. Ειδοποίησε τους ανωτέρους του. Το ποτάμι κτενίστηκε για ώρες, μέχρι που βρέθηκαν οκτώ βαρέλια πετρελαίου. Το καθένα περιείχε από ένα πτώμα σε προχωρημένη κατάσταση αποσύνθεσης. Βρέθηκαν τα πτώματα έξι ανδρών και δύο γυναικών. Τα περισσότερα από τα θύματα είχαν δολοφονηθεί με μια σφαίρα στο κεφάλι. Πήραν αποτυπώματα, ωστόσο η ταυτότητά τους δεν μπόρεσε να αναγνωριστεί με βεβαιότητα. Τα οκτώ πτώματα θάφθηκαν από την ακτοφυλακή ως νεκροί «αγνώστου ταυτότητας», στις 21 Οκτωβρίου του 1976. Τελικά, τα λείψανα εκτάφηκαν και ταυτοποιήθηκαν τον Οκτώβριο του 1989. Ένα από τα πτώματα ήταν του Μαρσέλο Χέλμαν· ωστόσο η σύζυγός του Μαρία Κλαούντια παραμένει αγνοούμενη (Cohen Salama 1992: 233-242).² [...]

Την 1η Οκτωβρίου 1989, τρεις μήνες πριν από την κηδεία του Μαρσέλο Χέλμαν, είχε πραγματοποιηθεί μια άλλη μετακομιδή. Αφού αναπαύθηκε 112 χρόνια στο καθολικό κοιμητήριο του Σαουθάμπτον,

ο ταξίαρχος Χουάν Μανουέλ δε Ρόσας τοποθετήθηκε στον οικογενειακό του τάφο, στο νεκροταφείο της Ρεκολέτα, στην καρδιά του Μπουένος Άιρες. Το γεγονός ήταν μεγάλης ιστορικής σημασίας. Ο Ρόσας είχε δραπετεύσει από την Αργεντινή το 1852 με αγγλικό πλοίο, ύστερα από την ήττα του στη μάχη της Κασέρος. Από τότε και ύστερα απεικονιζόταν ως ο τύραννος, η 24χρονη κυριαρχία του οποίου ήταν γνωστή απλώς ως «η τρομοκρατία». Κατά τη δεκαετία του 1930 εμφανίστηκε ένα κίνημα ιστορικού αναθεωρητισμού που έδωσε έμφαση στον πατριωτισμό του Ρόσας και ισχυρίστηκε ότι η επίσημη ιστορία τον είχε παρουσιάσει με στρεβλό τρόπο. Το 1934 έγινε δημόσια έκκληση για επαναπατρισμό του λειψάνου του Ρόσας. Το πολιτικό πνεύμα του Ρόσας ξαναήρθε στο προσκήνιο και οι εχθρες του 19ου αιώνα μεταξύ Ενωτικών και Φεντεραλιστών υποδουλίστηκαν για άλλη μια φορά με την αντιπαράθεση φιλελεύθερων και εθνικιστών³. Το όνομα του Ρόσας συνδέθηκε και με τη δεκάχρονη λαϊκιστική διακυβέρνηση του Χουάν Δομίνγκο Περόν, στα μέσα του 20ού αιώνα, καθώς οι φιλελεύθεροι αντίπαλοί του καταδίκασαν την κυβέρνησή του ως «τη δεύτερη τυραννία».⁴ Στα μέσα της δεκαετίας του 1970 ξέσπασε διαμάχη στο κοινοβούλιο σχετικά με το λείψανο του Ρόσας. Ο επαναπατρισμός εγκρίθηκε αλλά δεν υλοποιήθηκε, εξαιτίας της πολιτικής βίας που προηγήθηκε του πραξικοπήματος του 1976. Έτσι, η μετακομιδή του Ρόσας, το 1989, από τον περονιστή πρόεδρο Κάρλος Μένεμ ήταν γεμάτη από ιστορικές παραπομπές.

Συμβολίζοντας την εθνική συμφιλίωση, η επικήδεια πομπή και το λείψανο του Ρόσας συνοδεύονταν από δύο ομάδες εφίππων που αντιπροσώπευαν τους στρατούς των Ενωτικών και των Φεντεραλιστών, αντιπάλους κατά τους εμφύλιους πολέμους του 19ου αιώνα. [...]

Παρά τις διαφορετικές συνθήκες των κηδειών του Χουάν Μανουέλ δε Ρόσας και του Μαρσέλο Χέλμαν –ταφή με δόξα και τιμή για τον πρώτο και διαμάχη για την εκταφή του δεύτερου–, και οι δύο δημόσιες τελετές αποκαλύπτουν την κεντρική σημασία που έχει το

ανθρώπινο λείψανο και ο επανενταφιασμός του στην πολιτική κουλτούρα της Αργεντινής. Η σημασία του απορρέει από την πίστη στην επιρροή που ασκούν οι νεκροί στον κόσμο των ζωντανών και από την υποχρέωση να θάβονται με πλήρεις τιμές οι σύντροφοι εν όπλοις. Αυτοί οι δύο πολιτικοί λόγοι προστίθενται σε μια γενικότερη ανθρώπινη φροντίδα για τους νεκρούς και στη συναισθηματική ανάγκη για πένθος. Η στρατιωτική κούντα εκμεταλλεύθηκε αυτό το πολιτισμικό σύμπλεγμα στον βρόμικο πόλεμο ενάντια στην εξέγερση του αντάρτικου και στα αριστερά τμήματα της αργεντίνικης κοινωνίας. Η κρατική τρομοκρατία στην Αργεντινή μεταξύ 1976 και 1982 ασκήθηκε εξίσου επί νεκρών και ζωντανών. Τα πτώματα των θυμάτων της στρατιωτικής καταστολής αποτεφρώθηκαν, ρίχτηκαν στη θάλασσα ή θάφτηκαν σε μαζικούς τάφους από αποσπάσματα που είχαν συσταθεί για να πολεμήσουν την εξέγερση. Δέκα με τριάντα χιλιάδες άτομα εξαφανίστηκαν κατά τη διάρκεια της επτάχρονης στρατιωτικής κυριαρχίας. Το άρθρο αυτό αναλύει τη διαρκή ανησυχία για το πνεύμα του νεκρού εχθρού, τις πράξεις αντίστασης από συγγενείς των εξαφανισμένων και τη χρήση της απόκρυψης και της παρεμπόδισης της κηδείας των θυμάτων του βρόμικου πολέμου στην Αργεντινή ως μέσου για την επέκταση της κρατικής τρομοκρατίας στο επέκεινα.

Η εξαφάνιση ως τρομοκρατία

Τα βασανιστήρια και οι εξαφανίσεις δεν αποτελούν τη σκληρή πραγματικότητα του πολέμου, και το γεγονός ότι δεκάδες χιλιάδες άμαχοι της πολιτικής Αριστεράς βρέθηκαν στο στόχαστρο δεν ήταν κάτι αναπόφευκτο. Η εξέγερση μπορούσε να καταπολεμηθεί και με τη βοήθεια των στρατιωτικών δικαστηρίων και μέσα από τις προβλεπόμενες διαδικασίες. [...]

Η λογική για τη μετατροπή της εξαφάνισης σε κυρίαρχη κατασταλτική τακτική αποκαλύφθηκε σε μια σπάνια συνέντευξη που πήρα

από το Ανώτατο Δικαστήριο των Ενόπλων Δυνάμεων. Στην προκλητική ερώτησή μου γιατί η χούντα δεν εκτελούσε τους αντάρτες δημόσια αντί να τους εξαφανίζει, απάντησε ένας ταξίαρχος ενώ οι υπόλοιποι δικαστές ένευσαν συμφωνώντας: «Αν κανείς έκανε αυτό που ζητάτε, τότε θα υπήρχε άμεση αντεκδίκηση, όχι μόνο εναντίον του εκτελεστή ή εκείνων που διεξήγαγαν τη δίκη αλλά και εναντίον των οικογενειών τους. Με άλλα λόγια, η τρομοκρατία είχε ενσπείρει τρόμο και μέσα στις ένοπλες δυνάμεις, και αυτές απαντούσαν με τρομοκρατία. Αυτό είναι το τρομακτικό πρόβλημα, η τρομακτική τραγωδία αυτού του πολέμου» (συνέντευξη, 20 Δεκεμβρίου 1989).

Η αργεντινική κοινωνία είχε πληγεί από τον τρόπο. Η τρομοκρατία είχε πρόθεση να εξασθενήσει τους ανθρώπους πολιτικά και συναισθηματικά, χωρίς καν να αντιλαμβάνονται ποτέ την ένταση της βίας που τους είχε πλήξει. Οι ένοπλες δυνάμεις είχαν διαιρέσει τη χώρα σε πέντε μεγάλες ζώνες, η κάθε μία από τις οποίες διαιρούνταν σε υπο-ζώνες. Οι υπο-ζώνες διαιρούνταν σε περιοχές και οι περιοχές μπορεί να διαιρούνταν περαιτέρω σε υποπεριοχές. Οι περιοχές και οι υποπεριοχές αποτελούσαν τις επιχειρησιακές επικράτειες των ειδικών αποσπασμάτων (*grupos de tarea*). Τα ειδικά αποσπάσματα υπάγονταν γενικά στη διοίκηση του στρατού ή του ναυτικού. Η αεροπορία συμμετείχε σε πολύ μικρότερη έκταση στον κατασταλτικό μηχανισμό. Οι τακτικές δυνάμεις δεν λάμβαναν μέρος στις ίδιες τις απαγωγές, αν και ήταν πιθανό στρατιωτικές μονάδες να απέκλειαν κάποια συνοικία και να παρείχαν διοικητική υποστήριξη. Οι εξαφανίσεις ήταν σε γενικές γραμμές έργο μικρών ειδικών αποσπασμάτων των πέντε ή έξι ανδρών, υπό τη διοίκηση ενός υπολοχαγού που ανήκε στις διάφορες μυστικές υπηρεσίες των ενόπλων δυνάμεων. Τυπικά, έπαιρναν πρώτα το «πράσινο φως» από το τοπικό αστυνομικό τμήμα, για να αποφύγουν τυχόν παρέμβαση της αστυνομίας ως απάντηση στα αγωνιώδη τηλεφωνήματα κάποιου ανήσυχου γείτονα. Κατόπιν η συμμορία εφόδου, με την κάλυψη του σκοταδιού, εισέβαλε διά της βίας στο συγκεκριμένο σπίτι, απειλούσε και χτυπούσε τους ενοίκους μέχρι να πάψουν να αντιστέκονται, κάλυπτε τα μάτια

του θύματός της και αναχωρούσε με αυτοκίνητα ιδιωτικής χρήσης χωρίς πινακίδες (CONADEP 1986: 11-13· Mittelbach 1986).

Τα ειδικά αποσπάσματα οδηγούσαν τα απαχθέντα άτομα σε κάποιο από τα 365 μυστικά κέντρα κράτησης, τα οποία στεγαζόνταν συνήθως σε αστυνομικά τμήματα της χώρας. Μόνο το ένα τέταρτο από αυτά τα κέντρα βρίσκονταν σε στρατιωτικές εγκαταστάσεις. Οι αρχές δεν αναγνώριζαν ποτέ δημόσια τους απαχθέντες ως κρατούμενους ή ως φυλακισμένους από τη στιγμή που εξαφανίζονταν στα αποκαλούμενα «πηγάδια» (*pozos*) ή «μαύρες τρύπες» (*chupaderos*). Έβγαζαν μερικούς, στέλνοντάς τους εξορία, αλλά τους περισσότερους τους δολοφονούσαν. Αποτέφρωναν τα πτώματα ή τα έθαβαν παράνομα ως «νεκρούς αγνώστου ταυτότητας» σε δημοτικά νεκροταφεία. Επίσης τα εγκατέλειπαν στην άκρη των δρόμων, τα πέταγαν σε ποτάμια, ενώ έφταναν να πετάνε κάποιους από αεροπλάνα στη θάλασσα αφού πρώτα τους νάρκωναν (García 1995: 461-470· Verbitsky 1995).

Οι εξαφανίσεις ανταρτών έσπειραν μεγάλη αβεβαιότητα στο εσωτερικό των επαναστατικών οργανώσεων. Οι επιχειρήσεις τους συναντούσαν σοβαρά εμπόδια όταν δεν ήξεραν αν οι μαχητές τους ήταν νεκροί ή ζωντανοί, αν είχαν αποσκιρτήσει ή λιποτακτήσει, αν τους καθυστέρουσε η κυκλοφορία ή αν τους βασάνιζαν για να αποσπάσουν πληροφορίες για αιφνιδιαστικές επιθέσεις ή επερχόμενες συναντήσεις. Επιτρεπόταν ακόμη σε αξιωματικούς των μυστικών υπηρεσιών να παίρνουν εξαφανισμένους κρατούμενους μαζί τους σε αποστολές για να αναγνωρίζουν τους συντρόφους τους σε συνοριακά σημεία ελέγχου, σε σιδηροδρομικούς σταθμούς, σε αεροδρόμια και σε σταθμούς λεωφορείων. Κάποιοι υπεδείκνυσαν άτομα εντελώς άσχετα ώστε να μπορέσει κάποιος σύντροφος να φύγει απαρατήρητος. Ήλπιζαν πως η αθωότητα του ανυποψίαστου θύματος θα αποδεικνυόταν σύντομα και έτσι θα τελείωναν τα μαρτύριά του.

Οι στρατιωτικοί ηγέτες της Αργεντινής πίστευαν, επιπλέον, ότι η κρίση της ιστορίας θα επηρεαζόταν αποφασιστικά αν δεν υπήρχαν πτώματα να θρηνηθούν, νεκροί να μνημονεύονται, επιτάφιος επιγρα-

φές να διαβάζονται. Η εξαφάνιση των πτωμάτων είχε ως κίνητρο τη στρατηγική μέριμνα για το πολιτικό μέλλον των ενόπλων δυνάμεων. Σε τελική ανάλυση ο στρατός θα έπρεπε κάποτε να παραδώσει την εξουσία σε μια δημοκρατική κυβέρνηση και ήξεραν πως χωρίς *corpus delicti* οι μελλοντικές ποινικές διώξεις θα ήταν αδύνατες.

Ένας άλλος λόγος που τους έκανε να διατάζουν τις εξαφανίσεις ήταν για να εμποδίζουν την κινητοποίηση της διεθνούς κοινής γνώμης. Είχαν μάθει το μάθημά τους από τις δυσμενείς αντιδράσεις για τις μαζικές συλλήψεις κατά τη διάρκεια των πρώτων χρόνων του Πινοτσέτ στην εξουσία και για τη δημόσια εκτέλεση των καταδικασμένων μελών της ETA από τη δικτατορία του Φράνκο.

Ωστόσο, δεν ήταν μόνο ο φόβος για τις διεθνείς διαμαρτυρίες, τα επιχειρησιακά πλεονεκτήματα και η κρίση της ιστορίας οι λόγοι που έκαναν τους στρατιωτικούς να προτιμούν την εξαφάνιση ως κύρια μέθοδο καταστολής. Οι εξαφανίσεις έπλητταν την καρδιά της αργεντινικής κοινωνίας. Μετέτρεπαν τα βασανιστήρια των κρατουμένων σε αγωνία των φίλων, των συντρόφων, των συγγενών και των μελών της οικογένειας. Οι εξαφανίσεις είχαν, και συνεχίζουν να έχουν, πολύ περίπλοκα αποτελέσματα. Οι άνθρωποι ήξεραν ότι τα βασανιστήρια ήταν συνήθης πρακτική των δυνάμεων ασφαλείας της Αργεντινής. Καθώς πολλοί συγγενείς ήταν παρόντες στις απαγωγές –το 60% των εξαφανισμένων είχε συλληφθεί στο σπίτι του– είχαν τον φόβο πως οι απαχθέντες θα βασανίζονταν (CONADEP 1986: 11). Ωστόσο, δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτε, αφού οι αρχές αρνούνταν ότι τους είχαν στα χέρια τους. Βασανιστικές σκέψεις για τα μαρτύρια των εξαφανισμένων στοίχειωναν όσους έμεναν πίσω. Ο όρος «μετόπισθεν» σπανίως είχε πιο ζοφερή αμφισημία.

Σε αντίθεση με τη δημόσια επίδειξη και τον ακρωτηριασμό των πτωμάτων του εχθρού στην Αργεντινή του 19ου αιώνα, οι εξαφανίσεις της δεκαετίας του 1970 είχαν τις μεγαλύτερες επιπτώσεις τους μέσα στα σπίτια των θυμάτων. Ο Μισέλ Φουκό περιέγραψε πώς το θέαμα των βασανιστηρίων, στη Γαλλία του 18ου αιώνα, συνέβαλε στην επιβεβαίωση της εξουσίας του βασιλιά. Η δημόσια ομολογία και

ο ακρωτηριασμός των εγκληματιών απεδείκνυε στους ανθρώπους ότι ο νόμος ήταν η βούληση του θεϊκού ηγεμόνα και ότι όποιος παραβίαζε αυτόν το νόμο ήταν εκθρόνος του ανώτατου άρχοντα και έπρεπε να τιμωρηθεί διά της σπάθης. Ωστόσο, παρά το δέος που προκαλούσε αυτή η επίδειξη δύναμης, έδειχνε στους θεατές και τα όρια της εξουσίας.

Ένα σώμα εξουθενωμένο, κονιορτοποιημένο, σκορπισμένο στον αέρα, ένα σώμα διαμελισμένο σε χίλια κομμάτια από την απέραντη εξουσία του μονάρχη, αποτελεί όχι μόνο το ιδανικό αλλά και το πραγματικό όριο της τιμωρίας (Foucault 1979: 50, ελλ. έκδ.: σελ. 69).

Η εξουσία του ανώτατου άρχοντα δεν έφτανε πέρα από τη σκόνη του δολοφόνου, και έτσι γινόταν πεπερασμένη και ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Φουκό, ευάλωτη.

Οι εξαφανίσεις στην Αργεντινή ήταν τόσο τρομακτικές ακριβώς επειδή δεν ήταν δημόσιες αλλά έντονα ιδιωτικές. Ο βίαιος θάνατος λάμβανε χώρα μακριά από το βλέμμα και από τον έλεγχο των ανθρώπων, ήταν εγκλεισμένος στη μυστικότητα των κέντρων κράτησης και διαχεόταν σε ολόκληρη την κοινωνία. Ο φόβος για τον στρατό δεν μειωνόταν καθώς απομακρυνόταν από τον δημόσιο στίβο, αλλά αυξανόταν, με τη μετατροπή του δημόσιου σε μυστικό και του μυστικού σε ιδιωτικό. Η συνεχιζόμενη απουσία του εξαφανισμένου γιου, κόρης, συζύγου έριχνε μια σκιά με διαρκείς πολιτικές και ψυχολογικές επιπτώσεις στα σπίτια των μελών της οικογένειας που είχαν επιβιώσει (βλ. APDH 1987· ICIH 1986· Kordan κ.ά. 1988). Οι εξαφανίσεις απορρόφησαν την πολιτική συνείδηση των συγγενών σε μια απεγνωσμένη αναζήτηση (βλ. Hagelin 1984· Herrera 1987). Τα κοινωνικά προβλήματα της αργεντινικής κοινωνίας που είχαν ωθήσει τους ανθρώπους να γίνουν πολιτικά ενεργοί ωχριούσαν μπροστά στην εξαφάνιση των αγαπημένων προσώπων. Η αρχική παράλυση παραχώρησε τη θέση της στην πολιτική διαμαρτυρία. Με έναν περιπλοκο τρόπο, η κατασταλτική προσπάθεια να φιμωθεί η πολιτική αντιπολίτευση στην Αργεντινή είχε το αντίστροφο αποτέλεσμα.

Κατά τη διάρκεια της στρατιωτικής δικτατορίας αναδύθηκαν οργανώσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αφιέρωσαν όλη τους την πολιτική ενέργεια στη δημόσια διαμαρτυρία.

Παρόλο που πολλοί συγγενείς είχαν το προαίσθημα ότι οι εξαφανισμένοι ήταν νεκροί, ήταν δύσκολο να συμφιλιωθεί κανείς με μια τέτοια συμφορά. Δεν υπήρχε πτώμα για να θρηνησει κανείς και η διαδικασία του πένθους αναμειγνυόταν με αισθήματα ενοχής. Το πένθος σήμαινε εγκατάλειψη του εξαφανισμένου στόμου και υποταγή στις συνθήκες που δημιουργούσε η στρατιωτική χούντα. Αυτό το μαρτύριο κάλυψε κάθε πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης. Οι θυματοποιημένοι συγγενείς ένιωθαν ένοχοι για τον πόνο τους και ήταν αναγκασμένοι να δικαιολογούν τις δημόσιες διαμαρτυρίες τους, ενώ οι θύτες δήλωναν αθώοι χάρη στην απουσία πτώματος. Η νίκη και η παντοδυναμία ενσταλάχθηκαν ως ήττα και φόβος. Η εξαφάνιση προεξέτεινε τον πόλεμο και τα βασανιστήρια στην κοινωνία των πολιτών και στο επέκεινα.

Η στρατηγική της εξαφάνισης κάθε φυσικού ίχνους των εξαφανισμένων συνεχίστηκε με διαφορετικά μέσα και μετά την ήττα της εξέγερσης των ένοπλων ομάδων και τον περιορισμό της συνολικής καταπίεσης της αργεντινικής κοινωνίας από τον στρατό. Έγιναν δύο επίσημες απόπειρες για να κηρυχθούν νεκροί οι εξαφανισμένοι παρά την απουσία πτωμάτων. Η στρατιωτική χούντα θέσπισε ένα νόμο τον Σεπτέμβριο του 1979 που κήρυσσε νεκρά όσα άτομα είχαν εξαφανιστεί μεταξύ 6 Νοεμβρίου 1974 και 6 Σεπτεμβρίου 1979. Ήλπιζαν ότι αυτό το διάταγμα θα τερμάτιζε τις επίμονες εκκλήσεις των οργανώσεων ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μετά την ήττα της στον πόλεμο των Φόκλαντ/Μαλβίνων, το 1982, η στρατιωτική χούντα αναγκάστηκε να παραδώσει την εξουσία στη μεταβατική κυβέρνηση του στρατηγού Ρεϊνόλντο Μπινιόνε. Αυτή η μεταβατική κυβέρνηση δημοσίευσε τον Απρίλιο του 1983 μια τελική έκθεση σχετικά με τη δικτατορία 1976-1982 και κήρυξε για μια ακόμη φορά όλους τους εξαφανισμένους νεκρούς (San Martino de Dromi 1988: 343, 360. Somos, 1983, αρ. 346, σ. 15).

Ταυτόχρονα, ο στρατηγός Μπινιόνε διέταξε μυστικά την καταστροφή όλων των αποδείξεων για όσα πρόσωπα είχαν συλληφθεί κατά την περίοδο της δικτατορίας 1976-1982, εμποδίζοντας έτσι την επαλήθευση της υπόθεσης του θανάτου που διστυπωνόταν στην επίσημη αναφορά. Όταν ανέλαβε την εξουσία ο Ραούλ Αλφονσίν, τον Δεκέμβριο του 1983, όρισε μια επιτροπή για να διερευνήσει πού βρίσκονταν οι εξαφανισμένοι. Σε μια επιστολή της προς τον Αλφονσίν, η επιτροπή αυτή δήλωσε πως το έργο της

εμποδίστηκε από την ουσιαστική έλλειψη αποδείξεων για τις συγκεκριμένες επιχειρησιακές εντολές της καταστολής, για τον προσδιορισμό της ταυτότητας όσων στόμων είχαν συλληφθεί, διωχθεί, καταδικαστεί, απελευθερωθεί ή σκοτωθεί καθώς και για τους τόπους όπου είχαν κρατηθεί ή όπου θα έπρεπε να είχαν μια αξιοπρεπή ταφή. (CONADEP 1986: 264).

Έχω παρουσιάσει μέχρι τώρα τακτικούς, στρατηγικούς, νομικούς και πολιτικούς λόγους που έκαναν τους δράστες να εξαφανίζουν τα πτώματα των πολιτικών κρατούμενων – ποια είναι όμως η πολιτισμική τους σημασία; Ποια είναι η πολιτισμική προκατάληψη, που αναφέρεται στην έκθεση της αμερικανικής πρεσβείας στο Μπουένος Άιρες, του 1980, και έκανε τους Αργεντίνους στρατιωτικούς να προτιμούν την πρακτική της εξαφάνισης; Και γιατί ο στρατός εξακολουθούσε να κρύβει τους εξαφανισμένους και μετά το τέλος του βρόμικου πολέμου; Ο Γάλλος ανθρωπολόγος Robert Hertz (1960: 83) αναφέρει ότι «η δράση της κοινωνίας πάνω στο σώμα είναι εκείνη που προσδίδει πλήρη πραγματική υπόσταση στο φανταστικό δράμα της ψυχής» ή αλλιώς, παραφράζοντας τους Huntington και Metcalf (1979: 14), «η μοίρα του σώματος είναι πρόπλασμα για την τύχη της ψυχής». Έτσι, μια μελέτη για τον τρόπο με τον οποίο η αργεντινική κουλτούρα αντιλαμβάνεται το πνεύμα των νεκρών πολιτικών αντιπάλων ενδέχεται να αποκαλύψει γιατί η εξαφάνιση μετατράπηκε στην προτιμώμενη κατασταλτική τακτική. Ποια μεταχείριση είχαν τα πτώματα των εχθρών σε άλλες βίαιες εγχώριες συγκρούσεις στην Αργεντινή;

Μετακομιδή στο Εθνικό Κοιμητήριο της Ρεκολέτα

Η κακομεταχείριση του πτώματος των πολιτικών αντιπάλων δεν αποτελεί πρόσφατη πρακτική στην Αργεντινή. Η ήττα και η τρομοκρατία στην Αργεντινή του 19ου αιώνα συνδέονταν στενά με τη μοίρα του πτώματος. Ο αποκεφαλισμός και η επίδειξη του κεφαλιού σε δημόσιες πλατείες υπήρξε η μοίρα πολλών στρατιωτικών ηγετών. Επρόκειτο για μια ακραία ταπείνωση που κηλίδωνε την προσωπική τιμή του ηττημένου ηγέτη και έπληττε τη συλλογική τιμή της οικογένειας και των πολιτικών οπαδών του. Ο αποκεφαλισμός και η επακόλουθη επίδειξη του τροπαίου ήταν κάτι ιδιαίτερα ατιμωτικό γιατί τοποθετούσε το θύμα στο επίπεδο των ιθαγενών Αμερινδιάνων, οι οποίοι συχνά είχαν την ίδια τύχη στην Αργεντινή. Επιπλέον, συμβόλιζε τον πολιτικό ακρωτηριασμό και την αποκοπή του ηττημένου ηγέτη από τους οπαδούς του, καθώς και την εξουσία των νέων αρχηγών. Η σημασία που είχαν εκείνη την εποχή η τιμή, το χάρισμα και οι πελατειακές εξαρτήσεις καθιστούσε τον αποκεφαλισμό, μάλλον, παρά την εκτέλεση, τη φυλάκιση ή την εξορία, προτιμώμενη πρακτική μετά τη νίκη. [...]

Κατά τον 19ο αιώνα επικρατούσε μια ευρέως διαδεδομένη πεποίθηση, βασισμένη στην καθολική πίστη ότι η ψυχή επιβιώνει μετά τον θάνατο, ότι το ανθρώπινο λείψανο φέρει μια πνευματική δύναμη ικανή να επηρεάσει τον κόσμο των ζωντανών. Η πίστη σε αυτή την πνευματική δύναμη (*virtus*) έχει τις ρίζες της στη μεσαιωνική εποχή, όταν τα λείψανα αγίων μετατρέπονταν σε αντικείμενα λατρείας των πιστών (Angenendt 1994: 155-158· Snoek 1995: 11-20). Όπως ακριβώς πίστευαν ότι οι άγιοι ηγούνταν των πιστών του Μεσαίωνα επειδή τα λείψανά τους περιείχαν μια ζωογόνο δύναμη, έτσι και τα λείψανα των σφαγιασμένων οπλαρχηγών στην Αργεντινή του 19ου αιώνα συνέχιζαν να δίνουν δύναμη στους συντρόφους τους και να προκαλούν ζημιά στους εχθρούς τους. Ο ακρωτηριασμός των σωμάτων των εχθρών ήταν ένας τρόπος να διασκορπιστεί, αλλά όχι να καταστραφεί, η πνευματική δύναμη των νεκρών.⁵ [...]

Όπως ακριβώς ο Ντιρκέμ αναφέρει ότι η κοινωνία στη θρησκεία λατρεύει τον εαυτό της, έτσι και το αργεντίνικο έθνος έμοιαζε να απεικονίζει και να υμνεί τον εαυτό του στο κοιμητήριο της Ρεκολέτα. Η ταφή κάποιου στη Ρεκολέτα σήμαινε ότι κατακτούσε την αθανασία στα μάτια του αργεντίνικου λαού. Η αθανασία αυτή κατακτιόταν χάρη στην τελετουργική μετακομιδή και, κατά συνέπεια, χάρη στη μόνιμη παρουσία σε δημόσιο χώρο των αποστεωμένων λειψάνων και του αιώνιου πνεύματος του επανασταφέντος. Η ζωτική τους δύναμη ενσαρκωνόταν στους ανθρώπους που επισκέπτονταν τον τάφο, ενώ τα πολιτικά τους αποτελέσματα καθορίζονταν από τη δύναμη της πίστης των ιδεολογικών οπαδών τους.

Με μια πρώτη ματιά, η Ρεκολέτα μοιάζει πολύ με παρισινό νεκροταφείο του τέλους του 18ου αιώνα. «[Τα μνημεία] είχαν φτιαχτεί με πρόθεση να αποτελούν 'πηγή άμιλλας για τους μεταγενέστερους', να εμπνέουν τους επισκέπτες του κοιμητηρίου να φτάσουν ή και να ξεπεράσουν τους άθλους και τα επιτεύγματα των προγόνων τους. Έτσι, το κοιμητήριο είχε στόχο να μετατραπεί σε σχολείο αρετής» (Etlin 1984: 43). Η Ρεκολέτα όμως μετατρέπεται σε μια ενοχλητική πηγή ακατάπαυστης πολιτικής σύγκρουσης όταν εξετάζεται μέσα στα συμφραζόμενα της θέσης των νεκρών στον κόσμο των ζωντανών. Οι θνητοί εχθροί είναι θαμμένοι ο ένας δίπλα στον άλλο και τα θύματα αναπαύονται στο ίδιο κοιμητήριο με τους δολοφόνους τους. [...] Αυτές οι τελετουργικές μετακομιδές ενθάρρυναν τους πολιτικούς αντιπάλους να πιστεύουν ότι οι ιδεολογικές μάχες του παρελθόντος δεν είχαν ακόμη κριθεί και ότι τα αντιμαχόμενα πολιτικά πνεύματά τους εξακολουθούσαν να έχουν απήχηση στον αργεντίνικο λαό. Με αυτό τον τρόπο, το κοιμητήριο της Ρεκολέτα μετατράπηκε τόσο σε πηγή όσο και σε μεταφορά της διαρκούς πολιτικής διαμάχης στην Αργεντινή. [...]

Διαμφισβητούμενες εκταφές και επαναστατική διαμαρτυρία

Η πρώτη απόδειξη για τις μαζικές εκτελέσεις που είχαν πραγματοποιηθεί κατά τη διάρκεια του βρόμικου πολέμου ήρθε στην επιφάνεια στα τέλη του Οκτωβρίου του 1982, λίγους μόλις μήνες μετά τον πόλεμο των Φόκλαντ/Μαλβίνων. Στο κοιμητήριο του Γκραντ Μπουργκ, κοντά στο Μπουένος Άιρες, βρέθηκαν ογδόντα οκτώ ασήμαδευτοι τάφοι με περίπου τετρακόσια πτώματα άγνωστης ταυτότητας. Η μακάβρια ανακάλυψη έγινε κατά τη διάρκεια της εκταφής των οστών του συνδικαλιστή ηγέτη Μιγκέλ Άνχελ Σόσα, που είχε εξαφανιστεί το 1976. Το απόγευμα της 25ης Μαΐου του 1976, το γυμνό του σώμα βρέθηκε να επιπλέει στον ποταμό Ρεκονκίστα. Έφερε προφανή σημάδια βασανισμού. Η αστυνομία αναγνώρισε την ταυτότητα του Σόσα, δεν ειδοποίησε τους συγγενείς, και τον έθαψε ως πτώμα αγνώστου ταυτότητας. Η εκταφή του 1982 έγινε ύστερα από αίτημα των συγγενών, στους οποίους είχε διαρρεύσει η πληροφορία από έναν υπάλληλο του Υπουργείου Εσωτερικών (Cohen Salama 1992: 60-62· Somos, 1982, αρ. 319, σ. 11). Ο αντίκτυπος της ανακάλυψης αυτής στο αργεντίνικο κοινό ήταν συντριπτικός. Κυριάρχησε τόσο δυσπιστία όσο και θυμός. Σύντομα, ανοίχτηκαν και άλλοι μαζικοί τάφοι και τα διάτρητα από σφαίρες κρανία επιδεικνύονταν στο χέιλος των πρόχειρων τάφων τους, σε αυτό που αποκλήθηκε «σόου φρίκης». Η επίδειξη των σωρών από οστά και διάτρητα κρανία αποκάλυψε στους άναυδους Αργεντινούς τη φρίκη του στρατιωτικού καθεστώτος, αλλά και τη δική τους θνητότητα καθώς και την πιθανότητα να είχαν βρει κι αυτοί την ίδια μοίρα.

Οι Μητέρες της Πλατείας Μαΐου, μια οργάνωση ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αποτελείται από εκατοντάδες μητέρες αγνοουμένων, πίστευαν τότε, τον Οκτώβριο του 1982, ότι οι εκταφές θα έδιναν στους εξαφανισμένους όνομα και ταυτότητα.⁶ Αν μη τι άλλο, τα βιαστικά παραχωμένα πτώματα θα ξέφευγαν από την ανωνυμία και θα είχαν μια αξιοπρεπή ταφή. Καθώς καινούργιοι μαζικοί τάφοι συνέχιζαν να ανοίγονται, αλλά ταυτοποιήσεις των θυμάτων δεν μπο-

ρούσαν να γίνουν εξαιτίας του ακατάλληλου τρόπου πραγματοποίησης των εκταφών, που κατέστρεφαν κρίσιμα στοιχεία, οι Μητέρες άρχισαν να αμφισβητούν τη σημασία αυτών των εκταφών. [...]

Κάποια στιγμή, το δεύτερο εξάμηνο του 1984, οι Μητέρες της Πλατείας Μαΐου άρχισαν να διατυπώνουν την αντίθεσή τους στις εκταφές, και το γεγονός αυτό υπήρξε η κύρια αιτία για τη διάσπασή τους σε δύο ανεξάρτητες οργανώσεις, το 1986.⁷ Εκφράζοντας την έντονη ενδοσκόπηση που υπήρχε το 1984 σχετικά με τη θέση που θα έπαιρναν για τις εκταφές, η [πρόεδρος των Μητέρων] Έμπε δε Μποναφίνι είπε:

«Μας κοστίζει βδομάδες και βδομάδες συναντήσεων, γεμάτες δάκρυα και απελπισία, γιατί η βαθιά καθολική αναστροφή του λαού μας δημιουργεί σχεδόν την ανάγκη να έχουμε ένα νεκρό σώμα, μια ταφή και μια Λειτουργία». (*Madres*, 1987, αρ. 37, σ. 10).⁸

Παρά την οδύνη, η ομάδα γύρω από τη δε Μποναφίνι αποφάσισε να κρατήσει ανοιχτές τις πληγές από τις εξαφανίσεις, για να αντισταθεί σε μια εθνική διαδικασία λήθης.

«Είναι έντεκα χρόνια πόνου, έντεκα χρόνια χωρίς κανένα είδος ανακούφισης. Πολλοί θέλουν να κλείσει η πληγή και έτσι να ξεχάσουμε. Εμείς θέλουμε να συνεχίσει να αιμορραγεί, γιατί αυτός είναι ο μοναδικός τρόπος να συνεχίσει κανείς να έχει δύναμη για να παλεύει. {...} Πάνω απ' όλα, όμως, η πληγή αυτή είναι απαραίτητο να αιμορραγεί για να καταδικαστούν οι δολοφόνοι, όπως τους αξίζει, και για να μην ξανασυμβεί αυτό που συνέβη. Αυτή είναι η δέσμευση για την υπεράσπιση της ζωής που έχουν αναλάβει οι Μητέρες». (*Madres*, 1987, αρ. 29, σ. 1).

Τον Δεκέμβριο του 1984, η ομάδα δε Μποναφίνι καταδίκασε τις εκταφές ως μηχανορραφία της κυβέρνησης για να τις αναγκάσει να αποδεχτούν πως όλοι οι εξαφανισμένοι ήταν νεκροί. Οι Μητέρες απαίτησαν να προσδιοριστεί πρώτα η ταυτότητα των δολοφόνων και μετά να πραγματοποιηθούν περαιτέρω εκταφές (*Madres*, 1984, αρ. 1, σ. 2). Η θέση τους ισχυροποιήθηκε όταν στις 13 Νοεμβρίου 1984 η κ. Ρουμπινστάιν, που η κόρη της Πατρίσια είχε εξαφανιστεί στις 7

Φεβρουαρίου 1977, έλαβε ένα δέμα και μια επιστολή από την αποκαλούμενη Λεγεώνα Κόνδωρ η οποία έλεγε τα εξής: «Αγαπητή κυρία. Ως αποκορύφωμα της ακατάπαυστης αναζήτησής σας για την κόρη σας Πατρίσια, αποφασίσαμε να σας αποστείλουμε ό,τι έχει απομείνει από αυτή, το οποίο όμως ασφαλώς θα ικανοποιήσει τη λαχτάρα σας να ξανασυναντήσετε την αγαπημένη κόρη σας νωρίτερα απ' όσο έχει προβλέψει ο Ιεχωβά» (*Madres*, 1984, αρ. 1, σ. 15). Η ιατροδικαστική εξέταση απεφάνθη πως τα οστά ανήκαν σε άντρα ηλικίας μεταξύ είκοσι και σαράντα ετών. Στα μάτια των Μητέρων, οι δράστες χρησιμοποιούσαν τη μοίρα των εξαφανισμένων ως διαπραγματευτικό όπλο. Αν επιτυχανόταν κάποια συμφωνία που θα τερμάτιζε κάθε ποινική δίωξη και δημόσια διαμαρτυρία, τότε θα ήταν πρόθυμοι να αποκαλύψουν τους πρόχειρους τάφους των εξαφανισμένων.

Το 1986 προβλήθηκε ένα νέο επιχείρημα κατά των ιατροδικαστικών ερευνών. Η ομάδα δε Μποναφίνι διαμαρτυρήθηκε για την προτεινόμενη νομοθεσία που θα επέβαλλε ένα καθεστώς περιορισμών στις συνεχιζόμενες ένορκες καταθέσεις εναντίον αξιωματικών του στρατού, κατηγορούμενων για παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Υποστήριξαν ότι, εφόσον μια εκταφή καθόριζε μόνο την αιτία θανάτου, όχι όμως και την ταυτότητα του εκτελεστή, οποιαδήποτε μελλοντική δίωξη θα ήταν αδύνατη εξαιτίας του χρονικού περιορισμού των δέκα χρόνων. Μόνο αν η εξαφάνιση αποκτούσε ποινική υπόσταση, ανάλογη με αυτή της απαγωγής, θα μπορούσε να κινηθεί ποινική διαδικασία εναντίον των ενόχων χωρίς να υπάρχουν χρονικοί περιορισμοί (*Madres*, 1986, αρ. 19, σ. 16). Μέχρι τα μέσα του 1986, η πεποίθηση ότι θα διώκονταν οι εκατοντάδες αξιωματικοί του στρατού που κατηγορούνταν για σοβαρές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είχε αρχίσει να φθίνει με ταχύ ρυθμό. Η κυβέρνηση είχε προετοιμάσει νόμο που επέβαλε μια τελική ημερομηνία για την κατάθεση ένορκων καταγγελιών (*Ley de Punto Final*), ενώ η έκβαση της δίκης των εννέα μελών της χούντας δεν είχε ικανοποιήσει τις Μητέρες. Οι ιδέες τους σχετικά με τις ιατροδικαστικές έρευνες

είχαν αλλάξει – από την προσωπική ελπίδα στην ποινική δικαιοσύνη κατέληξαν στην απογοήτευση και στην περιφρόνηση. Η αντίθεσή τους προς τις εκταφές μετατράπηκαν από νομικό σε πολιτικό επιχείρημα. [...]

Μετά το 1988, το ζήτημα των εκταφών έπαψε να βρίσκεται στο επίκεντρο της προσοχής, με εξαίρεση τα τέλη του 1989, όταν έγινε η εκταφή του λειψάνου του Μαρσέλο Χέλμαν. «Το ξέρουμε ότι γίνονται εκταφές πτωμάτων. Είμαστε εναντίον αυτών των εκταφών, γιατί δεν θέλουμε τα παιδιά μας να πεθάνουν. Τα παιδιά μας δεν μπορούν να κλειστούν σε τάφους γιατί είναι ελεύθερα και είναι επαναστάτες» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Página 12*, 22 Δεκεμβρίου 1989). Η αναστολή του πένθους υποτίθεται ότι μεταμορφώνει τη συνεχιζόμενη οδύνη σε έναν αγώνα για τα ιδανικά που εξέφραζαν οι εξαφανισμένοι γιοι και κόρες τους. Οι Μητέρες θέλουν να διατηρήσουν τους εξαφανισμένους ζωντανούς, αφήνοντας τα λείψανά τους χωρίς ταυτότητα σε μαζικούς τάφους, και αντί γι' αυτό να διαδώσουν τα ιδανικά τους. «Έχουν θάψει τα σώματά τους, δεν έχει σημασία πού, αλλά το πνεύμα τους, η αλληλεγγύη τους και η αγάπη τους για τον λαό δεν μπορεί ποτέ ούτε να θαφτεί ούτε να ξεχαστεί» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Madres*, 1989, αρ. 58, σ. 11). Η μετακομιδή θα τους περιόριζε στον κόσμο των νεκρών αντί να αφήνει το πνεύμα τους να επηρεάζει τη στάση των ζωντανών [...].

Η θέση των Μητέρων της ομάδας δε Μποναφίνι είναι αξιοσημείωτη. Όχι μόνο εναντιώθηκαν στο πολιτισμικό ρεύμα της αργεντινικής κοινωνίας με τη βαθιά καθολική της διαμόρφωση, όπως και οι ίδιες άλλωστε συνειδητοποίησαν, αλλά και άλλαξαν ριζικά την πολιτική σημασία της μετακομιδής και το πνευματικό νόημα του ανθρώπινου λειψάνου. Το σώμα, το πνεύμα και η κηδεία αποσυνδέθηκαν μεταξύ τους. Τα οστά του νεκρού έχασαν το νόημά τους και το ίδιο συνέβη με τη μετακομιδή. Το πνεύμα ως μεταφορά πολιτικών ιδεών εξυμνήθηκε ως το μοναδικό πράγμα που άξιζε να επιβιώσει, με την ενσάρκωσή του στο πολιτικό πνεύμα των συγγενών.

Το 1988, καθώς με τον νόμο του Ιουνίου 1987 περί Οφειλόμενης Υπακοής (*Ley de Obediencia Debida*) είχε δοθεί ασυλία από τις διώξεις στους περισσότερους αξιωματικούς του στρατού που κατηγορούνταν για σοβαρές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η ομάδα δε Μποναφίνι ακολούθησε ένα μονοπάτι ιδεολογικής ριζοσπαστικοποίησης που την έκανε να υιοθετήσει το πολιτικό πρόγραμμα των ίδιων των εξαφανισμένων. Κατήγγειλε το πολιτικό σύστημα ως διεφθαρμένο και ηθικά χρεοκοπημένο και μίλησε για την ανάγκη να σχηματιστούν οργανώσεις βάσης σε εργοστάσια, σχολεία, πανεπιστήμια και φτωχογειτονιές, γιατί «δεν θα υπάρξει απελευθέρωση χωρίς επανάσταση. Τα παιδιά μας πήραν αυτόν τον δρόμο. Σήμερα οι Μητέρες τα ακολουθούν. Αύριο θα είναι σειρά ολόκληρου του λαού. Για να μην ξεχάσουμε, να μη συγχωρήσουμε, να μην υποκύψουμε και να παλέψουμε για τη νίκη» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Madres*, 1988, αρ. 43, σ. 16). Μέχρι τα τέλη του 1988 είχε διατυπωθεί η ιδέα ότι οι Μητέρες έπρεπε να «κοινωνικοποιήσουν τη μητρότητά τους» (*Madres*, 1988, αρ. 48, σ. 17) και να υιοθετήσουν τον πόνο όλων των θυμάτων πολιτικής βίας του κόσμου. «Όταν καταλάβαμε ότι τα παιδιά μας δεν επρόκειτο να εμφανιστούν, κοινωνικοποιήσαμε τη μητρότητα και αισθανθήκαμε πως ήμασταν μητέρες του καθενός, πως όλοι ήταν παιδιά μας» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Madres*, 1989, αρ. 53, σ. 17). Πιεστικά κοινωνικά προβλήματα όπως η εκτεταμένη φτώχεια, οι φθίνουσες κοινωνικές υπηρεσίες, η υψηλή ανεργία, η ελάχιστη πρόνοια για τους ηλικιωμένους, η διαφθορά της κυβέρνησης, η αστυνομική βαρβαρότητα και η ιδιωτικοποίηση των κρατικών επιχειρήσεων, μετατράπηκαν σε πολιτική πλατφόρμα για τη συνέχιση των επαναστατικών ιδανικών των εξαφανισμένων παιδιών τους.

Η ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας εναντίον των εκταφών και των μετακομιδών φανερώνει μια διαρκή επεξεργασία του τρόπου κατανόησης των συνεπειών που είχε η κρατική τρομοκρατία και τα πολλαπλά παρακλάδια της στην πολιτική ζωή των Αργεντινών. Στα μάτια των Μητέρων της Πλατέας Μαΐου, οι μετακομιδές έγιναν

συνώνυμες με τον πνευματικό και φυσικό θάνατο. Οι μετακομιδές καταστρέφουν τη ζωή ανάμνηση των εξαφανισμένων και τους ενταφιάζουν σε ένα περίκλειστο ενθύμιο. Οι Μητέρες φοβούνται ότι οι εξαφανισμένοι θα ξεχαστούν και θα εξοβελιστούν σε ένα όλο και πιο μακρινό παρελθόν, στην εποχή της δικτατορίας και του βρόμικου πολέμου. Αυτές, αντίθετα, προσπαθούν να διατηρήσουν ζωντανό το πνεύμα των εξαφανισμένων τους παιδιών, μετενσαρκώνοντας τα πολιτικά τους ιδανικά. Η θέση αυτή οδήγησε τις Μητέρες να καταδικάσουν την εκταφή του Μαρσέλο Χέλμαν: «Αυτές οι τακτικές εκπληρώνουν το αίτημα των δολοφόνων, της εκκλησίας και μερικών Μοντονέρος για εξαφάνιση του παρελθόντος και για συμφιλίωση. Αυτές οι τακτικές προκαλούν απέχθεια στον λαό» (Sur, 7 Ιανουαρίου 1990). Η ομάδα των Μητέρων γύρω από τη δε Μποναφίνι καταδικάζει ακόμη και όσες εκταφές θα μπορούσαν να της δώσουν κάποια απάντηση στην αρχική της έκκληση για το πού βρίσκονται οι εξαφανισμένοι.

Μετακομιδή και συμφιλίωση

Οι συγγενείς όσων αγνοούμενων έχουν εκταφεί και αναγνωριστεί αισθάνθηκαν, σε γενικές γραμμές, μεγάλη ανακούφιση όταν τελικά μπόρεσαν να ξαναβρούν το λείψανο των αγαπημένων τους. Η Μπέρτα Σουμπαρόφ εξέφρασε με τα ακόλουθα λόγια αυτό το συναίσθημα, όταν είδε το λείψανο του γιου της: «Ένωσα να με πνίγει η συγκίνηση, γιατί βρήκα τον γιο μου. Τον φίλησα ξανά. Φίλησα όλα τα κόκαλά του, τον άγγιξα, τον χάιδεψα. Όμως η συγκίνηση ήταν ανάμικτη με πόνο, γιατί από τη στιγμή που τον βρήκα αποδείχτηκε πως ήταν νεκρός. Έτσι, έκλαψα τον θάνατο του γιου μου και εκείνα τα δεκατρία χρόνια της αναζήτησης εξαφανίστηκαν. Δεν μπορώ να συνδέομαι πλέον με εκείνη την περίοδο» (αναφέρεται στο Cohen Salama 1992: 249). [...]

Ο Robert Hertz υποστήριξε ότι οι μετακομιδές υπηρετούν τρεις γενικούς στόχους: «να γίνει ταφή των λειψάνων των νεκρών, να διασφαλιστεί η ειρήνη της ψυχής και η πρόσβαση στον τόπο των νεκρών και, τέλος, να απελευθερωθούν οι ζωντανοί από τις υποχρεώσεις του πένθους» (Hertz 1960: 54). Οι στόχοι αυτοί φαίνεται πως εκπληρώθηκαν στην Αργεντινή, τόσο στην περίπτωση των στρατηγών και πολιτικών του 19ου αιώνα που τελικά μεταφέρθηκαν για να αναπαυθούν στο νεκροταφείο της Ρεκολέτα όσο και στην περίπτωση των σχεδόν διακοσίων εξαφανισμένων που βρέθηκαν στις εκταφές, αναγνωρίστηκαν και τελικά επανενταφιάστηκαν. Ο διερρηγμένος ιστός της κοινωνίας αποκαταστάθηκε με τις επικήδειες τελετές, οι νεκροί επανασυμφιλιώθηκαν με τους προγόνους τους και η ψυχή τους ήρθε να αναπαυθεί σε ιερό έδαφος, για να ξαναζωντανεύει περιοδικά μόνο σε επιμνημόσυνες τελετές. Ωστόσο, ο βίαιος θάνατος των εξαφανισμένων και ο πολιτικός ρόλος τους στην ιστορία της Αργεντινής τους τοποθετούν σε μια ειδική θέση που εξακολουθεί να ενσταλάζει δύναμη συγκρούσεις στην κοινωνία. Οι μετακομιδές μετατρέπονται από τελετές ανάμνησης σε πράξεις αποκατάστασης για τους ομοϊδεάτες τους και σε πράξεις περιφρόνησης και δημόσιας πρόκλησης για τους πολιτικούς αντιπάλους τους. Αυτή ακριβώς η πολιτική σημασιοδότηση είναι η αιτία που προκάλεσε τις επίμονες προσπάθειες για τον επαναπατρισμό του Χουάν Μανουέλ δε Ρόσας και τον επανενταφιασμό του στο κοιμητήριο της Ρεκολέτα αλλά και έδωσε πολιτικό νόημα στη μετακομιδή του Μαρσέλο Χέλμαν στο εβραϊκό κοιμητήριο της Λα Ταμπλάδα. Έτσι, η μάχη για τα λείψανα των θυμάτων της βίας μετατρέπεται σε αγώνα για την επιβίωση του πολιτικού τους πνεύματος και την ανασυγκρότηση της κληρονομιάς τους στην ιστορία και την κοινωνία της Αργεντινής.

Η πίστη στην αιωνιότητα του πνεύματος, στην αφθαρσία των οστών, καθώς και η ανθρώπινη ανάγκη να πενθούνται οι νεκροί έχουν, πράγματι, τόσο βαθιές ρίζες στην αργεντινική κοινωνία όσο και στους περισσότερους πολιτισμούς. Η πολιτική πρακτική της παρακώλυσης των επικήδειων τελετών εμποδίζει τους ανθρώπους να

συμβιβαστούν με τους νεκρούς τους και να συμφιλιωθούν, τελικά, με τους αντιπάλους τους. Αυτή η διαρκής προσπάθεια να κρατηθούν οι επιζώντες συγγενείς όμηροι της οδύνης τους οδήγησε μια ομάδα των Μητέρων της Πλατείας Μαΐου να εγκαταλείψουν όλες τις διεκδικήσεις τους για τα λείψανα των ανθρώπων τους –αντί να μείνουν προσκολλημένες στην απεγνωσμένη ελπίδα να τα ανακτήσουν κάποτε– και να οικειοποιηθούν τα πολιτικά ιδανικά των εξαφανισμένων. Έτσι, οι πολιτικές έχθρες έγιναν ακόμη πιο περιχαρακωμένες και συνεχίζουν να κεντρίζουν την ανάμνηση των ταπεινώσεων και των αδικιών του παρελθόντος. Η κρατική τρομοκρατία θα τελειώσει μόνον όταν εκείνοι που άσκησαν τη βία παραδεχτούν την κοινή ανθρώπινη ιδιότητα που μοιράζονται με τα θύματά τους –τόσο τα ζωντανά όσο και τα νεκρά– και όταν επιστραφούν οι νεκροί για να ξαναθαφτούν με τον δέοντα τρόπο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Η έρευνα στο Μπουένος Άιρες της Αργεντινής, από τον Απρίλιο του 1989 μέχρι τον Αύγουστο του 1991, έγινε εφικτή χάρη σε υποτροφίες από τα National Science Foundation και Harry Frank Guggenheim Foundation. Ευχαριστώ τους Walter van Beek και Jeffrey Sluka για τα οξυδερκή σχόλιά τους.

1. Ο Χουάν Χέλμαν ήταν μέχρι το 1978 ηγετικό στέλεχος της ένοπλης οργάνωσης των Μοντονέρος. Εγκατέλειψε το Μπουένος Άιρες το 1975, αφού διατυπώθηκαν απειλές κατά της ζωής του από την Αντικομμουνιστική Συμμαχία της Αργεντινής [Alianza Anticomunista de Argentina – AAA], μια δεξιά παραστρατιωτική οργάνωση υπό τη διοίκηση του Υπουργείου Κοινωνικής Πρόνοιας, το οποίο είχε επικεφαλής τον Λόπες Ρέγα, δεξί χέρι της χήρας του Περόν, Μαρία Εστέλα Μαρτίνες δε Περόν.

2. Η Μαρία Κλαούντια Ιρουρεταγογόνα ήταν επτά μηνών έγκυος όταν απήχθη, και εθεάθη, ζωντανή ακόμη, στις 7 Οκτωβρίου, σχεδόν μία εβδομάδα αφό-

του ο σύζυγός της Μαρσέλο είχε ήδη δολοφονηθεί. Η πεθερά της, Μπέρτα Σουμπαρόφ, έγινε μέλος των Γιαγιάδων της Πλατείας Μαΐου (Abuelas de Plaza de Mayo) και συνέχισε να αναζητεί το εγγόνι της, αν είχε επιζήσει.

3. Κατά τον 19ο αιώνα οι Ενωτικοί επεδίωκαν ένα ισχυρό κεντρικό κράτος υπό την ηγεμονία του λιμανιού του Μπουένος Άιρες. Ήθελαν να συνεχίσουν να πλουτίζουν με το επικερδές εξωτερικό εμπόριο και τα κέρδη από τους δασμούς των εισαγωγών και των εξαγωγών. Οι φεντεραλιστές επιθυμούσαν μια ομοσπονδιακή κυβέρνηση που θα παραχωρούσε μεγαλύτερη πολιτική αυτονομία στις επαρχίες και θα προστάτευε τις υποτυπώδεις εγχώριες βιομηχανίες από τις ξένες εισαγωγές. Ο Ρόσας υπεραμύνθηκε της φεντεραλιστικής υπόθεσης, όμως μετά την εκδίωξή του, το 1852, επανεγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία του Μπουένος Άιρες. Στον 20ό αιώνα, οι ενωτικές ιδέες εξακολούθησαν να διασώζονται από τους φιλελεύθερους πολιτικούς που ήθελαν να ανοίξουν την αργεντινική οικονομία στις ξένες επενδύσεις, ενώ οι φεντεραλιστικές ιδέες υιοθετήθηκαν από τους εθνικιστές οπαδούς του προστατευτισμού.

4. Ένα επίσημο διάταγμα της 14ης Αυγούστου 1956 πρόσταζε τη δημοσίευση μιας «μαύρης βίβλου για τη δεύτερη τυραννία» που θα αποκάλυπτε στον λαό της Αργεντινής τη διαφθορά και την κακοδιαχείριση του Περόν. Το βιβλίο αυτό σκιαγραφεί με λεπτομέρειες τις ιστορικές αναλογίες μεταξύ Ρόσας και Περόν (Comisión de Afirmación 1987: 25-34).

5. Είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι η βεβήλωση των πτωμάτων είχε επίσης σχέση με την καθολική πίστη στο Καθαρτήριο και στην επιβίωση της ψυχής μετά θάνατον. Πίστευαν πως οι ακρωτηριασμένοι υπέφεραν φρικτά κατά την κάθαρσή τους από τις επίγειες αμαρτίες τους. Η Natalie Zemon Davis καταλήγει στην ίδια δογματική εξήγηση, ερμηνεύοντας τον ακρωτηριασμό των πτωμάτων από όχλους καθολικών κατά τη διάρκεια των θρησκευτικών πολέμων του 16ου αιώνα εναντίον των Ουγενότων στη Γαλλία. Όχλοι προτεσταντών ήταν ιδιαίτερα επιρρεπείς στα βασανιστήρια καθολικών ιερέων, έδειχναν όμως αδιαφορία για τα πτώματα, πιθανώς επειδή «οι ψυχές των νεκρών βιώνουν αμέσως είτε την παρουσία του Χριστού είτε τα μαρτύρια των καταδικασμένων και ως εκ τούτου το νεκρό σώμα δεν είναι πλέον τόσο επικίνδυνο ή σημαντικό αντικείμενο για τους ζωντανούς» (Davis 1975: 179). Από την άλλη πλευρά, η εκταφή, ο ακρωτηριασμός και η δημόσια επίδειξη των μουμιοποιημένων λειψάνων ιερέων, καλογραιών και αγίων κατά τη διάρκεια του ισπανικού εμφυλίου πολέμου αποτέλεσε μια εικονοκλαστική επίθεση από τη ρεπουμπλικανική Αριστερά στη συντηρητική εκκλησία και στους εθνικιστές (Lincoln 1989: 117-127). Πρέπει να γίνεται διάκριση ανάμεσα στον ακρωτηριασμό και τη μεσαιωνική πρακτική του πολλαπλασιασμού των λειψάνων των αγίων μέσω του διαμελισμού (*dismembratio*) (Snoek 1995: 22-24).

6. Τα παρακάτω βιβλία παρέχουν το ιστορικό υπόβαθρο των Μητέρων της Πλατείας Μαΐου: Bousquet (1984)· Diago (1988)· Fisher (1989)· Guzman Bouvard (1994)· Oria (1987) και Sánchez (1985).

7. Η ομάδα που διασπάστηκε από τον κύριο κορμό της οργάνωσης αυτοαποκλήθηκε Ιδρυτική Γραμμή (Línea Fundadora), επειδή αρκετά από τα μέλη της ανήκαν στην αρχική ομάδα των δεκατεσσάρων γυναικών που ξεκίνησαν τις δημόσιες διαμαρτυρίες το 1977. Συνεργάστηκαν στην έρευνα της CONADEP και υποστήριξαν τις εκταφές. Η κύρια ομάδα, που συνέχισε τη δράση της με το όνομα Μητέρες της Πλατείας Μαΐου, καταδίκασε κάθε συνεργασία με την κυβέρνηση ως πολιτική ενδοτικότητα και αντιτάχθηκε στις εκταφές.

8. Η Ελένα Νικολέτι, μέλος της ψυχολογικής ομάδας των Μητέρων, έχει υποστηρίξει ότι οι Μητέρες έχουν απορρίψει όλες τις επικηδείες τελετουργίες του δυτικού πολιτισμού επειδή αυτές οι τελετές δεν μπορούν να εγκαينιάσουν μια αυθεντική διαδικασία πένθους, καθώς απουσιάζει η βεβαιότητα για τη μοίρα των εξαφανισμένων (Nicoletti 1988: 116).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Angenendt, Arnold, 1994. *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes von frühen Christentum bis zur Gegenwart*. Μόναχο: Beck Verlag.
- APDH, 1987. *La Desaparición: Crimen Contra la Humanidad*. Μπουένος Άιρες: Asamblea Permanente por los Derechos Humanos.
- Bousquet, Jean-Pierre, 1984. *Las Locas de la Plaza de Mayo*. Κόρδοβα: Fundación para la Democracia en Argentina.
- Cohen Salama, Mauricio, 1992. *Tumbas anónimas*. Μπουένος Άιρες: Catálogos.
- Comisión de Afirmación de la Revolución Libertadora, 1987. *Libro Negro de la Segunda Tirania*. 4η έκδοση. Μπουένος Άιρες.
- CONADEP, 1986. *Nunca Más: The Report of the Argentine National Commission on the Disappeared*. Νέα Υόρκη: Farrar, Straus and Giroux.
- Davis, Natalie Zemon, 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Diago, Alejandro, 1988. *Conversando con las Madres de Plaza de Mayo: Hebe de Bonafini, Memoria y Esperanza*. Μπουένος Άιρες: Ediciones Dialéctica.
- Etlin, Richard A., 1984. *The Architecture of Death: The Transformation of the Cemetery in 18th Century Paris*. Κέμπριτζ: MIT Press.
- Fisher, Jo, 1989. *Mothers of the Disappeared*. Βοστώνη: South End Press.

- Foucault, Michel, 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Νέα Υόρκη: Vintage Books [ελληνική έκδοση: *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής* (μετ. Κ. Χατζηδημού, Ι. Ράλλη, εκδ. Ράππα, Αθήνα, 1989)].
- García, Prudencio, 1995. *El Drama de la Autonomía Militar. Argentina Bajo las Juntas Militares*. Μαδρίτη: Alianza Editores.
- Guzmán Bouvard, Marguerite, 1994. *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Ουίλμινγκτον: Scholarly Resources.
- Hertz, Robert, 1960. *Death and the Right Hand*. Αμπερντίν: Cohen and West.
- Huntington, Richard και Peter Metcalf, 1979. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- ICHI (Independent Commission on International Humanitarian Issues), 1986. *Disappeared!* Λονδίνο: Zed Books.
- Kordan, Diana R., Lucila I. Edelman, D.M. Lagos et al., 1988. *Psychological Effects of Political Repression*. Μπουένος Άιρες: Sudamericana / Planeta.
- Lincoln, Bruce, 1989. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Mittelbach, Federico, 1986. *Informe sobre desaparecidos*. Μπουένος Άιρες: Ediciones de la Urraca.
- Nicoletti, Elena, 1988. "Missing People: Defect of Signifying Ritual and Clinical Consequences", στο D. Kordon et al. (επιμ.) *Psychological Effects of Political Repression*. Μπουένος Άιρες: Sudamericana / Planeta.
- Oria, Piera Paola, 1987. *De la Casa a la Plaza*. Μπουένος Άιρες: Editorial Nueva America.
- Sánchez, Matilde, 1985. *Histórias de Vida: Hebe de Bonafini*. Μπουένος Άιρες: Fraterna / Del Nuevo Extremo.
- San Martino de Dromi, Maria Laura, 1988. *História política Argentina (1955-1988)*. Μπουένος Άιρες: Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma.
- Snoek, G.J.C., 1955. *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*. Λέιντεν: E.J. Brill.
- Verbitsky, Horacio, 1995. *El Vuelo*. Μπουένος Άιρες: Planeta.

Εφημερίδες και περιοδικά

Madres de Plaza de Mayo

Página 12

Somos

Sur

Αποφυσικοποιώντας τη θεομηνία: Μια κοινωνική αυτοψία του καύσωνα στο Σικάγο το 1995

Κάνει ζέστη. Πολλή ζέστη. Όλοι έχουμε τα προβλημάκια μας αλλά μη φτάνουμε σε υπερβολές. {...} Είμαστε άνθρωποι των άκρων, στο Σικάγο. Και γι' αυτό ο κόσμος αγαπάει το Σικάγο. Είμαστε άνθρωποι των άκρων.

Ρίτσαρντ Μ. Ντάλεϊ, δήμαρχος του Σικάγου

Κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στην Αγγλία, τουλάχιστον είκοσι ή τριάντα άτομα πέθαναν από απλή λιμοκτονία κάτω από τις πιο αποτρόπαιες συνθήκες και σπανίως βρέθηκε δικαστήριο που να έχει το κουράγιο να πει την αλήθεια επί του θέματος. {...} Η αστική τάξη δεν τολμάει να πει την αλήθεια σε αυτές τις περιπτώσεις, γιατί αυτό θα σήμαινε ότι συνηγορεί υπέρ της ίδιας της της καταδίκης. {...} Οι Άγγλοι εργάτες αυτό το αποκαλούν κοινωνική δολοφονία και κατηγορούν ολόκληρη την κοινωνία μας επειδή διαπράττει αυτό το έγκλημα διαρκώς. Φρίντριχ Ένγκελς, Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία

Στις 30 Ιουνίου του 1995, στην πρώτη σελίδα του Εβδομαδιαίου Δελτίου Νοσηρότητας και Θνησιμότητας, μιας έκδοσης των Κέντρων Ελέγχου των Ασθενειών και του Υπουργείου Υγείας και Ανθρωπίνων Υπηρεσιών των ΗΠΑ, παρουσιαζόταν μια έκθεση που απέδιδε το θάνατο 5.379 Αμερικανών, στα 13 χρόνια μεταξύ 1979 και 1992, στην υπερβολική ζέστη. Οι θάνατοι από ζέστη, κατέληγε το δελτίο, «μπορούν εύκολα να προληφθούν». Οι ειδικοί της δημόσιας υγείας γνωρίζουν τους παράγοντες διακινδύνευσης που συνδέονται με τις ασθένειες και τη θνησιμότητα λόγω ζέστης καθώς και τις διαδικασίες που μπορούν να ακολουθήσουν οι υπεύθυνες πλευρές για να τους περιορίσουν. Η έκθεση καταγράφει αυτές τις πληροφορίες και συμβουλεύ-

ει τους τοπικούς αξιωματούχους να τις χρησιμοποιήσουν όταν οι συνθήκες δικαιολογούν παρέμβαση.¹

Λιγότερο από δύο εβδομάδες αργότερα, ένα ασυνήθιστο βαρομετρικό σύστημα έπληξε το Σικάγο, με έναν από τους πιο σφοδρούς καύσωνες στην καταγεγραμμένη ιστορία της πόλης. Οι θερμοκρασίες έφτασαν τους 106 βαθμούς Φαρενάιτ², ο δείκτης ζέστης, ή εμπειρικά βιωμένη θερμοκρασία, σκαρφάλωσε στους 120°F:³ οι ασυνήθιστα «υψηλές ελάχιστες» (οι χαμηλές θερμοκρασίες της ημέρας, οι οποίες ήταν επίσης υψηλές σε επικίνδυνο βαθμό), η αραιή νέφωση και η απουσία δροσερών ανέμων έκαναν την πόλη να ψήνεται, χωρίς τίποτε να την ανακουφίζει, για μια ολόκληρη βδομάδα.⁴ [...]

Το Σικάγο ήταν εντελώς απροετοίμαστο για την επίθεση όλων αυτών των στοιχείων. Η ζέστη έγινε φονική στις 13 Ιουλίου, και την επόμενη μέρα τα τοπικά ΜΜΕ ανέβασαν τον τόνο στον τρόπο που κάλυπταν τα νοσηρά αποτελέσματα αυτής της κατάστασης, όταν δύο μωρά πέθαναν από ασφυξία επειδή η διευθύντρια του παιδικού σταθμού τα άφησε από απροσεξία κλειδωμένα για ώρες μέσα στο φορτηγάκι της, σε θερμοκρασία 190°F. Οι θάνατοι αυτοί εγκαινίασαν μία εβδομάδα δοκιμασίας τόσο μαζικής, που πολλοί κάτοικοι και αξιωματούχοι της πόλης αρνήθηκαν να την κατανοήσουν ή να αποδεχθούν πως είχε συμβεί. Στο τέλος της βδομάδας, όμως, ελάχιστοι μπορούσαν να αρνηθούν ότι η πόλη είχε ζήσει μια καταστροφή ιστορικών διαστάσεων: οι γιατροί επιβεβαίωναν πως πάνω από 500 κάτοικοι του Σικάγου είχαν πεθάνει ως άμεση συνέπεια της ζέστης, εργαζόμενοι στον χώρο της δημόσιας υγείας ανέφεραν πάνω από 700 θανάτους περισσότερους από τον εβδομαδιαίο μέσο όρο και τα νοσοκομεία είχαν καταγράψει χιλιάδες ιατρικές επισκέψεις για προβλήματα που είχαν σχέση με τον καύσωνα.

Εκείνο, όμως, που δεν έχει διαπιστώσει κανένας είναι ότι οι διαδικασίες μέσω των οποίων οι κάτοικοι του Σικάγου έχασαν τη ζωή τους ακολούθησαν την εδραιωμένη λογική που διέπει τις κοινωνικές και χωρικές διαχωριστικές γραμμές της μητρόπολης. [...]

Αυτή η κοινωνιολογική θεώρηση του καύσωνα δείχνει πώς το κλίμα, οι συνθήκες διαβίωσης των πιο φτωχών κατοίκων της πόλης και οι τοπικές αρχές, ο κατεξοχήν υπεύθυνος οργανισμός για την προστασία της ευημερίας των πολιτών, αλληλεπιδρούν για να καθορίσουν το επίπεδο κινδύνου και καταστροφής που μια θεομηνία, όπως ο καύσωνας, επιφέρει. Το 1995, οι κλιματικές, κοινωνικοχωρικές και πολιτικές συνθήκες της πόλης ήταν όλες ακραίες: οι πρωτοφανώς άγριες καιρικές συνθήκες έρχονταν να προστεθούν στην κατάσταση της αυξανόμενης φτώχειας και στην ανεπάρκεια της κρατικής ανταπόκρισης, και όλα μαζί δημιουργούσαν μια ασυνήθιστα θανατηφόρο κρίση. {...}

Στην καρδιά αυτής της θεώρησης βρίσκεται η προσπάθεια να γίνει ορατή η βία η οποία σε διαφορετική περίπτωση παραβλέπεται, να παρουσιαστεί μια πολιτική οικονομία της συμβολικής βίας και, με τον τρόπο αυτό, να ανοίξουν νέοι χώροι αναλυτικής και πολιτικής δουλειάς. Με αυτό το είδος μελέτης ασχολείται πιο συστηματικά το έργο του Πιέρ Μπουρντιέ, ο οποίος έχει αποδείξει εμπειρικά τις συγκαλυμμένες μηχανορραφίες της εξουσίας σε μια μεγάλη ποικιλία πεδίων, όπως ο κόσμος της τέχνης, το εκπαιδευτικό σύστημα και η αρχιτεκτονική του σπιτιού. Στο πρόσφατο έργο του, ο Μπουρντιέ έχει επικεντρωθεί σε δύο τόπους-κλειδιά για την παραγωγή συμβολικής κυριαρχίας, που έχουν, και οι δύο, κεντρική σημασία στο μοντέλο της θεομηνίας: το κράτος και το πεδίο της δημοσιογραφίας. Στις αρχές της δεκαετίας του 1990, όταν ανέπτυξε το έργο του στο πολιτικό πεδίο, ο Μπουρντιέ υποστήριξε ότι το κράτος διαθέτει μια μοναδική «εξουσία να συγκροτεί και να επιβάλλει ως οικουμενικό και οικουμενικά εφαρμόσιμο {...}, εντός των συνόρων μιας δεδομένης περιοχής, ένα κοινό σύνολο από πειθαναγκαστικά κανονιστικά πρότυπα» και κατηγορίες.⁵ Επεκτείνοντας την περίφημη διατύπωση του Βέμπερ, ο Μπουρντιέ υποστήριξε ότι το κράτος δεν κρατάει στα χέρια του απλώς κάποιο μονοπώλιο νόμιμης φυσικής βίας, αλλά και τη νόμιμη συμβολική βία. Για να ανιχνεύσει αυτήν τη βία ο Μπουρντιέ απομακρύνθηκε από τους περισσότερους πολιτικούς κοινωνιο-

λόγους, εξετάζοντας τις επιπτώσεις του κράτους έξω από τους επίσημους πολιτικούς θεσμούς και οργανισμούς, στους τόπους όπου είναι λιγότερο αναγνωρίσιμες αλλά ίσως πιο ισχυρές.⁶ Οι φυσικοποιημένες θεομηνίες, παρόλο που φαίνεται να μην αποτελούν αντικείμενο της πολιτικής κοινωνιολογίας, ορίζουν ένα πολλά υποσχόμενο πεδίο για να εντοπίσει κανείς το έργο του κράτους. Ο Μπουρντιέ έχει επίσης διαπιστώσει ότι σήμερα τα ΜΜΕ μοιράζονται με το κράτος το έργο της νομιμοποίησης της συμβολικής βίας. {...}

Ένα αστεακό μακελειό: Το διογκούμενο θέαμα του θανάτου στην πόλη

Σικάγο: Τρίτη, 11 Ιουλίου· ηλιοφάνεια και άπνοια· θερμοκρασία γύρω στους 100°F, δείκτης ζέστης 102°F, οι δρόμοι φλέγονται· η ατμόσφαιρα είναι κολλώδης, τόσο πηχτή που μπορείς να τη μασήσεις. Η ζέστη είχε προαναγγεληθεί. Οι μετεωρολόγοι, βλέποντας τον ζεστό άνεμο να σηκώνεται από τα νότια, είχαν προβλέψει μια ζεστή περίοδο, αρκετές ημέρες πριν το Σικάγο υποστεί τους 90°F, και τα τοπικά τηλεοπτικά δελτία ειδήσεων προειδοποιούσαν για επικείμενο «καλοκαιρινό ψήσιμο» τη νύχτα της 11ης Ιουλίου. [...] Κάποιοι κάτοικοι του Σικάγου ήταν προετοιμασμένοι, άλλοι έδρασαν γρήγορα για να προστατεύσουν τον εαυτό τους. Τα καταστήματα που πουλούσαν κλιματιστικά και ανεμιστήρες ξεπούλησαν τα αποθέματά τους μέχρι το απόγευμα, αφήνοντας στρατιές από ανυπόμονους πελάτες σε μακρές και άκαρπες αναζητήσεις για οικιακές συσκευές κλιματισμού. Οι κάτοικοι κατέκλυσαν τις παραλίες: 90.000 άτομα πλημμύρισαν μία, μόνο, μεσαίου μεγέθους, παραλία του κέντρου της πόλης. {...}

Όμως οι κάτοικοι του Σικάγου χρειαζόνταν κλιματισμό για να επιβιώσουν σε τέτοια ακραία ζέστη και, καθώς η πόλη καθηλωνόταν στις συσκευές τεχνητής δροσιάς, η ζήτηση για ηλεκτρική ενέργεια έφθασε σε πρωτοφανώς υψηλά επίπεδα, που ξεπερνούσαν εντελώς τις φυσιολογικές δυνατότητες της εταιρείας που προμηθεύει με ρεύμα το Σικάγο, της Commonwealth Edison (Com Ed). Η Com Ed

δεν ήταν επαρκώς προετοιμασμένη για τόσο υψηλή ζήτηση ηλεκτρικής ενέργειας και ο εξοπλισμός της κατέρρευσε ακριβώς τη στιγμή που οι πελάτες της χρειάζονταν περισσότερο από ποτέ ρεύμα. [...]

Η Πέμπτη, 13 Ιουλίου, ήταν η πιο δύσκολη μέρα για το Σικάγο. Σε μερικές περιοχές της πόλης αναφέρθηκαν θερμοκρασίες 106° και δεικτες ζέστης που έφταναν τους 126°F· οι εσωτερικές θερμοκρασίες σε διαμερίσματα πολυόροφων κτηρίων χωρίς κλιματισμό ξεπέρασαν τους 115°, ακόμα και όταν τα παράθυρα ήταν ανοιχτά· στα σχολικά λεωφορεία, εγκλωβισμένα στη μεσημεριατική κίνηση ενώ μετέφεραν παιδιά σε καλοκαιρινές εκδρομές, έκανε τόσο πολλή ζέστη που χρειάστηκε να τραβήξουν έξω από τα πνιγηρά οχήματα δεκάδες νεαρούς κατασκηνωτές, εξαντλημένους και ζαλισμένους από τη ζέστη, και να τους καταβρέξουν πυροσβέστες για να μη λιποθυμήσουν. Το μαζικό κατάβρεγμα ήταν μια τεχνική επιβίωσης που οι εργαζόμενοι στις πρώτες βοήθειες ίσως δανείστηκαν από κατοίκους, ειδικά τους νέους, των πιο φτωχών και υποβαθμισμένων περιοχών της πόλης. Αυτοί οι κάτοικοι του Σικάγου με τις μεγαλύτερες πιθανότητες να στερηθούν την πρόσβαση σε δροσερούς χώρους δεν είχαν άλλη επιλογή από το να ανοίξουν τους πυροσβεστικούς κρουνούς της γεπονιάς, φτιάχνοντας δημόσια σιντριβάνια και μετατρέποντας τους δρόμους σε πισίνες, σε οάσεις όπου οι υγιείς μπορούσαν να μεταμορφώσουν τις φονικές συνθήκες σε εστίες παιχνιδιού και ανακούφισης.

Όμως αυτή η στρατηγική επιβίωσης, δημοφιλής ανάμεσα στους μη προνομιούχους κατοίκους της πόλης που σε διαφορετική περίπτωση θα έμεναν παγιδευμένοι στη ζέστη, έχει μια επικίνδυνη, ακούσια επίπτωση: η μαζική χρήση των πυροσβεστικών κρουνών ως συσκευών για παροχή δροσιάς εξαντλεί τα αποθέματα νερού της περιοχής – σε τέτοιο βαθμό, σε ακραίες περιπτώσεις, ώστε ολόκληρες κοινότητες μένουν χωρίς τρεχούμενο νερό για παρατεταμένες περιόδους. Την Πέμπτη, την πιο ζεστή μέρα στην ιστορία της πόλης, οι κάτοικοι του Σικάγου άνοιξαν πάνω από 3.000 πυροσβεστικούς κρουνούς, καταναλώνοντας τόσο νερό που σε αρκετές συνοικίες έπεσε σχεδόν εντελώς η πίεση του νερού για ώρες ή και για περισ-

σότερο. Τα τηλεοπτικά δελτία ειδήσεων έλεγαν ότι η πόλη έδινε έναν «πόλεμο του νερού»: πάνω από 100 συνεργεία κυκλοφορούσαν σε ολόκληρο το Σικάγο για να κλείνουν τους κρουνοί και η αστυνομία απειλούσε με πρόστιμο 500\$ όποιον έπιανε να ανακατεύεται με τις πηγές νερού έκτακτης ανάγκης. Όμως οι άνθρωποι στους δρόμους επέμεναν, χρησιμοποιώντας κόφτες ασετιλίνης, βαριές, τρυπάνια και πριόνια για να κάνουν το νερό να τρέξει. Μπροστά στην απειλή να χάσουν την καλύτερη πηγή ανακούφισης από τη ζέστη, ομάδες νέων «έριξαν σε εννέα οχήματα της υπηρεσίας ύδρευσης μια βροχή από σφαίρες, τουύβλα ή πέτρες {...} και προκάλεσαν ελαφρούς τραυματισμούς σε τέσσερις εργαζόμενους» που προσπαθούσαν να σφραγίσουν τους κρουνοί.⁷ Αυτή η βίαιη μάχη για έναν τέτοιο βασικό πόρο ήταν πραγματικά τραγική, αφού αυτές οι στερημένες κοινότητες θα έβγαιναν χαμένες όποια και αν ήταν η έκβαση. Αν το σφράγισμα των κρουνών βοηθούσε τους κατοίκους που πλήττονταν από τη ζέστη να αποκτήσουν και πάλι πίεση στο νερό τους, σήμαινε ταυτόχρονα υποταγή στις πιο επικίνδυνες συνθήκες που επέβαλλαν οι περιορισμένοι πόροι της γειτονιάς και η ένταση της ζέστης. {...}

Το Σάββατο ήταν φονικό σε μαζική κλίμακα: 365 άτομα, 293 πάνω από το κανονικό, πέθαναν μέσα σε μία μέρα· η Κυριακή, με 241 νεκρούς, ήταν σχεδόν εξίσου κακή· τη Δευτέρα ο αριθμός είχε πέσει, αλλά μόνο στο 193· την Τρίτη ο αριθμός των θυμάτων κυμάνθηκε στους 34 πάνω από το κανονικό, στους 106· και για τις δύο επόμενες μέρες παρέμεινε στους 20 πάνω από τον μέσο όρο.

Εντοπίζοντας τα συμπτώματα: μια ανατομία των δοκιμασιών στην πόλη

Κατά τη διάρκεια του καύσωνα, η γεωγραφία συνδέθηκε με τη μοίρα. Οι συνθήκες που σκότωσαν τόσους πολλούς κατοίκους της πόλης ήταν συγκεντρωμένες στις χαμηλού εισοδήματος, γηρασμένες, αφροαμερικανικές και πιο βίαιες περιοχές της μητρόπολης, στις γειτονιές του αποκλεισμού, όπου μένουν οι πιο ευάλωτοι κάτοικοι του

Σικάγου. Ομοιότητες ανάμεσα στους χάρτες των θανάτων από τον καύσωνα και τους χάρτες της εθνοτικοφυλετικής και ταξικής διαίρεσης αποκαλύπτουν το κοινωνικό και δομικό υπόστρωμα του γεγονότος. {...} Αν το εξετάσει κανείς σε αντιπαράβολή με την ιστορία των εθνοτικοφυλετικών συγκρούσεων για τον έλεγχο του χώρου σε επίπεδο τόσο πολιτείας όσο και δρόμων –αρχίζοντας από τα προγράμματα αστεακής ανάπλασης και οικοδόμησης δημόσιων κατοικιών μέχρι τις φυλετικές ταραχές στις οποίες λευκές κοινότητες επιτέθηκαν σε Αφροαμερικανούς που προσπάθησαν να μετακομίσουν σε κατά βάση λευκές γειτονιές⁸ – αυτό το δαχτυλίδι θανάτου εκφράζει τέλεια το κόστος σε ανθρώπινες ζωές που έχει ο μακροχρόνιος εθνοτικοφυλετικός αποκλεισμός στη μητρόπολη. {...}

Η δημογραφία της θνησιμότητας επίσης ταιριάζει σε ένα μοντέλο –οικείο, αυτό, σε ερευνητές και εργαζόμενους της δημόσιας υγείας– που καθορίζεται από την ηλικία, το φύλο και το εθνοτικοφυλετικό στάτους των κατοίκων της πόλης. Το 73% των 525 κατοίκων του Σικάγου, των οποίων ο θάνατος επιβεβαιώθηκε ιατρικά πως συσχετιζόταν με τον καύσωνα κατά τη διάρκεια του Ιουλίου, ήταν πάνω από 65 ετών. [...] Η φυλή και η εθνότητα επίσης έπαιξαν ρόλο: παρόλο που οι Αφροαμερικανοί αποτελούν το 39% του πληθυσμού της πόλης και οι ηλικιωμένοι Αφροαμερικανοί είναι λιγότερο από το ένα τρίτο των κατοίκων του Σικάγου που είναι άνω των 65 ετών, το 45% των θανάτων ανθρώπων άνω των 65 ήταν θάνατοι Μαύρων ηλικιωμένων, ενώ οι θάνατοι των μη ηλικιωμένων ήταν ακόμη πιο δυσανάλογοι, καθώς αποτελούσαν το 59% του συνόλου των θανάτων από κάτω των 65. [...] Οι άνδρες πέθαιναν σε μεγαλύτερους αριθμούς από τις γυναίκες· είχαν 2,5 φορές μεγαλύτερη πιθανότητα να πεθάνουν από τη ζέστη.⁹ {...}

«Οι αρχές μόνες τους δεν μπορούν να κάνουν τα πάντα»: οι υπηρεσίες της πόλης στην εποχή της ενδυνάμωσης

{...} Με δεδομένη την παγιωμένη αμερικανική ιστορία της αδιαφορίας των αρχών της πόλης απέναντι στις ανάγκες των φτωχών κοινοτήτων.

θα προκαλούσε έκπληξη αν η τοπική κυβέρνηση του Σικάγου είχε προστατεύσει αποτελεσματικά τους κατοίκους στη διάρκεια της κρίσης. Ως οργανισμοί, οι αρχές της πόλης λειτουργούν ανεπαρκώς όσον αφορά την εξασφάλιση της ευημερίας των ανθρώπων που έχουν ανάγκη και παρεμβαίνουν σε αυτό το θέμα μόνο σε εξαιρετικές περιστάσεις.¹⁰ Με την υπάρχουσα δομή και το πνεύμα των τοπικών αρχών, το κράτος είναι ακόμα λιγότερο πρόθυμο και ικανό να προσφέρει βασικές υπηρεσίες σε περιθωριοποιημένους κατοίκους. {...}

Κατά τη διάρκεια του καύσωνα, αρκετά τμήματα του δήμου απέτυχαν να προσφέρουν υπηρεσίες οι οποίες, αν είχαν ενεργοποιηθεί, θα είχαν σώσει εκατοντάδες ζωές. {...} Η Δημοκρατική Επιτροπή για τον Καύσωνα επιμένει ότι «οι αρχές μόνες τους δεν μπορούν να κάνουν τα πάντα»¹¹ και οι κάτοικοι πρέπει οι ίδιοι να αναλάβουν την ευθύνη να διασφαλίσουν την ευημερία τους και να κρατήσουν τον εαυτό τους έξω από νοσοκομεία και άλλα μέρη δημόσιας βοήθειας. Στις περισσότερες αμερικανικές πόλεις, οι τοπικές αρχές ισχυρίζονται τώρα ότι ο ρόλος τους δεν θα πρέπει πια να είναι ρόλος καθολικού προμηθευτή αλλά αυτού που δίνει δυνατότητες.¹² Ιδιοποιούμενοι το λόγο της ενδυνάμωσης ως ηθική αιτιολόγηση για να εγκαταλείψουν τις φτωχές κοινότητες στην τύχη τους, οι κρατικοί διαχειριστές και πολιτικοί, πεισμένοι ότι ο καλύτερος τρόπος για να προστατεύσουν τους φτωχούς είναι να τους υποχρεώσουν να προστατεύουν τον εαυτό τους, παραιτούνται από την ευθύνη τους για πολλές από τις υπηρεσίες τους στους ανθρώπους με τη μικρότερη δυνατότητα να τις προσφέρουν στον εαυτό τους. Η ραγδαία εισαγωγή των αρχών λειτουργίας και του λόγου της αγοράς στον δημόσιο τομέα διευκόλυνε αυτή τη διαδικασία. Οι άνθρωποι που έχουν ανάγκη θεωρούνται πια καταναλωτές δημοσίων αγαθών σε μια ανταγωνιστική αγορά μάλλον, παρά πολίτες που έχουν δικαίωμα σε παροχές επειδή είναι μέλη μιας πολιτικής κοινότητας. Ως καταναλωτές, αναμένεται από αυτούς να προνοούν για τον εαυτό τους μέσα στη διαθέσιμη αγορά υπηρεσιών. Ωστόσο οι φτωχές, αδύναμες κοινότητες είναι πιθανότατα και φτωχοί καταναλωτές δημόσιων υπηρεσιών, εν

μέρει επειδή έχουν μικρότερη πρόσβαση σε πληροφορίες και, ως εκ τούτου, περιορισμένο φάσμα επιλογών από τις οποίες μπορούν να διαλέξουν. {...}

Μεταξύ 13 και 16 Ιουλίου, τα 23 από τα 45 νοσοκομεία της πόλης πέρασαν σε «καθεστώς πληρότητας», που σημαίνει ότι αρνούνταν να δεχτούν νέους ασθενείς για πρώτες βοήθειες, επειδή είχαν εξαντλήσει όλες τις δυνατότητές τους για επείγουσα φροντίδα. Σε κάποια φάση, 18 νοσοκομεία πέρασαν ταυτόχρονα σε «καθεστώς πληρότητας», με αποτέλεσμα να είναι αδύνατο για τους κατοίκους των περιοχών που είχαν πληγεί περισσότερο να λάβουν έγκαιρη ιατρική φροντίδα. {...}[...]

Πολλοί από τους κατοίκους του Σικάγου που πέθαναν ή αναζητήσαν επείγουσα φροντίδα κατά τη διάρκεια του καύσωνα ήταν αναμφίβολα ανάμεσα σε εκείνους που, αδυνατώντας να κατανοήσουν στην εντέλεια το σύστημα, μετατράπηκαν, σύμφωνα με τη λογική του κράτους, σε θύματα του ίδιου τους του εαυτού.

Μόνος στο σπίτι, φοβισμένος στο σπίτι, άρρωστος στο σπίτι: η ανάδυση της κυριολεκτικής κοινωνικής απομόνωσης

Σύμφωνα όμως με την επίσημη άποψη των αρχών της πόλης, η πραγματική ευθύνη για την κρίση στην υγεία πέφτει στους φτωχούς και απομονωμένους ηλικιωμένους οι οποίοι, όταν επικοινωνήσαν με γείτονες και γραφεία υπηρεσιών, δεν έλαβαν υπόψη τους την οδηγία να εγκαταλείψουν το διαμέρισμά τους και να βρουν μέρη με κλιματισμό ή τουλάχιστον να ανοίξουν τα παράθυρα και τις πόρτες τους. Σύμφωνα με τη Δημαρχιακή Επιτροπή, το γεγονός αυτό έδειξε «πως εκείνοι που διατρέχουν τον μεγαλύτερο κίνδυνο μπορεί να έχουν τις μικρότερες πιθανότητες να ζητήσουν ή να δεχτούν βοήθεια από τις αρχές». ¹³ Στην πραγματικότητα όμως αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα του βαθμού στον οποίο δημόσιες υπηρεσίες και αξιωματούχοι —οι οποίοι, αναθέτοντας τις παροχές υπηρεσιών σε ιδιώτες

εργολάβους, απομακρύνονται όλο και περισσότερο από τις φτωχές περιοχές της πόλης— αδυνατούν να αντιληφθούν το επίπεδο της ανασφάλειας και το βάθος της στέρησης που υπάρχει στις πιο ταλαιπωρημένες κοινότητες. Μια λεπτομερής εξέταση της καθημερινότητας όσων κατοίκων του Σικάγου βρίσκονται στην πιο επισφαλή θέση αποκαλύπτει ότι δεν αρνήθηκαν να εγκαταλείψουν το σπίτι τους επειδή δεν ήθελαν ή επειδή ήταν απρόθυμοι να δεχτούν βοήθεια από τις αρχές, αλλά επειδή οι κοινωνικές και χωρικές συνθήκες του άμεσου περιγύρου στον οποίο ζουν έκαναν απaráδεκτα δύσκολη ή παρακινδυνευμένη την εγκατάλειψη του διαμερίσματος τους.

Η όλο και μεγαλύτερη επιδείνωση της υποδομής στη γειτονιά ήταν ιδιαίτερα επιζήμια για τους ηλικιωμένους της πόλης, χιλιάδες από τους οποίους, ως απάντηση στις αλλαγές στο περιβάλλον τους, έχουν οχυρωθεί στο μικρό τους διαμέρισμα, χρησιμοποιώντας τους τοίχους του ως προστασία από έναν κόσμο που τους φαίνεται υπερβολικά απειλητικός για να ζήσουν, εγκαταλείποντας απλώς μια κοινωνία που τους έχει ήδη εγκαταλείψει πλήρως. Οι ηλικιωμένοι, παγιδευμένοι στο ίδιο τους το σπίτι, αντιπροσωπεύουν μια αναδυόμενη ομάδα απολύτως αποκλεισμένων κατοίκων της πόλης —τους κυριολεκτικά κοινωνικά αποκλεισμένους—, οι οποίοι, σύμφωνα με αρκετούς υπεύθυνους που δουλεύουν μαζί τους, σπανίως εγκαταλείπουν την οικιακή μονάδα τους, έχουν λίγες επαφές με την οικογένεια και τους φίλους τους και, εξαιτίας των περικοπών στα προγράμματα δημόσιας υγείας και μεταφοράς (απαραίτητα για να τους μεταφέρουν στους τόπους παροχής υγείας), δεν έχουν τη δυνατότητα να λάβουν πολλές από τις βασικές υπηρεσίες που χρειάζονται για να μείνουν υγιείς. [...]

Οι σιωπηροί θάνατοι κατοίκων του Σικάγου που ζουν μόνοι και χωρίς επαφή με μέλη της κοινότητάς τους σηματοδοτούν την τραγική πραγματικότητα μιας αναδυόμενης κοινωνικής κατάστασης έκτακτης ανάγκης —μιας κοινωνικής ζωής που περιορίζεται από την αδυναμία ή τον φόβο και εξαντλείται μέσα στα όρια ενός μικροσκοπικού διαμερίσματος—, τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και οι επιπτώσεις

της οποίας έχουν τύχει ελάχιστης προσοχής από μελετητές και από όσους σχεδιάζουν κοινωνική πολιτική. [...]

Φυσικοποιώντας τη θεομηνία: η πολιτική της αναπαράστασης του θανάτου

{...} Οι δημοσιογραφικές και πολιτικές αναπαραστάσεις του καύσωνα δεν έδωσαν έμφαση στις κοινωνικές και πολιτικές παραμέτρους της θεομηνίας. Οι τοπικοί πολιτικοί αξιωματούχοι είχαν προφανή κίνητρα να απεικονίσουν τον καύσωνα είτε ως ένα μη-συμβάν είτε ως φυσική, και ως εκ τούτου ανεξέλεγκτη, θεομηνία, την οποία κανείς δεν μπορούσε να προβλέψει ή να εμποδίσει. {...}

Τα τοπικά ΜΜΕ αρχικά αντιμετώπισαν τον καύσωνα ως τετριμμένη ιστορία και τον κάλυψαν με ελαφρά θέματα, όπως η δυσκολία να βρει κανείς συσκευές κλιματισμού, όταν όμως τα επίπεδα θνησιμότητας άρχισαν να ανεβαίνουν ο Τύπος στράφηκε στην κάλυψη του θέματος των νεκρών.¹⁴ Εντούτοις, η άμεση ορατότητα της κρίσης δεν εμπόδισε το δήμαρχο Ντάλεϊ να αποπειραθεί να αποκρύψει τη νοσηρή κατάσταση της πόλης ή να στρέψει την προσοχή αλλού. Ο Ντάλεϊ, κάτοχος της δημαρχίας την οποία ο πατέρας του είχε μετατρέψει σε προπύργιο πολιτικών μηχανισμών, είχε κερδίσει το αξίωμά του το 1989 υποστηρίζοντας ότι

Δεν μπορούμε πια να κλείνουμε τα μάτια μας στα προβλήματα [του Σικάγου]. Η λογοδοσία ξεκινάει από το Δημαρχιακό Μέγαρο. Διότι η ευθύνη για τη διοίκηση της πόλης βρίσκεται στα χέρια του δημάρχου. [...] Δεν θα περιμένω μέχρι να χτυπήσει η καταστροφή.¹⁵

Μέσα στη ζέστη, όμως, άλλαξε το μήνυμά του. Αρνούμενος να παραδεχτεί ότι οι αρχές της πόλης είχαν αποτύχει να προστατεύσουν την υγεία των πολιτών της, ο Ντάλεϊ, ο οποίος είχε αμελήσει να εκδώσει μια Προειδοποίηση Έκτακτης Ανάγκης λόγω του Καύσωνα και να ενεργοποιήσει διάφορες πιθανές διαδικασίες έκτακτης ανάγκης κατά τη διάρκεια της πιο φονικής εβδομάδας στην ιστορία της πόλης, ανα-

ζήτησε μανιωδώς εναλλακτικές εξηγήσεις ή αποδιοπομπαίους τράγους για να ρίξει την ευθύνη για τη δημιουργία της κρίσης.

Αντιμέτωπος με τις πρώτες αναφορές για αυξανόμενο αριθμό των νεκρών, η αρχική απάντηση του Ντάλεϊ συνταίριαξε την άρνηση με τη φυσικοποίηση. «Κάθε μέρα», είπε κάνοντας διάλεξη προς τον Τύπο, «πεθαίνουν άνθρωποι από φυσικές απίτες. Δεν μπορείτε να θεωρήσετε ότι τα πάντα σχετίζονται με τη ζέστη. {...} Τότε, όποιος πεθαίνει καλοκαίρι σημαίνει ότι πεθαίνει από τη ζέστη».¹⁶ Ο σκεπτικισμός του αμφισβητούσε όχι μόνο την εμπειρική σύνδεση ανάμεσα στον καιρό και την υπερφόρτωση του νεκροτομείου και των νοσοκομείων, αλλά και την ιατρική και επιστημονική αξιοπιστία του δρ. Έντμουντ Ντόναχιου, που κατείχε τη θέση του επικεφαλής ιατροδικαστή της κομητείας πολύ περισσότερα χρόνια από όσο ο δήμαρχος τη δική του και είχε εξαίρετη επαγγελματική φήμη. Έτσι, η δημόσια άρνηση ανέδειξε μια αστήρικτη, ακόμα και ενοχλητική, επίσημη θέση των αρχών της πόλης – ειδικά όταν τα πτώματα άρχισαν να συσσωρεύονται και ο δρ. Ντόναχιου, πληροφορούμενος τις επικρίσεις του Ντάλεϊ, υπερασπίστηκε τη θέση του ενώπιον των ΜΜΕ και έλαβε την υποστήριξη των συναδέλφων του στο πεδίο. «Ο δήμαρχος έχει δικαίωμα να θέτει ερωτήσεις», εξήγησε διπλωματικά ο επικεφαλής ιατροδικαστής, αλλά «αν μη τι άλλο, υποτιμάμε τον αριθμό των θανάτων που σχετίζονται με τη ζέστη».¹⁷ {...}

Επικαλούμενος τη δικομματική λογική της προσωπικής ευθύνης που είναι σήμερα πανταχού παρούσα στο πολιτικό πεδίο της Αμερικής, ο Ντάλεϊ και το επιτελείο του κατηγορήσαν τα ίδια τα θύματα του καύσωνα, καθώς και τις οικογένειες και τους φίλους τους, επειδή απέτυχαν να φροντίσουν τόσο τον εαυτό τους όσο και ο ένας τον άλλον. {...} Με άλλα λόγια, οι θάνατοι του καύσωνα προκλήθηκαν από συμπεριφορικά ελαττώματα, μάλλον, παρά από διαρθρωτικές συνθήκες ή πολιτικές αποτυχίες. «Μιλάμε για ανθρώπους που πεθαίνουν επειδή παραμελούν τον εαυτό τους», υποστήριξε ο Ντάνιελ Αλβάρεζ, Επίτροπος Ανθρώπινων Υπηρεσιών του δήμου. «Κοινοποιήσαμε ιδέες κοινής λογικής, αυτό που έλεγε ο δήμαρχος, πίνετε

άφθονο νερό. Υπάρχουν άνθρωποι που δεν διαβάζουν εφημερίδες, που δεν βλέπουν τηλεόραση» και ο Ντάλεϊ προειδοποίησε ότι «είναι ανάγκη να εξασφαλίσουμε ότι οι ηλικιωμένοι δεν θα πέσουν θύματα της ίδιας τους της ανεξαρτησίας». ¹⁸ [...]

Κατά τη διάρκεια του καύσωνα, το πλαίσιο της «φυσικής καταστροφής» παρείχε στις αρχές της πόλης ένα τέλειο όχημα για να ορίσουν το συμβάν με ένα λεξιλόγιο σαφώς μη πολιτικό, ένα λεξιλόγιο «κοινής λογικής», το οποίο θα φαινόταν στην εκλογική τους βάση και σε άλλους παρατηρητές βολικό και οικείο. {...} Το πλαίσιο της φυσικοποίησης, ωστόσο, μόνο εν μέρει εξηγεί γιατί η πολιτική φήμη του δημάρχου Ντάλεϊ επέζησε και βγήκε από την κρίση αλώβητη. Λαμβάνοντας υπόψη τον πολιτικό θάνατο του δημάρχου Μπίλαντις μετά τη χιονοθύελλα, το ζήτημα –που θα έπρεπε να συνοδεύεται από την υπενθύμιση ότι η διαχείριση της θεομηνίας δεν υπήρξε το μοναδικό θέμα κατά τη δημαρχία του Μπίλαντις¹⁹ – παραμένει: πώς γίνεται και μια φυσική θεομηνία που σκοτώνει εκατοντάδες κατοίκους προκαλεί μικρότερη πολιτική ζημιά από μια θεομηνία της οποίας οι πιο σημαντικές επιπτώσεις ήταν κλείσιμο δρόμων, μπλοκάρισμα των μέσων μαζικής μεταφοράς, κλείσιμο σχολείων και επιχειρήσεων και περιορισμός της κίνησης στην πόλη; Η απάντηση είναι, εν μέρει, ότι η χιονοθύελλα έπληξε πολύ περισσότερο εκείνους τους κατοίκους του Σικάγου, οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα να τιμωρήσουν πολιτικά, από τον καύσωνα που, ενώ σκότωσε εκατοντάδες, δεν είχε σχεδόν κανένα αντίκτυπο στις ελίτ και έκανε σχετικά μικρές ζημιές στις επιχειρήσεις.²⁰ {...}

Ο καύσωνας μετατρέπεται σήμερα σε κεντρικό τμήμα του φολκλόρ του Σικάγου²¹, μεγάλο όμως μέρος του δημοφιλούς λόγου για το συμβάν στερείται μιας βαθύτερης αντίληψης για τη δομή των αρχών της πόλης την οποία η θεομηνία θα μπορούσε να έχει ξεσκεπάσει. Αν όμως η μυθική νεκρολογία του καύσωνα αποκρύπτει ακριβώς εκείνες τις διαδικασίες που οδήγησαν σε αυτά τα αποτελέσματα, ωστόσο η ιστορία της μεγαλύτερης κηδείας του λέει τη βαθύτερη αλήθεια για τον καύσωνα. Μακράν του να είναι «ο μέγας εξισω-

τής», ο θάνατος των κατοίκων του Σικάγου για τους οποίους ουδείς ενδιαφέρθηκε απλώς ενίσχυσε και έκανε μόνιμη την υποβάθμιση της ζωής τους.²² Στα τέλη του Αυγούστου του 1995, πάνω από ένα μήνα μετά το τέλος της βδομάδας του θανάτου, οι σοροί 41 θυμάτων του καύσωνα παρέμεναν στα αζήτητα του νεκροτομείου, εγκαταλελειμμένες στη φροντίδα της πόλης. Στις 25 Αυγούστου, το Σικάγο έθαψε αυτές τις εγκαταλελειμμένες σορούς, μαζί με άλλα 27 αζήτητα πτώματα που υπήρχαν στην πόλη, σε μια σειρά από κουτιά από κοντραπλακέ σηματοδεδμένα μόνο από έναν ιατρικό αριθμό και μια κίτρινη χάρτινη ετικέτα στο πλάι. Ένας καθολικός ιερέας που βοήθησε στην τέλεση της κηδείας —η οποία ήταν τόσο σύντομη ώστε δύο από τους ιερείς που είχαν κληθεί να συμμετάσχουν έφθασαν με μερικά λεπτά καθυστέρηση και την έχασαν ολόκληρη— θεώρησε την αντίφαση που παρουσίαζε το μακάβριο γεγονός, μέσα σε μια πόλη που ξεχειλίζει από περηφάνια και προεξοφλούσε τον ανανεωμένο διεθνή έπαινο, πολύ βαριά για να την αντέξει. «Ακούτε πολλές φορές για μαζικές ταφές σε ολόκληρο τον κόσμο, σε πολέμους και θεομηνίες», είπε γεμάτος θλίψη. «Και αυτό συνέβη στο σπίτι μας. Αυτό συνέβη στο Σικάγο». Όμως, δεν υπήρχε κανείς εκεί, εκτός από μερικούς ρεπόρτερ και ένα συνονθύλευμα από περίεργους παρατυχόντες, για να γίνει αυτόπτης μάρτυρας στο πώς η πόλη διέθεσε τα λείψανα, που τώρα πλέον βρίσκονται τακτοποιημένα κάτω από τη γη χωρίς να κινούν κανένα ενδιαφέρον. Ο μεγάλος, πάνω από 160 πόδια,²³ τάφος δεν έχει ταφόπετρα ούτε κανένα σημάδι, τίποτα που να δείχνει ότι τα πτώματα που είναι θαμμένα εκεί αποτελούν μαρτυρίες για την αναλωσιμότητα της ζωής στο περιθώριο μιας μείζονος αμερικανικής μητρόπολης, στο τέλος της χιλιετίας. Για την πόλη, η ύπαρξη του μαζικού, ανώνυμου τάφου έχει μικρή σημασία: σχεδόν κανείς δεν ενδιαφέρεται για κάτι που υπενθυμίζει αυτό που, σε διαφορετική περίπτωση, είναι τόσο εύκολο να ξεχαστεί.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. US Centers for Disease Control and Prevention, "Heat Related Illnesses and Deaths – United States, 1994-1995", *Morbidity and Mortality Weekly Report* 44/25 (1995): 465-8.

2. Σ.τ.Μ.: Περίπου 41 βαθμοί Κελσίου.

3. Σ.τ.Μ.: Περίπου 48 βαθμοί Κελσίου.

4. Ο δείκτης ζέστης μετράει ταυτόχρονα τη θερμοκρασία και την υγρασία, που από κοινού καθορίζουν το πώς ένα τυπικό άτομο βιώνει τη ζέστη. Είναι ανάλογος με τον παράγοντα ανέμου-ψύχους, που μετράει το κρύο που βιώνει το άτομο τον χειμώνα. Οι επιστήμονες έχουν εδώ και πολύ καιρό συσχετίσει τις υψηλές θερμοκρασίες στις πόλεις με το αστικό φαινόμενο της «θερμής νησίδας», αλλά μόνο πρόσφατα κάποιοι περιβαλλοντολόγοι ανακάλυψαν ότι μεγάλο μέρος της σύγχρονης θέρμανσης της γης συμβαίνει κατά τη διάρκεια της νύκτας.

5. Pierre Bourdieu και Loïc J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1993), 112.

6. Για την πιο πρόσφατη ανάλυσή του για τις κρυφές επιπτώσεις του κράτους, βλ. Pierre Bourdieu, *The State Nobility* (Πάλο Άλτο: Stanford University Press, 1996).

7. *The Chicago Tribune*, 17 Ιουλίου 1995, σ. (2)5.

8. Βλ. Arnold Hirsch, *Making the Second Ghetto* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1983).

9. Βλ. Charles Perrow και Mario Guillén, *The AIDS Disaster* (Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1990), για μια συζήτηση των τρόπων με τους οποίους οι λιγότερο πολιτικά ισχυροί άνθρωποι με AIDS, οι φτωχοί έγχρωμοι που έκαναν ενδοφλέβια χρήση ναρκωτικών, είχαν εγκαταλειφθεί από τους οργανισμούς που χειρίστηκαν την κρίση του AIDS. Οι Perrow και Guillén επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό των μελετητών του αστεακού καθεστώτος ότι η έλλειψη πόρων κάνει τις φτωχές και μειονοτικές κοινότητες λιγότερο ικανές να κινητοποιούν την κυβέρνηση για να υποστηρίξει τις ανάγκες τους, πυροδοτώντας έτσι έναν φαύλο κύκλο στον οποίο γίνονται όλο και πιο στερημένες και ακόμα πιο αναλώσιμες πολιτικά. Για απόψεις επ' αυτού από θεωρητικούς του αστεακού καθεστώτος, βλ., ανάμεσα σε άλλα, Clarence Stone, *Regime Politics: Governing Atlanta, 1946-1988* (Λόρενς:

University of Kansas Press, 1989) και Steven Elkin, *City and Regime in the American Republic* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1987).

10. Βλ. Steven Whitman, "Mortality and the Mid-July Heat Wave in Chicago", παρουσίαση στο Συμβούλιο Υγείας του Σικάγου, 20 Σεπτεμβρίου 1995. Whitman et al., "Mortality in Chicago Attributed to the July 1995 Heat Wave".

11. City of Chicago, *Mayor's Commission on Extreme Weather Conditions*.

12. Robin Hambleton, "Future Directions for Urban Government in Britain and America", *Journal of Urban Affairs* 12/1 (1990): 75-94.

13. City of Chicago, *Mayor's Commission on Extreme Weather Conditions*, 4.

14. Συνεντεύξεις με δημοσιογράφους του Σικάγου.

15. *Chicago Sun Times*, 25 Ιουλίου 1995, 25.

16. *Chicago Tribune*, 25 Ιουλίου 1995, (7)1.

17. *Chicago Tribune*, 20 Ιουλίου 1995, 1 και *Los Angeles Times*, 23 Ιουλίου 1995.

Α1.

18. Ίσως η πιο οικεία περίπτωση στην οποία η πολιτική οικονομία και η δομική μορφολογία του ευάλωτου καθόρισαν τη θνησιμότητα λόγω καταστροφής είναι το δυστύχημα του «Τιτανικού». Οι επιβάτες της πρώτης θέσης, ο πλούτος των οποίων τους επέτρεψε να διαθέτουν θέσεις στα υψηλότερα (και, σε αυτή την περίπτωση, ασφαλέστερα) επίπεδα του πλοίου και τους έδωσε προτεραιότητα κατά τη διάσωση, επέζησαν σε πολύ μεγαλύτερο ποσοστό από τους επιβάτες που βρίσκονταν σε χαμηλότερες θέσεις. Οι επιβάτες με εισπηρία χαμηλότερης θέσης είχαν το υψηλότερο ποσοστό θνησιμότητας. Ο πλούτος όμως δεν προστατεύει πάντα από τις καταστροφές της θεομηνίας. Να σημειώσουμε, για παράδειγμα, ότι οι σεισμοί στις σύγχρονες πόλεις μπορεί να αποδειχθούν πιο καταστροφικοί για τους πλούσιους ιδιοκτήτες σπιτιών που παίρνουν το ρίσκο να χτίζουν ακριβά σπίτια σε γκρεμούς βουνών ή, οι πυρκαγιές στα δάση μπορεί να πλήξουν μόνο κατοίκους αρκετά πλούσιους ώστε να χτίσουν σπίτια σε ακριβές, πιο πράσινες περιοχές, όπως είναι οι λόφοι του Όκλαντ και του Μπέρκλεϊ. Σε αυτές τις πόλεις, ωστόσο, η σειρά με την οποία παρέχεται η βοήθεια και γίνεται η οργάνωση και η ανοικοδόμηση συχνά καθορίζεται από τον πλούτο και την πολιτική ισχύ των πληγείσων κοινοτήτων: οι πιο προνομιούχες περιοχές ανοικοδομούνται και αποζημιώνονται πολύ πιο γρήγορα από τις υποβαθμισμένες περιοχές. Βλ. William Cronon, "Introduction: In Search of Nature", *Uncommon ground: Toward Reinventing Nature* (Νέα Υόρκη: W.W. Norton, 1995).

19. Για μια εκτενή συζήτηση της εκλογικής ήττας του Μπίλαντς από την Τζέιν Μπαρν, βλ. Paul Kleppner, *Chicago Divided: The Making of a Black Mayor* (Ντεκάλμπ: Northern Illinois University Press, 1985), κεφ. 5.

20. Μερικές αποθήκες και επιχειρήσεις που έμειναν χωρίς ηλεκτρικό ρεύμα, και ιδιαίτερα εκείνες που αποθήκευαν κατεψυγμένα είδη, καθώς και η τοπική

γεωργική παραγωγή, υπέστησαν τις μεγαλύτερες ζημιές από τον καύσωνα. Παρ' όλα αυτά, η συνολική επίπτωση του καύσωνα στις επιχειρήσεις ήταν λιγότερο σοβαρή απ' ό,τι της χιονοθύελλας.

21. «Τώρα και για όλη την υπόλοιπη ζωή μας», λέει ένα μέλος της επιτροπής του Σικάγου για την κακοκαιρία, «θα λέμε στα εγγόνια μας για το καλοκαίρι του 1995. Οι άνθρωποι θα μιλούν πάντα γι' αυτό».

22. Για μια ανάλυση της κοινωνικής και συμβολικής σημασίας των τελετουργιών της κηδείας και των συνθηκών ταφής, βλ. Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping* (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1992), κεφ. 33.

23. Σ.τ.Μ.: Περίπου 50 μέτρα.

Εβδομήντα πόντους κάτω απ' το χώμα και ένα φέρετρο
από κοντραπλακέ: η κοινωνική παραγωγή
της αδιαφορίας μπροστά στο θάνατο των παιδιών

*Ένα παιδί πέθανε σήμερα στη φαβέλα. Ήταν δύο μηνών.
Αν είχε ζήσει, θα υπέφερε από πείνα, έτσι κι αλλιώς.
Carolina Maria de Jesús*

*Το αντίθετο της αγάπης δεν είναι το μίσος αλλά η αδιαφορία.
Ελί Βίζελ*

[...] Σε ολόκληρη τη βορειοανατολική Βραζιλία, όποτε ρωτάει κανείς μια φτωχή γυναίκα πόσα παιδιά έχει η οικογένειά της, αυτή δίνει πάντα την ίδια και απaráλλακτη απάντηση: «x παιδιά, τα ψ είναι ζωντανά». Μερικές φορές μπορεί να πει «x ζωντανά, τα ψ έχουν γίνει άγγελοι». Οι ίδιες οι γυναίκες, σε αντίθεση με την τοπική και κρατική γραφειοκρατία, παρακολουθούν στενά τα ίχνη της αναπαραγωγικής τους πορείας, μετρώντας τα ζωντανά παιδιά μαζί με τα νεκρά, τους τοκετούς νεκρών βρεφών και τις αποβολές. Κάθε αγγελούδι ταξινομείται με περηφάνια, ένα λουλούδι στο αγκάθινο στεφάνι της μητέρας, το καθένα με το σημάδι της χάρης και της άφεσης αμαρτιών που συσσωρεύονται στη μετά θάνατον ζωή. Υπάρχουν πάρα πολλά αγγελούδια των οποίων τα ίχνη πρέπει να παρακολουθεί κανείς. Όπως ακριβώς υπάρχουν και πάρα πολλές γυναίκες που κρατάνε λογαριασμό.

Όταν άρχισα για πρώτη φορά, το 1982, να προσπαθώ να τεκμηριώσω την έκταση της βρεφικής και παιδικής θνησιμότητας στο *município*¹, δυσκολεύτηκα να βρω αξιόπιστες τοπικές στατιστικές. [...]

Ωστόσο, η άσκηση κάποιας τοπικής πολιτικής πίεσης απέδωσε ορισμένες συνοπτικές δημογραφικές στατιστικές για την κοινότητα, για επιλεγμένα έτη της δεκαετίας του 1970. Το 1977 καταγράφηκαν 761 γεννήσεις ζωντανών βρεφών (599 στο νοσοκομείο, 162 στο σπίτι) και 311 θάνατοι βρεφών, δίνοντας έναν ΔΒΘ (Δείκτη Βρεφικής Θνησιμότητας) 409/1000. Το 1978, 896 γεννήσεις ζωντανών (719 στο νοσοκομείο, 177 στο σπίτι) και 320 θάνατοι βρεφών, δίνοντας έναν Δείκτη Βρεφικής Θνησιμότητας 357/1000. Αν αυτές οι στατιστικές ήταν αξιόπιστες, θα υποδήλωναν ότι το 36 με 41% όλων των βρεφών στο *município* πέθαινε τους πρώτους 12 μήνες της ζωής του, μια κατάσταση την οποία αμέσως και κατηγορηματικά αρνήθηκε ο δήμαρχος, θεωρώντας την παράλογη. «Το *município* μου αυξάνεται, δεν φθίνει», επέμεινε. [...]

Το Νοσοκομείο και Κέντρο Μητρότητας Μπαρμπόζα είναι ένα από τα τρία νοσοκομεία που εξυπηρετούν ολόκληρη την περιοχή της *zona da mata-norte* του Περναμπούκο και του Παραΐμπα. Παρόλο που είναι ιδιωτικό (ανήκει στην οικογένεια Μπαρμπόζα), το νοσοκομείο εξυπηρετεί κυρίως τις ανάγκες των λαϊκών τάξεων της υπαίθρου, και πολλοί ασθενείς δέχονται δωρεάν ιατρικές υπηρεσίες. Ως εκ τούτου, το νοσοκομείο προσελκύει μεγάλη πελατεία που εκτείνεται πολύ πέρα από τα όρια του δήμου και οι στατιστικές του αντανακλούν ένα περιφερειακό, και όχι μόνο δημοτικό, πρότυπο. Εν πάση περιπτώσει, η προϊστάμενη νοσοκόμα μού παρείχε πρόσβαση στα αρχεία της. Για το 1981, είχαν καταγραφεί συνολικά 3.213 τοκετοί, από τους οποίους οι 807 αφορούσαν άπορους ή ασθενείς που δεν πλήρωναν. Οι υπόλοιποι τοκετοί καλύπτονταν από το εθνικό σύστημα υγείας και ασφάλισης ή από το ταμείο υγείας των εργατών γης. Υπήρξαν 98 περιπτώσεις βρεφών που γεννήθηκαν πεθαμένα (3,1%) και 38 περιγεννητικών θανάτων (1,2%) στην πτέρυγα τοκετών εκείνη τη χρονιά. Όταν επέστρεψα, το 1987, οι αριθμοί για το προηγούμενο έτος ήταν 2.730 τοκετοί, 68 πεθαμένα βρέφη (2,5%) ενώ 27 (1%) πέθαναν μέσα σε 48 ώρες από τον τοκετό. Επίσημα πιστοποιητικά θανάτου εκδίδονταν στο όνομα του γιατρού που παρακολουθούσε τα βρέφη, αλλά γενικά

τα συμπλήρωνε κάποια νοσοκόμα ή ένας υπάλληλος του νοσοκομείου. Όλες οι αιτίες θανάτου, αν τυχόν αναγράφονταν, ήταν επιπόλαιες: οι πιο συνηθισμένες διαγνώσεις ήταν «πρώωρο» και «καρδιακή και αναπνευστική ανεπάρκεια». Ένας γιατρός του νοσοκομείου είχε δυσανάλογα μεγάλο αριθμό θανάτων στη διάρκεια της πρακτικής του στην πτέρυγα τοκετών. Όμως κανείς δεν φαινόταν να παρακολουθεί τα πράγματα τόσο στενά ή τόσο προσεκτικά.

Αφού είχα αρχίσει, με τη βοήθεια ποικίλων και ενίοτε δημιουργικών μέσων, να προσεγγίζω την έκταση της παιδικής θνησιμότητας στο Μπομ Ζεζούς, έκανα μια επίσκεψη στον πρώτο και νεοδιορισμένο γραμματέα υγείας, υπεύθυνο για το Μπομ Ζεζούς. Απαντώντας σε ερωτήσεις σχετικά με τους μεγαλύτερους κινδύνους υγείας για τον πληθυσμό του *município*, ο εύθυμος και δραστήριος δρ. Ρικάρντο απεφάνθη χωρίς να διστάσει ούτε στιγμή: «Στρες». Και άρχισε να εκθέτει τις προτάσεις του για ένα εκπαιδευτικό πρόγραμμα μείωσης του στρες το οποίο θα είχε στόχο την εύπορη επιχειρηματική και επαγγελματική τάξη της κοινότητας. Τα καρδιακά προβλήματα και ο καρκίνος ήταν, συνέχισε ο γραμματέας υγείας, οι δύο σημαντικότερες αιτίες θανάτου στη φασαριόζικη μικρή μητρόπολη. Όταν ήρθε αντιμέτωπος με τα στοιχεία που είχα με τόσο μόχθο μαζέψει από το γραφείο του ληξιαρχείου στο Μπομ Ζεζούς και τα οποία έδειχναν ότι περίπου οι μισοί από το σύνολο των ετήσιων θανάτων στο *município* ήταν παιδιών κάτω των 5 ετών, καθώς και ότι η διάρροια, όχι οι καρδιακές παθήσεις, και η πείνα, όχι το στρες, ήταν οι κύριες αιτίες θανάτου, ο δρ. Ρικάρντο αναστέναξε και ύψωσε τα μάτια του στον ουρανό:

«Αχ, η παιδική θνησιμότητα! Αν ήταν να μιλούσαμε για την παιδική θνησιμότητα... ένας παραλογισμός, ασφαλώς. Και επιπλέον, ουδείς μπορεί να μάθει κάτι γι' αυτήν».

«Τι εννοείτε;»

«Όταν ανέλαβα αυτό το γραφείο, τον περασμένο Αύγουστο, οι υπηρεσίες του δήμου δεν είχαν στοιχεία για την παιδική θνησιμότητα, δεν είχαν κανένα απολύτως στοιχείο. Αναγκάστηκα να στείλω να

τα βρουν από την Πολιτεία², και αυτά τα στοιχεία που βρέθηκαν ήταν άχρηστα: έδειχναν μια παιδική θνησιμότητα 120%!»

«Πώς μπορεί να συμβαίνει αυτό;»

«Και γιατί όχι; Είναι αρκετά απλό. Τα επίσημα στοιχεία λένε πως, από τα 100 παιδιά που γεννιούνται στο Μπομ Ζεζούς, τα 120 πεθαίνουν πριν φτάσουν την ηλικία του ενός έτους! Τι καταστροφή! Δεν προκαλεί έκπληξη το ότι είμαστε τόσο υπανάπτυκτοι στη Βραζιλία – οι περισσότεροι από εμάς πεθαίνουν πριν ακόμη γεννηθούν!»

«Σίγουρα υπάρχουν κι άλλοι τρόποι να μετράτε τους νεκρούς», πρότεινα. «Για παράδειγμα, πόσα δωρεάν παιδικά φέρετρα μοιράζουν οι φιλανθρωπικές υπηρεσίες του δήμου κάθε μήνα».

«Α, δεν υπάρχει όριο σε αυτό, κανένα όριο απολύτως. Δίνουμε στους ανθρώπους όσα φέρετρα θέλουν. Στην πραγματικότητα, όσο πιο πολλά θέλουν τόσο καλύτερα! Είναι ένα από τα πράγματα που φροντίζουμε, και μάλιστα με πολύ μεγάλη αποτελεσματικότητα».

Ο γιατρός, βέβαια, με κορόιδευε, ωστόσο οι παρατηρήσεις του αποτύπωναν τόσο την κοινωνική αμηχανία όσο και τη γραφειοκρατική αδιαφορία για την παιδική θνησιμότητα, που αντιμετωπίζεται ως μια προνεωτερική πληγή σε μια συνειδητά εκσυγχρονιζόμενη πόλη της ενδοχώρας.

Αργότερα την ίδια μέρα σταμάτησα ξανά για να επισκεφτώ τον κ. Μοασίρ, τον δημοτικό «ξυλουργό», αν και αυτό που κατασκευάζει ο ξυλουργός για το δήμο είναι τα φέρετρα των φτωχών ανθρώπων, και κυρίως φέρετρα για μωρά. [...] Ναι, ήταν αρκετά απασχολημένος, είπε ο Μοασίρ, αλλά μπορούσε να απαντήσει σε μερικές ερωτήσεις. Ήταν ο δημοτικός ξυλουργός από το 1965, όταν ο [δήμαρχος] κ. Φέλιξ αποφάσισε πως κάθε πολίτης είχε το δικαίωμα σε μια αξιοπρεπή ταφή. Η ζήτηση για παιδικά φέρετρα ήταν πάνω από διπλάσια σε σχέση με τα φέρετρα ενηλίκων. Ο Φεβρουάριος και ο Μάρτιος ήταν οι πιο «φορτωμένοι» μήνες από δουλειά. [...]

Όλα τα φέρετρα για ενηλίκους, ανεξαρτήτως φύλου, βάφονταν σε σκούρο καφέ χρώμα («στην απόχρωση της γης», είπε ο Μοασίρ), και όλα τα φέρετρα για παιδιά, αγόρια και κορίτσια, μέχρι την ηλικία

των 7 ετών, βάφονταν «στο μπλε του ουρανού, το αγαπημένο χρώμα της Παρθένου». Ο Μοασίρ σημείωσε μια λεπτομέρεια: τα παιδικά φέρετρα δεν είχαν σύρτη επειδή οι γονείς προτιμούσαν να βάζουν τα αγγελούδια τους στο χώμα όσο πιο ανεμπόδιστα γινόταν ώστε τα πνεύματα των παιδιών να είναι ελεύθερα να δραπετεύσουν από τον πρόωρο τάφο τους. Ο Μοασίρ δυσκολεύτηκε να υπολογίσει πόσα φέρετρα «έφευγαν» από το εργαστήριο κάθε βδομάδα. «Κάποιες μέρες φεύγουν μέχρι και πέντε με έξι από το μαγαζί». [...]

Ρώτησα τον Μοασίρ αν θα ήταν πρόθυμος να ελέγξει τη ζήτηση για τις προηγούμενες λίγες εβδομάδες και, κάπως διστακτικά, δέχτηκε. Πήγε πίσω από ένα γραφείο φορτωμένο με κομμάτια χαρτί σε μικρούς, βρόμικους σωρούς. «Εδώ είναι», είπε σηκώνοντας έναν σωρό, «θα στα διαβάσω, αλλά σε προειδοποιώ, τα πράγματα είναι λίγο χαστικά. Να ένα: μωρό, κορίτσι, τριών μηνών, 22 Ιουνίου 1987». Και συνέχισε: «Νεογέννητο, αγόρι, 17 Ιουνίου 1987. Κορίτσι, περίπου έξι μηνών, 11 Ιουνίου 1987. Αγόρι, τεσσάρων μηνών, 17 Ιουνίου 1987».

Τότε κάτι τον σταμάτησε, καθώς δυσκολευόταν να διαβάσει το χαρτί. Όταν πλησίασα για να το διαβάσω μόνη μου, το έβαλε κάτω σπóτομα: «Τούτο δω δεν έχει καμία σχέση με αυτά. Είναι μια παραγγελία για δεκαεφτά σακιά τσιμέντο! Σε προειδοποίησα ότι όλα είναι ανακατεμένα εδώ».

Όταν έμαθα πως για όλες τις παραγγελίες στελνόταν αναφορά στον κ. Ζοάο, στο δημαρχείο, πλησίασα η ίδια τον Ζοάο ζητώντας πρόσβαση στα αρχεία για όλα τα υλικά που παρέχει η *prefeitura*.³ Μουρμουρίζοντας, ο κ. Ζοάο κατέβασε το καθολικό βιβλίο των λογαριασμών, αλλά με προειδοποίησε να μην εμπιστεύομαι κανέναν από αυτούς: «Αν θέλεις αριθμούς», πρότεινε, «απλώς διπλασίασε ό,τι βλέπεις εδώ – η απογραφή μας δεν είναι πλήρης». Στα βιβλία που τεκμηρίωναν σε καθαρές στήλες την «κίνηση» όλων των υλικών από και προς την *prefeitura*, τα στοιχεία για τα παιδικά φέρετρα ήταν εκεί, μαζί με στοιχεία για μπλοκ, λάμπες, χλωρίνη, κηροζίνη, χαρτί τουαλέτας, τσιμέντο, οινόπνευμα και σαπούνι. Σε μια περίοδο έξι μηνών, μέσα στο 1988, η *prefeitura* είχε διανείμει 131 δωρεάν φέρετρα για βρέφη και παιδιά.

Όταν ρώτησα τον κ. Ζοάο, ο οποίος ενθουσιάστηκε που πήρε το βιβλίο του πίσω τόσο γρήγορα, γιατί δεν κρατούσαν τα στοιχεία για τα παιδικά φέρετρα χωριστά, απάντησε: «Επειδή δεν θα ενδιέφεραν κανέναν». Ο θάνατος αυτών των παιδιών, όπως και η σύντομη ζωή τους, είναι αόρατος και έχει μικρή, ή και καμία, σημασία.

Τελικά, με παρέπεμψαν στο *cartório civil* του Μπομ Ζεζούς, ένα μικρό, ανάερο και χωρίς παράθυρα ιδιωτικό γραφείο, του οποίου ιδιοκτήτρια και διευθύντρια ήταν η τρομερή Ντόνα Λεόνα και ο δύσθυμος εικοσάχρονος γιος της. Εδώ, για ένα μικρό αντίτιμο, οι δημογραφικές στατιστικές της κοινότητας –γεννήσεις, θάνατοι, γάμοι και (από το 1986) διαζύγια– καταγράφονταν με το χέρι σε ένα από τα πολλά μεγάλα βιβλία αρχείου. Μου πρόσφεραν μία από τις δύο καρέκλες και λίγο χώρο στο γραφείο, για να μετρήσω τις εγγραφές επιλεγμένων ετών, μια ασχολία για την οποία απαιτήθηκε το μεγαλύτερο μέρος από πολλά πρωινά στο Μπομ Ζεζούς ντα Μάτα, το 1987, και αργότερα πάλι, το 1988 και το 1989.

Η Ντόνα Λεόνα έχει κρατήσει το *cartório* για 30 χρόνια, και δούλευε «σε συνεργασία» με το δημοτικό γραφείο. Το δημαρχείο παρέχει χώρο στο δημοτικό κοιμητήριο και δωρεάν φέρετρα μόνο σε εκείνους που ο θάνατός τους έχει καταγραφεί στο *cartório*. Κατά συνέπεια, τα στοιχεία για τους θανάτους παιδιών από το 1966 και ύστερα είναι σχετικά πλήρη, με την εξαίρεση των τοκετών νεκρών βρεφών και των περιγεννητικών θανάτων, που σε πολλές περιπτώσεις ούτε καταγράφονται ούτε οι σοροί θάβονται στο δημοτικό νεκροταφείο. Πολλές καθυστερημένες εκτρώσεις ή τοκετοί νεκρών βρεφών πραγματοποιούνται στο σπίτι, στο Άλτο ντο Κρουζέιρο, και οι σοροί θάβονται ιδιωτικά στο *mato*⁴ ή στην πίσω αυλή, και δεν τίθεται ζήτημα ιατρικής καταγραφής ή πιστοποιητικού θανάτου. Επιπλέον, μέχρι σχετικά πρόσφατα, οι θάνατοι αβάπτιστων παιδιών οποιασδήποτε ηλικίας δεν καταγράφονταν. Ως «παγανιστικά» βρέφη, ήταν πλάσματα στιγματισμένα και τα έβαβαν κρυφά οι γονείς τους σε κάποιο σταυροδρόμι στην ύπαιθρο. [...]

Επιπρόσθετα, περίπου το ένα πέμπτο από τους τοκετούς του Άλτο εξακολουθεί σήμερα να πραγματοποιείται στο σπίτι, προσφέροντας στις πέντε-έξι ηλικιωμένες μαμές (που αποκαλούνται *parteiras* ή *cufiosas*) μια σχετικά τακτική απασχόληση. [...] Οι *parteiras*, που σήμερα δουλεύουν ουσιαστικά σε απομόνωση από τους ιατρικούς θεσμούς του Μπομ Ζεζούς (μετά από χρόνια ανεπιτυχών προσπαθειών να ρυθμίσουν την εργασία τους και να ενσωματωθούν στο πρόγραμμα επέκτασης του κρατικού κέντρου υγείας) φοβούνται ιδιαίτερα μην έρθουν σε σύγκρουση με τη «γραφειοκρατία» και τους επαγγελματίες γιατρούς του Μπομ Ζεζούς. Επομένως, δεν ενθαρρύνουν την καταγραφή των γεννήσεων ή των θανάτων βρεφών σε όσες περιπτώσεις έχουν εμπλακεί. Επιπλέον, οι μαμές αρνούνται κατηγορηματικά τους τοκετούς νεκρών και τους περιγεννητικούς θανάτους, ανταγωνιζόμενες έντονα μεταξύ τους σε μια αγορά που περιορίζεται διαρκώς.

Παρόλο που, με αυτές τις εξαιρέσεις, τα στοιχεία για τη βρεφική θνησιμότητα που παρέχει το *cartório civil* μπορούν να θεωρηθούν αρκετά πλήρη και αξιόπιστα, δεν υπάρχει καμία πιθανότητα να συναγάγει κανείς έναν αξιόπιστο δείκτη βρεφικής θνησιμότητας. Αν και η καθολική καταγραφή των γεννήσεων είναι σήμερα υποχρεωτική, δεν υπάρχει τρόπος να την επιβάλει κανείς στο τοπικό επίπεδο. Στην πράξη, οι περισσότερες φτωχές οικογένειες καθυστερούν την καταγραφή μέχρι τη στιγμή που το παιδί είναι υποχρεωμένο να βρεθεί αντιμέτωπο με το «κράτος» για πρώτη φορά – συνήθως όταν εγγράφεται στο δημοτικό σχολείο. Σε διαφορετική περίπτωση, ένα άτομο μπορεί να μην καταγραφεί μέχρι τη στιγμή που θα θελήσει να πιάσει δουλειά, να παντρευτεί, να πάει στρατό ή να λάβει κάποιο ιατρικό ή κοινωνικό επίδομα από το κράτος. Επιπλέον, παρόλο που για όλες τις καταγραφές βρεφικών θανάτων (μέχρι την ηλικία τους ενός έτους) απαιτείται επιπλέον και πιστοποιητικό γέννησης, για την καταγραφή των θανάτων παιδιών άνω του ενός έτους δεν απαιτείται η καταγραφή και της γέννησης του παιδιού. Κάπως πιο αξιόπιστος, επομένως, είναι ο υπολογισμός της αναλογίας των θανάτων παιδιών προς τους θανάτους ενηλίκων, για την κοινότητα ως σύνολο. [...]

Τα δημόσια έγγραφα, είτε πρόκειται για επίσημες στατιστικές είτε για πιστοποιητικά γέννησης, βάπτισης, γάμου, διαζυγίου, θανάτου ή ταφής, προφανώς δεν είναι κάποια «ουδέτερα» ντοκουμέντα. Δεν αποτελούν με καμία έννοια «καθαρές» πηγές στοιχείων. Οι απογραφές και οι υπόλοιπες δημόσιες καταγραφές μετρούν μόνο ορισμένα πράγματα, και όχι άλλα. Μετρούν κάποια πράγματα καλύτερα από άλλα, όπως, σε αυτή την περίπτωση, μετρούν τη βρεφική και την παιδική θνησιμότητα καλύτερα από τις γεννήσεις. Αποκαλύπτουν ένα συγκεκριμένο σύστημα ταξινόμησης της κοινωνίας. Έτσι, δεν αποτελούν τόσο καθρέφτες της πραγματικότητας όσο φίλτρα, ή «συλλογικές αναπαραστάσεις», όπως θα το έθετε ο Εμίλ Ντιρκέμ. Αυτές ακριβώς τις εικόνες και τις συλλογικές αναπαραστάσεις –σε αυτή την περίπτωση, του παιδιού και του θανάτου του παιδιού– αναζητώ. Πώς κρατιούνται τα αρχεία; Ποια συμβάντα παρακολουθούνται; Τι θεωρείται πως δεν έχει σχεδόν καμία σημασία να καταγραφεί ή να σημειωθεί; Και τι μπορεί να μας λέει για τη συλλογική αορατότητα των γυναικών και των παιδιών συγκεκριμένα;

Οι συγγενείς που καταφθάνουν στο *cartório civil* για να καταγράψουν το θάνατο ενός παιδιού στο Μπορ Ζεζούς έχουν μια σύντομη συνέντευξη με την Ντόνα Λεόνα, σύμφωνα με το εξής μοντέλο: Τους καλούν να καταθέσουν, «στο λόγο της τιμής τους», την ώρα και την ημερομηνία του θανάτου, τον τόπο θανάτου (συνήθως είναι η διεύθυνση του σπιτιού), το φύλο και το «χρώμα» του παιδιού, το όνομα της μητέρας και του πατέρα του παιδιού, τον τόπο γέννησης του πατέρα (όχι όμως και της μητέρας), το επάγγελμα του πατέρα (όχι όμως και της μητέρας) και το όνομα του κοιμητηρίου. Κατόπιν, ζητείται από το συγγενή που δίνει τις πληροφορίες να υπογράψει τη φόρμα ή να βάλει το σημάδι του/της (ένα Χ), ενώ καλούνται άλλα δύο άτομα να καταθέσουν ως «μάρτυρες» για την ακρίβεια των πληροφοριών.

Εκείνα που μπορούμε να μάθουμε από αυτή τη συγκεκριμένη καταγραφή είναι τα εξής: το φύλο, η ηλικία, το όνομα και η «φυλή» του παιδιού· η συζυγική κατάσταση των γονέων· η συνοικία ή η οδός

στην οποία ζουν· το επάγγελμα του πατέρα· ο τόπος του θανάτου. Σε εκείνες τις λίγες περιπτώσεις που το παιδί πέθανε σε νοσοκομείο και έχει εκδοθεί, επιπλέον, και πιστοποιητικό θανάτου, η Ντόνα Λεόνα σημειώνει και το όνομα του ή της γιατρού που το παρακολούθησε καθώς και τη διάγνωσή του/της. [...]

[Η Ντόνα Λεόνα] όμως ποτέ δεν ρώτησε τους γονείς για να συμπληρώσει την κενή «αιτία θανάτου». Χωρίς επίσημο πιστοποιητικό θανάτου και ιατρική διάγνωση, δεν υπήρχε, είπε, τρόπος να την ξέρουμε, και της αρκούσε να αφήνει τον χώρο κενό στα περισσότερα από τα έντυπα.

Επομένως, το κράτος –όπως απεικονίζεται στις φιγούρες χαμηλόβαθμων δημοσίων υπαλλήλων όπως ο Μοασίρ και η Ντόνα Λεόνα– συμβάλλει στη ρουτινοποίηση και την κανονικοποίηση του παιδικού θανάτου, μέσα από την αδυσώπητη αδιαφάνεια με την οποία τον περιβάλλει, την άρνησή του να κατανοήσει και την επακόλουθη ανικανότητά του να δράσει με ευαισθησία στον ανθρώπινο πόνο που τον συνοδεύει. Γραφειοκράτες και δημόσιοι υπάλληλοι απαντούν στον πόνο και τη διαφορά με εσκεμμένη αδιαφορία – *la belle indifference*. Τυπικά, αυτό εκφράζεται με τα «ώτα μη ακουόντων» της γραφειοκρατίας, με τις στελείωτες και απωθητικές καθυστερήσεις και αναβολές, με την αποτυχία της να αντιληφθεί τις τρομακτικές συνέπειες της αναποφασιστικότητάς της. Υπάρχει όμως ακόμη μια πλευρά της γραφειοκρατικής αδιαφορίας που είναι πιο χαρακτηριστική στη συγκεκριμένη περίπτωση: η γρήγορη διεκπεραίωση. Δείχνει πως τίποτε που να έχει συνέπειες, τίποτε που να αξίζει να καταγραφεί, δεν έχει συμβεί στην πραγματικότητα. Δύο ή τρία λεπτά αρκούν για να διεκπεραιωθεί η «διαδικασία» για κάθε νεκρό παιδί ή βρέφος.

«Ναι, αλλά κοιτάξτε εδώ», μίλησα (απερίσκεπτα), βγαίνοντας κάποια φορά από την έρευνά μου στα βιβλία καταγραφής θανάτων του *capitrio*. «Υπάρχει εδώ το όνομα μιας γυναίκας στην οδό ντος Ίντιος, στο Άλτο ντο Κρουζέιρο, που έχει χάσει τρία μικρά παιδιά μέσα σε διάστημα λίγων μηνών. Τι λέτε να συμβαίνει; Δεν θα έπρεπε κάποιοι να το κοιτάξουν;»

«Πού να ξέρω», απάντησε ο Ντόνα Λεόνα ψυχρά. «Η δουλειά μου είναι μόνο να καταγράψω τους νεκρούς, όχι να κάνω ανάκριση γιατί πέθαναν». [...]

Το 1965, καταγράφηκε ένα σύνολο 497 θανάτων παιδιών (από εκείνα που γεννήθηκαν ζωντανά, μέχρι την ηλικία των πέντε ετών). Οι τριακόσιοι εβδομήντα πέντε, ή το 78% των θανάτων, αφορούσαν βρέφη στους 12 πρώτους μήνες της ζωής τους. Αυτοί οι βρεφικοί θάνατοι προήλθαν από ένα σύνολο 760 καταγεγραμμένων γεννήσεων το 1965, αριθμός που περιελάμβανε όλα τα παιδιά που γεννήθηκαν και καταγράφηκαν εκείνη τη χρονιά ή γεννήθηκαν το 1965 αλλά καταγράφηκαν σε επόμενα χρόνια. Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι μερικά παιδιά που γεννήθηκαν εκείνη τη χρονιά ξέφυγαν εντελώς από την καταγραφή, το 1965 (με έναν Δείκτη Βρεφικής Θνησιμότητας 493/1000 γεννήσεις ζωντανών) ήταν μια χρονιά που οι καμπάνες της Νόσα Σενιόρα ντας Ντόρες⁵ χτυπούσαν ακατάπαυστα. Και όταν χτυπούσαν, ήταν για τα «άγια νήπια» του Μπομ Ζεζούς και των αγροτικών περιχώρων του, τα πιο άμεσα θύματα του «αθόρυβου και αναίμακτου» στρατιωτικού πραξικοπήματος της Βραζιλίας. Αθόρυβο, πράγματι, ίσως όμως όχι και τόσο αναίμακτο, σε τελική ανάλυση. Από όλους τους νεκρούς του Μπομ Ζεζούς για το 1965, το 44,5% ήταν παιδιά κάτω των πέντε ετών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σ.τ.Μ.: Ο δήμος.
2. Σ.τ.Μ.: Η Βραζιλία είναι ομοσπονδιακή χώρα, αποτελούμενη από 26 Πολιτείες και το ομοσπονδιακό διαμέρισμα της πρωτεύουσας.
3. Σ.τ.Μ.: Το δημαρχείο.
4. Σ.τ.Μ.: Θαμνότοπος.
5. Σ.τ.Μ. Η Κυρία μας των Πόνων.

Κοιτάξτε το πτώμα: εικόνες της βίας και η περίπτωση του Έμετ Τιλ

Η εκτεταμένη δημοσιότητα που δόθηκε στην εικόνα του ακρωτηριασμένου πτώματος του Έμετ Τιλ μετασχημάτισε ρητορικά το λιντσαρισμένο μαύρο σώμα από σύμβολο της απόλυτης λευκής εξουσίας σε σύμβολο που απεικονίζει την ασχήμια της φυλετικής βίας και τη συσσωρευμένη δύναμη της μαύρης κοινότητας. Αυτή η αναδιαμόρφωση ήταν, εν μέρει, αποτέλεσμα του ότι η μαύρη κοινότητα αγκάλιασε και έφερε στο προσκήνιο ως συλλογικό «ενθύμημα» το αποκείμενο σώμα του Τιλ αντί να επιπρέψει να εξοριστεί με ασφάλεια από τη δημόσια ζωή.

Δεν ξέρουμε τι μπορεί να κάνει το σώμα.
Σπινόζα

Η κοινωνία επιδιώκει να δαμάσει τη Φωτογραφία, να κατευνάσει την τρέλα που απειλεί διαρκώς να εκραγεί στα μούτρα όποιου την κοιτάζει.
Ρολάν Μπαρτ

Αν οι άντρες που σκότωσαν τον Έμετ Τιλ ήξεραν ότι το πτώμα του θα ελευθερώ-
νε ένα λαό, θα τον είχαν αφήσει να ζήσει.
Αιδεσιμότατος Τζέσε Τζάκσον ο πρεσβύτερος

[...] Όταν το 1955 η Μάμι Τιλ Μπράντλεϊ μπήκε στο γραφείο κηδει-
ών του Σικάγου «Α.Α. Ρέινερ και υιοί» για να αναγνωρίσει το ακρω-
τηριασμένο πτώμα του 14χρονου γιου της, Έμετ, δεν θα ήταν δυνα-
τόν να είναι προετοιμασμένη γι' αυτό που θα αντίκριζε. Λιγότερο
από δύο βδομάδες νωρίτερα, είχε βάλει το γιο της στο τρένο που θα
τον πήγαινε από το Σικάγο στο Μάνεϊ του Μισισσιπή, όπου θα περ-

νούσε δύο βδομάδες από τις καλοκαιρινές του διακοπές επισκεπτόμενος συγγενείς του. [...]

Το απόγευμα της 24ης Αυγούστου του 1955, [ο Έμετ] αγόρασε ένα πακέτο τσιγλες από την Κάρολιν Μπράιαντ, την 21χρονη σύζυγο ενός καταστηματούχου του Μάνει. [...] Παρά τις διαφορετικές εκδοχές για το τι διημείφθη μεταξύ του Έμετ Τιλ και της Κάρολιν Μπράιαντ, ένα γεγονός είναι αδιαμφισβήτητο: τα συμβάντα εκείνου του απογεύματος οδήγησαν σε μια από τις πλέον κτηνώδεις και διαβόητες φυλετικές δολοφονίες στην αμερικανική ιστορία.¹

Παρά τις όλο και περισσότερες ενδείξεις ότι οι δολοφόνοι δεν έδρασαν μόνοι, οι περισσότεροι άνθρωποι που γνωρίζουν την υπόθεση Τιλ πιστεύουν πως το αγόρι σφαγιάστηκε από τους δύο άντρες που κατηγορήθηκαν για τη δολοφονία του: τον Ρόι Μπράιαντ και τον Τζ. Ου. Μάιλαμ, τον σύζυγο της Κάρολιν Μπράιαντ και τον ετεροθαλή αδελφό του. Ακόμη και οι ένορκι «αργότερα εξομολογήθηκαν ότι ούτε ένας από αυτούς δεν αμφέβαλε πως οι κατηγορούμενοι ήταν ένοχοι φόνου».² Ωστόσο το σώμα των ενόρκων, αποτελούμενο αποκλειστικά από λευκούς άντρες, έκρινε τους δύο αδελφούς αθώους, αφού χρειάστηκε λίγο περισσότερο από μία ώρα διαβούλευσης. Το περιοδικό *Emerge* αναφέρει ότι θα είχαν εκδώσει την αθωωτική απόφαση ακόμη γρηγορότερα, αλλά ο σερίφης της πόλης έστειλε μήνυμα στους ενόρκους «ότι θα έπρεπε να περιμένουν λίγη ώρα πριν ανακοινώσουν την ετυμηγορία τους για “να φανούν τα πράγματα σωστά”».³ Το εκπληκτικό είναι ότι οι Μπράιαντ και Μάιλαμ αργότερα ομολόγησαν το φόνο σε ένα δημοσιογράφο του περιοδικού *Look* με αντάλλαγμα 4.000 δολάρια.⁴

Το 1955, η φωτογραφία του πτώματος του Έμετ Τιλ έδωσε ένα σοκαριστικό και τερατώδες πρόσωπο στις πιο κτηνώδεις και ακραίες εκδοχές της αμερικανικής φυλετικής αδικίας. Η γεμάτη κόκκους φωτογραφία κυκλοφόρησε ευρύτατα στον μαύρο τύπο και χιλιάδες πενθούντες είδαν το σώμα του με τα μάτια τους, στο γραφείο κηδειών. Οι εικόνες της υπόθεσης Τιλ –η φρικιαστική εικόνα του πτώματος του, αλλά και η εικόνα ενός ευτυχισμένου Έμετ με το χριστου-

γεννιάτικο κοστούμι του, η εικόνα του συντετριμμένου προσώπου της μητέρας του τη στιγμή που έβλεπε το φέρετρο να κατεβαίνει μέσα στο χώμα, η εικόνα του ηλικιωμένου θείου του Έμετ να αναγνωρίζει δημοσίως έναν από τους δολοφόνους μέσα στην αίθουσα του δικαστηρίου και να δηλώνει με γενναιότητα «ετούτος εδώ είναι» και οι εικόνες της φυλετικά διαχωρισμένης αίθουσας του δικαστηρίου του Μισισιπή, όπου μέλη της αφροαμερικανικής κοινότητας, δημοσιογράφοι και ένας βουλευτής ήταν στοιβαγμένοι σε μια γωνία χωρίς εξαερισμό, λιώνοντας μέσα στην καλοκαιριάτικη ζέστη— μετατράπηκαν σε ένα κρίσιμο οπτικό λεξιλόγιο που άρθρωνε τις ανείπωτες ιδιότητες του αμερικάνικου ρατσισμού με τρόπους που οι λέξεις απλώς δεν μπορούσαν να το κάνουν. Όπως θα υποστηρίξουμε παρακάτω, οι εικόνες της υπόθεσης, και ειδικά εκείνες του πτώματος του Τιλ, λειτούργησαν ως πολιτικός καταλύτης για τους Μαύρους Αμερικανούς που συμμετείχαν στο αναδυόμενο κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων.

Οι εικόνες της δολοφονίας του Τιλ αγγίζουν την καρδιά και αρνούνται να θαφτούν σε κάποιον φάκελο, σε ένα σκονισμένο αρχείο της ιστορίας των πολιτικών δικαιωμάτων στην Αμερική. Το 2004, σχεδόν 50 χρόνια μετά την αρχική δίκη, το Υπουργείο Δικαιοσύνης άνοιξε ξανά την υπόθεση της δολοφονίας του Τιλ. Ο γερουσιαστής της Νέας Υόρκης Τσαρλς Σάμερ, υπέρμαχος της διεξαγωγής νέας έρευνας, δήλωσε ότι «η δολοφονία του Έμετ Τιλ ήταν μια από τις πιο καθοριστικές στιγμές στο κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων της χώρας μας, και η αποτυχία να οδηγηθούν οι δολοφόνοι στη δικαιοσύνη παραμένει μια κηλίδα στην πορεία της συμφιλίωσης της Αμερικής». Έτσι, μαζί με άλλους, κάλεσε τον Γενικό Εισαγγελέα των ΗΠΑ, Τζον Άσκροφτ, να «τηρήσει την υπόσχεση που έδωσε κατά την ακρόαση για τον διορισμό του να εφαρμόσει πιστά τους αμερικάνικους νόμους για τα πολιτικά δικαιώματα. Σε αυτή την ιδιαίτερη περίπτωση, η καθυστέρηση της δικαιοσύνης μακάρι να μη σημαίνει άρνηση της δικαιοσύνης».⁵ Η υπόθεση του Έμετ Τιλ εξακολουθεί να απαιτεί απονομή δικαιοσύνης, κυρίως επειδή οι δολο-

φόνοι του δεν τιμωρήθηκαν ποτέ για το έγκλημα, παρά την ομολογία τους μετά τη δίκη. Όπως θα υποστηρίξουμε, όμως, οι εικόνες που στοιχειώνουν την υπόθεση δεν θα πρέπει να υποτιμηθούν, καθώς αποτελούν ένα κρίσιμο συστατικό στοιχείο της διαρκούς ρητορικής δύναμής της. Όπως υποστηρίζει ο Σάμερ, συνεχίζουν να «κηλιδώνουν» το ίδιο το αμερικανικό όνειρο.

Το έναυσμα για την ανανέωση του ενδιαφέροντος για την υπόθεση έδωσε, εν μέρει, η ερευνητική δουλειά του σκηνοθέτη ντοκιμαντέρ Κιθ Μποσάμπ, ο οποίος ξόδεψε το μεγαλύτερο μέρος της δεκαετίας του 1990 αναδιφώντας στην υπόθεση για την ταινία του *Η ανείπωτη ιστορία του Έμετ Λιούις Τιλ*. Ο Μποσάμπ πήρε συνεντεύξεις από αυτόπτες μάρτυρες που υποστηρίζουν ότι μέχρι και δέκα άτομα μπορεί να ενεπλάκησαν στη δολοφονία του Τιλ, μερικοί από τους οποίους είναι ακόμη ζωντανοί.⁶ Το 2003, το κανάλι PBS μετέδωσε ένα άλλο ντοκιμαντέρ με τίτλο *Η δολοφονία του Έμετ Τιλ*, ως μέρος της σειράς *Αμερικανική Εμπειρία*, και ο εκδοτικός οίκος Random House εξέδωσε το βιβλίο της Μάμι Τιλ-Μόμπλεϊ *Death of Innocence: The Story of the Hate Crime That Changed America* [Ο θάνατος της αθωότητας: Η ιστορία του εγκλήματος μίσους που άλλαξε την Αμερική]. Η κ. Τιλ-Μόμπλεϊ πέθανε ενώ πραγματοποιούσε περιοδεία για την προώθηση του βιβλίου της, λιγότερο από ένα χρόνο πριν γίνει πραγματικότητα το όνειρό της να ανοίξει ξανά η υπόθεση.

Όλα αυτά ακολούθησαν τα ίχνη του εντυπωσιακού βιβλίου *Without Sanctuary: Lynching Photography in America* [Χωρίς άσυλο: Η φωτογράφιση του λιντσαρίσματος στην Αμερική], μια συλλογή από φωτογραφίες που εξακολουθεί να περιοδεύει στα μουσεία και στις γκαλερί των ΗΠΑ. [...]

Σε αυτό το δοκίμιο, διερευνούμε το ρόλο μιας συγκεκριμένης εικόνας που χτύπησε σαν ηλεκτρικό ρεύμα πολλούς Αμερικανούς. Τα «κύματα σοκ» που προκάλεσε το πτώμα του Έμετ Τιλ στα μέσα της δεκαετίας του 1950 συνεχίζουν να αντηχούν δυνατά στη μνήμη όσων εκτέθηκαν σε αυτά. Υποστηρίζουμε πως αυτό σε μεγάλο βαθμό οφείλεται στη δύναμη της εικόνας των ανθρώπινου σώματος όταν κινδυ-

νεύει. Η διάδοση και η υποδοχή αυτής της εικόνας –της εικόνας του αγρίως ακρωτηριασμένου προσώπου ενός παιδιού– αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της ρητορικής και πολιτικής δύναμης των εικόνων, γενικά, και ειδικά εκείνων του σώματος. Στο κείμενο που ακολουθεί, πρώτα απ' όλα θα περιγράψουμε τη ρητορική λειτουργία αυτής της εικόνας, εξετάζοντας τη διάδοση της φωτογραφίας του Έμετ Τιλ στα συμφραζόμενα της παράδοσης του φυλετικού λιντσαρίσματος στις Ηνωμένες Πολιτείες. Στη συνέχεια θα συζητήσουμε πώς οι εικόνες της υπόθεσης λεπούργησαν ως κάλεσμα σε δράση προς ένα μεγάλο μέρος των Αφροαμερικανών που τις «κατανάλωσαν» οπτικά. Τέλος, θα διερευνήσουμε πώς η αφροαμερικανική κοινότητα επανερμήνευσε τις φρικτές εικόνες αυτού του κτηνωδώς κομματιασμένου μαύρου σώματος. Ενώ το μαύρο σώμα που πονά είχε λεπτουργήσει παραδοσιακά ως σύμβολο της απόλυτης λευκής εξουσίας, το πτώμα του Έμετ Τιλ έγινε ένα οπτικό ρητορικό σχήμα που απεικόνιζε την ασχήμια της φυλετικής βίας και τη συσσωρευμένη δύναμη της μαύρης κοινότητας. Υποστηρίζουμε ότι αυτή η αναδιαμόρφωση ήταν, εν μέρει, αποτέλεσμα του ότι η μαύρη κοινότητα αγκάλιασε και έφερε στο προσκήνιο το αποκείμενο σώμα του Τιλ αντί να επιτρέψει να εξοβελιστεί με ασφάλεια από τη ζωή της κοινότητας.

Το μαύρο σώμα που κινδυνεύει: ρητορική της εικόνας και φυλή

[...] Η επικρατούσα ρητορική ιστορία του κινήματος των πολιτικών δικαιωμάτων είναι σε μεγάλο βαθμό η εξιστόρηση ενός λαού που κινητοποιήθηκε από τους σπουδαίους λόγους χαρισματικών ηγετών, με πιο γνωστό τον Μάρτιν Λούθερ Κινγκ Τζ., αλλά και τον Μάλκολμ Χ., τον Στόουκλι Καρμάικλ, τη Φάνι Λου Χάμερ⁷ και άλλους. Επιπρόσθετα σε αυτή την παραδοσιακή εξιστόρηση, θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι τα σώματα, ίσως περισσότερο από την ευγλωττία, κινητοποιήσαν ένα έθνος. Τα μαύρα σώματα διακυβεύονταν – το νόημα, η μεταχείριση, οι δυνατότητές τους. Τα μαύρα σώματα που

κινδυνεύσαν αποτέλεσαν ένα κρίσιμο ρητορικό εφόδιο για το μετασχηματισμό του νοήματος και της μεταχείρισης των μαύρων σωμάτων γενικά. [...]

Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πει ότι τα σώματα που κινδυνεύουν απευθύνονται σε μια εγγενή ενσυναίσθηση του ανθρώπου, όμως ακόμη και η πιο βιαστική ανασκόπηση των ιστορικών καταγραφών διαψεύδει οποιαδήποτε τέτοια ανακουφιστική αντίληψη. Ο κατάλογος των φρικαλεοτήτων κατά τον 20ό αιώνα υποδηλώνει ότι τα σώματα που κινδυνεύουν –ακόμη και τα ακρωτηριασμένα και βασανισμένα σώματα– μπορούν να εμπνεύσουν ακόμη μεγαλύτερη βαρβαρότητα. Αν και αυτά τα σώματα ενδέχεται να έχουν πολλαπλά νοήματα, αποτελούν αναμφισβήτητα μια ισχυρή πηγή ρητορικής εξουσίας. Με άλλα λόγια, ανταγωνιζόμενες κοινωνικές ομάδες θα αντιπαρasteθούν για τα νοήματα των σωμάτων. Η αυτοπρόσωπη θέαση των σωμάτων διατηρεί μια προνομιακή αυθεντία, αλλά το νόημα αυτών των σωμάτων, εκείνο που λένε τα βουβά σώματα, είναι ένας τόπος πολιτικής διαπάλης. Στις Ηνωμένες Πολιτείες του 20ού αιώνα, τα μαύρα σώματα αποτέλεσαν το πιο αιματοβαμμένο πεδίο μάχης.

Είναι σαφές πως το καθεστώς του Τζιμ Κρόου⁸ ήταν η δεύτερη πράξη του Εμφυλίου Πολέμου, ένας πόλεμος για το νόημα των μαύρων σωμάτων ο οποίος συνεχιζόταν με άλλα μέσα. Οι Μαύροι ήταν τώρα «ελεύθεροι», γεγονός που για πολλούς Λευκούς καθιστούσε ακόμη πιο αναγκαίο τον έλεγχο και την καθυπόταξή τους. Το λιντσάρισμα ήταν το πιο βίαιο εργαλείο ελέγχου. Η Elaine Scarry, στην ανάλυσή της για τα βασανιστήρια, υποστηρίζει ότι τα καθεστώτα δημιουργούν σώματα που πονούν, για να κάνουν πραγματική την εξουσία τους και να σταθεροποιήσουν τα συστήματα των ιδεολογικών τους πεποιθήσεων:

Ο φυσικός πόνος είναι τόσο αδιαμφισβήτητα πραγματικός ώστε φαίνεται να εκκωρεί αυτή του την ιδιότητα της 'αδιαμφισβήτητης πραγματικότητας' σε εκείνη την εξουσία που τον προκάλεσε. Βέβαια, βασανιστήρια χρησιμοποιούνται ακριβώς

επειδή η πραγματικότητα εκείνης της εξουσίας είναι τόσο αμφισβητήσιμη, επειδή το καθεστώς είναι τόσο ασταθές.⁹

Όπως τα βασανιστήρια, έτσι και η βία εναντίον των μαύρων σωμάτων υλικοποιεί ιδεολογικές πεποιθήσεις. Η αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα των μαύρων σωμάτων που πονούν χρησιμοποιήθηκε για να προσφέρει το στάτους της αδιαμφισβήτητης πραγματικότητας στην πεποίθηση περί λευκής ανωτερότητας.

Υπό το καθεστώς του Τζιμ Κρόου, τα λιντσαρισμένα μαύρα σώματα προσφέρθηκαν ως απόδειξη της λευκής ανωτερότητας. Ήταν οι «παράξενοι καρποί» που χόρευαν στον νότιο άνεμο του φυλετικού μίσους: τα «πεταγμένα μάτια και τα στραβωμένα στόματά» τους αποτελούσαν βουβές μαρτυρίες της φρικτής ακρότητας της λευκής εξουσίας.¹⁰ Όπως όμως καθιστούν σαφές οι εικόνες στο *Without Sanctuary*, τα λιντσαρισμένα και ακρωτηριασμένα μαύρα σώματα, όχι μόνο δεν ενέπνεαν συμπάθεια, αλλά προκαλούσαν κυρίως γλέντια και γιορτές ανάμεσα στους Λευκούς συμμετέχοντες. Τα λιντσαρίσματα ήταν δημόσια θεάματα, καρναβάλια φρικαλεότητας, ήταν τα αποκαλούμενα «μπάρμπεκιου Νέγρων», με θεατές διακεκριμένους πολίτες, κορυφαίους επιχειρηματίες, εκλεγμένους αξιωματούχους, μέλη της Εκκλησίας, δικαστές, ρέντεκ¹¹ νταήδες, γυναίκες και παιδιά. Τα διαφράγματα των Κόντακ ανοιγόκλειναν συνεχώς, καθώς οι λευκοί προσπαθούσαν να κρατήσουν τη στιγμή και να τη μοιραστούν με άλλους με τη μορφή των καρτ ποστάλ. [...]

Τα λιντσαρισμένα μαύρα σώματα ήταν θεάματα λευκής ανωτερότητας που συνέβαλλαν στη σφυρηλάτηση της λευκής κοινότητας. Ήταν επίσης και μηνύματα προειδοποίησης και τρόμου προς τις μαύρες κοινότητες. Τα λιντσαρίσματα ήταν βίαιες πράξεις με μια σαφώς ρητορική στζέντα:

Η ιδέα, σε τελική ανάλυση, όπως σημείωσε ένας Μαύρος παρατηρητής, ήταν να δοθεί ένα παράδειγμα, "γνωρίζοντας πολύ καλά πως ένας Νέγρος που χορεύει κρεμασμένος από ένα δέντρο θα χρησιμεύσει εξίσου καλά με οποιονδήποτε άλλον για να τρομοκρατήσει την κοινότητα".¹²

Τα λιντσαρίσματα λειτούργησαν ως ένα είδος φυλετικής τρομοκρατίας, στηρίζοντας τη λευκή ανωτερότητα πάνω σε ένα ακρωτηριασμένο μαύρο σώμα. Συνήθως οποιοδήποτε μαύρο σώμα ήταν κατάλληλο. [...]

Την εποχή της δολοφονίας του Έμετ Τιλ, το λιντσάρισμα δεν αποτελούσε πλέον αποδεκτό δημόσιο θέαμα, παρόλο που εξακολουθούσε να είναι αποδεκτή πρακτική της κοινότητας. Με άλλα λόγια, το 1955 το λιντσάρισμα είχε μετατραπεί σε αόρατο δημόσιο γεγονός: οι πάντες στην πόλη ήξεραν τι είχε συμβεί, σε ποιον και «γιατί», αλλά δεν το διέπρατταν πλέον μπροστά σε ένα μεγάλο πλήθος, στην κεντρική πλατεία της πόλης. Η φυλετική βία είχε γίνει πιο «υπόγεια»: ωστόσο, μέσα στα συμφραζόμενα μιας μακράς παράδοσης λιντσαρίσματος, ακόμη και η ανεξήγητη εξαφάνιση ενός μαύρου σώματος δημιουργούσε μια διεστραμμένη αίσθηση. Η ιστορία είχε διδάξει τόσο τους Μαύρους όσο και τους Λευκούς πώς να καλύπτουν τα κενά, πώς να δημιουργούν μια αφήγηση γύρω από το ελλείπον σώμα. Οι ψίθυροι και οι εικασίες ασκούσαν τώρα τη ρητορική βία την οποία στο παρελθόν επέβαλλε το δημόσιο λιντσάρισμα.

Παρ' όλα αυτά, το βασανισμένο μαύρο σώμα εξακολουθούσε να προορίζεται ως μαρτυρία της λευκής ανωτερότητας και της μαύρης υποτέλειας. Ωστόσο, όλο και περισσότερο αυτή η μαρτυρία γινόταν σιωπηρή, και στην περίπτωση του Έμετ Τιλ καταβλήθηκε προσπάθεια να είναι *απούσα*. Η καθυστερημένη ομολογία των δολοφόνων του Τιλ πιστοποιεί αυτή την πρόθεση. Ο Kirk W. Fuoss, στην έξοχη μελέτη του "Lynching Performances, Theatres of Violence" [«Παραστάσεις λιντσαρίσματος, θέατρα βίας»], μας υπενθυμίζει πως η ορατότητα αποτελούσε κρίσιμο συστατικό στοιχείο της δύναμης του λιντσαρίσματος.¹³ Πράγματι, τα παραδοσιακά λιντσαρίσματα ήταν θεάματα ή, όπως υποστηρίζει ο Fuoss, *θεατρικά γεγονότα* που παρουσιάζονταν ενώπιον κοινού. [...]

Ένα χρόνο μετά την απαλλαγή τους, ο Ρόι Μπράιαντ και ο Τζ. Ου. Μάιλαμ είπαν την ιστορία τους στον Ουίλιαμ Μπράντφορντ Χιουλ του περιοδικού *Look*. Σύμφωνα με τον Χιουλ, παραδέχτηκαν και οι

δύο ότι σκότωσαν τον νεαρό. [...] Στην αφήγησή του, ο Μάιλαμ εξακολουθούσε να χαρακτηρίζει το συμβάν νόμιμη προσπάθεια να διατηρηθεί η κοινωνική ιεραρχία Λευκών και Μαύρων. [...] «Ήταν αδιόρθωτος. Δεν είμαι κανένας νταής· ποτέ δεν έχω πληγώσει Νέγρο στη ζωή μου. Μου αρέσουν οι Νέγροι όταν είναι στη θέση τους». [...]

Όμως, όπως όλα τα ρητορικά κείμενα, το φρικτό μήνυμα των Μάιλαμ και Μπράιαντ, όπως είχε εγγραφεί στο σώμα του νεαρού Έμετ Τιλ, δεν ήταν δυνατόν να υποχρεωθεί να συμμορφωθεί πειθήνια στη σημασία που επιθυμούσαν οι συγγραφείς του. Η Μάμι Τιλ Μπράντλεϊ και το συνεχώς διευρυνόμενο δίκτυο των υποστηρικτών της αρνήθηκαν να βάλουν το σώμα του Έμετ «στη θέση του». Αντίθετα, καθώς το πτώμα του Τιλ (τόσο το φυσικό του σώμα όσο και εικόνες του) άρχισε να κυκλοφορεί ανάμεσα στη μαύρη κοινότητα σε εθνικό επίπεδο, κατέληξε να σημαίνει πολύ περισσότερα από όσα θα μπορούσαν να φανταστούν οι δολοφόνοι του.

Η απόφαση της Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ να επιδείξει το σώμα του Έμετ στο Σικάγο έθεσε σε αμφισβήτηση το κυρίαρχο νόημα του λιντσαρισμένου σώματος γενικά. Οι Μπράιαντ και Μάιλαμ, μετά τη δίκη, θα προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν τη δολοφονία του Τιλ ως φόνο ενός ακόμη «ξিপασμένου Νέγρου» που η δικαιολογημένη βία τον έβαλε στη θέση του. Η κ. Τιλ-Μπράντλεϊ αμφισβήτησε προκαταβολικά αυτό το νόημα, εκθέτοντας το ακρωτηριασμένο σώμα του γιου της σε χιλιάδες πενθούντες, στο Σικάγο, και στο εκτυφλωτικό φως των ΜΜΕ σε εθνικό επίπεδο. Επιδεικνύοντας το σώμα του γιου της, αμφισβήτησε το νόημα των λιντσαρισμένων μαύρων σωμάτων, αμφισβητώντας έτσι και την εγκυρότητα της κοινωνικής τάξης της λευκής ανωτερότητας στον Νότο, την οποία στήριζαν αυτά τα σώματα. Μετακινώντας το πτώμα του Έμετ Τιλ από μια λασπερή κοιή ποταμού, στο Δέλτα του Μισισσιπή, σε μια δημόσια έκθεση, στο αστικό Σικάγο, η Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ μεταμόρφωσε το γιο της από θύμα του λευκού ρατσισμού σε ένα αξέχαστο σύμβολο που κινητοποίησε μια ολόκληρη γενιά ακτιβιστών.

Κοιτάξτε το πτώμα: Τα αποτελέσματα της «αυτοπρόσωπης θέασης» του Έμετ Τιλ

[...] Σαν να αντιλαμβανόταν εκ των προτέρων τα αποτελέσματα της φρικαλεότητας, η Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ αποποιήθηκε την προσφορά του διευθυντή του γραφείου κηδείων να ρετουσάρει τον Έμετ, επιμένοντας να επιδειχθεί το πτώμα του γιου της όπως ακριβώς βρέθηκε. [...] Θυμάται πως είπε στον διευθυντή: «Αφήστε τον κόσμο να δει αυτό που είδα κι εγώ».

Και ο κόσμος πράγματι είδε – τουλάχιστον ο κόσμος που ήταν περισσότερο σημαντικό να δει, το διαρκώς επεκτεινόμενο δίκτυο των Αφροαμερικανών που γνώριζαν πάρα πολύ καλά τους κινδύνους που αντιμετώπιζαν και παρ' όλα αυτά άρχιζαν να ασκούν τη συλλογική τους δύναμη και να κάνουν κάτι για όλα αυτά σε εθνική κλίμακα. Φωτογραφίες του Έμετ πριν και μετά τη δολοφονία κυκλοφόρησαν στις *Jet*, *Chicago Defender*, *Pittsburgh Courier*, *New York Amsterdam News* και *Crisis*.¹⁴ Εκτός από τους αναγνώστες αυτών των κυρίως μαύρων εντύπων, πολλοί άλλοι είδαν με τα μάτια τους το σώμα στην κηδεία, που έγινε με ανοιχτό φέρετρο με επιμονή, πάλι, της Μάμι Τιλ Μπράντλεϊ. Σύμφωνα με τους πιο συντηρητικούς υπολογισμούς, εκείνη τη μέρα παρακολούθησαν την κηδεία περίπου 10.000 άτομα.¹⁵ Οι περισσότεροι μιλούν για περίπου 100.000 άτομα και «κάποιες εκτιμήσεις για 600.000» πενθούντων που πέρασαν, σε μια σταθερή λιτανεία, μπροστά από το σώμα για να το δουν.¹⁶ Χριστουγεννιάτικες φωτογραφίες ενός χαμογελαστού και ρωμαλέου Έμετ είχαν στερεωθεί στο φέρετρο, δημιουργώντας μια ακόμη πιο τρομακτική αντίθεση με το πτώμα.

Ο Μοχάμαντ Άλι δεν ήταν ο μοναδικός που ανταποκρίθηκε στην εικόνα, θεωρώντας την κάλεσμα σε δράση. Ο διάσημος εισαγγελέας Τζόνι Κόχραν δήλωσε πως η δολοφονία του Τιλ υπήρξε η βασική αιτία για την επιλογή της σταδιοδρομίας του.¹⁷ Ο Μολέφι Ασάντε, ιδρυτής του πρώτου μεταπτυχιακού προγράμματος στις αφροαμερικανικές σπουδές, γράφει ότι «Το προσκύνημα της ζωής μου ήταν,

από πολλές απόψεις, μια προσπάθεια να απελευθερωθώ από τη στιγμή του θανάτου του Τιλ». ¹⁸ Οι Όντρεϊ Λόρντ, Μπέιμπ Μουρ Κάμπελ, Τόνι Μόρισον και Γκουέντολιν Μπρουκς έγραψαν ποιήματα ή και ολόκληρα μυθιστορήματα βασισμένα σε αυτή την ιστορία. Ο Μπομπ Ντίλαν εξέφρασε τα συναισθήματα πολλών Λευκών της γενιάς του στο τραγούδι «Ο θάνατος του Έμετ Τιλ»: «Αν δεν μπορείς να φωνάξεις ενάντια σε ένα τέτοιο πράγμα, σε ένα έγκλημα τόσο άδικο, τότε τα μάτια σου είναι γεμάτα από τη σκόνη των νεκρών, το μυαλό σου είναι γεμάτο από στάχτη». ¹⁹

Είναι γνωστό ότι ο Μάρτιν Λούθερ Κινγκ Τζ. χρησιμοποίησε σε πολλές περιπτώσεις τη δολοφονία του Τιλ ως παράδειγμα των επιπτώσεων του φυλετικού μίσους στο Νότο. [...] Ο Robin D.G. Kelley, επικεφαλής του Τμήματος Ιστορίας στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης, επαναλαμβάνει:

Η υπόθεση Έμετ Τιλ, ξέρετε, ήταν ένας σπινθήρας για να αφιερώσουν οι άνθρωποι της νέας γενιάς τη ζωή τους στην κοινωνική αλλαγή. Είπαν «Δεν θα πεθάνουμε με τέτοιο τρόπο. Το αντίθετο, θα ζήσουμε και θα μεταμορφώσουμε το Νότο, έτσι ώστε οι άνθρωποι δεν θα χρειάζεται να πεθαίνουν με τέτοιο τρόπο». Και αν υπήρξε κάτι, κάποιο γεγονός της δεκαετίας του 1950 που ενέπνευσε τους νέους ανθρώπους να στρατευθούν σε μια τέτοιου τύπου αλλαγή, αυτό ήταν το λιντσάρισμα του Έμετ Τιλ. ²⁰

Η φιλολογία περί Τιλ βρίσκεται από αυτή την άποψη. Όμως, τι ακριβώς σε αυτή την υπόθεση είναι εκείνο που προκάλεσε τόσο δραματική αντίδραση; Υποστηρίζουμε ότι, εκτός από το πολιτισμικό και πολιτικό περιβάλλον της εποχής (ότι, δηλαδή, η «καμπούρα» τους ήταν ήδη πολύ εξασθενημένη από τους αιώνες κακομεταχείρισης και αδικίας που κουβαλούσαν οι Αφροαμερικανοί), η εικόνα του τερατώδους και φρικιαστικού σώματος του Έμετ Τιλ δεν ήταν δυνατόν να αγνοηθεί. Λειτουργήσε ως παραστατική μαρτυρία του κτηνώδους φυλετικού μίσους που υπήρχε στο Νότο της δεκαετίας του 1950, με έναν τρόπο που το γραπτό κείμενο δεν θα μπορούσε ποτέ να απο-

δώσει. Επέτρεψε σε όσους την είδαν να γίνουν αυτόπτες μάρτυρες σε κάτι που για πολλούς υπήρχε μόνο ως φήμη και θρύλος. [...]

Όπως έχουν σημειώσει πολλοί, η φωτογραφία θεωρείται συχνά μια φέτα του πραγματικού, ένα ίχνος εκείνου που υπήρξε. Όπως υποστηρίζει ο Ρολάν Μπαρτ,

στη Φωτογραφία, δεν μπορώ ποτέ να αρνηθώ ότι το πράγμα ήταν εκεί. [...] Κάθε φωτογραφία είναι ένα πιστοποιητικό παρουσίας. [...] Μια απόρροια της παρελθούσας πραγματικότητας. [...] Αυτού-που-έχει-υπάρξει.²¹

Η δύναμη του σώματος του Τιλ γίνεται πιο μεγάλη, όχι επειδή είναι η φωτογραφία ενός πτώματος, αλλά επειδή είναι η φωτογραφία του προσώπου ενός πτώματος, ή εκείνου που ήταν ένα πρόσωπο. Όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με αυτό το πρόσωπο, θυμόμαστε την παρατήρηση του φιλοσόφου Αλφόνσο Λίνγκους ότι «στο πρόσωπο ενός άλλου, το ζήτημα της αλήθειας τίθεται σε κάθε μία από τις προτάσεις που συνθέτουν τον λόγο μου, το ζήτημα της δικαιοσύνης τίθεται σε κάθε κίνηση και χειρονομία της εκτεθειμένης ζωής μου».²² Αυτό-που-ήταν-το-πρόσωπο του Τιλ στοίχειωσε τη χώρα τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, ενισχύοντας την απαίτηση για δικαιοσύνη. Όμως, ακόμη και πριν στοικειώσει τη χώρα, αυτό-που-ήταν-πρόσωπο στιγμιαία εμποδίζει τη σκέψη, προκαλεί σύγχυση, διαψεύδει την αποστασιοποίηση, διακόπτει τον πολιτισμό και μας δίνει μια γροθιά στο στομάχι. [...]

Η φωτογραφία του τερατώδους αυτού-που-ήταν-το-πρόσωπο του Τιλ συνεχίζει να στοικειώνει την αμερικανική φαντασία, σαν ένα φάντασμα που αρνείται να υποκύψει στον εξορκισμό. Η κακοφωνία του εξακολουθεί να ενοχλεί, «όπως τα νύχια όταν γρατζουνάνε έναν πίνακα». Ίσως γι' αυτό τόσο πολλοί απαίτησαν να ανοίξει ξανά η υπόθεση, απαίτησαν να δοθεί στον Έμετ Τιλ άλλη μια ευκαιρία για δικαιοσύνη.

Επομένως, με την πλέον ρητή έννοια, το να βλέπει κανείς σημαίνει και να πιστεύει. Όπως πρόσταξε η Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ, «αφήστε τον κόσμο να δει αυτό που είδα κι εγώ». Πράγματι, ο John Hartley

στο *The Politics of Pictures* [Η πολιτική των εικόνων] υπογραμμίζει ότι «ο κλασικός γενικός ορισμός του λεξικού της Οξφόρδης για την "αλήθεια" – "εκείνο που πράγματι υπάρχει" – επιβεβαιώνεται συνήθως με το να θεωρούμε ότι αναφέρεται σε "εκείνο που μπορούμε να δούμε"». ²³ Η εικόνα του πτώματος του Τιλ έγινε τεκμήριο μιας παράδοσης φυλετικής τρομοκρατίας με τον πιο παραστατικό και σοκαριστικό τρόπο. Βέβαια, το πτώμα ενός μάρτυρα που προτρέπει τους αυτόπτες μάρτυρες σε πολιτική δράση αποτελεί μια αφήγηση πολύ γνωστή σε οποιονδήποτε γνωρίζει την παγκόσμια ιστορία. Στην παράδοση του καθολικισμού –για να αναφέρουμε το πιο προφανές παράδειγμα– ακριβώς το πληγωμένο και κάτισχνο σώμα του Χριστού παρουσιάστηκε ως θέαμα για δημόσια κατανάλωση και θεμελίωσε την πίστη των οπαδών του. Μέχρι και σήμερα, η εικόνα του αποκείμενου Ιησού εξακολουθεί να αποτελεί το απαραίτητο επίκεντρο της πίστης των καθολικών. Αυτό το σωματικό θέαμα λειτουργεί ως μαρτυρία μιας αδικίας («κοιτάξτε τι έκαναν στον Κύριό μας»), ως προειδοποίηση για τους κινδύνους που συνεπάγεται το να είσαι μαθητής του Χριστού και ως αναγνώριση του μάρτυρα που θυσίασε τη ζωή του/της για τους άλλους.

Αντίστοιχα, το πτώμα του Τιλ έγινε απόδειξη της προσβολής, των κινδύνων και τελικά του σεβασμού όσων έπεσαν θύματα της φυλετικής βίας στις Ηνωμένες Πολιτείες. Ο Μάρτιν Λούθερ Κινγκ Τζ., σε μια ομιλία του το 1958, παγίωσε τον ρόλο του Τιλ ως «ιερού μάρτυρα» του αγώνα για ελευθερία: «Ο Έμετ Τιλ, ένα απλό αγόρι, χωρίς δικαίωμα ψήφου, χρησιμοποιήθηκε όπως φαίνεται ως θύμα για να τρομοκρατήσει τους Νέγρους πολίτες και να τους κρατήσει μακριά από τις κάλπες». ²⁴ Δεν έχει σημασία αν οι δολοφόνοι του Τιλ είχαν ή δεν είχαν πρόθεση να εμποδίσουν τη μαύρη ψήφο, την επιμειξία ή κάτι λιγότερο συγκεκριμένο. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η πολλαπλότητα των νοημάτων που το σώμα του υποχρεώθηκε να μεταδίδει. Όπως σωστά υποστηρίζει η Susan Bordo, «τα σώματα μας μιλούν». ²⁵ Σε διαφορετικά συμφραζόμενα, το σώμα του Τιλ μίλησε με διαφορετικούς τρόπους στα διαφορετικά ακροατήρια. Στα συμ-

φραζόμενα της αφροαμερικανικής κοινότητας, η αναπαραγωγή της φωτογραφίας στο γραφείο κηδειών και η κηδεία με το ανοικτό φέρετρο επέτρεψαν στους αυτόπτες μάρτυρες, μέσω ενός είδους οπτικής μετάληψης, να καταναλώσουν το σώμα του Έμετ Τιλ και με αυτή την πράξη να μετασχηματιστούν. [...]

Η αφήγηση για τον Τιλ, που έγινε εντελώς πραγματική χάρη στις εικόνες της, πρόσφερε τη βάση για αυτό που η Elizabeth Alexander αποκαλεί «συλλογική ταύτιση με το τραύμα». Οι αφροαμερικανικές κοινότητες πρόσθεσαν την ιστορία στην παράδοση του φολκλόρ τους, για να μεταδώσουν ένα σημαντικό μάθημα: «ποτέ μην ξεχνάτε τι μπορεί να συμβεί σε έναν Μαύρο στην Αμερική». Κατά κύριο λόγο, η ιστορία του Έμετ Τιλ εξιστορήθηκε λιγότερο μέσα από αφηγήσεις και περισσότερο μέσα από εικόνες, εικόνες που προκάλεσαν μια αλησμόνητη ενστικτώδη απάντηση. Η εικόνα του Έμετ Τιλ βοήθησε τους ανθρώπους να μετατρέψουν το φρικτό συμβάν σε ενθύμιο, σε ένα ενθύμιο που οφείλει να είναι διάχυτο και συλλογικό, μάλλον, παρά κρυφό. Όπως θα υποστηρίξουμε στη συνέχεια, αυτό το ενθύμιο δεν εμφανίζεται μπροστά μας ως απόπειρα να διαχωριστούμε από τον Τιλ («εγώ δεν είμαι αυτό») αλλά να *θυμόμαστε* και να *αγκαλιάσουμε* τον Τιλ. [...] [Και] ένας δεύτερος μετασχηματισμός που ίσως προκύπτει από την κατανάλωση αυτής της εικόνας είναι, για πολλούς, η μετατροπή αυτού του φόβου σε ένα είδος δράσης. Η δράση αυτή μπορεί να είναι απλώς η αφήγηση και η επαναφήγηση της ιστορίας του Τιλ, με την ελπίδα να προειδοποιηθούν οι μελλοντικές γενιές για τους δυνάμει κινδύνους που αντιμετωπίζουν. Για άλλους, όπως ο Μοχάμαντ Άλι, ήταν αρχικά μια εφηβική οργή, που συνοδεύτηκε από τη βαθύτερη πεποίθηση ότι πρέπει να αγωνιστεί κατά του ρατσισμού σε πολλαπλά επίπεδα. Δείτε, για παράδειγμα, την εμπλοκή του Άλι στο κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων και τη συνακόλουθη διαφοροποίησή του από τη λευκή χριστιανική παράδοση, τη σύμπραξή του με τον Μάλκολμ Χ και τους Μαύρους Μουσουλμάνους, καθώς και την περίφημη άρνησή του να πολεμήσει στο

Βιετνάμ. με τον ισχυρισμό ότι «κανένας Βιετκόνγκ δεν με έχει αποκαλέσει νέγρο». [...]

Άρα λοιπόν, μήπως όλα αυτά υποδηλώνουν ότι η εικόνα του Έμετ Τιλ αντλεί τη ρητορική της δύναμη απλώς από την ικανότητά της να αποτυπώνει με ακρίβεια την πραγματικότητα; – ότι η ιστορία του «λέει την αλήθεια» για τη φυλετική βία; [...] Η Jacqueline Goldsby υποστηρίζει ότι ο λόγος γύρω από το θάνατο του Τιλ δεν οφειλόταν στην αναμφισβήτητη επαλήθευση μέσω των εικόνων: «Αντίθετα, η προσπάθεια να απεικονιστεί ο φόνος έδειξε τα όρια του τηλεφωτογραφικού ρεαλισμού, αποκαλύπτοντας στο κοινό την ανησυχία που βρίσκεται στη βάση της έλξης που ασκεί το συγκεκριμένο είδος: ότι, δηλαδή, το 'πραγματικό' δεν σχηματίζεται αυθόρμητα: ότι το 'πραγματικό' είναι μια κοινωνική κατασκευή· ότι, με άλλα λόγια, η πραγματικότητα είναι μυθοπλασία».²⁶

Διαφωνούμε με τις εγγενείς παραδοχές του επιχειρήματος της Goldsby – ότι η φωτογραφία κατασκευάζει μια πραγματικότητα που αποτυγχάνει πάντοτε να αναπαραγάγει τα συμβάντα του πραγματικού κόσμου. Ασφαλώς οι εικόνες παράγουν πάντοτε μια κατακερματισμένη πραγματικότητα, αυτό όμως αποτελεί πρόβλημα μόνον αν έχουμε για αυτές διαφορετικές προσδοκίες, αν υποθέτουμε ότι μπορούμε έστω κάποτε να βιώσουμε μια αδιαμεσολάβητη πραγματικότητα. Όλες οι φωτογραφίες του κόσμου, παρμένες από κάθε πιθανή γωνία, δεν αναπλάθουν επαρκώς τα συμβάντα που οδήγησαν στο θάνατο του Έμετ Τιλ. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι περισσότερο τι είδος πραγματικότητας παρήγαγε η εικόνα του πτώματος του Τιλ παρά το με πόση ακρίβεια μπόρεσε να χρησιμεύσει ως μαρτυρία μιας βίας για πάντα ανεπανόρθωτης. Η εικόνα αυτή δεν κατασκεύασε, όπως ισχυρίζεται η Goldsby, μια προσωρινή πραγματικότητα, μια «μυθοπλασία», που απλώς παριστάνει μια πραγματικότητα στην οποία ποτέ δεν μπορούμε να έχουμε πρόσβαση. Εκείνο που μάλλον συνέβη είναι ότι παρήγαγε πραγματικές αισθήσεις και πραγματικές κοινωνικές σχέσεις· δημιούργησε σε υλικό επίπεδο έναν καινούργιο

τρόπο ύπαρξης για τους Αφροαμερικανούς όπως έχουμε συζητήσει σε αυτό το δοκίμιο. [...]

Η Goldsby, ακόμη, θέλει να υποστηρίξει ότι οι εικόνες του Τιλ συμβάλλουν σε αυτό που αποκαλεί «χάι-τεκ» λιντσάρισμα: ένα λιντσάρισμα που δεν εξαρτάται από «την τραχιά άκρη ενός σκοινιού, από τη φλεγόμενη άκρη ενός πυρσού, από ένα πλήθος χιλιάδων ανθρώπων» για τη βία του αλλά ένα λιντσάρισμα που αποτυπώνεται στις σελίδες των εφημερίδων και στα κύματα των τηλεοπτικών εκπομπών. Ωστόσο, υπάρχει μια σαφής και σημαντική διαφορά ανάμεσα στον όχλο που λιντσάρει και μετά κοιτάζει το βάρβαρο έργο του και σε μια μαύρη κοινότητα που ξεφυλλίζει περιοδικά με την εικόνα του ακρωτηριασμένου σώματος του Έμετ Τιλ και η διαφορά αυτή είναι οι ίδιοι οι αυτόπτες μάρτυρες. Όπως έχουμε υποστηρίξει, η συνάντηση ανάμεσα στην αφροαμερικανική κοινότητα και την εικόνα του Τιλ συνέβαλε στη δημιουργία μιας πανίσχυρης πολιτικής απόκρισης. Όσοι Αφροαμερικανοί κατανάλωσαν την εικόνα ήρθαν πρόσωπο με πρόσωπο με κάτι που για πολλούς ήταν για καιρό βυθισμένο στο θρύλο. Για όσους ενεπλάκησαν στην οπτική κατανάλωση της εικόνας, το αποκείμενο σώμα του Έμετ Τιλ είχε σημαντικά μεταμορφωτικά αποτελέσματα.

Συνέπειες και συμπεράσματα, ή, τι μπορούμε να μάθουμε από τα αποκείμενα σώματα

Στα χρόνια πριν από το θάνατο του Τιλ, το λιντσάρισμα είχε γίνει «υπόγειο» ως δημόσιο θέαμα στο Νότο και δεν ήταν πλέον αποδεκτό ως γεγονός της κοινότητας το οποίο χαιρέτιζαν επευφημούντα ακροατήρια. Βέβαια, εξακολουθούσε να αποτελεί πολύ κοινή πρακτική, όμως οι περισσότεροι Λευκοί προτιμούσαν να περιορίζεται, όπως και το πτώμα του νεαρού Έμετ, στο σκοτάδι και στη μυστικότητα. Για τους Λευκούς, το λιντσαρισμένο σώμα δεν ήταν πλέον ένα ενθύμιο προς επίδειξη, αλλά μια φήμη που όφειλε να διαδίδεται ψιθυριστά, μια απουσία που έπρεπε να καλύπτεται με το υποψια-

σμένο βλέμμα εκείνου που γνωρίζει. Στα χέρια της Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ, όμως, το άψυχο σώμα του γιου της θα μετατρεπόταν πράγματι σε ένα είδος ενθυμήματος. Έγινε ένα φρικτό ενθύμιο για μια κοινότητα της οποίας η επιβίωση εξαρτιόταν από την ενθύμηση ότι ο κίνδυνος ήταν διαρκώς παρών, ανεξάρτητα του αν ήταν αόρατος. Η κ. Τιλ-Μπράντλεϊ απαίτησε να αποκαλυφθεί και να κυκλοφορήσει σε ολόκληρη την κοινότητά της το σώμα του Έμετ, σε όλη την γκροτέσκα του αποκειμενικότητας. Όπως έχουμε δει, ήταν μια πράξη με τρομακτικές και μακροχρόνιες συνέπειες.

Το λεξικό της Οξφόρδης ορίζει το «αποκείμενο» ως «μια κατάσταση εξαθλίωσης ή υποβάθμισης». Οι λόγοι σχετικά με την αποκειμενικότητα, και ιδιαίτερα όσοι αναφέρονται στο έργο της κοινωνιολόγου Μέρι Ντάγκλας [Douglas] και της φεμινίστριας ψυχαναλύτριας Τζούλια Κρίστεβα, έχουν συμβάλει σημαντικά στο να φωτιστούν οι τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι κατακτούν την επίγνωση του εαυτού μέσα από μια διαδικασία διάκρισης του εαυτού τους από τους άλλους. Η Κρίστεβα, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η σημασία «του αποκείμενου» έγκειται στο ρόλο του ως ενός πράγματος σε αντιπαράβολή με το οποίο συγκρίνουμε ευνοϊκά τον εαυτό μας ως άτομο. Περιγράφει το αποκείμενο ως «ένα εγκαταλελειμμένο αντικείμενο», το οποίο «είναι σε αντιπαράθεση με το Εγώ» και είναι «ριζικά αποκλεισμένο». [...]

Ωστόσο, η Κρίστεβα σημειώνει ότι τέτοιες διακρίσεις καθώς και οι ταυτότητες που εξαρτώνται από αυτές δεν είναι ποτέ οριστικές. Υποστηρίζει ότι ο εαυτός, ή το «Εγώ», εξαρτάται από το αποκείμενο προκειμένου να συγκροτήσει τα όριά του, να είναι εκείνο που «βρίσκεται έξω, πέρα από την ομάδα». Τονίζει ότι από «τη θέση του ως εξόριστου» το αποκείμενο «δεν παύει να αμφισβητεί τον ανώτερό του». ²⁷ Με αυτή την έννοια, ο αποκείμενος άλλος ποτέ δεν μένει δουλοληπώς στο περιθώριο· ποτέ δεν μένει στάσιμος, δημιουργώντας σταθερά σύνορα για τον εαυτό. Έτσι, η Κρίστεβα εισάγει ένα *δυναμισμό* στην έννοια της ταυτότητας που αρθρώνεται και επαναρ-

θρώνεται μέσα από τη διαλεκτική αλληλόδραση του εαυτού με το αποκείμενο.²⁸

Η Τζούντιθ Μπάτλερ [Butler] συμφωνεί με την Κρίστεβα, παρακλώνοντας στο αποκείμενο τον σημαντικό οντολογικό ρόλο της εγκαθίδρυσης των εξωτερικών συνθηκών της υποκειμενικότητας. Γράφει ότι

το υποκείμενο κατασκευάζεται μέσω ενεργημάτων διαφοροποίησης που διακρίνουν το υποκείμενο από το καταστατικό εξωτερικό του, μια επικράτεια αποκείμενης ετερότητας που συμβατικά, αλλά προφανώς όχι αποκλειστικά, συνδέεται με το θηλυκό. Τα υποκείμενα κατασκευάζονται μέσω του αποκλεισμού, δηλαδή μέσω της δημιουργίας μιας επικράτειας απονομιμοποιημένων υποκειμένων, προ-υποκειμένων, αποκείμενων μορφών, πληθυσμών που έχουν σβηστεί από το βλέμμα.²⁹

Με άλλα λόγια, τα υποκείμενα, για την Μπάτλερ, μπορούν να υπάρχουν μόνο διαφοροποιούμενα από τα μη-υποκείμενα, στα οποία απαγορεύεται η είσοδος σε μια συγκεκριμένη δημόσια σφαίρα. Οι Μαύροι χρησίμευσαν για αιώνες ως τα αποκείμενα «απονομιμοποιημένα» υποκείμενα που δικαιολογούσαν τη λευκή ανωτερότητα.

Αν και η Μπάτλερ προτείνει μια έννοια της υποκειμενικότητας που εξαρτάται αναγκαστικά από άλλους, η υποκειμενικότητα, όπως υποστηρίζει η Κρίστεβα, αποτελεί επιπλέον –μέσω μιας διαδικασίας αποκήρυξης– μια συχνά ασυνείδητη άρνηση του άλλου με στόχο να εγκαθιδρυθεί ο εαυτός. Για παράδειγμα, περίπου την εποχή του θανάτου του Τιλ, η λευκή Αμερική –ή ακόμη και οι Μαύροι του Βορρά, αν και σε μικρότερο βαθμό– μπορούσαν να ορίζουν τον εαυτό τους μέσω της σχέσης τους με τον αποκείμενο άλλο, το Νότιο μαύρο υποκείμενο. Όπως όμως δείχνει η περίπτωση του Τιλ, τα κανονιστικά πρότυπα, ή οι άξονες κατανόησης, που δημιουργούνται μέσω της υποκειμενικότητας δεν είναι σταθερά. Για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια της Κρίστεβα, ο Τιλ «δεν έπαψε να αμφισβητεί τον ανώτερό [του]», υπηρετώντας τον πειθήνιο ρόλο του ως αποκείμενος ξένος. [...] Το σώμα του Τιλ επέβαλε μια αναδιαμόρφωση του εαυτού πάνω σε διαφορετικούς άξονες. Ο απόλυτος τρόμος του θανάτου του, για όσους ήταν

αυτόπτες μάρτυρες του πτώματός του, ασφαλώς κατέστρεψε την αίσθηση ενός ασφαλούς, πλήρους εαυτού. Για άλλους, απλώς έκανε πιο έντονη την αίσθηση του ευάλωτου, για την οποία είχαν ήδη πλήρη επίγνωση. Και στις δύο περιπτώσεις, τα σύνορα του υποκειμένου που υπήρξε μάρτυρας, με κάποια έννοια, μετασχηματίστηκαν. [...]

Με μια έννοια, ο μυθικός «εαυτός» του αφροαμερικάνικου λαού άλλαξε καθώς αγκάλιαζε και έφερνε στο επίκεντρο τον Έμετ. Αρνήθηκε να δει το σώμα του ως ακόμη ένα απειλητικό μήνυμα εκ μέρους της λευκής ρατσιστικής Αμερικής. Πολλοί αγκάλιασαν, μάλλον, παρά φοβήθηκαν (ή, ίσως, για να είμαστε πιο ακριβείς, αγκάλιασαν μέσω του φόβου), τον Έμετ σε όλη του την αποκειμενικότητα και έκαναν το σώμα του να σημαίνει διαφορετικά πράγματα. Ο Έμετ Τιλ έκανε σαφές ότι διακυβευόταν το ίδιο τους το σώμα. Η Alexander γράφει στο *Black Male* [Μαύρο αρσενικό] ότι «το σώμα του Τιλ συντρίφτηκε αλλά παρ' όλα αυτά παρέμεινε σώμα, με ένα περίγραμμα που σημαίνει ότι μπορούμε να το φανταστούμε ως συγγενικό, αλλά παρ' όλα αυτά διαφορετικό, από το δικό μας».³⁰ Αντίστοιχα, δεν θα ισχυριζόμασταν ότι η εμπειρία της θέασης αυτού του σώματος περιγράφεται εύκολα ως μια μη προβληματική αναγνώριση του εαυτού μας (και ως εκ τούτου, του πόσο ευάλωτοι είμαστε και οι ίδιοι) στο πτώμα, αλλά μάλλον της αδυναμίας να αγνοήσουμε την αυτοπρόσωπη μαρτυρία ως γεγονός – ως ένα ρητορικό γεγονός που απαιτεί απόκριση. Ο Ζιλ Ντελέζ υποστηρίζει ότι η σκέψη, με αυτή την έννοια, είναι πάντα μια απόκριση στη βία. [...]

Ισχυριζόμαστε πως το παράδειγμα του Έμετ Τιλ μας δείχνει ότι το αποκείμενο εξυπηρετεί μια ευρύτερη λειτουργία από το «εκτός», το οποίο μας παρέχει ένα συνεκτικό «εντός». Όπως σωστά σημειώνει η Μπάτλερ, το αποκείμενο είναι αναγκαστικό εντός κάθε υποκειμένου. Άραγε, όμως, η δύναμή του έγκειται μόνο στο ρόλο που έχει ως εκείνο το πράγμα (μέσα μας) το οποίο διαρκώς αποκηρύσσουμε για να δοκιμάζουμε και να διατηρούμε τους εαυτούς μας ως αγνά, ανόθευτα υποκείμενα; Με κίνδυνο να κατασκευάσουμε για το θέμα αυτό μια υπερβολικά απλοϊκή αφήγηση, μπορούμε ίσως να πούμε ότι πριν από

το θάνατο του Έμετ Τιλ, ο ρατσισμός του Νότου χρησίμευε ως ένα αποκείμενο καταστατικό σύνορο για τη σχετική ασφάλεια της κοινότητας των Μαύρων του Βορρά. Όταν οι εικόνες του άψυχου σώματος του Τιλ έφτασαν στα σπίτια όλης της χώρας, τα όρια αυτού του καταστατικού συνόρου δέχτηκαν πιέσεις και απαίτησαν μια απόκριση.

Αρχίσαμε αυτή τη συζήτηση θέτοντας το ερώτημα τι μπορούμε να μάθουμε, αν πράγματι υπάρχει κάτι που μπορούμε να μάθουμε, από τις αποκείμενες, βίαιες εικόνες. Ειδικότερα, γιατί η φρικτή εικόνα του πτώματος του Έμετ Τιλ συνεχίζει να μας επιβάλλεται και να μας τρομοκρατεί, όταν το όνομα τόσων και τόσων θυμάτων λιντσαρισματος έχει εδώ και πολύ καιρό ξεχαστεί. Μία τουλάχιστον απάντηση μπορεί να είναι ότι, αντί να εκτοπίσουν το αποκείμενο σώμα του Έμετ Τιλ στα σύνορα της κοινότητάς τους (σαν η μοίρα του να αποτελούσε μια ανωμαλία στη μαύρη ζωή), οι Αφροαμερικανοί μετασχημάτισαν το αποκείμενο σε ένα ενθύμιο αυτού που αποτελούσε μια εντελώς κοινότοπη επίπτωση του να είναι κανείς Μαύρος. Η λευκή ρατσιστική κοινότητα αποπειράθηκε να παγιώσει συμβολικά την ανωτερότητά της, θέτοντας σε κυκλοφορία καρτποστάλ από «μπάρμπεκιου Νέγρου» και κομμάτια από το σώμα των θυμάτων. Τα μαύρα σώματα υποχρεώθηκαν, με τη βοήθεια των πιο βίαιων μέσων, να παίξουν το ρόλο του αποκείμενου «άλλου» σε σχέση με τα λευκά σώματα. Αντίθετα, η αφροαμερικανική κοινότητα αρνήθηκε να εξοβελίσει την γκροτέσκα εικόνα του Έμετ Τιλ στα σύνορά της. Ο Λιρόουν Μπένετ, πρώην δημοσιογράφος του περιοδικού *Jet*, ο πρώτος που δημοσίευσε τη φωτογραφία, είπε στον Νόα Άνταμς του National Public Radio ότι «μόλις [το φύλλο με τις φωτογραφίες του Τιλ] εμφανίστηκε στους δρόμους, οι άνθρωποι άρχισαν να κάνουν ουρές στα περίπτερα. Τα νέα κυκλοφόρησαν από στόμα σε στόμα, από το Σικάγο μέχρι την Ατλάντα».³¹ Το αποκείμενο —όπως κυκλοφόρησε από χέρι σε χέρι, από γείτονα σε γείτονα, από γονιό στο παιδί— έγινε κάτι που η κοινότητα δεν έπρεπε να αποκηρύξει αλλά να αγκαλιάσει. [...]

Η εικόνα του Έμετ Τιλ δεν ανα-παριστούσε ούτε επανέφερε στη ζωή όλους εκείνους τους λιντσαρισμένους, άντρες και γυναίκες, ούτε

τις ιστορίες τους που τόσο βασάνιζαν το μυαλό των Μαύρων, αλλά όντως λειτούργησε ως συνδετικό σημείο, ως άρθρωση, γύρω από την οποία συνέκλιναν αιώνες φόβου και οργής. Δυστυχώς, αυτό δεν έγινε αντικρούοντας τη φυλετική κληρονομιά της Αμερικής, αλλά ενσαρκώνοντας την υπερβολή της, αποτελώντας μαρτυρία για τις λογικές και δυνάμει θανάσιμες συνέπειές της. Οι εικόνες του σώματος του Έμετ Τιλ έφεραν στο προσκήνιο το σώμα σε κίνδυνο, αναδιαμόρφωσαν την αποκειμενικότητα των φυλετικών σχέσεων Λευκών-Μαύρων δίνοντάς της ένα νέο οπτικό λεξιλόγιο. Το αποκείμενο μαύρο σώμα σε κίνδυνο μετασχηματίστηκε, από διαλεκτικό «άλλο» που ορίζει και υποστηρίζει τη λευκή εξουσία σε γκροτέσκο προϊόν αυτής της εξουσίας. Μια μεγάλη αφροαμερικανική κοινότητα πορεύτηκε γύρω από το πτώμα του Έμετ Τιλ· το κατανάλωσε οπτικά, το διέδωσε και το διατήρησε ως ένα φρικτό αλλά πολύτιμο λείψανο εκείνου που δεν πρέπει ποτέ να λησμονηθεί. Το κτηνωδώς τσακισμένο, κομματιασμένο σώμα ενός εφήβου αποτέλεσε οπτική μαρτυρία, όχι της απολυτότητας της λευκής ανωτερότητας, αλλά της απληρότητάς της. Το θυματοποιημένο μαύρο σώμα –πανηγυρικό θέαμα λευκού μίσους στο παρελθόν, είτε μέσα από δημόσια λιντσαρίσματα είτε, αργότερα, μέσα από δυσοιώνες «εξαφανίσεις»– ήταν τώρα ένα πανίσχυρο σύμβολο αντίστασης και κοινότητας. Αγκαλιάζοντας, καταναλώνοντας και δημοσιοποιώντας το αποκείμενο σώμα του Έμετ Τιλ, η αφροαμερικανική κοινότητα εγκαινίασε έναν δημόσιο λόγο στον οποίο ο λευκός ρατσισμός έγινε ο άσχημος άλλος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Έχουμε επιλέξει κατά βάση να περιγράψουμε το συμβάν ως «δολοφονία», μάλλον, παρά ως λιντσαρίσμα. Αν και η δολοφονία του Τιλ φέρει κάποιες παρα-

δοσιακές σφραγίδες λιντσαρισματος, φαίνεται πως της έλειπε η θεαματική και δημόσια ιδιότητα των λιντσαρισμάτων. Όπως όμως θα υποστηρίξουμε, η δολοφονία μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή μέσα σε κάποια ιστορικό συμφραζόμενο στα οποία το λιντσάρισμα κατείχε μέχρι πολύ πρόσφατα κυρίαρχη θέση. Παρόλο που ο συλλογισμός του δεν είναι εντελώς σαφής, έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ο Χίου Ουάιτ, κυβερνήτης του Μισισσιππί το 1955, είπε για την υπόθεση: «Αυτό δεν είναι λιντσάρισμα. Είναι ξεκάθαρα δολοφονία». Η Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ διαφωνεί, γράφοντας στα απομνημονεύματά της ότι οι κομπασμοί των Μπράιαντ και Μάιλαμ μετά τη δίκη έκαναν σαφή την πρόθεσή τους να στείλουν ένα μήνυμα στους άλλους Αφροαμερικανούς, ««και η αποστολή ενός μηνύματος στους Μαύρους είναι ένα από τα σημεία-κλειδιά που διαφοροποιούν το λιντσάρισμα από τη δολοφονία». Mamie Till-Mobley και Christopher Benson, *Death of Innocence: The Story of the Hate Crime That Changed America* (Νέα Υόρκη: Random House, 2003), 215.

2. George E. Curry, "Killed for Whistling at a White Woman", *Emerge*, Ιούλιος-Αύγουστος 1995, 32.

3. Στο ίδιο, 32.

4. Henry Hampton, *Eyes on the Prize: Awakenings (1954-1956)*. Public Broadcasting System, 1987 (βιντεοκασέτα).

5. Amita Nerurkar, "Lawmakers Want 1955 Mississippi Murder Case Reopened", *CNN Lawcenter*, CNN, 13 Απριλίου 2004, <http://www.cnn.com/2004/LAW/04/13/till.murder.case/>.

6. Laura Parker, "Justice Pursued for Emmett Till", *USA Today*, 11 Μαρτίου 2004, 3Α.

7. Είναι παρ' όλα αυτά σημαντικό να σημειώσουμε ότι σε μεγάλο βαθμό η δύναμη των λόγων της Χάμερ προερχόταν από τις λεπτομερείς περιγραφές των ξυλοδαρμών που είχε υποστεί ως ακτιβίστρια των πολιτικών δικαιωμάτων. Για παράδειγμα, το σώμα εμφανιζόταν σε περίοπτη θέση στην αφήγηση για την κράτησή της, το 1963, σε μια φυλακή της κομητείας του Μοντγκόμερι: «Με έδειραν τόσο που δεν μπορούσα να κουνηθώ, που δεν μπορούσα να λυγίσω τα δάχτυλά μου ή να σηκωθώ όρθια όταν με πρόσταζαν. Έτσι απέκτησα αυτόν τον θρόμβο στο μάτι – η όρασή μου έχει σχεδόν καταστραφεί πια. Το νεφρό μου τραυματίστηκε από τα χτυπήματα που μου έριξαν στην πλάτη». "Who is Fannie Lou Hamer?", ιστορικές σελίδες *Pagewise*, http://nd.essortment.com/fannielouhamer_rgh.htm. Όπως γίνεται σαφές από την περιφημη διατύπωση της Χάμερ «με αρρωσταίνει και με κουράζει να είμαι άρρωστη και κουρασμένη», ο αγώνας για πολιτικά δικαιώματα δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον φυσικό πόνο και την εξάντληση που οι Αφροαμερικανοί ήταν υποχρεωμένοι να υφίστανται υπό το καθεστώς της λευκής ανωτερότητας.

8. Σ.τ.Μ.: Το καθεστώς των φυλετικών διακρίσεων και του φυλετικού διαχωρισμού. Ο όρος σημαίνει υποτιμητικά τον Αφροαμερικανό και προήλθε από το ορόσημο τραγούδι του Τόμας Ντ. Ράις (1808-1860) που αποτύπωνε τη στερεοτυπική εικόνα του «νέγρου».

9. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Remaking of the World* (Οξφόρδη, Ηνωμένο Βασίλειο: Oxford University Press, 1985), 27 [βλ. *Τα όρια του σώματος*, εκδ. Νήσος, σ. 361-374].

10. Παραπέμπουμε εδώ στο τολμηρό "Strange Fruit" της Μπίλι Χόλντεϊ (1939), ένα τραγούδι που είναι βαθιά εντυπωμένο στο μυαλό και που είναι γενικά παραδεκτό ως το πρώτο σημαντικό τραγούδι του κινήματος των πολιτικών δικαιωμάτων. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. David Margolick, *Strange Fruit: The Biography of a Song* (Νέα Υόρκη: Harper Collins, 2001).

11. Σ.τ.Μ.: Στερεοτυπικοί εργάτες του Νότου, απαίδευτοι, επιθετικοί.

12. James Allen et al., *Without Sanctuary: Lynching Photography in America* (Σαν Φρανσίσκο: Twin Palms Publishers, 2000), φωτογραφία αρ. 16.

13. Kirk W. Fuoss, "Lynching Performances, Theatres of Violence", *Text and Performance Quarterly* 19 (1999): 1-27.

14. Jacqueline Goldsby, "The High and Low Tech of It: The Meaning of Lynching and the Death of Emmett Till", *Yale Journal of Criticism* 9 (1996): 250.

15. Στο ίδιο, 250.

16. Curry, 30.

17. Glenora Hudson-Weems, "Resurrecting Emmett Till: The Catalyst of the Modern Civil Rights Movement", *Journal of Black Studies* 29 (1998): 187.

18. Στο ίδιο, 185.

19. Bob Dylan, "The Death of Emmett Till", Columbia (1963).

20. Public Broadcasting Corporation, *American Experience* home page, "The Murder of Emmett Till, Interview with Robin Kelley: Spark for a New Generation", http://www.pbs.org/wgbh/amex/till/sfeature/sf_kelley_01.html.

21. Roland Barthes, *Camera Lucida* (Νέα Υόρκη: Noonday Press, 1981), 76, 87, 88, 78.

22. Alphonso Lingis, *Foreign Bodies* (Νέα Υόρκη: Routledge, 1994), 173.

23. John Hartley, *The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of Popular Media* (Νέα Υόρκη: Routledge, 1992), 140.

24. Martin Luther King Jr. "Address Delivered at the Launching of the SCLC Crusade for Citizenship at Greater Bethel AME Church", από το "The Papers of Martin Luther King Jr.", The King Center at Stanford University home page, http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/vol4/580212-002-Crusade_Launch.htm.

25. Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1992), 124.

26. Goldsby, 273-74.

27. Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1982), 2.

28. Για εκτενέστερες συζητήσεις της ρητορικής των αποκείμενων σωμάτων, βλ. Christine L. Harold, "The Rhetorical Function of the Abject Body: Transgressive Corporeality in *Trainspotting*", *JAC: Journal of Advanced Composition* 20 (2000): 865-81 και Christine L. Harold, "Tracking Heroin Chic: The Abject Body Reconfigures the Rational Argument", *Argumentation and Advocacy* 36 (1999): 65-76.

29. Judith Butler, "How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler", *Signs* 23 (1998): 12.

30. Elizabeth Alexander, *Black Male: Representations of Masculinity in Contemporary American Art* (Νέα Υόρκη: Whitney Museum of American Art, 1994), 105.

31. Bennett, Lerone, 2001. Emmett Till and the Impact of Images: Photos of Murdered Youth Spurred Civil Rights Activism. Συνέντευξη στον Noah Adams. Morning Edition. National Public Radio, 23 Ιουνίου. <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1969702/>.

**Δολοφονημένοι ή μάρτυρες;
λαϊκές αξιολογήσεις του βίαιου θανάτου
στο μουσουλμανικό αποσχιστικό κίνημα των Φιλιππίνων**

[...] Σε αυτό το κεφάλαιο εξετάζω τις δημιουργικές και στρατηγικές προσπάθειες των πολιτών να κατανοήσουν την ακραία πολιτική βία. Υποστηρίζω ότι η ρητή επικέντρωση στις ανεπίσημες εκφράσεις και πράξεις του απλού άμαχου πληθυσμού στη διάρκεια των βρόμικων πολέμων προσφέρει λύση σε ένα επίμαχο πρόβλημα που αντιμετωπίζουν οι ανθρωπολογικές μελέτες για την πολιτική τρομοκρατία: την ανεύρεση μιας κατάλληλης αναλυτικής οπτικής γωνίας για να εξετάζονται οι εθνογραφικές καταστάσεις πολιτικής τρομοκρατίας – μιας οπτικής γωνίας η οποία να αποφεύγει τόσο την ενοχλητική μεροληψία της έντονης στράτευσης όσο και την απογοητευτική αδιαφορία της ειρωνικής αποστασιοποίησης.

Ένοπλο αποσχιστικό κίνημα και κρατική τρομοκρατία στις μουσουλμανικές Φιλιππίνες

Στο διάστημα μεταξύ 1972 και 1980, ένας άγριος πόλεμος μαινόταν σε ολόκληρες τις νότιες Φιλιππίνες ανάμεσα σε ένα μουσουλμανικό αποσχιστικό αντάρτικο και τον φιλιππινέζικο στρατό. Τουλάχιστον 50.000 άνθρωποι σκοτώθηκαν στις μάχες, οι οποίες επιπλέον έγιναν αιτία για ένα εκατομμύριο εσωτερικούς πρόσφυγες και ανάγκασαν περισσότερους από 100.000 μουσουλμάνους Φιλιππινέζους να δραπετεύσουν

διά θαλάσσης για τη Μαλαισία. Οι σεπαρατιστές μαχητές, περίπου 30.000 ένοπλοι εξεγερμένοι, πολέμησαν μέχρι του σημείου να οδηγήσουν τις ένοπλες δυνάμεις των Φιλιππίνων σε αδιέξοδο, υποχρεώνοντας τη φιλιππινέζικη κυβέρνηση να διαπραγματευτεί κατάπαυση του πυρός και να συνάψει συμφωνία ειρήνευσης, το 1977. Τα τελευταία δεκαέξι χρόνια επιτεύχθηκε μια ταραγμένη και εύθραυστη κατάπαυση πυρός, η οποία σπάει περιοδικά από ένοπλες συγκρούσεις ανάμεσα στο στρατό και σε σεπαρατιστές μαχητές που παραμένουν οπλισμένοι σε απομακρυσμένα στρατόπεδα. Μια πρόσφατη συμφωνία ειρήνης ανάμεσα στην κυβέρνηση των Φιλιππίνων και σε μία από τις αντάρτικες φράξιες αποτελεί την πρώτη πραγματική πρόοδο προς κάποια αυθεντική διευθέτηση της διαμάχης, ωστόσο οι περισσότεροι σχολιαστές δεν είναι αισιόδοξοι για την τελική έκβαση.

Υπάρχουν περίπου τρία εκατομμύρια μουσουλμάνοι στις Φιλιππίνες, τη μοναδική κατά πλειοψηφία χριστιανική χώρα στη νοτιοανατολική Ασία. Παρόλο που αντιπροσωπεύουν μικρό μόνο ποσοστό του πληθυσμού των Φιλιππίνων (περίπου 5%), είναι συγκεντρωμένοι γεωγραφικά στο νότο της χώρας και διακρίνονται από τους χριστιανούς Φιλιππινέζους όχι μόνο από την πίστη τους στο Ισλάμ αλλά και από το ότι απέφυγαν τα τριακόσια χρόνια της ισπανικής αποικιακής κυριαρχίας. [...] Το σύγχρονο κίνημα του μουσουλμανικού σεπαρατισμού ξεκίνησε από μια μικρή ομάδα Φιλιππινέζων μουσουλμάνων φοιτητών και διανοουμένων, στα τέλη της δεκαετίας του 1960. Κέρδισε λαϊκή υποστήριξη ύστερα από το ξέσπασμα της εθνικοθρησκευτικής βίας στις νότιες Φιλιππίνες, το 1970, και πήρε τη μορφή ένοπλου αποσχιστικού μετώπου ως απάντηση στην κήρυξη στρατιωτικού νόμου από τον πρόεδρο των Φιλιππίνων Φερντινάντ Μάρκος, το 1972.

Πραγματοποίησα για πρώτη φορά έρευνα στις μουσουλμανικές Φιλιππίνες το 1985 και το 1986 και επέστρεψα ξανά το 1988 και το 1995. Οι έρευνές μου έχουν επικεντρωθεί στο Κάμπο Μουσλίμ, μια φτωχή αστεακή κοινότητα στην πόλη Κοταμπάτο, τη σημαντικότερη πόλη της περιοχής Κοταμπάτο, στο νότιο νησί Μιντανάο. Το Κάμπο Μουσλίμ, μια κοινότητα που αποτελείται κυρίως από πολιτικούς και

οικονομικούς πρόσφυγες από την ύπαιθρο, χρησίμευσε ως βάση για να εξετάσω τις απτίες και τις συνέπειες του ένοπλου αποσχιστικού αγώνα καθώς και τις προσπάθειες να συνεχιστεί το κίνημα σε άοπλη μορφή, μέσα από την κινητοποίηση του μουσουλμανικού πληθυσμού των πόλεων για μαζική δράση. Οι αφηγήσεις που παρουσιάζονται εδώ από εκτιμήσεις κατοίκων της κοινότητας για την ακραία πολιτική βία προέρχονται κυρίως από την πρώτη μου περίοδο στο πεδίο.

Από το 1972 και μετά, οι απλοί μουσουλμάνοι¹ του Κοταμπάτο ήταν θύματα εκτεταμένης και κτηνώδους βίας, σχεδόν πάντα στα χέρια του φιλιππινέζικου στρατού. Μεγάλο μέρος αυτής της βίας πήρε τη μορφή άμεσων στρατιωτικών αντιποίνων για όσους πολίτες υποστήριζαν τους αντάρτες και άφησε ανατριχιαστικές εντυπώσεις στους μουσουλμάνους. Δυσκολεύονται πολύ περισσότερο να κατανοήσουν κάποια συμβάντα, ενώ ορισμένα άλλα φαίνονται στα μάτια τους εντελώς παράλογα. [...]

Για τους σκοπούς του επιχειρήματός μου, είναι απαραίτητο να μεταθέσω προς το παρόν την προσοχή μου από τους αμάχους ως θύματα στους αμάχους ως *μάρτυρες* της τρομοκρατίας. Ενώ συχνά οι αναλύσεις σκιαγραφούν τα συνηθισμένα θύματα της κρατικής τρομοκρατίας σαν να αιωρούνται σε μια επισφαλή κατάσταση ανάμεσα σε δύο αντιμαχόμενες δυνάμεις σε «πολέμους τους οποίους δεν άρχισαν και δεν ελέγχουν» (Nordstrom, 1992: 261), είναι παρ' όλα αυτά αλήθεια ότι σε πολλές από αυτές τις περιπτώσεις οι άμαχοι-θύματα είναι έντονα ταυτισμένοι με τις αντικρατικές δυνάμεις. Αυτό δεν σημαίνει ότι όσοι προσδιορίζονται από μια τέτοια ταύτιση βρίσκονται σε απόλυτη ιδεολογική συμφωνία με (ή ακόμα και ότι έχουν πλήρη επίγνωση για) τους επίσημους στόχους των ανταρτών ηγετών. [...]

Την εποχή της κορύφωσης της ένοπλης εξέγερσης (1972-1980), σχεδόν κάθε νοικοκυριό στο Κάμπο Μουσλίμ είχε ένα μέλος της οικογένειας ή στενό συγγενή ανάμεσα στους μουσουλμάνους αντάρτες, και πολλοί έχασαν αγαπημένους τους που πολεμούσαν για την υπόθεση. Η μουσουλμανική αποσχιστική εξέγερση ήταν ένας αγώνας μάλλον εθνικιστικός παρά ισλαμικός και στην επίσημη ιδεολογία

της ηγεσίας των ανταρτών δεν δινόταν μεγάλη έμφαση σε ορισμένες ισλαμικές έννοιες, όπως το *τζικάντ* (ο δίκαιος αγώνας για την υπεράσπιση της πίστης). Παρ' όλα αυτά, οι απλοί μουσουλμάνοι, τόσο κοινοί μαχητές όσο και πολίτες, στηρίχτηκαν στην ιδέα του *τζικάντ* για να κατανοήσουν τον αγώνα. Σε ανεπίσημα αντάρτικα τραγούδια, οι μαχητές αναφέρουν τον εαυτό τους τόσο ως *πανινιντέγκ α ιγκέντ* (αυτός που πολεμά για την κοινότητα) όσο και ως *τζικάντ πι σαμπιλλάχ* (αυτός που πολεμά στο μονοπάτι του Αλλάχ). Για τους απλούς αντάρτες, ο αγώνας για την υπεράσπιση του ισλάμ ήταν ταυτόσημος με την ένοπλη υπεράσπιση της πολιτιστικής παράδοσης, της ιδιοκτησίας, των πόρων, της ζωής. Όπως μου διηγήθηκε ένας νεαρός –πολύ νέος για να έχει πολεμήσει στην εξέγερση– ισλαμιστής ακτιβιστής, «κατά τη διάρκεια της εξέγερσης, δεν υπήρχε αληθινό *τζικάντ*: ο αγώνας ήταν περισσότερο εθνικιστικός. Όμως οι αντάρτες ήταν αληθινοί *μουτζαχεντίν* εξαιτίας της ειλικρίνειάς τους. Υπεράσπισαν τους μουσουλμάνους, και όσοι πέθαναν κάνοντας κάτι τέτοιο έλαβαν *θεϊκή ανταμοιβή*». Σε ολόκληρες τις μουσουλμανικές Φιλιππίνες, όσοι θεωρείται πως μαρτύρησαν υπερασπιζόμενοι το ισλάμ και τις κοινότητές τους αποκαλούνται *σαμπίλ*.

Αξίζει να αναλυθεί ο όρος *σαμπίλ* και η χρήση του για τους Φιλιππινέζους μουσουλμάνους μάρτυρες. Το μαρτύριο αποτελεί ένα ιδιαίτερα σημαντικό μοτίβο στο ισλάμ και ο όρος που είθισται να χρησιμοποιείται στον ισλαμικό κόσμο για έναν μουσουλμάνο μάρτυρα (αυτόν που πέθανε στην υπηρεσία του ισλάμ) είναι *σαχίντ*. Το μαρτύριο έπαιξε σημαντικό ρόλο και στο ισλάμ των Φιλιππίνων, συνήθως όμως δεν χρησιμοποιείται ο αραβικός όρος *σαχίντ* ούτε καμία από τις παραλλαγές του. Αντίθετα, χρησιμοποιείται η λέξη *σαμπίλ* (σε διάφορες μορφές) για να μιλήσει κανείς τόσο για τους μάρτυρες όσο και για εκείνους που έχουν δεσμευτεί να πολεμήσουν μέχρι θανάτου για να υπερασπίσουν το ισλάμ (με την ευρεία έννοια). Η λέξη *σαμπίλ* είναι επίσης αραβικής καταγωγής και είναι σχεδόν βέβαιο πως αποτελεί παραλλαγή του αραβικού *σαμπρ*, που κυριολεκτικά σημαίνει «συγκρατώ» ή «δένω», αλλά υποδηλώνει επίσης και «αντοχή» και

«σταθερότητα» όταν χρησιμοποιείται σε σχέση με τον ιερό πόλεμο (τζιχάντ) (Houtsma, 1987). Η αραβική λέξη *σαμπρ* έχει τόσο ενεργητική έννοια, σημαίνοντας την εκτέλεση δύσκολων καθηκόντων, όσο και παθητική, σημαίνοντας τον πόνο του τραυματισμού και του θανάτου, και αυτή η διττή έννοια απαντάται και στη φιλιππινέζικη μουσουλμανική παραλλαγή της, *σαμπίλ*, η οποία αναφέρεται τόσο σε εκείνους που έχουν δεσμευτεί στον σταθερό αγώνα όσο και σε εκείνους που πεθαίνουν για μια δίκαιη υπόθεση.

Ενώ κανένας από τους αντάρτες μαχητές, με τους οποίους μίλησα, δεν είχε δώσει συγκεκριμένο όρκο να πολεμήσει μέχρι θανάτου στη μουσουλμανική αποσχιστική εξέγερση, ο όρος *σαμπίλ* υποδηλώνει έντονα μια τέτοια δέσμευση, τουλάχιστον υπόρρητη, κι αυτό γιατί ο όρος *σαμπίλ* είναι έντονα φορτισμένος με αναφορές σε έναν παλιότερο απελευθερωτικό αγώνα –την ένοπλη αντίσταση στους Ισπανούς και Αμερικανούς αποικιοκράτες του φιλιππινέζικου νότου– και συγκεκριμένα στην πιο δραματική έκφρασή της, την τελετουργική αυτοκτονία. Ευρύτερα γνωστή με τον προσδιορισμό που της είχαν δώσει οι Ισπανοί –*χουραμεντάδο* (στην κυριολεξία, ο ορκισμένος)–, η πρακτική του προσωπικού τζιχάντ αποκαλείται από τους Φιλιππινέζους *παγκσαμπίλ* (Kiefer, 1972). [...] Η κύρια (και πιο ανησυχητική) μορφή αντίστασης στους Ισπανούς κατακτητές ήταν το *παγκσαμπίλ*, η τελετουργική αυτοκτονία. Στην πιο συνηθισμένη μορφή της, ένας μουσουλμάνος άντρας ακολουθούσε μια τελετουργική προετοιμασία (που συμπεριλάμβανε την εκμάθηση ειδικών μαγικών που θα τον βοηθούσαν να αγωνιστεί γενναία) και στη συνέχεια πήγαινε σε μια περιοχή όπου σύχναζαν Ισπανοί στρατιώτες και προσπαθούσε να σκοτώσει όσους πιο πολλούς μπορούσε με το ξίφος του, πριν σκοτωθεί κι αυτός. Σε μερικές περιπτώσεις, ολόκληρες ομάδες αντρών εμπλέκονταν σε επιθέσεις αυτοκτονίας εναντίον πολύ ισχυρότερων δυνάμεων. Ο στόχος του *παγκσαμπίλ* ήταν διπλός: να σκοτώσει κανείς στρατιώτες του εχθρού και να σκοτωθεί από αυτούς, επιτυγχάνοντας έτσι την ευλογία του μαρτυρίου και τη συνακόλουθη άμεση είσοδο στον παράδεισο.

Η πρακτική του παγκσαμπίλ συνεχίστηκε μέχρι και την πρώτη δεκαετία της αμερικανικής αποικιακής περιόδου (που άρχισε το 1899) αλλά τελικά περιορίστηκε, καθώς οι Αμερικανοί αποικιοκράτες σταθεροποίησαν τον εδαφικό τους έλεγχο σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό απ' όσο οι Ισπανοί, και επιπλέον έπεισαν τους μουσουλμάνους Φιλιππινέζους ότι, σε αντίθεση με τους Ισπανούς, δεν είχαν την πρόθεση να τους προσηλυτίσουν βίαια στο χριστιανισμό.² [...]

Άκουσα πολυάριθμες αφηγήσεις μαρτυρίου, όπως τις εξιστορούσαν κάτοικοι του Κάμπο Μουσλίμ. Αυτή που ακολουθεί είναι τυπική: «Ο γιος του Μπάπα Άντζα και ο σύντροφός του ήταν και οι δύο γενναίοι μαχητές. Τους έπιασε ο στρατός στην πόλη, σε ένα σημείο ελέγχου κοντά στη γέφυρα Κιρίνο, με ντοκουμέντα στην κατοχή τους. Οι στρατιώτες τους έβαλαν χειροπέδες και αλυσίδες και μετά τους βασάνισαν. Όταν τους άφησαν μόνους, οι δύο νεαροί άντρες χρησιμοποίησαν την καμάλ τους (τις μαγικές τους δυνάμεις) για να λύσουν τα δεσμά τους, όμως ήταν πολύ τραυματισμένοι και αδύναμοι από τα βασανιστήρια για να δραπετεύσουν. Έτσι, σκότωσαν τους φρουρούς τους, άρπαξαν τα όπλα τους και οχυρώθηκαν στο σημείο ελέγχου κρατώντας τους στρατιώτες μακριά, μέχρι που τελικά τους εξουδετέρωσαν με δακρυγόνα και τους συνέθλιψε ένα τεθωρακισμένο όχημα μεταφοράς προσωπικού». Η διήγηση αυτή αποκαλύπτει δύο συνηθισμένα μοτίβα στις αφηγήσεις περί μαρτυρίου. Πρώτον, οι περισσότερες από αυτές τοποθετούνται στην πόλη. Η πόλη ήταν ένας υπερβολικά επικίνδυνος τόπος για τους αντάρτες μαχητές, διότι ελεγχόταν πλήρως από τον φιλιππινέζικο στρατό, που περιπολούσε στους δρόμους και διατηρούσε πολυάριθμα σημεία ελέγχου. Σημαντικός αριθμός ανταρτών πιάστηκε και σκοτώθηκε από το στρατό με τέτοιο τρόπο και οι αστεακές μουσουλμανικές κοινότητες συχνά υποβάλλονταν σε αντίποινα μετά από τέτοια συμβάντα, λόγω της υποψίας ότι προσέφεραν καταφύγιο στους αντάρτες. Δεύτερον, η ιστορία αυτή υπογραμμίζει τις υπερφυσικές δυνάμεις των ανταρτών μαχητών, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν ξόρκια, φυλαχτά και απόκρυφες γνώσεις για να αποκτήσουν μαγικές ικανότητες και να προστατεύονται από σπαθιά

και σφαίρες. Τελικά, όμως, η μαγική προστασία απλώς επέτρεπε στους αντάρτες να πολεμούν σκληρότερα για το σκοπό, και ο θάνατός τους αποδείκνυε απλώς ότι είχε έρθει η ώρα τους να θυσιαστούν. Αν και απρόσβλητοι από τις σφαίρες εξαπτίας της ισχυρής υπερφυσικής προστασίας τους, αυτοί οι δύο μαχητές τελικά υπέκυψαν στα δακρυγόνα και στις ερπύστριες του τεθωρακισμένου.

Ενώ ιστορίες σαν αυτή για το μαρτύριο απλών μαχητών ήταν γενικά αποδεκτές από τους μουσουλμάνους τους Κοταμπάτο, βρήκα άλλες τις οποίες δεν συμμερίζονται πλήρως οι πάντες. Η πρώτη και πιο συνηθισμένη αφήγηση μαρτυρίου που άκουσα στο Κοταμπάτο ήταν εκείνη για τον Ντατού Αλί, τον πρώτο διοικητή των αντάρτικων δυνάμεων του Κοταμπάτο. Τον Μάιο του 1974, οι μουσουλμάνοι αντάρτες είχαν κατορθώσει να εξαπολύουν συντονισμένες επιθέσεις σε ολόκληρη την επαρχία και υπήρχαν πληροφορίες ότι προετοιμάζαν έφοδο στο αρχηγείο των στρατιωτικών δυνάμεων, στην πόλη του Κοταμπάτο. Την παραμονή της φημολογούμενης επίθεσης ο Ντατού Αλί δολοφονήθηκε και οι επιθέσεις των επαναστατών σε ολόκληρη την επαρχία άρχισαν να παραπαίνουν. Η ιστορία που σε πολλές περιπτώσεις μου είπαν απλοί άμαχοι μουσουλμάνοι ήταν ότι ο Ντατού Αλί έγινε μάρτυρας την παραμονή μιας μεγάλης μάχης για να ελευθερώσει την πόλη του Κοταμπάτο και ότι, αν δεν τον είχε σκοτώσει ένας δολοφόνος σταλμένος από την κυβέρνηση, σήμερα οι μουσουλμάνοι των Φιλιππίνων θα ήταν ελεύθεροι και ανεξάρτητοι από τον έλεγχο της φιλιππινέζικης κυβέρνησης.

Ένωσα πραγματικά μεγάλη έκπληξη όταν, πολύ αργότερα, ανακάλυψα πως αυτή την άποψη για το θάνατο του Ντατού Αλί δεν την συμμεριζόταν κανένας από τους διοικητές των ανταρτών (ή από τους πρώην διοικητές των ανταρτών), με τους οποίους συζήτησα. Απέφεραν ότι η ενέδρα και ο φόνος του Αλί ήταν αποτέλεσμα μιας εσωτερικής διαμάχης για την εξουσία μέσα στην ηγεσία των ανταρτών. Ο θάνατός του δεν ήταν μαρτύριο αλλά δολοφονία, μια περίπτωση πολιτικής βίας συνηθισμένη στο Κοταμπάτο. Επιπλέον, δεν βρήκα καμία ένδειξη για κάποια οργανωμένη προσπάθεια εκ μέρους των ανταρτών

ηγετών να παραπλανήσουν τους άμαχους μουσουλμάνους για τα γεγονότα που σχετίζονταν με το θάνατο του Ντατού Αλί. [...]

Μακράν η πιο ενδιαφέρουσα ασυμφωνία στις αφηγήσεις μαρτυριών, όμως, έχει να κάνει με μια ειδική εκδήλωση του θείου ελέους που προσφέρεται στους αντάρτες μάρτυρες, όπως περιγράφεται στην παρακάτω αφήγηση: «Προηγουμένως, όταν οι μαχητές σκοτώνονταν, οι σοροί τους δεν μύριζαν άσχημα ούτε αποσυντιόνταν, ακόμα και για μια ολόκληρη εβδομάδα. Από το σώμα τους αναδιδόταν ένα ευχάριστο άρωμα. Είχαν την ευωδιά των λουλουδιών. Ήταν μάρτυρες που πολέμησαν και πέθαναν για τον Αλλάχ».

Αυτή η έκφραση θείου ελέους προς τους μάρτυρες δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα των μουσουλμανικών Φιλιππίνων. Έχω ακούσει ουσιαστικά ταυτόσημες ιστορίες από Αφγανούς, για τη μαγική διατήρηση των σορών μουτζαχεντίν που είχαν μαρτυρήσει κατά τη διάρκεια του πολέμου εναντίον των Σοβιετικών. Στο Κοταμπάτο, όμως, οι αντιλήψεις αυτές είχαν μια ξεκάθαρη περιοδικότητα. Σε κάποιο χρονικό σημείο της εξέγερσης, το έλεος αυτό έπαψε να προσφέρεται και τα πτώματα των ανταρτών άρχισαν να αποσυντίθενται ακριβώς όπως και εκείνα των κυβερνητικών στρατιωτών. Η προηγούμενη αφήγηση συνεχίζει: «Αργότερα, αν οι αντάρτες είχαν πολεμήσει τους στρατιώτες ή τους παραστρατιωτικούς, μύριζαν άσχημα· γιατί τώρα όλα γίνονταν μόνο για την πολιτική». [...]

Στα τέλη του 1977 επιτεύχθηκε κατάπαυση του πυρός ανάμεσα στο στρατό και τις δυνάμεις των ανταρτών. Οι μονάδες των ανταρτών κατέβηκαν από τα βουνά, σε στρατόπεδα κοντά στην πόλη. Μερικές μονάδες διαλύθηκαν και πρώην μαχητές μπήκαν στην πόλη, συναντώντας όσους είχαν λιποτακτήσει από τις δυνάμεις τους και βρίσκονταν ήδη εκεί.

Μέσα σε τέσσερις μήνες η ανακωχή κατέρρευσε και ο στρατός επιτέθηκε στα στρατόπεδα των ανταρτών. Από εκεί και ύστερα, ο πόλεμος πήρε μια μορφή που, αν και λιγότερο έντονη, ήταν πολύ πιο τραυματική για τους άμαχους της πόλης. Από το 1978 μέχρι το 1980, το επίκεντρο των συγκρούσεων μεταφέρθηκε περισσότερο από

ποτέ στην πόλη, κάνοντας τους δρόμους των μουσουλμανικών συνοικιών εξαιρετικά επικίνδυνους, καθώς δολοφόνοι και αντάρτες πόλης ανέλαβαν τη διεξαγωγή του πολέμου. Ο στρατός είχε συγκροτήσει ειδικές μυστικές μονάδες, αποτελούμενες κατά κύριο λόγο από στρατολογημένους λιποτάκτες αντάρτες. Αυτές δρούσαν ως αποσπάσματα θανάτου, βάζοντας στο στόχαστρο αντάρτες που απέπυσαν δράση στην πόλη, τους οποίους είχαν υποδείξει πληροφοριοδότες. Αποσπάσματα ανταρτών στις πόλεις, συχνά δρώντας με δική τους πρωτοβουλία, διέπρattαν δολοφονίες πληροφοριοδοτών και μελών των αποσπασμάτων θανάτου, καθώς και βομβιστικές επιθέσεις σε κυβερνητικά κτήρια, στρατιωτικές εγκαταστάσεις και μπουρρίες στις οποίες σύχναζαν στρατιώτες.³

Η αύξηση της βίας στις πόλεις δεν περιορίστηκε σε φόνους συνδεδεμένους με τον πόλεμο. Παλιές βεντέτες αναζωπυρώθηκαν, καθώς ιδιώτες ανταγωνιστές άρχισαν να ξεκαθαρίζουν προσωπικούς λογαριασμούς που ήταν από παλιά σε εκκρεμότητα, και αυξήθηκαν οι ανθρωποκτονίες που είχαν σχέση με το κοινό έγκλημα, καθώς ο στρατιωτικός έλεγχος κάπως χαλάρωσε στην πόλη. Ως αποτέλεσμα της αφθονίας βαρέων όπλων που είχαν συγκεντρωθεί στην περιοχή την προηγούμενη δεκαετία και της προθυμίας των πενόμενων κυβερνητικών στρατιωτών να πουλήσουν όπλα και πολεμοφόδια στον υψηλότερο πλειοδότη, όσοι κατέφευγαν σε κάθε είδους βίαιες πράξεις διέθεταν εξαιρετικά πλούσιο οπλοστάσιο και συνήθως πραγματοποιούσαν τις επιθέσεις τους στους δρόμους της πόλης χρησιμοποιώντας αυτόματα όπλα ή χειροβομβίδες.⁴ Ο αριθμός των τυχαίων θυμάτων συχνά ήταν εξίσου μεγάλος με εκείνον των προμελετημένων.

Μια αντίδραση των μουσουλμάνων σε αυτή την κλιμάκωση χαστικής αστεακής τρομοκρατίας ήταν η άρνηση των σημαδιών του μαρτυρίου στους αντάρτες μαχητές. Ενώ η πίστη στη μαγική διατήρηση των σωμάτων των νεκρών ανταρτών συνέχιζε να εκφράζεται από τους διοικητές των ανταρτών και να επιδοκιμάζεται από τους ισλαμιστές κληρικούς, οι απλοί μουσουλμάνοι αρνούσαν να αναγνωρίσουν τις θεικές αποδείξεις της συμμετοχής σε έναν δίκαιο αγώνα. Παρά τους ισχυρι-

σμούς των ηγετών των ανταρτών για την ακεραιότητα τόσο του ένοπλου αγώνα όσο και των σωμάτων των πρόσφατα πεθαμένων μαχητών, οι μουσουλμάνοι υφιστάμενοι έβλεπαν μόνο επιδείνωση. Εκεί όπου οι ηγέτες των ανταρτών έβλεπαν μάρτυρες, οι άμαχοι διέκριναν θύματα δολοφονίας. Αυτή η άρση της ευλογίας ήταν μια έκφραση της, βασισμένης στην κοινή εμπειρία, εκτίμησής τους ότι ο ακραίος πολιτικός αγώνας ενάντια στους έξωθεν κατακτητές είχε εκφυλιστεί σε μια ιδιαίτερα φονική μορφή βίας απολύτως κοινής, συνδεδεμένης με τη «φυσιολογική» πολιτική δραστηριότητα. Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η μουσουλμανική εθνικιστική υπόθεση είχε τα χαμηλότερα επίπεδα υποστήριξης εκείνη ακριβώς την περίοδο. Ουσιαστική λαϊκή στήριξη σε μια ανασυγκροτημένη μορφή ανακτήθηκε μόνο μετά από μερικά χρόνια, μέσω των επίπονων προσπαθειών μιας συμμαχίας μουσουλμάνων κληρικών και πολιτικών να οικοδομήσουν ένα ευρύ πολιτικό κίνημα για την αυτονομία των μουσουλμάνων.

Ακατανόητος τρόμος και το νόημα του βίαιου θανάτου

Δύο παρατηρήσεις μπορεί να κάνει κανείς όσον αφορά την κλιμάκωση της αστεακής τρομοκρατίας και τις αντιδράσεις των απλών μουσουλμάνων αμάχων, οι οποίοι τόσο συχνά ήταν τα θύματά της. Πρώτον, η χαοτική φύση της ακραίας βίας που είδαν με τα μάτια τους και βίωσαν οι απλοί μουσουλμάνοι, αν και ασυνήθιστα έντονη στην πόλη του Κοταμπάτο τα χρόνια μεταξύ 1978 και 1980, θυμίζει συνθήκες που απαντώνται σε πολυάριθμα αδύναμα κράτη⁵ του μεταποικιακού κόσμου και θέτει ένα μεθοδολογικό πρόβλημα σε όσους αποπειρώνται να ανιχνεύσουν την «κρατική» τρομοκρατία. Η αστεακή τρομοκρατία της περιόδου 1978-1980 ήταν σε μεγάλο βαθμό ακατανόητη στους απλούς μουσουλμάνους άμαχους, επειδή δεν ήταν σε θέση να διακρίνουν εύκολα τις πλευρές αυτού του πολέμου στις πόλεις, ειδικά τη στιγμή που συχνά διεξαγόταν ανάμεσα σε μουσουλμάνους σεπαρατιστές αντάρτες και πρώην αντάρτες που είχαν

αποσκιρτήσει προς την πλευρά της φιλιππινέζικης κυβέρνησης. Εξίσου δύσκολη, ωστόσο, ήταν η διαφοροποίηση ανάμεσα σε αμάχους-θύματα πολιτικής (συνήθως κρατικής) τρομοκρατίας και τα (συνικά κατά λάθος) θύματα κάποιας έχθρας με ιδιωτικά κίνητρα. Τα χρόνια μετά το 1978 (όπως και πριν από την κήρυξη του στρατιωτικού νόμου, το 1972, και όπως εξακολουθεί να συμβαίνει μέχρι και σήμερα), οι δολοφονίες, οι φόνοι αντεκδίκησης, οι εκβιασμοί και οι απαγωγές αποτελούσαν ρουτίνα και διαπράττονταν ατιμώρητα στο Κοταμπάτο, συχνά από όργανα πανίσχυρων ατόμων, πολλά από τα οποία κατείχαν κυβερνητικές θέσεις.⁶ [...]

Μια δεύτερη παρατήρηση αφορά τις αντιδράσεις των μουσουλμάνων αμάχων στην τρομοκρατία στις πόλεις και επανασυνδέει τις θεωρήσεις των αμάχων τόσο ως θυμάτων όσο και ως αυτοπτών μαρτύρων της τρομοκρατίας. [...]

Με τη μεταφορά του πολέμου στις πόλεις, οι αντάρτες όχι μόνο δεν ήταν σε θέση να προστατεύσουν τους μουσουλμάνους αμάχους, αλλά μπορούσαν έμμεσα ακόμη και να τους βλάψουν, μέσω των ένοπλων συγκρούσεων στους δρόμους της πόλης. Δεν ήταν μόνο περίπλοκο για τους πολίτες να διακρίνουν τις πλευρές αυτών των συγκρούσεων στις πόλεις, ήταν και εξαιρετικά δύσκολο να προσδιορίσουν την ταυτότητα όσων τις διέπρατταν ή ακόμα και τα κίνητρα πίσω από πράξεις που έβλαπταν αμάχους. Οι φόνοι αντεκδίκησης ήταν πρακτικά αδύνατο να διαχωριστούν από τις πολιτικές δολοφονίες, οι ένοπλες συγκρούσεις ανάμεσα σε πληρωμένους πιστολάδες έμοιαζαν με τις οδομαχίες ανάμεσα στις κυβερνητικές δυνάμεις και τους αντάρτες μαχητές. Έτσι, μεγάλο μέρος της βίας στις πόλεις άρχιζε να παίρνει μορφές ήδη γνωστές από την εποχή πριν από την εξέγερση, με τη διαφορά ότι είχε προστεθεί ένα καινούργιο, καταστροφικό στοιχείο: τα όπλα που χρησιμοποιούνταν ήταν πολύ πιο βλαπτικά για τους άμαχους. Το χάος και ο ακατανόητος χαρακτήρας της ακραίας βίας στις πόλεις άφησαν τους απλούς μουσουλμάνους σαστισμένους και συχνά ανίκανους να προσδώσουν νόημα στις θυματοποιήσεις (όπως στην περίπτωση των βομβών στους κινηματογράφους). Όμως το χάος δεν

παρέλυσε ούτε τη φαντασία ούτε τη δράση. Η άρνηση του χαρακτήρα του μάρτυρα αποτελούσε μια στρατηγική απάντηση στην κλιμάκωση των κάθε είδους επιθέσεων στις πόλεις. Η έντονη αύξηση των αμάχων θυμάτων σε ύποπτα περιστατικά βίας σήμαινε ότι δεν επρόκειτο πλέον να υπάρξουν άλλοι μάρτυρες.

Συμπέρασμα

Ένα προφανές καθήκον μιας εθνογραφίας του τρόμου είναι να αντικρούσει την αντικειμενοποίηση των θυμάτων της τρομοκρατίας, παρέχοντας αναλυτικές εναλλακτικές προτάσεις σε εκείνα τα ρεπορτάζ που νεκρώνουν κάθε συναίσθημα και έρχονται από τόπους τρόμου μεγάλης δημοσιογραφικής προβολής, όπως η Ρουάντα, η Βοσνία ή η Τσετσενία – ρεπορτάζ που προσθέτουν προσβολή στην αισχύρτητα, καθώς παρουσιάζουν τα θύματα ως μια εναλλαγή από τρομοκρατημένα πρόσωπα, ταλαιπωρημένα σώματα ή βεβηλωμένα πτώματα. Ένα τέτοιο καθήκον, όμως, είναι πολύ πιο δύσκολο απ' όση θα μπορούσε να φανταστεί κανείς, δεδομένων των προφανών μεθοδολογικών και ηθικών προβλημάτων που συνεπάγεται η διεξαγωγή εθνογραφικής έρευνας για την ακραία βία, την κτηνωδία και τον πόνο. Υπάρχει, επιπρόσθετα, το πρόβλημα της κατάλληλης αναλυτικής οπτικής γωνίας για την εθνογραφική μελέτη των καταστάσεων τρομοκρατίας. Πώς, για παράδειγμα, χαράσσει κανείς μια πορεία ανάμεσα σε μια ανοιχτά ταυτισμένη, στρατευμένη προοπτική και σε μια ψυχρά αποστασιοποιημένη ματιά προς κάποια συγκεκριμένη περίπτωση βίαιης κοινωνικής σύγκρουσης; Η επιλογή να κλίνει κανείς υπερβολικά προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση συνεπάγεται σοβαρές αναλυτικές δυσκολίες.

[...] Η καταγραφή των τρόπων με τους οποίους οι κάτοικοι της κοινότητας μιλούν μεταξύ τους για τη βία που τους έπληξε τόσο στην ακραία όσο και στην καθημερινή εκδοχή της αποτελεί σχεδόν πάντα ένα ιδιαίτερα προβληματικό έργο σε εθνογραφικές περιστά-

σεις που σημαδεύονται από ανείπωτη φρίκη, βίαιες αποσιωπήσεις και αυτολογοκρισία. Ωστόσο, οι εθνογραφικές προσεγγίσεις που εστιάζουν στα θύματα τόσο ως δημιουργικούς όσο και ως στρατηγικούς δρώντες ανταμείβουν αυτές τις προσπάθειες με ξεκάθαρες αναλυτικές ιδέες. Οι ολοζώντανες αφηγήσεις των μουσουλμάνων του Κοταμπάτο για το μαρτύριο δεν εκφράζουν μόνο τον τρόπο που κατανοούσαν τον τρόπο που βίωναν αλλά και παρείχαν ένα μέσο «για να μετασχηματιστεί η εμπειρία σε ενσυνείδητη δράση» (Rebel, 1989: 362). Απονέμοντας το χαρακτήρα του μάρτυρα στον Ντατού Αλί, στις αρχές του πολέμου, οι απλοί μουσουλμάνοι δήλωναν την προτίμησή τους για έναν ηγέτη προερχόμενο από τις μάζες και την απαίτησή τους να απαλλαγούν από την καταπιεστική στρατιωτική κατοχή των κοινοτήτων τους. Αρνούμενοι την ιδιότητα του μάρτυρα στους αντάρτες μαχητές των μεταγενέστερων σταδίων της ένοπλης εξέγερσης, οι πολίτες εξέφραζαν την άρση της ενεργού πολιτικής υποστήριξής τους προς εκείνους που μάχονταν στο όνομά τους, επειδή η βία τους είχε γίνει πολύ πιο επιβλαβής για τους μουσουλμάνους αλλά και επειδή είχε πλησιάσει υπερβολικά την κοινή βία ως προς τις πολιτικές της προθέσεις.

Εξετάζοντας την πολιτισμική κατασκευή της τρομοκρατίας, είναι εξαιρετικά σημαντικό και να εστιάζουμε σε ανεπίσημες αφηγήσεις της τρομοκρατίας όχι μόνο ως ευφάνταστες αλλά και ως εργαλεία-κές εκφράσεις. Όσοι μελετούν καταστάσεις τρομοκρατίας ως πολιτισμικά κείμενα έχουν την πρόθεση να αναδείξουν ότι «η δημιουργική δύναμη του ανθρώπινου συναισθήματος [...] ενδυναμώνει τους ανθρώπους στην πολιτική δράση» (Agetonaga, 1993: 24). Όταν όμως κανείς διερευνά τη γραμματική του τρόμου και τη συναισθηματική της δύναμη για όσους αφενός την ασκούν και αφετέρου αντιστέκονται σε αυτήν, πρέπει να φροντίζει να μην αγνοεί ούτε τα άλλα είδη πολιτισμικών και υλικών δυνάμεων που συνδέονται με τον τρόπο ούτε τα περίπλοκα κίνητρα, δράσεις και αντιδράσεις όσων είναι εγκλωβισμένοι σε αυτόν. Εξίσου μεγάλη προσοχή πρέπει να δίνεται, από τη μια πλευρά, στους καθημερινούς στόχους και στις στρατηγι-

κές επιβίωσης που επηρεάζουν τις αντιλήψεις και τις πράξεις των ατόμων και, από την άλλη πλευρά, στους βαθιά εγγεγραμμένους πολιτισμικούς και υλικούς περιορισμούς που ενδεχομένως εκθέτουν τους ανθρώπους σε διπλά αντιθετικά μηνύματα και τους ωθούν παρά τη θέλησή τους σε πολιτικά αδιέξοδα.

Οι ολοζώντανες αφηγήσεις των απλών μουσουλμάνων αμάχων στο Κοταμπάτο δεν αποτελούσαν μόνο αρνήσεις της επίσημης πραγματικότητας αλλά και σχέδια δράσης, με την έννοια ότι οι θεικές αποφάσεις να αρθούν τα σημάδια του μαρτυρίου επικύρωναν τη λαϊκή επιλογή να απορριφθούν συγκεκριμένοι τύποι πολιτικής υποστήριξης προς το σεπαρατιστικό κίνημα. Η βαθύτερη ιδέα που προσφέρει αυτή η εθνογραφική περίπτωση για μια ανθρωπολογία του τρόμου είναι ότι, στην προσπάθεια να φέρουμε στην επιφάνεια τα νοήματα που είναι κρυμμένα στις γραμματικές του τρόμου που κατά κύριο λόγο κατασκευάζονται από τις επίσημες δυνάμεις της τρομοκρατίας και της αντίστασης, πρέπει να είμαστε προσεκτικοί και να δείχνουμε απόλυτη εμπιστοσύνη στις χαμηλόφωνες εκφράσεις και στις ανεπίσημες προσπάθειες εκείνων που προσπαθούν να απελευθερώνονται μέρα με τη μέρα από την αρπάγη του ένοπλου εξαναγκασμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Χρησιμοποιώ τη φράση «απλοί μουσουλμάνοι» με τρεις αλληλοδιαπλεκόμενες έννοιες για να αναφερθώ σε τρεις αλληλοκαλυπτόμενες κατηγορίες προσώπων. Ο όρος «απλοί μουσουλμάνοι» αναφέρεται, πρώτον, σε όσους μουσουλμάνους του Κοταμπάτο (τη μεγάλη πλειονότητα) αποτελούν τις κατώτερες (ή «χαμηλότερες») τάξεις – εκείνους που καταλαμβάνουν αντιστοίχως μη προνομιούχες θέσεις στο περιφερειακό σύστημα της κατανομής των πόρων. Όσον αφορά τις σχέσεις παραγωγής, σχεδόν όλοι μπορούν να ταξινομηθούν ως αγρότες, χαμηλής ειδίκευσης μισθωτοί εργάτες, μικροπαραγωγοί ή άτομα που παρέ-

χουν υπηρεσίες στην άτυπη αστεακή οικονομία. Δεύτερον, η φράση αναφέρεται σε όσους μουσουλμάνους του Κοταμπάτο δεν συνιστούν πολιτικές ελίτ. Με την τρίτη της έννοια, η φράση αναφέρεται στους μουσουλμάνους του Κοταμπάτο που δεν διαθέτουν μια έντονα αντικειμενικοποιημένη ισλαμική συνείδηση. Μια λεπτομερής συζήτηση της εθνοτικοθρησκευτικής συνείδησης των απλών μουσουλμάνων του Κοταμπάτο υπάρχει στο McKenna (1998).

2. Αν και ο ισλαμικός και αντιαποικιακός χαρακτήρας του κουραμεντάδο υπογραμμίζεται στις περισσότερες αναλύσεις (βλ., π.χ., Majul, 1973· Gowing, 1983), είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι συναφείς παραδόσεις τελετουργικής αυτοκτονίας (αποκαλούμενες γενικά *αμόκ*) υπήρχαν σε ολόκληρο τον μαλαϊκό κόσμο και προϋπήρχαν τόσο του ισλάμ όσο και της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας στην περιοχή (Reid, 1988: 125).

3. Στις 9 Σεπτεμβρίου του 1978, η εβδομαδιαία εφημερίδα της πόλης του Κοταμπάτο ανέφερε 200 θύματα σε ολόκληρη την περιοχή του Κοταμπάτο για τον προηγούμενο μήνα, αποτέλεσμα «αύξησης της βίας». Στους νεκρούς και στους τραυματίες συμπεριλαμβάνονταν 18 κυβερνητικοί στρατιώτες, 52 «τρομοκράτες» και 130 πολίτες.

4. Πριν από το 1972, το πιο τυπικό όπλο που χρησιμοποιούσαν για τους φόνους αντεκδίκησης στην πόλη ήταν ένα χειροποίητο πιστόλι των 22 χιλιοστών.

5. Ο Joel Migdal ορίζει ως αδύναμο ένα κράτος που έχει σχετικά χαμηλή ικανότητα να «διεσδύει στην κοινωνία, να ρυθμίζει τις κοινωνικές σχέσεις, να αποσπά και να ιδιοποιείται ή να χρησιμοποιεί πόρους με καθορισμένους τρόπους» (1988: 4).

6. Το καλοκαίρι του 1995, στη Μανίλα αλλά και στην πόλη του Κοταμπάτο, οι εφημερίδες μιλούσαν για επιδημία απαγωγών και εκβιασμών πλουσίων στόμων· ανέφεραν πως οι περισσότερες από αυτές είχαν πραγματοποιηθεί από άτομα με διασυνδέσεις είτε με τις τοπικές αστυνομικές δυνάμεις είτε με τον φιλιπινέζικο στρατό.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aretxaga, Begoña, 1993, "Striking with Hunger: Cultural Meanings of Political Violence in Northern Ireland", στο Kay Warren (επιμ.), *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations* (Μπούουλντερ, Κολοράντο: Westview Press).
- Gowing, Peter Gordon, 1983, *Mandate in Moroland: The American Government of Muslim Filipinos, 1899-1920* (Κεζόν Σίτι: New Day Publishers).

- Houtsma, M.Th., 1987, *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam, 1913-1936* (Λέιπτεν: E.J. Brill, Jenkins, Richard).
- Kiefer, Thomas M., 1972, *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Muslim Society* (Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart & Winston).
- Majul, Cesar Adib, 1973, *Muslims in the Philippines* (Μανίλα: St. Mary's Publishing).
- McKenna, Thomas M., 1998, *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines* (Μπέρκλεϊ: University of California Press).
- Migdal, Joel S., 1988, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Πρίνστον: Princeton University Press).
- Nordstrom, Carolyn, 1992, "The Backyard Front", στο Carolyn Nordstrom και JoAnn Martin (επιμ.) *The Paths to Domination, Resistance, and Terror* (Μπέρκλεϊ: University of California Press).
- Rebel, Hermann, 1989, "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches" (μέρη I και II), *American Ethnologist*, 16:1-2, σ. 117-136 και 350-365.
- Reid, Anthony, 1988, *Southeast Asia in the Age of Commerce: 1450-1680, Volume One: The Lands Below the Winds* (Νιου Χέιβεν: Yale University Press).

Γενοκτονία

Γενοκτονία: ένας νέος όρος και μια νέα έννοια για την εξόντωση των εθνών

Οι νέες έννοιες απαιτούν νέους όρους. Με τον όρο «γενοκτονία» [genocide] εννοούμε την εξόντωση ενός έθνους ή μιας εθνοτικής ομάδας. Αυτή η καινούργια λέξη, που πλάστηκε από το συγγραφέα για να δηλώσει τη σύγχρονη εξέλιξη μιας παλαιάς πρακτικής, προέρχεται από την αρχαιοελληνική λέξη γένος [φυλή] και τη λατινική *cide* [θανάτωση, φόνος]: ο σχηματισμός της, έτσι, αντιστοιχεί με λέξεις όπως τυραννοκτονία, ανθρωποκτονία, παιδοκτονία κ.λπ.¹ Σε γενικές γραμμές, η γενοκτονία δεν σημαίνει υποχρεωτικά την άμεση εξόντωση ενός έθνους, εκτός από τις περιπτώσεις που παίρνει τη μορφή μαζικού φόνου όλων των μελών του έθνους. Ο όρος θέλει μάλλον να δηλώσει ένα συνδυασμένο σχέδιο για διάφορες πράξεις που αποσκοπούν στην καταστροφή ουσιαστικών θεμελίων της ζωής εθνικών ομάδων, με σκοπό την εκμηδένισή τους. Οι αντικειμενικοί στόχοι ενός τέτοιου σχεδίου θα μπορούσαν να είναι η αποσύνθεση των πολιτικών και κοινωνικών θεσμών, του πολιτισμού, της γλώσσας, των εθνικών αισθημάτων, της θρησκείας και της οικονομικής ύπαρξης εθνικών ομάδων, καθώς και η καταστροφή της προσωπικής ασφάλειας, της ελευθερίας, της υγείας, της αξιοπρέπειας, ακόμα και της ζωής των ατόμων που ανήκουν σε μια τέτοια ομάδα. Η γενοκτονία στρέφεται εναντίον μιας εθνικής ομάδας ως οντότητας, και οι πρά-

Ξεις τις οποίες συνεπάγεται στρέφονται εναντίον ατόμων, όχι υπό την ιδιότητά τους ως ατόμων, αλλά ως μελών της εθνικής ομάδας.

Το παρακάτω παράδειγμα είναι αρκετό. Η κατάσχεση της ιδιοκτησίας υπηκόων μιας κατεχόμενης περιοχής, με το επιχείρημα ότι έχουν εγκαταλείψει τη χώρα, μπορεί να εκληφθεί απλώς ως στέρση του ατομικού τους δικαιώματος στην ιδιοκτησία. Ωστόσο, αν η κατάσχεση διαταχτεί εναντίον ατόμων απλώς και μόνο επειδή είναι Πολωνοί, Εβραίοι ή Τσέχοι, τότε οι ίδιες κατασχέσεις αποσκοπούν στην ουσία στην εξασθένηση της εθνικής οντότητας της οποίας τα άτομα αυτά είναι μέλη.

Η γενοκτονία έχει δύο φάσεις: η πρώτη, καταστροφή του εθνικού προτύπου της καταπιεσμένης ομάδας· η δεύτερη, επιβολή του εθνικού προτύπου του καταπιεστή. Η επιβολή αυτή, με τη σειρά της, μπορεί να ασκηθεί είτε στον καταπιεσμένο πληθυσμό, στον οποίο επιτρέπεται να παραμείνει εκεί που ζει, είτε στην εδαφική περιοχή μόνο, μετά την απομάκρυνση του πληθυσμού και τον εποικισμό της από τους υπηκόους του καταπιεστή. Αποεθνικοποίηση ήταν η λέξη που χρησιμοποιούσαν στο παρελθόν για να περιγράψουν την καταστροφή ενός εθνικού προτύπου.² Ωστόσο, ο συγγραφέας πιστεύει ότι αυτή η λέξη είναι ανεπαρκής, διότι: (1) δεν συνδηλώνει την καταστροφή της βιολογικής δομής· (2) ενώ συνδηλώνει την καταστροφή ενός εθνικού προτύπου, δεν συνδηλώνει την επιβολή του εθνικού προτύπου του καταπιεστή· και (3) ο όρος αποεθνικοποίηση χρησιμοποιείται από ορισμένους συγγραφείς με την έννοια απλώς της στέρσης της υπηκοότητας.³

Πολλοί συγγραφείς, αντί να χρησιμοποιήσουν κάποιον γενικό όρο, συνηθίζουν να χρησιμοποιούν όρους που συνδηλώνουν μόνο ορισμένη λειτουργική πλευρά της κύριας γενικής έννοιας της γενοκτονίας. Έτσι, οι όροι «εκγερμανισμός», «εκμαγιαρισμός», «εξιταλισμός», για παράδειγμα, χρησιμοποιούνται για να συνδηλώσουν την επιβολή του εθνικού προτύπου ενός ισχυρότερου έθνους (Γερμανίας, Ουγγαρίας, Ιταλίας) σε μια εθνική ομάδα η οποία βρίσκεται υπό τον έλεγχό του. Ο συγγραφέας πιστεύει ότι αυτοί οι όροι είναι επί-

σης ανεπαρκείς, επειδή δεν αποδίδουν τα κοινά στοιχεία μίας γενικής έννοιας και αναφέρονται κυρίως στις πολιτισμικές, οικονομικές και κοινωνικές πλευρές της γενοκτονίας, αφήνοντας έξω τη βιολογική πλευρά, όπως είναι η πρόκληση της φυσικής μείωσης ή ακόμη και της εξόντωσης του εμπλεκόμενου πληθυσμού. Αν, για παράδειγμα, χρησιμοποιήσει κανείς τον όρο «εκγερμανισμός» για τους Πολωνούς σε αυτή τη συνδήλωση, σημαίνει ότι οι Πολωνοί ως ανθρώπινα όντα διασώθηκαν και απλώς τους επιβλήθηκε το εθνικό πρότυπο των Γερμανών. Ένας τέτοιος όρος είναι εξαιρετικά περιορισμένος για να εφαρμοστεί σε μια διαδικασία στην οποία ο πληθυσμός δέχεται επίθεση, με τη φυσική έννοια, απομακρύνεται και αντικαθίσταται από πληθυσμούς των εθνών που τον καταπιέζουν.

Η γενοκτονία αποτελεί την αντίθεση προς το Δόγμα Ρουσό-Πορταλί, το οποίο μπορεί να θεωρηθεί ότι ενυπάρχει υπόρρητα στους Κανονισμούς της Χάγης. Το δόγμα αυτό υποστηρίζει ότι ο πόλεμος στρέφεται εναντίον ηγεμόνων και στρατών, όχι εναντίον υπηκόων και αμάχων. Στη σύγχρονη εφαρμογή του στην πολιτισμένη κοινωνία, το δόγμα αυτό σημαίνει ότι ο πόλεμος διεξάγεται εναντίον κρατών και ένοπλων δυνάμεων και όχι εναντίον πληθυσμών. Χρειάστηκε μια μακρά περίοδος εξέλιξης στην πολιτισμένη κοινωνία για να χαραχτούν τα όρια ανάμεσα σε πολέμους εξόντωσης⁴, που πραγματοποιούνταν την αρχαία εποχή και τον Μεσαίωνα, και την αντίληψη για έναν πόλεμο που ουσιαστικά περιορίζεται σε δραστηριότητες εναντίον στρατών και κρατών. Στον παρόντα πόλεμο, ωστόσο, η γενοκτονία εφαρμόζεται ευρέως από τους Γερμανούς κατακτητές. Η Γερμανία δεν μπορούσε να αποδεχτεί το Δόγμα Ρουσό-Πορταλί: πρώτον, επειδή η Γερμανία διεξάγει έναν ολοκληρωτικό πόλεμο· και, δεύτερον, επειδή, σύμφωνα με το δόγμα του εθνικοσοσιαλισμού, το έθνος, και όχι το κράτος, αποτελεί τον κυρίαρχο παράγοντα.⁵ Σύμφωνα με αυτήν τη γερμανική αντίληψη, το έθνος παρέχει το βιολογικό στοιχείο για το κράτος. Κατά συνέπεια, για να επιβάλουν τη Νέα Τάξη, οι Γερμανοί προετοίμασαν, εξαπέλυσαν και συνέχισαν έναν πόλεμο όχι μόνο εναντίον κρατών και του στρατού τους⁶ αλλά ενα-

ντίον λαών. Έτσι, στα μάτια των γερμανικών αρχών κατοχής ο πόλεμος φαίνεται να προσφέρει την πλέον κατάλληλη ευκαιρία για να υλοποιήσουν την πολιτική της γενοκτονίας. Ο συλλογισμός τους φαίνεται να είναι ο εξής:

Το εχθρικό έθνος που βρίσκεται υπό τον έλεγχο της Γερμανίας πρέπει να εξοντωθεί, να αποσυντεθεί ή να αποδυναμωθεί σε διάφορα επίπεδα, για τις επόμενες δεκαετίες. Έτσι, κατά τη μεταπολεμική περίοδο, ο γερμανικός λαός θα είναι σε θέση να αντιμετωπίσει άλλα ευρωπαϊκά έθνη από την πλεονεκτική θέση της βιολογικής ανωτερότητας. Επειδή η επιβολή αυτής της πολιτικής της γενοκτονίας είναι για έναν λαό πιο καταστροφική από τα πλήγματα που έχει υποστεί στις πραγματικές συγκρούσεις⁷, ο γερμανικός λαός θα είναι ισχυρότερος από τους υποδουλωμένους λαούς μετά τον πόλεμο ακόμη κι αν ηττηθεί. Με αυτή την έννοια, η γενοκτονία αποτελεί μια νέα τεχνική κατοχής, που αποσκοπεί στη νίκη κατά τη διάρκεια της ειρήνης ακόμη κι αν ο ίδιος ο πόλεμος έχει χαθεί.

Γι' αυτόν το σκοπό ο κατακτητής έχει επεξεργαστεί ένα σύστημα προορισμένο να εξοντώνει λαούς σύμφωνα με ένα σχέδιο που έχει ήδη εκπονηθεί. Ακόμη και πριν από τον πόλεμο, ο Χίτλερ οραματιζόταν τη γενοκτονία ως μέσο για να μεταβάλει τους βιολογικούς συσχετισμούς στην Ευρώπη υπέρ της Γερμανίας.⁸ Η αντίληψη του Χίτλερ για τη γενοκτονία δεν βασίζεται σε πολιτισμικά αλλά σε βιολογικά πρότυπα. Πιστεύει ότι «ο εκγερμανισμός μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο σε γη και ποτέ σε ανθρώπους».⁹

Όταν η Γερμανία κατέκτησε τις διάφορες ευρωπαϊκές χώρες, ο Χίτλερ θεώρησε τη διακυβέρνησή τους τόσο σημαντικό ζήτημα ώστε διέταξε τους αρμοστές και τους κυβερνήτες του Ράιχ να δίνουν αναφορά απευθείας σε αυτόν. Το σχέδιο της γενοκτονίας έπρεπε να προσαρμοστεί στις πολιτικές συνθήκες των διαφορετικών χωρών. Δεν μπορούσε να επιβληθεί σε όλη του την έκταση στο σύνολο των κατακτημένων κρατών και ως εκ τούτου το σχέδιο διαφοροποιείται ως προς τα υποκείμενα, τους τρόπους και τον βαθμό της έντασης στην κάθε κατεχόμενη χώρα. Μερικές ομάδες –όπως οι Εβραίοι–

πρέπει να εξοντωθούν ολοσχερώς.¹⁰ Μια διάκριση γίνεται ανάμεσα σε λαούς που θεωρείται ότι σχετίζονται εξ αίματος με τον γερμανικό λαό (όπως οι Δανοί, οι Νορβηγοί, οι Φλαμανδοί, οι Λουξεμβούργοι) και σε λαούς που δεν έχουν τέτοια σχέση αίματος (όπως οι Πολωνοί, οι Σλοβένοι, οι Σέρβοι). Οι πληθυσμοί της πρώτης ομάδας κρίνεται ότι αξίζουν να εκγερμανιστούν. Όσον αφορά ειδικά τους Πολωνούς, ο Χίτλερ εξέφρασε την άποψη ότι μόνο η γη τους μπορεί και πρέπει να εκγερμανιστεί με τρόπο επωφελή.¹¹

Τεχνικές γενοκτονίας σε διάφορα πεδία

Οι τεχνικές γενοκτονίας, τις οποίες έχει αναπτύξει ο Γερμανός κατακτητής στις διάφορες κατακτημένες χώρες, αντιπροσωπεύουν μια επικεντρωμένη και συντονισμένη επίθεση σε όλα τα στοιχεία της αίσθησης του έθνους. Επομένως, γενοκτονία πραγματοποιήθηκε στα εξής πεδία.

Πολιτικό

Στις προσαρτημένες περιοχές, όπως η δυτική Πολωνία, το Επέν, το Μαλμεντί και το Μορενέ, το Λουξεμβούργο και η Αλσατία-Λορένη, οι τοπικοί θεσμοί αυτοδιακυβέρνησης καταλύθηκαν και επιβλήθηκε ένα γερμανικό μοντέλο διοίκησης. Οτιδήποτε θύμιζε τον προηγούμενο εθνικό χαρακτήρα εξαλείφθηκε. Ακόμη και εμπορικά σήματα και επιγραφές σε κτήρια και δρόμους, καθώς και ονόματα κοινοτήτων και τοποθεσιών άλλαξαν και πήραν γερμανική μορφή.¹² Οι υπήκοοι του Λουξεμβούργου που είχαν ξένα ή μη γερμανικά ονόματα υποχρεώθηκαν να χρησιμοποιούν αντ' αυτών τα αντίστοιχα γερμανικά ή, αν κάτι τέτοιο δεν ήταν δυνατόν, να διαλέξουν κάποιο γερμανικό όνομα. Όσον αφορά τα επώνυμα, αν ήταν γερμανικής προέλευσης και είχαν πάρει μη γερμανική μορφή έπρεπε να αλλάξουν πάλι και να πάρουν την αρχική γερμανική μορφή τους. Όσοι δεν συμμορφώνονταν με αυτές τις απαιτήσεις μέσα στην προκαθορισμένη

περίοδο κινδύνευαν να υποστούν κυρώσεις και επιπλέον να τους επιβληθούν γερμανικά ονόματα.¹³ Ανάλογες προβλέψεις ως προς την αλλαγή του ονόματος θεσπίστηκαν και για τη Λορένη.¹⁴

Ειδικοί Επίτροποι για την Ενίσχυση του Γερμανισμού διορίστηκαν στη διοίκηση και το έργο τους συνίσταται στο συντονισμό όλων των ενεργειών που προάγουν το γερμανισμό σε μια δεδομένη περιοχή. Ιδιαίτερα ενεργό ρόλο, με αυτή την έννοια, παίζουν οι κάτοικοι γερμανικής καταγωγής που ζούσαν στις κατακτημένες χώρες πριν από την κατάκτηση. Αφού ολοκλήρωσαν το έργο τους ως μέλη της αποκαλούμενης πέμπτης φάλαγγας, συγκρότησαν τον πυρήνα του γερμανισμού. Καθιερώθηκε μητρώο για τους Γερμανούς (*Volkliste*)¹⁵ και ειδικές κάρτες που τους παραχωρούσαν ειδικά προνόμια και εύνοιες, ιδιαίτερα όσον αφορά το δελτίο, την απασχόληση, τις επιχειρήσεις επιτήρησης των ντόπιων κ.ο.κ. Για να διαρραγεί η εθνική ενότητα του ντόπιου πληθυσμού, ανακοινώθηκε ότι όσοι δεν ήταν Γερμανοί αλλά ήταν παντρεμένοι με Γερμανούς μπορούσαν, ύστερα από αίτησή τους, να ενταχθούν στη *Volkliste*.

Για να διαρραγεί ακόμη περισσότερο η εθνική ενότητα, ιδρύθηκαν ναζιστικές κομματικές οργανώσεις, όπως το Κόμμα *Nasjonal Samling*¹⁶ στη Νορβηγία και το κόμμα του Μούσερτ στην Ολλανδία, ενώ σε όσα μέλη τους προέρχονταν από τον ντόπιο πληθυσμό εκχωρήθηκαν πολιτικά προνόμια. Τα υπόλοιπα πολιτικά κόμματα διαλύθηκαν.¹⁷ Αυτά τα ναζιστικά κόμματα των κατακτημένων χωρών έχαιραν επίσης ειδικής προστασίας από τα δικαστήρια.

Ευθυγραμμισμένοι με αυτή την πολιτική επιβολής του γερμανικού εθνικού προτύπου, ιδιαίτερα στις προσαρτημένες περιοχές, οι κατακτητές οργάνωσαν ένα σύστημα εποικισμού αυτών των περιοχών. Ειδικά στη δυτική Πολωνία, αυτό έχει συμβεί σε μεγάλη κλίμακα. Ο πολωνικός πληθυσμός έχει απομακρυνθεί από τα σπίτια του για να αφήσει χώρο στους Γερμανούς εποίκους που μεταφέρθηκαν από τα Βαλτικά Κράτη, τις κεντρικές και ανατολικές περιοχές της Πολωνίας, τη Βεσσαραβία και από το ίδιο το Ράιχ. Οι ιδιοκτησίες και τα σπίτια των Πολωνών μοιράστηκαν σε Γερμανούς εποίκους και για να πει-

στούν να παραμείνουν σε αυτές τις περιοχές, οι έποικοι πήραν πολλά προνόμια, ειδικά υπό τη μορφή φορολογικών απαλλαγών.

Κοινωνικό

Η καταστροφή του εθνικού προτύπου στο κοινωνικό πεδίο συντελέστηκε εν μέρει με την κατάργηση της τοπικής νομοθεσίας και των τοπικών δικαστηρίων και με την επιβολή των γερμανικών νόμων και δικαστηρίων, καθώς και με τον εκγερμανισμό της νομικής γλώσσας και του δικηγορικού σώματος. Καθώς η κοινωνική δομή ενός έθνους είναι ζωτικής σημασίας για την εθνική του ανάπτυξη, ο κατακτητής επιπλέον επιχειρεί να επιφέρει αλλαγές ικανές να αποδυναμώσουν τα εθνικά πνευματικά εφόδια. Το επίκεντρο αυτής της επίθεσης είναι οι διανοούμενοι, επειδή από αυτή την ομάδα προέρχεται σε μεγάλο βαθμό η εθνική ηγεσία και οργανώνεται η αντίσταση στη ναζιστικοποίηση. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα στην Πολωνία και στη Σλοβενία (το σλοβενικό τμήμα της Γιουγκοσλαβίας), όπου απομάκρυναν το μεγαλύτερο μέρος των διανοουμένων και των κληρικών από τον υπόλοιπο πληθυσμό και τους εκτόπισαν στη Γερμανία για καταναγκαστικά έργα. Στην Πολωνία η τάση του κατακτητή είναι να παραμείνει μόνο η εργατική και η αγροτική τάξη, ενώ στις δυτικές κατακτημένες χώρες επιτρέπεται η παραμονή και στην τάξη των βιομηχάνων, καθώς μπορούν να βοηθήσουν στην ενσωμάτωση των τοπικών βιομηχανιών στη γερμανική πολεμική οικονομία.

Πολιτισμικό

Απαγορεύεται στον τοπικό πληθυσμό των προσαρτημένων περιοχών να χρησιμοποιεί τη μητρική του γλώσσα στο σχολείο και στον έντυπο λόγο. Σύμφωνα με το διάταγμα της 6ης Αυγούστου 1940, η γερμανική ορίστηκε αποκλειστική γλώσσα διδασκαλίας σε όλα τα σχολεία του Λουξεμβούργου. Η διδασκαλία των γαλλικών δεν επιτράπηκε στα δημοτικά σχολεία· μαθήματα αυτής της γλώσσας θα μπορούσαν να γίνονται μόνο στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Στα σχολεία

διορίστηκαν Γερμανοί δάσκαλοι, οι οποίοι υποχρεώθηκαν να διδάσκουν σύμφωνα με τις αρχές του εθνικοσοσιαλισμού.¹⁸

Στη Λορένη, η γενική υποχρεωτική εκπαίδευση για τη διασφάλιση της ανατροφής της νεολαίας σύμφωνα με το πνεύμα του εθνικοσοσιαλισμού αρχίζει στην ηλικία των έξι.¹⁹ Συνεχίζεται για οκτώ χρόνια ή μέχρι την ολοκλήρωση του γυμνασίου (*Volksschule*) και κατόπιν για τρία ακόμη χρόνια ή μέχρι την ολοκλήρωση κάποιου επαγγελματικού σχολείου. Επιπλέον, στις πολωνικές περιοχές, οι Πολωνοί νέοι αποκλείστηκαν από το προνόμιο των ανθρωπιστικών σπουδών και διοχετεύθηκαν κυρίως στα επαγγελματικά σχολεία. Προφανώς ο κατακτητής πιστεύει ότι η μελέτη των ανθρωπιστικών σπουδών μπορεί να οδηγήσει στην ανάπτυξη ανεξάρτητης εθνικής πολωνικής σκέψης και επομένως τείνει να προετοιμάζει τους Πολωνούς νέους για το ρόλο των ειδικευμένων εργατών, οι οποίοι θα απασχοληθούν στα γερμανικά εργοστάσια.

Για να αποφευχθεί η έκφραση του εθνικού πνεύματος μέσω καλλιτεχνικών μέσων, επιβλήθηκε αυστηρός έλεγχος όλων των πολιτιστικών δραστηριοτήτων. Όλα τα άτομα που έχουν σχέση με τη ζωγραφική, το σκίτσο, τη γλυπτική, τη μουσική, τη λογοτεχνία και το θέατρο υποχρεώνονται να ζητήσουν άδεια προκειμένου να συνεχίσουν τις δραστηριότητές τους. Ο έλεγχος σε αυτά τα πεδία ασκείται μέσω των γερμανικών αρχών. Στο Λουξεμβούργο, ο έλεγχος αυτός ασκείται μέσω του Τομέα Δημοσίων Σχέσεων του Γραφείου Προπαγάνδας του Ράιχ και περιλαμβάνει τη μουσική, τη ζωγραφική, το θέατρο, την αρχιτεκτονική, τη λογοτεχνία, τον τύπο, το ραδιόφωνο και τον κινηματογράφο. Κάθε μία από αυτές τις δραστηριότητες ελέγχεται μέσω ενός ειδικού επιμελητηρίου και όλα μαζί τα επιμελητήρια ελέγχονται από ένα, που ονομάζεται Επιμελητήριο του Ράιχ για τον Πολιτισμό (*Reichskulturkammer*).²⁰ Στα τοπικά πολιτιστικά επιμελητήρια προεδρεύει ο επικεφαλής προπαγάνδας του Εθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος της περιοχής. Όχι μόνο έχουν γίνει αδύνατες οι εθνικές δημιουργικές δραστηριότητες στο πολιτιστικό και καλλιτεχνικό πεδίο λόγω του αυστηρού ελέγχου, αλλά επιπλέον ο πληθυσμός έχει στερηθεί

κάθε έμπνευση που θα εκπλήγαζε από τις υπάρχουσες πολιτιστικές και καλλιτεχνικές αξίες. Έτσι, ειδικά στην Πολωνία, καταστράφηκαν εθνικά μνημεία και διαλύθηκαν βιβλιοθήκες, αρχεία, μουσεία και γκαλερί τέχνης.²¹ Το 1939, οι Γερμανοί έκαψαν τη μεγάλη βιβλιοθήκη της Εβραϊκής Θεολογικής Σχολής, στο Λούμπλιν της Πολωνίας. Το γεγονός αναφέρθηκε από τους Γερμανούς ως εξής:

Για μας ήταν ζήτημα ιδιαίτερης περηφάνιας η καταστροφή της Ταλμουδικής Ακαδημίας, η οποία ήταν γνωστή ως η μεγαλύτερη στην Πολωνία. {...} Πετάξαμε έξω από το κτήριο τη μεγάλη ταλμουδική βιβλιοθήκη και μεταφέραμε με καρότσια τα βιβλία στην αγορά. Εκεί, τους βάλαμε φωτιά. Η φωτιά κράτησε είκοσι ώρες. Οι Εβραίοι του Λούμπλιν μαζεύτηκαν γύρω και έκλαιγαν πικρά. Τα κλάματά τους σχεδόν σκέπασαν τις δικές μας φωνές. Τότε καλέσαμε τη στρατιωτική μπάντα και οι χαρούμενες φωνές των στρατιωτών κάλυψαν τον ήχο από τα κλάματα των Εβραίων.²²

Οικονομικό

Η καταστροφή των θεμελίων της οικονομικής υπόστασης μιας εθνικής ομάδας αναγκαστικά παραλύει την ανάπτυξή της, οδηγεί ακόμη και στην οπισθοδρόμηση. Η πτώση του επιπέδου διαβίωσης δημιουργεί δυσκολίες στην κάλυψη πολιτιστικών-πνευματικών αναγκών. Επιπλέον, ο καθημερινός αγώνας, κυριολεκτικά για ένα κομμάτι ψωμί και για τη φυσική επιβίωση, μπορεί να δυσχεράνει τη σκέψη, από τη γενική όσο και από την εθνική σκοπιά.

Στόχος του κατακτητή ήταν να δημιουργήσει τέτοιες συνθήκες όπως αυτές που επιβλήθηκαν στους λαούς των κατεχόμενων χωρών, και ειδικά σε εκείνους που περιλαμβάνονταν στα πρώτα σχέδια γενοκτονίας που είχε επεξεργαστεί – τους Πολωνούς, τους Σλοβένους και τους Εβραίους.

Οι Εβραίοι στερήθηκαν αμέσως τα στοιχειώδη μέσα επιβίωσης. Όσο για τους Πολωνούς στην προσαρτημένη Πολωνία, ο σκοπός του κατακτητή ήταν να μεταφέρει τους οικονομικούς πόρους από την πολωνική εθνική ομάδα στη γερμανική. Έτσι, η πολωνική εθνική ομάδα

οδηγήθηκε στη φτώχεια και η γερμανική πλούτισε. Αυτό επιτεύχθηκε κυρίως μέσω της κατάσχεσης των πολωνικών περιουσιών, υπό τις διαταγές του Επιτρόπου του Ράιχ για την Ενίσχυση του Γερμανισμού. Η μέθοδος αυτή ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο με την επιβολή αυστηρού ελέγχου στο εμπόριο και τη βιοτεχνία, καθώς άδειες για τέτοιες δραστηριότητες δίνονταν στους Γερμανούς, και μόνο κατ' εξαίρεση σε Πολωνούς. Με αυτό τον τρόπο, οι Πολωνοί εξοβελίστηκαν από το εμπόριο και οι Γερμανοί εισχώρησαν στον κλάδο.

Όταν ο κατακτητής κατέλαβε τις τράπεζες, καθιερώθηκε μια ειδική πολιτική για τον χειρισμό των τραπεζικών αποθεμάτων, με σκοπό την ενίσχυση του γερμανικού στοιχείου. Μια από τις πολωνικές τράπεζες με τη μεγαλύτερη πελατεία, το Ταχυδρομικό Ταμιευτήριο (PKO), διέθετε, τη μέρα της κατάκτησης, καταθέσεις από εκατομμύρια Πολωνούς πολίτες. Οι καταθέσεις, ωστόσο, αποδόθηκαν από τον κατακτητή μόνο στους Γερμανούς καταθέτες, αρκεί να εμφάνιζαν ένα πιστοποιητικό γερμανικής καταγωγής.²³ Έτσι, το γερμανικό στοιχείο της Πολωνίας έγινε αμέσως ισχυρότερο από το πολωνικό. Στη Σλοβενία, οι Γερμανοί διέλυσαν τους οικονομικούς συνεταιρισμούς και τις αγροτικές ενώσεις, που είχαν για δεκαετίες αποδειχτεί εξαιρετικά αποδοτικό μέσο για την άνοδο του επιπέδου διαβίωσης και την προώθηση της εθνικής και κοινωνικής ευημερίας.

Σε άλλες χώρες, ειδικά στην Αλσατία-Λορένη και στο Λουξεμβούργο, η γενοκτονία στο οικονομικό πεδίο πραγματοποιήθηκε με διαφορετικό τρόπο. Καθώς οι Λουξεμβούργιοι θεωρούνται συγγενικού αίματος, τους δίνεται η ευκαιρία να αναγνωρίσουν τα γερμανικά στοιχεία που έχουν μέσα τους και να εργαστούν για την ενίσχυση του γερμανισμού. Αν δεν επωφεληθούν από αυτή την «ευκαιρία», τους παίρνουν τις περιουσίες και τις δίνουν σε άλλους που είναι πρόθυμοι να προαγάγουν τον γερμανισμό.

Έτσι, η συμμετοχή στην οικονομική ζωή εξαρτάται από το αν είναι κανείς Γερμανός ή αν είναι αφοσιωμένος στην υπόθεση του γερμανισμού. Κατά συνέπεια, η προώθηση κάποιας εθνικής ιδεολογίας πέραν της γερμανικής έχει γίνει δύσκολη και επικίνδυνη.

Βιολογικό

Στις κατεχόμενες χώρες «μη συγγενών εξ αίματος λαών», εφαρμόστηκε μια πολιτική μείωσης του πληθυσμού. Πρώτη ανάμεσα στις μεθόδους που εφαρμόστηκαν για την επίτευξη αυτού του στόχου είναι η υιοθέτηση μέτρων σχεδιασμένων να μειώσουν τις γεννήσεις στις εθνικές ομάδες που δεν έχουν σχέση αίματος με τους Γερμανούς, ενώ ταυτόχρονα υιοθετούνται μέτρα που ενθαρρύνουν τη γεννητικότητα του *Volksdeutsche* που ζει σε αυτές τις χώρες. Έτσι, στην προσαρτημένη Πολωνία οι γάμοι μεταξύ Πολωνών απαγορεύονται χωρίς την ειδική άδεια του Κυβερνήτη (*Reichsstatthalter*) της περιοχής· και αυτός, για λόγους αρχής, δεν επιτρέπει γάμους μεταξύ Πολωνών.²⁴

Ο ρυθμός γεννήσεων στην ανεπιθύμητη ομάδα μειώνεται ακόμη περισσότερο ως αποτέλεσμα του διαχωρισμού ανδρών και γυναικών,²⁵ με την εκτόπισή τους σε διαφορετικούς τόπους για καταναγκαστική εργασία. Επιπλέον, ο υποσιτισμός των γονέων, λόγω των διακρίσεων στο δελτίο, επιφέρει όχι μόνο μείωση της γεννητικότητας αλλά και περιορισμό της δυνατότητας επιβίωσης των παιδιών που γεννιούνται από υποσιτισμένους γονείς.

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, ο κατακτητής επιχειρεί να ενθαρρύνει τη γεννητικότητα των Γερμανών. Για το σκοπό αυτό υιοθετούνται διάφορες μέθοδοι. Στην Πολωνία παρέχονται ειδικά επιδόματα στις γερμανικές οικογένειες που έχουν τουλάχιστον τρία μικρά παιδιά.²⁶ Επειδή οι Δανοί και οι Νορβηγοί θεωρούνται συγγενικού αίματος, η γέννηση παράνομων παιδιών από Δανέζες και Νορβηγίδες με πατέρα Γερμανό στρατιωτικό υποστηρίζεται μέσω επιδομάτων.²⁷

Άλλα μέτρα που υιοθετήθηκαν βρίσκονται στην ίδια λογική. Έτσι, στη Δανία ο Επίτροπος του Ράιχ παραχώρησε στον εαυτό του το δικαίωμα να ενεργεί ως κηδεμόνας ή γονέας ενός ανήλικου κοριτσιού, αν αυτό είχε την πρόθεση να παντρευτεί Γερμανό.²⁸ Η ειδική μέριμνα για τη νομιμοποίηση των παιδιών στο Λουξεμβούργο, όπως αποκαλύπτεται από το διάταγμα της 22ας Μαρτίου 1941 που αφορά

τις αλλαγές στην οικογενειακή νομοθεσία, υπαγορεύεται από την επιθυμία να ενθαρρυνθεί η εκτός γάμου τεκνοποίηση με Γερμανούς.

Φυσικό

Η φυσική αποδυνάμωση, ή ακόμα και εξόντωση, εθνικών ομάδων σε κατεχόμενες χώρες πραγματοποιείται κυρίως με τους εξής τρόπους.

1. Φυλετικές διακρίσεις στη διατροφή. Η διανομή τροφής με δελτίο οργανώνεται σε όλες τις κατεχόμενες χώρες σύμφωνα με φυλετικές αρχές. «Ο γερμανικός λαός προηγείται των άλλων λαών στο θέμα της διατροφής», δήλωσε ο υπουργός του Ράιχ Γκέρινγκ, στις 4 Οκτωβρίου του 1942.²⁹ Σύμφωνα με αυτό τον προγραμματισμό, ο γερμανικός πληθυσμός λαμβάνει το 93% της προπολεμικής του διατροφής, ενώ οι κάτοικοι των κατεχόμενων εδαφών λαμβάνουν πολύ λιγότερο: στη Βαρσοβία, για παράδειγμα, οι Πολωνοί παίρνουν το 66% των προπολεμικών μερίδων τους και οι Εβραίοι μόνο το 20%.³⁰ Τα παρακάτω ποσοστά δείχνουν τη διαφορά στο δελτίο κρέατος που λαμβάνουν οι Γερμανοί και οι πληθυσμοί των κατεχόμενων χωρών: Γερμανοί 100%, Τσέχοι 86%, Δανοί 71%, Πολωνοί (Προσαρτημένη Πολωνία) 71%, Λιθουανοί 57%, Γάλλοι 51%, Βέλγοι 40%, Σέρβοι 36%, Πολωνοί (Γενική Διοίκηση) 36%, Σλοβένοι 29%, Εβραίοι 0%.³¹

Το ποσοστό της προπολεμικής τροφής (σε θερμίδες ανά καταναλωτή) που λαμβάνεται με το παρόν δελτίο είναι το εξής³²: Γερμανοί 93%, Τσέχοι 83%, Πολωνοί (Προσαρτημένη Πολωνία) 78%, Δανοί 70%, Βέλγοι 66%, Πολωνοί (Γενική Διοίκηση) 66%, Νορβηγοί 54%, Εβραίοι 20%.

Όσον αφορά τη σύνθεση της τροφής, τα ποσοστά των απαιτούμενων βασικών θρεπτικών ουσιών που λαμβάνονται με το παρόν δελτίο (ανά καταναλωτή) είναι τα εξής:

Καταναλωτής	Υδατάνθρακες %	Πρωτεΐνες %	Λίπη %
Γερμανοί	100	97	77
Τσέχοι	90	92	65
Δανοί	84	95	65
Βέλγοι	79	73	29

Πολωνοί (Προσαρτημένη Πολωνία)	76	85	49
Πολωνοί (Γενική Διοίκηση)	77	62	18
Νορβηγοί	69	65	32
Γάλλοι	58	71	40
Έλληνες	38	38	1,14
Εβραίοι	27	20	0,32 ³³

Η κατανομή της τροφής σε φυλετική βάση έχει ως αποτέλεσμα τη φθορά της υγείας των συγκεκριμένων εθνών και αύξηση των ποσοστών θανάτου. Στη Βαρσοβία, η αναιμία αυξήθηκε κατά 113% στους Πολωνούς και 435% στους Εβραίους.³⁴ Το ποσοστό θανάτων ανά χίλιους κατοίκους το 1941 έφθασε στην Ολλανδία το 10%, στο Βέλγιο το 14,5%, στη Βοημία και τη Μοραβία το 13,4%.³⁵ Η θνησιμότητα των Πολωνών στη Βαρσοβία το 1941 έφθασε τον Ιούλιο τους 1.316³⁶ τον Αύγουστο, τους 1.729³⁷ και τον Σεπτέμβριο, τους 2.160.³⁸

2. Έκθεση της υγείας σε κίνδυνο. Οι ανεπιθύμητες εθνικές ομάδες, ιδιαίτερα στην Πολωνία, έχουν αποστερηθεί από τα στοιχειώδη αναγκαία για τη συντήρηση της υγείας και της ζωής. Αυτή η μέθοδος συνίσταται, για παράδειγμα, στην επίταξη ζεστών ρούχων και σκεπασμάτων τον χειμώνα και στην άρνηση παροχής καυσόξυλων και φαρμάκων. Στη διάρκεια του χειμώνα 1940-1, στο γκέτο της Βαρσοβίας επιτρεπόταν να θερμανθεί μόνο ένα δωμάτιο ανά σπίτι, και τα παιδιά έπρεπε να κάνουν βάρδιες για να ζεσταίνονται. Έκτοτε, οι Εβραίοι του γκέτο δεν παρέλαβαν ξανά καθόλου καύσιμη ύλη.³⁹

Επιπλέον, οι Εβραίοι του γκέτο ζούσαν συνωστισμένοι, σε συνθήκες στέγασης επιβλαβείς για την υγεία, και καθώς τους απαγόρευαν τη χρήση των δημόσιων πάρκων στερούνταν ακόμα και το δικαίωμα στον καθαρό αέρα. Τέτοια μέτρα, ιδιαίτερα επιζήμια για την υγεία των παιδιών, είναι η αιτία για την εμφάνιση διαφόρων ασθενειών. Η μεταφορά, μέσα σε παγωμένα βαγόνια για ζώα και σε φορτηγά, εκατοντάδων χιλιάδων Πολωνών από την Προσαρτημένη Πολωνία στη Γενική

Διοίκηση, η οποία πραγματοποιήθηκε στη διάρκεια ενός σκληρού χειμώνα, κατέληξε στον αποδεκατισμό των εκτοπισμένων Πολωνών.

3. *Μαζικοί φόνοι.* Η τεχνική των μαζικών εκτελέσεων εφαρμόζεται κυρίως εναντίον Πολωνών, Ρώσων και Εβραίων, καθώς και εναντίον ηγετικών προσωπικοτήτων από τις μη συνεργαζόμενες με τους κατακτητές ομάδες σε όλες τις κατεχόμενες χώρες. Στην Πολωνία, τη Βοημία-Μοραβία και τη Σλοβενία, οι διανοούμενοι «εκκαθαρίζονται» επειδή θεωρούνται πάντα οι κύριοι φορείς εθνικών ιδανικών και επειδή κατά την εποχή της κατοχής τούς υποπτεύονταν κυρίως ως οργανωτές της αντίστασης. Οι Εβραίοι κατά το μεγαλύτερο μέρος εξοντώθηκαν μέσα στα γκέτο⁴⁰, σε ειδικά τρένα που τους μετέφεραν σε κάποιον αποκαλούμενο «άγνωστο» προορισμό. Ο αριθμός των Εβραίων που έχουν σκοτωθεί με οργανωμένους φόνους στο σύνολο των κατεχόμενων χωρών, σύμφωνα με το Ινστιτούτο Εβραϊκών Υποθέσεων του Αμερικανικού Εβραϊκού Συμβουλίου της Νέας Υόρκης, φθάνει στα 1.702.500 άτομα.⁴¹

Θρησκευτικό

Στο Λουξεμβούργο, όπου ο πληθυσμός είναι κυρίως καθολικός και η θρησκεία παίζει σημαντικό ρόλο στην εθνική ζωή, ειδικά στο πεδίο της εκπαίδευσης, ο κατακτητής έχει προσπαθήσει να διασπάσει αυτές τις εθνικές και θρησκευτικές επιρροές. Στα παιδιά άνω των 14 ετών επιτράπηκε βάσει νόμου να απαρνηθούν τη θρησκευτική τους πίστη⁴², καθώς ο κατακτητής ήταν πρόθυμος να εντάξει αυτά τα παιδιά αποκλειστικά στις φιλοναζιστικές οργανώσεις νεολαίας. Επιπλέον, για να προστατευθούν αυτά τα παιδιά από δημόσιες επικρίσεις, θεσπίστηκε ταυτόχρονα άλλος νόμος που επιβάλλει πρόστιμα που φτάνουν τα 15.000 μάρκα για οποιαδήποτε δημοσίευση ονομάτων ή οποιαδήποτε γενική αναφορά σχετικά με την αποχώρηση από μια θρησκευτική κοινότητα.⁴³ Παρομοίως, στην Πολωνία, μέσω της συστηματικής λεηλασίας και καταστροφής της εκκλησιαστικής περιουσίας και της κατα-

δίωξης των κληρικών, οι γερμανικές αρχές κατοχής επιδίωξαν να εξο-
ντώσουν τη θρησκευτική ηγεσία του πολωνικού έθνους.

Ηθικό

Με στόχο την εξασθένηση της πνευματικής αντίστασης της εθνικής ομάδας, ο κατακτητής προσπαθεί να δημιουργήσει μια ατμόσφαιρα ηθικού ξεπεσμού στο εσωτερικό της. Σύμφωνα με αυτό το σχέδιο, η διανοητική δραστηριότητα της ομάδας πρέπει να επικεντρώνεται σε ταπεινά ένστικτα και να αποσπάται από την ηθική και εθνική σκέψη. Για την υλοποίηση ενός τέτοιου σχεδίου είναι σημαντικό η επιθυμία για φτηνή ατομική ηδονή να αντικαταστήσει την επιθυμία για συλλογικά αισθήματα και ανώτερα ηθικά ιδεώδη. Έτσι, στην Πολωνία ο κατακτητής έκανε προσπάθεια να επιβάλει στους Πολωνούς πορνογραφικά δημοσιεύματα και κινηματογραφικές ταινίες. Η κατανάλωση αλκοόλ προωθήθηκε αφού, ενώ οι τιμές των τροφίμων εκτινάχθηκαν στα ύψη, οι Γερμανοί κράτησαν χαμηλή την τιμή του και οι αγρότες υποχρεώνονται από τις αρχές να δέχονται αλκοολούχα ποτά ως πληρωμή για την αγροτική παραγωγή. Ο νόμος για την απαγόρευση της κυκλοφορίας, που εφαρμόζεται με μεγάλη αυστηρότητα στους Πολωνούς, χαλαρώνει όταν κανείς μπορεί να επιδείξει στις αρχές ένα εισιτήριο για κάποια από τις χαρτοπαικτικές λέσχες των οποίων οι Γερμανοί έχουν επιτρέψει τη δημιουργία.⁴⁴ [...]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ένας άλλος όρος που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να εκφράσει την ίδια ιδέα είναι η *εθνοκτονία* [ethnocide], που συντίθεται από την ελληνική λέξη έθνος και το -cide.

2. Βλ. *Violation of the Laws and Customs of War: Reports of Majority and Dissenting Reports of American and Japanese Members of the Commission of Responsibilities, Conference of Paris, 1919*, Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, Pamphlet No. 32 (Οξφόρδη: Clarendon Press, 1919), σ. 39.

3. Garner, τ. Ι, σ. 77 (βλ. βιβλιογραφία).

4. Ως κλασικά παραδείγματα πολέμων εξολόθρευσης στους οποίους έθνη και ομάδες πληθυσμού εξοντώθηκαν ολοσχερώς ή σχεδόν ολοσχερώς μπορούν να αναφερθούν τα παρακάτω: η καταστροφή της Καρχηδόνας, το 146 π.Χ.: η καταστροφή της Ιερουσαλήμ από τον Τίτο, το 72 μ.Χ.: οι θρησκευτικοί πόλεμοι του Ισλάμ και οι Σταυροφορίες: οι σφαγές των αλβιγινών και των βάλδιων και η πολιορκία του Μαγδεμβούργου στη διάρκεια του Τριακονταετούς Πολέμου. Ειδικές περιπτώσεις γενικευμένης σφαγής πραγματοποιήθηκαν στους πολέμους που διεξήγαγαν ο Τζένγκις Χαν και ο Ταμερλάνος.

5. «Εφόσον το Κράτος αυτό καθαυτό είναι για μας απλώς μια μορφή, ενώ εκείνο που έχει σημασία είναι το περιεχόμενό του, το έθνος, ο λαός, είναι προφανές πως οτιδήποτε άλλο πρέπει να υποτάσσεται στα κυρίαρχα συμφέροντά του» (Αδόλφος Χίτλερ, *Ο αγών μου [Mein Kampf]*, Νέα Υόρκη: Reynal & Hitchcock, 1939, σ. 842).

6. Βλ. Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Μόναχο: Hoheneichenverlag, 1935), σ. 1-2. «Η ιστορία και η αποστολή για το μέλλον δεν σημαίνουν πια την πάλη μιας τάξης εναντίον άλλης, την πάλη ενός εκκλησιαστικού δόγματος εναντίον άλλου, αλλά τη σύγκρουση ανάμεσα σε αίμα και αίμα, φυλή και φυλή, λαό και λαό».

7. Οι Γερμανοί συνέλαβαν και εφάρμοσαν τη φιλοσοφία τους για τη γενοκτονία πριν πάρουν έστω και μια πρόγευση των σημαντικών διαστάσεων των συμμαχικών εναέριων βομβαρδισμών σε γερμανικές εδαφικές περιοχές.

8. Βλ. τη δήλωση του Χίτλερ στον Ράουσινγκ, από το *The Voice of Destruction* του Χέρμαν Ράουσινγκ [Rauschning] (Νέα Υόρκη, 1940), σ. 138, με την ευγενική παραχώρηση των G.P. Putnam's Sons: «{...} Οι Γάλλοι παραπονούνταν μετά τον πόλεμο ότι υπήρχαν είκοσι εκατομμύρια Γερμανοί παραπάνω. Δεχόμαστε την κριτική. Ευνοούμε τον σχεδιασμένο έλεγχο των μετακινήσεων πληθυσμού. Όμως οι φίλοι μας θα πρέπει να μας συγχωρέσουν αν αφαιρέσουμε αυτά τα είκοσι εκατομμύρια από αλλού. Ύστερα από όλους αυτούς τους αιώνες μεμψιμοιρίας για την προστασία των φτωχών και των ταπεινών, ήρθε η ώρα να αποφασίσουμε την προστασία του ισχυρού απέναντι στον κατώτερο. Θα είναι πάντα ένα από τα κύρια καθήκοντα της γερμανικής πολιτικής να εμποδίζουμε, με κάθε μέσο που έχουμε στη διάθεσή μας, την περαιτέρω αύξηση των ολαβικών φυλών. Τα φυσικά ένστικτα επιτάσσουν σε όλα τα ζώα όντα, όχι απλώς να υποτάσσουν τους εχθρούς τους, αλλά και να τους εξοντώνουν. Τον παλιό καιρό, ήταν προ-

νόμιο του νικητή να εξοντώνει ολόκληρες φυλές, ολόκληρους λαούς. Εμείς, κάνοντάς το αυτό βαθμιαία και χωρίς αιματοχυσία, αποδεικνύουμε την ανθρωπιά μας. Θα πρέπει να θυμόμαστε, επίσης, ότι απλώς κάνουμε σε άλλους ό,τι και εκείνοι θα είχαν κάνει σε μας».

9. *Mein Kampf*, σ. 588.

10. Στο ίδιο, σ. 931: «[...] το εθνικοσοσιαλιστικό κίνημα έχει ύψιστα καθήκοντα να υλοποιήσει: [...] πρέπει να παραδώσει στη γενική οργή τον μοχθηρό εκθρό της ανθρωπότητας (τους Εβραίους) ως το πραγματικό αίτιο κάθε προβλήματος».

11. Στο ίδιο, σ. 590: «[...] Η πολιτική για την Πολωνία με την έννοια ενός εκγερμανισμού της Ανατολής, την οποία τόσο πολλοί απατούσαν, στηρίχτηκε δυστυχώς σχεδόν πάντα στα ίδια λάθος συμπεράσματα. Και στην περίπτωση αυτή, επίσης, πίστευαν κάποιοι ότι θα μπορούσαν να επιφέρουν τον εκγερμανισμό του πολωνικού στοιχείου μέσω απλώς μιας γλωσσικής ενσωμάτωσης στη γερμανική εθνικότητα. Και στην περίπτωση αυτή το αποτέλεσμα θα ήταν στυχές: άνθρωποι μιας ξένης φυλής που εκφράζουν τις σκέψεις τους στη γερμανική γλώσσα, θέτοντας σε κίνδυνο το ανάστημα και την αξιοπρέπεια της δικής μας εθνικότητας με την κατωτερότητά της». Όσο για την πολιτική μείωσης του πληθυσμού στην κατεχόμενη Γιουγκοσλαβία, βλ., γενικά, Louis Adamic (βλ. βιβλιογραφία).

12. Για το Λουξεμβούργο, βλ. το διάταγμα της 6ης Αυγούστου 1940.

13. Βλ. το διάταγμα της 31ης Ιανουαρίου 1941 σχετικά με την αλλαγή των ονομάτων και των επωνύμων στο Λουξεμβούργο.

14. *Verordnungsblatt*, 1940, σ. 60.

15. Για την Πολωνία, βλ. το διάταγμα της 29ης Οκτωβρίου 1941.

16. Σ.τ.Μ.: Το κόμμα του Βίντκουν Κουίσιλινγκ.

17. Για τη Νορβηγία, βλ. το διάταγμα της 25ης Σεπτεμβρίου 1940.

18. «Είναι καθήκον του διευθυντή να κατευθύνει και να καθοδηγεί το σχολείο συστηματικά σύμφωνα με τις αρχές του εθνικοσοσιαλισμού». Βλ. την ανακοίνωση για την εκτέλεση του διατάγματος της 14ης Φεβρουαρίου 1941 που αφορά το σύστημα της στοιχειώδους εκπαίδευσης και εκδόθηκε στη Λορένη από τον επικεφαλής της Δημόσιας Διοίκησης.

19. *Verordnungsblatt*, 1941, σ. 100.

20. Για την οργάνωση του Πολιτιστικού Επιμελητηρίου του Ράιχ, βλ. το νόμο της 1ης Νοεμβρίου 1933, *Reichsgesetzblatt*, I, σ. 979.

21. Βλ. το σημείωμα του Πολωνού υπουργού Εξωτερικών της εξόριστης πολωνικής κυβέρνησης προς τους Συμμάχους και τις ουδέτερες δυνάμεις, στις 3 Μαΐου 1941. Στο *Polish White Book*. Republic of Poland, Ministry of Foreign Affairs.

German Occupation of Poland – Extract of Note Addressed to the Allied and Neutral Powers (Νέα Υόρκη: The Greystone Press [1942]), σ. 36-9.

22. *Frankfurter Zeitung*, Βόκεν-Αουσγκάμπε, 28 Μαρτίου 1941.

23. Βλ. διάταγμα που εκδόθηκε από τον Γερμανό Επίτροπο της Πολωνικής Τράπεζας Αποταμιεύσεων και δημοσιεύθηκε στη *Thorner Freiheit* της 11ης Δεκεμβρίου 1940.

24. Βλ. έκθεση του πριμάτου του Πόζναν προς τον Πίο τον 12ο, *The Black Book of Poland* (Νέα Υόρκη: G.P. Putnam's Sons, 1942), σ. 383.

25. Το γεγονός ότι ο διαχωρισμός ανδρών και γυναικών ήταν προαποφασισμένος από τον Χίτλερ ως στοιχείο της γενοκτονίας είναι προφανές από την εξής δήλωσή του: «Είμαστε υποχρεωμένοι να μειώσουμε τον πληθυσμό», συνέχισε emphatically, «ως μέρος της αποστολής μας να προστατεύσουμε τον γερμανικό πληθυσμό. Θα πρέπει να αναπτύξουμε μια τεχνική μείωσης του πληθυσμού. Αν με ρωτάς τι εννοώ μιλώντας για μείωση του πληθυσμού, εννοώ την εξάλειψη ολόκληρων φυλετικών ομάδων. Και αυτό είναι που προτίθεμαι να πράξω – αυτό, εν ολίγοις, είναι το καθήκον μου. Η φύση είναι σκληρή, γι' αυτό κι εμείς πρέπει επίσης να είμαστε σκληροί. Αν μπορώ να στείλω τον ανθό του γερμανικού έθνους στην κόλαση του πολέμου χωρίς το παραμικρό έλεος για το πολύτιμο γερμανικό αίμα που χύνεται, τότε σίγουρα έχω και το δικαίωμα να απαλλαγώ από τα εκατομμύρια μιας κατώτερης φυλής που πολλαπλασιάζεται σαν τις ψείρες! Και λέγοντας 'απαλλαγή' δεν εννοώ αναγκαστικά εξόντωση: απλώς, θα πάρω συστηματικά μέτρα για να συγκρατήσω τη μεγάλη φυσική τους γονιμότητα. Για παράδειγμα, θα κρατήσω τους άντρες και τις γυναίκες τους χωριστά για χρόνια. Θυμάσαι τη φθίνουσα γεννητικότητα κατά τον παγκόσμιο πόλεμο; Γιατί να μην κάνουμε εντελώς συνειδητά και για μια σειρά από χρόνια αυτό που εκείνη την εποχή αποτέλούσε απλώς την αναπόφευκτη συνέπεια του μακρόχρονου πολέμου; Υπάρχουν πολλοί τρόποι, συστηματικοί και συγκρητικοί ανώδυνοι, ή τουλάχιστον αναιμακτοί, για να οδηγήσει κανείς ανεπιθύμητες φυλές στην εξαφάνιση» (Rauschning, *ό.π.*, σ. 137-8, με την ευγενική παραχώρηση των G.P. Putnam's Sons).

26. Βλ. το διάταγμα της 10ης Μαρτίου 1942 που αφορά τη χορήγηση επιδόματος τέκνου στους Γερμανούς που ζούσαν υπό τη Γενική Διοίκηση.

27. Βλ. το διάταγμα της 28ης Ιουλίου 1942 που αφορά την επιχορήγηση των παιδιών των Γερμανών στρατιωτικών που υπηρετούσαν στα κατεχόμενα εδάφη. *Reichsgesetzblatt*, 1942, I, σ. 488: «Για να συντηρηθεί και να προαχθεί η φυλετικά πολύτιμη γερμανική κληρονομιά, θα δίδεται κατόπιν απήσεως της μητέρας στα παιδιά, τα οποία αποκτούν μέλη των γερμανικών ενόπλων δυνάμεων στα κατεχόμενα νορβηγικά και δανικά εδάφη από Νορβηγίδες και Δανέζες γυναίκες, ειδική επιχορήγηση και επίδομα μέσω των γραφείων των Επιτρόπων του Ράιχ για τα κατεχόμενα νορβηγικά και δανικά εδάφη».

28. Βλ. το διάταγμα της 28ης Φεβρουαρίου 1941.

29. Βλ. *New York Times*, 5 Οκτωβρίου 1942, σ. 4, στήλη 6.

30. Τα στοιχεία που παρατίθενται σε αυτή και στις δύο επόμενες παραγράφους τα έχω πάρει, με την άδεια του Ινστιτούτου Εβραϊκών Υποθέσεων, από την έκδοσή του με τίτλο *Starvation over Europe (Made in Germany): A Documented Record, 1943* (Νέα Υόρκη, 1943), σ. 37, 47, 52.

31. Στο ίδιο, σ. 37.

32. Στο ίδιο, σ. 47.

33. Στο ίδιο, σ. 52. Για περαιτέρω λεπτομέρειες, βλ. Κοινότητα των Εθνών, *World Economic Survey* (Γενεύη, 1942), σ. 90-1.

34. Βλ. *Hitler's Ten-Year War on the Jews* (Ινστιτούτο Εβραϊκών Υποθέσεων του Αμερικάνικου Εβραϊκού Συμβουλίου, Παγκόσμιο Εβραϊκό Συμβούλιο, Νέα Υόρκη, 1943) σ. 144.

35. Κοινότητα των Εθνών, *Monthly Bulletin of Statistics* (Γενεύη, 1942), αρ. 4, 5, 6.

36. *Nowy Kurjer Warszawski* (Βαρσοβία), 29 Αυγούστου 1941.

37. *Die Nation* (Βέρνη), 13 Αυγούστου 1942.

38. *Poland Fights* (Νέα Υόρκη), 16 Μαΐου 1942.

39. *Hitler's Ten-Year War on the Jews*, σ. 144.

40. Βλ. την Κοινή Δήλωση των μελών των Ηνωμένων Εθνών, που εκδόθηκε συγχρόνως στην Ουάσινγκτον και το Λονδίνο, στις 17 Δεκεμβρίου 1942: «Η προσοχή των κυβερνήσεων του Βελγίου, της Τσεχοσλοβακίας, της Ελλάδας, της Γιουγκοσλαβίας, του Λουξεμβούργου, της Ολλανδίας, της Νορβηγίας, της Πολωνίας, της Σοβιετικής Ένωσης, του Ηνωμένου Βασιλείου και των Ηνωμένων Πολιτειών, καθώς και της Γαλλικής Εθνικής Επιτροπής, έχει στραφεί σε πολυάριθμες αναφορές από την Ευρώπη, σύμφωνα με τις οποίες οι γερμανικές αρχές, μη αρκούμενες στη στέρηση των πιο στοιχειωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων στα άτομα εβραϊκής φυλής, σε όλα τα εδάφη στα οποία έχει επεκταθεί η βάρβαρη κυριαρχία τους, υλοποιούν τώρα τη συχνά επαναλαμβανόμενη πρόθεση του Χίτλερ να εξοντώσουν τον εβραϊκό λαό από την Ευρώπη.

Από όλες τις κατεχόμενες χώρες, Εβραίοι εκτοπίζονται, σε συνθήκες τρομακτικής φρίκης και κτηνωδίας, προς την Ανατολική Ευρώπη. Στην Πολωνία, που έχει μετατραπεί στο κύριο ναζιστικό σφαγείο, τα γκέτο που ίδρυσε ο Γερμανός εισβολέας εκκενώνονται συστηματικά από όλους τους Εβραίους, εκτός από λίγους εργάτες υψηλής εξειδίκευσης απαραίτητους για την πολεμική βιομηχανία. Για κανέναν από όσους φεύγουν δεν ξανακούει ποτέ κανείς τίποτε. Οι αρτιμελείς οδηγούνται σε στρατόπεδα εργασίας όπου δουλεύουν μέχρι θανάτου. Οι ασθενείς εγκαταλείπονται να πεθάνουν από το κρύο και την πείνα ή σφαγίζονται κατόπιν σχεδίου με μαζικές εκτελέσεις. Ο αριθμός των θυμάτων αυτής της

αιματοβαμμένης κτηνωδίας υπολογίζεται σε πολλές εκατοντάδες χιλιάδες εντελώς αθώων ανδρών, γυναικών και παιδιών.

Οι προαναφερθείσες κυβερνήσεις και η Γαλλική Εθνική Επιτροπή καταδικάζουν με τον πιο έντονο τρόπο αυτή την κτηνώδη πολιτική της εν ψυχρώ εξολόθρευσης. Δηλώνουν ότι παρόμοια γεγονότα το μόνο που πετυχαίνουν είναι να ενισχύουν την αποφασιστικότητα όλων των λαών που αγαπούν την ελευθερία να ανατρέψουν τη βάρβαρη χιτλερική τυραννία. Επανεπιβεβαιώνουν την επίσημη απόφασή τους να εξασφαλίσουν ότι οι υπεύθυνοι για αυτά τα εγκλήματα δεν θα ξεφύγουν από την τιμωρία και να πιέσουν με τα απαραίτητα πρακτικά μέτρα προς αυτό τον σκοπό» (*The United Nations Review*, τ. III [1943]), αρ. I, σ. I.

41. *Hitler's Ten-Year War on the Jews*, σ. 307.

42. Βλ. το διάταγμα της 9ης Δεκεμβρίου 1940.

43. Στο ίδιο.

44. Σύμφωνα με τον πολωνικό νόμο (1919-39), οι καρτοπαικτικές λέσχεις ήταν απαγορευμένες· επιπλέον, ήταν ανύπαρκτες στο πολωνικό έδαφος όταν αυτό τελούσε υπό ρωσική, γερμανική και αυστριακή κυριαρχία πριν από το 1914. Βλ. *The Black Book of Poland*, σ. 513, 514.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Adamic, Louis (1943). *My Native Land*. Νέα Υόρκη: Harper & Brothers.

Garner, James W. (1920). *International Law and the World War*. τ. II. Νέα Υόρκη: Longmans, Green & Co.

Lemkin, Raphaël (1933). "Akte der Barbarei und des Vandalismus als *delicta iuris gentium*". *Internationales Anwaltsblatt* (Βιέννη, Νοέμβριος).

Lemkin, Raphaël (1935). "Terrorisme. Rapport et projet de textes". *Actes de la Ve Conférence Internationale pour l'Unification du Droit Pénal*. Παρίσι: Editions A. Pedone, σ. 48.

Γενοκτονία: η πολιτική χρήση της στον 20ό αιώνα

«Μια μισητή μάστιγα»

Η λέξη είναι καινούργια, το έγκλημα αρχαίο. Το προοίμιο της Σύμβασης για τη Γενοκτονία, που εγκρίθηκε από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών τον Δεκέμβριο του 1948, περιγράφει τη γενοκτονία ως μια μισητή μάστιγα που έχει προκαλέσει μεγάλες απώλειες στην ανθρωπότητα σε όλες τις περιόδους της ιστορίας.

Μπορεί κανείς να θυμηθεί τις πιο φρικιαστικές γενοκτονικές σφαγές, όπως κατά τους τρομερούς ασσυριακούς πολέμους, κατά τον 8ο και 7ο αιώνα π.Χ., όταν πολλές πόλεις ισοπεδώθηκαν και ολόκληροι πληθυσμοί εκτοπίστηκαν ή εξοντώθηκαν με κτηνώδη τρόπο, μέχρι τη στιγμή που και η ίδια η ασσυριακή αυτοκρατορία έπεσε θύμα των δικών της αφανιστικών πολέμων· ή, την καταστροφή της Τροίας και την εξόντωση των υπερασπιστών της και την απαγωγή των γυναικών ως σκλάβων (όπως περιγράφονται στις μυθικές αφηγήσεις και στις ελληνικές τραγωδίες που έχουν φτάσει μέχρις εμάς)· ή, τη διαγραφή από το χάρτη της Καρχηδόνας και την εξόντωση ανδρών, γυναικών και παιδιών από τους Ρωμαίους, οι οποίοι έσπειραν την τοποθεσία της ρημαγμένης πόλης με αλάτι, σύμβολο της ερήμωσης.

Όμως οι ισοπεδώσεις πόλεων και οι σφαγές πληθυσμών δεν αποτελούσαν μεμονωμένα επεισόδια την αρχαία εποχή. Αρκεί κανείς να αναφέρει τις αφηγήσεις των επανειλημμένων γενοκτονικών συγκρούσεων που υπάρχουν στη Βίβλο και στα χρονικά των Ελλήνων

και Ρωμαίων ιστορικών. Ωστόσο, όταν η Χάνα Άρεντ¹ γράφει ότι οι σφαγές ολόκληρων λαών ήταν στην ημερήσια διάταξη κατά την αρχαιότητα, δεν εννοούσε μάλλον ότι αυτός ήταν ο κανόνας ή το κανονιστικό πρότυπο του πολέμου ή των κατακτήσεων. Η έκβαση καθοριζόταν από πολλές περιστάσεις. Παρόλο που ήταν μάλλον κοινή πρακτική να καταστρέφονται πολιορκημένες πόλεις και να σφαγιάζονται οι κάτοικοί τους ή οι άρρενες υπερασπιστές τους, ενώ οι γυναίκες και τα παιδιά να οδηγούνται στη σκλαβιά, μια πόλη που παραδινόταν θα μπορούσε να γλιτώσει από τη μοίρα της γενοκτονίας, και, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, το έλεος θα μπορούσε να επεκταθεί ακόμη και σε μια πόλη που είχε κατακτηθεί εξ εφόδου.²

Σε μια μεταγενέστερη περίοδο, τα ονόματα του Τζένγκις Χαν και του Τιμούρ Λενκ [Ταμερλάνου] έγιναν συνώνυμα της γενοκτονίας. Για τον Τζένγκις Χαν, τη Μάστιγα του Θεού, ο Lamb γράφει ότι

όταν επέλαυε με την ορδή του, κάλυπτε μοίρες γεωγραφικού πλάτους και μήκους αντί για μίλια· συχνά, στο διάβα του, πόλεις ξεθεμελιώνονταν και ποτάμια άλλαζαν ρου· οι έρημοι γέμιζαν από όσους τρέπονταν σε φυγή και από όσους πέθαιναν και, όταν πια είχε περάσει, λύκοι και κοράκια ήταν συνήθως οι μοναδικές ζωντανές ψυχές που απέμεναν στις κάποτε πυκνοκατοικημένες χώρες.³

Όσο για τον Ταμερλάνο, για τη μεγάλη πλειονότητα εκείνων για τους οποίους το όνομά του σημαίνει έστω κάτι,

θυμίζει έναν μιλιταριστή που διέπραξε τόσες φρικαλεότητες στη διάρκεια των είκοσι τεσσάρων χρόνων του όσες οι πέντε τελευταίοι Ασσύριοι βασιλιάδες διέπραξαν σε εκατόν είκοσι. Στο μυαλό μας έρχεται το τέρας που ισοπέδωσε την Ισφαραϊν, το 1381 μ.Χ.· που στοίβαξε 2.000 φυλακισμένους σε έναν ζωντανό σωρό και κατόπιν τους έχτισε ζωντανούς στη Σαμπζαβάρ, το 1383 μ.Χ.· που σώριασε 5.000 κεφάλια σε μιναρέδες της Ζιρίχ, την ίδια χρονιά· που έριξε τους Λούριους φυλακισμένους του ζωντανούς από γκρεμούς, το 1386· που σφαγίασε 70.000 ανθρώπους και στοίβαξε τα κεφάλια των σφαγιασμένων σε μιναρέδες του Ισπαχάν, το 1387· που

έσφαξε 100.000 φυλακισμένους στο Δελχί, το 1398· που έθαψε ζωντανούς 4.000 χριστιανούς στρατιώτες της φρουράς της Σιβιάς μετά την παράδοσή τους, το 1400· και έχτισε είκοσι πυργίσκους από κρανία στη Συρία, το 1400 και το 1401.⁴

Και πάλι, όμως, αυτές δεν ήταν μεμονωμένες περιπτώσεις δραστών και συμβάντων στην ιστορία της γενοκτονίας· οι πολεμικές πρακτικές των «πολιτισμένων» λαών κατά τον Μεσαίωνα συχνά σηματοδοούνταν από γενοκτονικές σφαγές.⁵

Στο μεταξύ, οι θρησκευτικοί πόλεμοι είχαν ήδη αρχίσει. Ήταν ασφαλώς χαρακτηριστικό της αρχαίας ιστορίας και συνεχίζονται μέχρι τις μέρες μας. Αποτελούν απλώς μία μορφή με την οποία η τυραννία κάποιας ιδέας φορτίζεται με γενοκτονική δυναμική. Πιθανώς οι θρησκευτικές ιδέες συχνά δεν δρουν αμιγώς, αλλά συνδυάζονται γενικά με άλλα κίνητρα – αγώνες για εξουσία και για περιουσία ή καταστροφική μανία που αποδεσμεύεται εξ αιτίας απειλητικών συμβάντων. Ωστόσο, οι θρησκευτικές διαφορές μπορεί πράγματι να αποτελούν κινητήρια δύναμη μιας γενοκτονικής σύγκρουσης ή μπορεί να καθορίζουν τους άξονες γύρω από τους οποίους ξεσπούν άλλες συγκρούσεις. Μπορεί η γενοκτονία να καλύπτεται από κάποια θρησκευτική δικαιοδοσία, αλλά ακόμη κι όταν είναι αντίθετη με τη θεολογία μπορεί η δικαιολογία για τη γενοκτονία να βρίσκεται σε θρησκευτικές πράξεις και ουσιαστικά να την τροφοδοτεί ο θρησκευτικός ζήλος.

Οι Σταυροφορίες εναντίον των μουσουλμάνων «απίστων» για την ανάκτηση των αγίων τόπων άρχισαν, όλες σχεδόν, με πογκρόμ εναντίον Εβραίων. Οι πρώτες στρατιές των σταυροφόρων δεν έβλαψαν ιδιαίτερα τους Εβραίους, λεηλάτησαν χριστιανούς και Εβραίους εξίσου· όμως οι ορδές που ακολούθησαν «ξεκίνησαν το ιερό έργο της λεηλασίας και των δολοφονιών από τους Εβραίους».⁶ Και η πορεία των Σταυροφοριών σηματοδεύτηκε στον χάρτη από τις σφαγές των εβραϊκών κοινοτήτων. Έτσι, όταν ο στρατός των σταυροφόρων κατέλαβε τελικά εξ εφόδου την Ιερουσαλήμ, το έτος 1099, και σφαγίασε

τους μουσουλμάνους, οδήγησε τους Εβραίους σε μια συναγωγή, της έβαλε φωτιά, και όλοι κήκαν εγκλωβισμένοι μέσα στους τοίχους της.⁷ Μερικές φορές οι Εβραίοι κατάφεραν να προβάλουν αποτελεσματική αντίσταση ή προστατεύονταν από κυβερνήτες και ιερείς ή προσηλυτιζόνταν στο χριστιανισμό· άλλες φορές προτιμούσαν, αντί να πέσουν στα χέρια των σταυροφόρων, η ευσέβεια των οποίων καθαγίαζε το φόνο και το πλιάτσικο, να καταφύγουν στη μαζική αυτοκτονία.

Δεν εξαπέλυσαν μόνο οι σταυροφόροι τέτοιες επιθέσεις. Η Ιερά Εξέταση κατέφυγε μαζικά στον ιερό φόνο. Στην πραγματικότητα, όποια κι αν ήταν η θρησκευτική σύγκρουση, χρησίμευε ως έγκριση για το σφαγιασμό Εβραίων. Την εποχή της καταστολής της χριστιανικής αίρεσης των αλβιγηνών, στη νότια Γαλλία, οι Εβραίοι της περιοχής αναπόφευκτα υπέφεραν μαζί με τα μέλη της αίρεσης. Όταν η πόλη της Μπεζιέ κατελήφθη εξ εφόδου, το 1209 μ.Χ., ο στρατός των σταυροφόρων που είχε οργανωθεί με την υποκίνηση του Πάπα και του μοναχού Αρνόλδου της Σιτώ⁸ δεν υπολόγισε «ούτε αξιοπρέπεια, ούτε φύλο ή ηλικία και σχεδόν 20.000 ανθρώπινες ψυχές θανατώθηκαν από το ξίφος. {...} Μετά τη σφαγή, η πόλη λεηλατήθηκε και κήκε, και η οργή του Θεού έμοιαζε να επιπίπτει επί αυτής με τον πλέον θαυμαστό τρόπο».⁹ Καθώς ακόμη και σε ορθόδοξους καθολικούς δεν χαρίστηκε η ζωή («Χτυπάτε· ο Θεός θα αναγνωρίσει τους δικούς Του»), δεν υπήρχε σοβαρός λόγος να δοθεί άφεση στους Εβραίους. Τον 15ο αιώνα, οι Εβραίοι σφαγιάστηκαν κατά την καταστολή της αίρεσης των ουστών· και οι σταυροφόροι (ο γερμανικός αυτοκρατορικός στρατός) απείλησαν, στην επιστροφή τους μετά τη νίκη τους επί των ουστών, να εξαλείψουν τους Εβραίους από προσώπου γης.¹⁰

Πέρα από τις θρησκευτικές συγκρούσεις ή από θρησκευτικές περιστάσεις όπως το Πάσχα, σχεδόν κάθε καταστροφή θα μπορούσε να πυροδοτήσει σφαγές Εβραίων. Έτσι, θεωρήθηκαν υπεύθυνοι για τον Μαύρο Θάνατο που ερήμωσε την Ευρώπη τον 14ο αιώνα και μεγάλος αριθμός εβραϊκών κοινοτήτων εξοντώθηκε, παρά την αντί-

θεση του Πάπα, μερικών Ευρωπαίων ηγετών και δημοτικών συμβουλίων.¹¹ Είναι εντυπωσιακό να συναντά κανείς στη χριστιανική πρακτική, την περίοδο των Σταυροφοριών, της Ιεράς Εξέτασης και των θρησκευτικών πολέμων, όλα τα στοιχεία της μεγαλύτερης γενοκτονίας της εποχής μας, εκείνης των Εβραίων από τους ναζί. Υπήρχαν νόμοι αντίστοιχοι με τους νόμους της Νυρεμβέργης, υπήρχαν τα διακριτικά σήματα, η θεωρία της εβραϊκής συνωμοσίας, προκαθορισμένα κέντρα εξόντωσης αντίστοιχα με το Άουσβιτς, καθώς και μια συστηματική οργάνωση, με το τάγμα των Δομινικανών, για παράδειγμα, να παρέχει την επαγγελματική εξειδίκευση και τα γραφειοκρατικά στελέχη για την Ιερά Εξέταση.

Ωστόσο, η σφαγή των Εβραίων ήταν κάτι αρκετά περιφερειακό σε σχέση με τις κύριες θρησκευτικές συγκρούσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων και μεταξύ καθολικών και προτεσταντών. Η ιστορία αυτών των συγκρούσεων σηματοδεύτηκε από πολλές γενοκτονικές σφαγές, με αποκορύφωμα τις διώξεις των ουγενότων στη Γαλλία και, κατά τον Τριακονταετή Πόλεμο, στη Γερμανία. Η σφαγή του Αγίου Βαρθολομαίου, το 1572, και η μεγάλη έξοδος από τη Γαλλία μετά την ανάκληση του Εδίκτου της Νάντης, είναι γεγονότα που ξεχωρίζουν στην τραγική ιστορία των ουγενότων. Ο Τριακονταετής Πόλεμος, τον 17ο αιώνα, ήταν ανέκαθεν το σύμβολο της ακραίας ερήμωσης που επέφεραν τα ανεξέλεγκτα πάθη της θρησκευτικής σύγκρουσης. Θεωρείται, γενικά, η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα «στην περίοδο των θρησκευτικών πολέμων και στην περίοδο των εθνικών πολέμων, ανάμεσα στους ιδεολογικούς πολέμους και τους πολέμους της καθαρής επιθετικότητας. Όμως, αυτός ο διαχωρισμός είναι τόσο τεχνητός όσο είναι συνήθως τέτοιες αυθαίρετες διαιρέσεις. Η επιθετικότητα, η φιλοδοξία του δυνάστη και ο φανατισμός είναι παράγοντες εξίσου παρόντες στο ομιχλώδες φόντο πίσω από την πραγματικότητα του πολέμου, και ο τελευταίος από τους θρησκευτικούς πολέμους συγχωνεύτηκε βαθμιαία με τους ψευδοεθνικούς πολέμους του μέλλοντος».¹² Σε κάθε περίπτωση, οι ιδεολογι-

κοί πόλεμοι, συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών, αποτελούν χαρακτηριστικό γνώρισμα του σύγχρονου κόσμου.

Στην εποχή μας υπάρχουν οι γενοκτονικές συγκρούσεις που συνδέονται με την εξέλιξη της αποικιοκρατίας και τη διαδικασία απο-αποικιοποίησης. Η τυραννία της πίστης επιβιώνει ως πηγή γενοκτονικής σύγκρουσης, αλλά πιο συχνά παίρνει μορφή πολιτικής ιδεολογίας, μάλλον, παρά θρησκευτικών πεποιθήσεων. Η προχωρημένη τεχνολογία διευκολύνει την εξάλειψη ολόκληρων κοινοτήτων κατά τη διάρκεια των διεθνών εκθροπραξιών. Όμως, η κυριότερη αρένα για τη σύγχρονη γενοκτονική σύγκρουση και σφαγή εντοπίζεται στο εσωτερικό του κυρίαρχου κράτους: αποτελεί χαρακτηριστικό φαινόμενο της πλουραλιστικής κοινωνίας.

Σε πολλά σύγχρονα κείμενα περί αποικιοποίησης, ιδιαίτερα στα πιο ριζοσπαστικά, υπάρχει η τάση να εξισώνεται η αποικιοποίηση με τη γενοκτονία. Αυτή η αντίληψη εκφράστηκε από τον Σαρτρ¹² στο κατηγορητήριο που εξαπέλυσε εναντίον των ΗΠΑ για γενοκτονία στο Βιετνάμ. Αναφέρει ότι, εφόσον η κραυγαλέα επιθετικότητα των αποικιακών κατακτήσεων εξάπτει το μίσος του άμαχου πληθυσμού, και εφόσον οι άμαχοι είναι δυνάμει επαναστάτες και στρατιώτες, τα αποικιακά στρατεύματα διατηρούν την εξουσία τους με διαρκείς σφαγές. Αυτές αποσκοπούν στην εξόντωση «μέρους κάποιας εθνικής, εθνικής ή θρησκευτικής ομάδας», ώστε να τρομοκρατήσουν τους εναπομείναντες και να διαλύσουν την αυτόχθονα κοινότητα· ως εκ τούτου, ο χαρακτήρας τους είναι γενοκτονικός. Ο Σαρτρ εισάγει την επιφύλαξη ότι, σε καταστάσεις όπου υπάρχει μια υπο-δομική αντίφαση, επακόλουθη της εξάρτησης των αποικιοκρατών από την εργασία των αποικισμένων, υπάρχουν περιορισμοί στην έκταση της φυσικής εξόντωσης των τοπικών πληθυσμών. Δεν εισάγει όμως καμία αντίστοιχη επιφύλαξη στην περιγραφή του για την αποικιοποίηση ως πράξη πολιτισμικής γενοκτονίας από την ίδια της τη φύση: η αποικιοποίηση, υποστηρίζει, δεν μπορεί να υλοποιηθεί χωρίς τη συστηματική εξάλειψη όλων των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων της αυτόχθονος κοινωνίας.

Αυτή η προοπτική είναι ετεροβαρής. Αν το Ντακάρ, η πρωτεύουσα της Σενεγάλης, θυμίζει γαλλική επαρχιακή κωμόπολη, όταν ο επισκέπτης κινείται στην περιφέρειά του και στην ενδοχώρα δεν έχει την ψευδαίσθηση ότι βρίσκεται ανάμεσα σε Γάλλους επαρχιώτες. Αν επισκεφτεί την Ουγκάντα, δεν μπορεί να πιστέψει πραγματικά ότι βρίσκεται στην ύπαιθρο της Αγγλίας και συναντά τους, μάλλον περίεργους, Άγγλους ντόπιους· ούτε η Καλκούτα τού θυμίζει το Λίβερπουλ ή το Μάντσεστερ ή, εν πάση περιπτώσει, οποιαδήποτε αγγλική πόλη. Στις πρώην αποικιοκρατούμενες χώρες βρίσκεται μπροστά σε ακμαίους πολιτισμούς των αυτοχθόνων. Η πολιτισμική ανταλλαγή, τα δάνεια στοιχείων του πολιτισμού, ο μετασχηματισμός των θεσμών – όλα αυτά δεν συνιστούν πολιτισμική γενοκτονία. Αν κανείς κρίνει με βάση την πρόθεση για διάπραξη πολιτισμικής γενοκτονίας, τότε ο όρος θα πρέπει να διαφυλαχτεί για την εσκεμμένη πολιτική εξάλειψης ενός πολιτισμού: υπάρχουν, πράγματι, πολλά παραδείγματα τέτοιων προσπαθειών στην ιστορία της αποικιοκρατίας, ασφαλώς όμως δεν αποτελεί καθολικό χαρακτηριστικό της. Αν, όμως, κρίνει με βάση την πραγματική εξάλειψη ενός πολιτισμού, τότε πρόκειται για φαινόμενο λιγότερο συνηθισμένο, για το οποίο θα υπέθετα ότι επιτυγχάνεται μόνο με τη φυσική εξόντωση των φορέων του πολιτισμού ή την απορρόφησή τους σε κάποια άλλη ομάδα.

Είναι υπερβολικό λοιπόν να εξομοιώνεται η αποικιοκρατία με τη φυσική γενοκτονία. Το ζήτημα της απο-αποικιοποίησης δεν θα μπορούσε να προκύψει σε χώρες που είχαν υποστεί εκτεταμένη γενοκτονία, και μεγάλο μέρος της αποικιοποίησης πραγματοποιήθηκε χωρίς γενοκτονικές συγκρούσεις. Από την άλλη πλευρά, η πορεία της αποικιοκρατίας ασφαλώς έχει πολύ συχνά σημαδευτεί από γενοκτονίες. Κατά τον αποικισμό της Βόρειας και της Νότιας Αμερικής, των Δυτικών Ινδιών, της Αυστραλίας και της Τασμανίας, πολλοί αυτόχθονες λαοί εξοντώθηκαν, μερικές φορές ως αποτέλεσμα πολέμων και σφαγών ή ασθενειών και οικολογικών αλλαγών και άλλες φορές επειδή εφαρμόστηκε εσκεμμένη πολιτική εξόντωσης.

Επιπλέον, ακόμη και όπου παγιώνεται μια κάπως μόνιμη σχέση μεταξύ όποιου και αποικιζόμενου, είναι παρ' όλα αυτά δυνατόν η κατάσταση να εξακολουθεί να ευνοεί την πιθανότητα μιας γενοκτονικής σφαγής. Η σχέση μπορεί να είναι ευθύς εξαρχής βαθιά συγκρουσιακή, στην περίπτωση μιας εξαιρετικά βίαιης κατάκτησης, όπως συνέβη στην κατάκτηση της Αλγερίας από τους Γάλλους, με τις σφαγές και τις άλλες φρικαλεότητες και την εσκεμμένη καταστροφή σπιτιών και περιβολιών – με τη λεηλασία μιας χώρας και του λαού της. Ο αγώνας να επιβληθεί και να διατηρηθεί ο πολιτικός έλεγχος συνοδεύεται γενικά από οικειοποίηση της γης και άλλων παραγωγικών πόρων, γεγονός που οδηγεί σε συστηματική πολιτική και οικονομική εκμετάλλευση, υποστηριζόμενη από νομιμοποιητικές ιδεολογίες. Η κατάσταση αυτή ενδέχεται να οδηγήσει στο διαχωρισμό αποικιστών και αποικιζόμενων σε σχεδόν ξεχωριστά είδη, ενθαρρύνοντας έτσι την ακραία βία. Εξεγέρσεις, ή ακόμη και ταραχές, συχνά καταστέλλονταν με τίμημα μεγάλες απώλειες σε ανθρώπινες ζωές και περιουσίες ή και με σφαγές προς παραδειγματισμό. Ο σφαγιασμός των Χερέρο από τους Γερμανούς κυρίαρχους της Νοτιοδυτικής Αφρικής, το 1904, ήταν ένα από τα πιο δολοφονικά και τρομακτικά αντίποινα για εξέγερση.

Αν ο θρησκευτικός πόλεμος δεν είναι μείζον φαινόμενο της σύγχρονης εποχής, οι θρησκευτικές διαφορές όμως ήταν λόγος διχασμού σε μια σειρά από γενοκτονίες και γενοκτονικές συγκρούσεις του 20ού αιώνα. Θρησκευτικές διαφορές υπήρχαν στην τουρκική γενοκτονία εναντίον των Αρμενίων, κατά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, καθώς και στα γενοκτονικά πογκρόμ στην Ουκρανία, στο τέλος του πολέμου. Τις γενοκτονίες αυτές ακολούθησε, κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, η γενοκτονία των Εβραίων από τους Γερμανούς. Στα τέλη του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου, ο διαμελισμός της Ινδίας κατέληξε σε γενοκτονική σύγκρουση, καθώς γύρω στα δέκα εκατομμύρια ινδουιστές, σιχ και μουσουλμάνοι άλλαζαν πατρίδα και ένα περίπου εκατομμύριο από αυτούς δεν έφτασε ποτέ ζωντανό στην αντίστοιχη γη της επαγγελίας. Ενόσω μια συνοριακή

δύναμη, βαθιά επηρεασμένη από τον κοινοτιστικό πυρετό, έμενε τον περισσότερο καιρό μέσα στα στρατόπεδα, καθαρίζοντας τα όπλα και τις αρβύλες της. «σιχ πρόσφυγες φορτωμένοι σε τρένα κατευθυνόμενα προς τα ανατολικά σφαγιάζονταν από μουσουλμάνους στο Πακιστάν και μουσουλμάνοι που κατευθύνονταν δυτικά μακελεύονταν από σιχ και ινδουιστές στην Ινδία».¹⁴ Το 1975 και το 1976 έγινε η γενοκτονική σύγκρουση στον Λίβανο, μια σύγκρουση που ενισχύθηκε μεν από πολλές και διαφορετικές κοινωνικές δυνάμεις αλλά ενέταξε σε μεγάλο βαθμό τους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους σε εχθρικά στρατόπεδα.¹⁵ Πώς μπορεί κανείς να αμφισβητεί ακόμη την πιθανότητα μιας γενοκτονικής σύγκρουσης στη Μέση Ανατολή, χρωματισμένης από τις θρησκευτικές διαφορές και διαποτισμένη σε διεθνές επίπεδο με ένα συστατικό στοιχείο που θυμίζει σε ανατριχιαστικό βαθμό την εποχή των ναζί...

Ωστόσο, τώρα το ρόλο που έπαιζαν οι θρησκευτικές ιδέες ως έναυσμα ή κίνητρο για γενοκτονία έχουν αναλάβει οι ολοκληρωτικές πολιτικές ιδεολογίες – ιδεολογίες απόλυτα δεσμευμένες στην ανάπλαση της κοινωνίας σύμφωνα με ριζοσπαστικές προδιαγραφές και στο ξερίζωμα της διαφωνίας, σε ακραίο βαθμό, αντίστοιχο της Ιεράς Εξέτασης. Τα σημαντικότερα παραδείγματα της γενοκτονικής δυνατότητας αυτών των ιδεολογιών στις μέρες μας τα δίνουν το ναζιστικό καθεστώς, με τη σύλληψή του για έναν θαυμαστό καινούργιο κόσμο από φυλετικά αποδεκτές και ιεραρχημένες κοινωνίες κάτω από τη γερμανική ηγεμονία, το υπό τον Στάλιν σοβιετικό καθεστώς, με το Αρχιπέλαγος Γκουλάγκ να υποδέχεται, σαν ένα είδος «σκουπιδοτενεκέ της ιστορίας», τις διαδοχικές θυσίες αίματος της κομμουνιστικής ουτοπίας, καθώς και το πρόσφατο καθεστώς του Πολ Ποτ, στην Καμπότζη, που εξόντωνε ελεύθερα και αυτάρεσκα, στο όνομα της απόλυτης αφοσίωσης σε ένα απαρέγκλιτο στοιχειώδες πρόγραμμα για τη ζωή.

Στους διεθνείς πολέμους, η τεχνολογική αλλαγή διευκολύνει τη γενοκτονική σφαγή, όπως συνέβη στο βομβαρδισμό της Χιροσίμα και του Ναγκασάκι. Ένας Αμερικανός πεζοναύτης που υπηρέτησε

στον πόλεμο του Βιετνάμ σχολιάζει ότι «η ηθική [του πεδίου μάχης] έμοιαζε να είναι ζήτημα απόστασης και τεχνολογίας. Δεν μπορούσες ποτέ να κάνεις λάθος αν σκότωνες ανθρώπους σε μεγάλη απόσταση με εκλεπτυσμένα όπλα». ¹⁶ Και τα μεγάλης εμβέλειας εκλεπτυσμένα όπλα προάγουν ένα είδος εξισωτικής προσέγγισης στη σφαγή, καθώς δεν κάνουν διάκριση ανάμεσα σε μαχητές και μη αμάχους, σε αρτιμελείς και ασθενείς, σε γέρους και νέους. Ενώ η απερίγραπτη καταστρεπτικότητα του πυρηνικού πολέμου επιβάλλει περιορισμούς στις μεγάλες δυνάμεις όσον αφορά τη χρήση αυτού του απόλυτου όπλου, φαίνεται πως κανένας τέτοιος περιορισμός δεν εφαρμόζεται στη χρήση των πιο συμβατικών όπλων από το ανεπτυγμένης τεχνολογίας οπλοστάσιό τους. Όταν οι μεγάλες δυνάμεις δεν εμπλέκονται οι ίδιες άμεσα στις εσωτερικές συγκρούσεις μικρότερων χωρών, όπως οι Αμερικανοί στο Βιετνάμ, δεν διστάζουν να εφοδιάζουν τα αντιμαχόμενα μέρη με υπερσύγχρονα όπλα αμοιβαίας εξόντωσης.

Πολλές από τις γενοκτονικές συγκρούσεις, στις οποίες αναφέρονται αυτές οι σελίδες, είναι εσωτερικές συγκρούσεις κυρίαρχων κρατών. Αποτελούν ιδιαίτερα ένα φαινόμενο της πλουραλιστικής ή διαιρεμένης κοινωνίας, στην οποία επιβιώνουν οι διαιρέσεις ανάμεσα σε λαούς διαφορετικής φυλής ή εθνοτικής ομάδας ή θρησκείας που έχουν συγκεντρωθεί στην ίδια πολιτική μονάδα. Η αποικιοκρατία, με την αυθαίρετη οριοθέτηση μητροπολιτικών επικρατειών, υπήρξε μέγας δημιουργός πλουραλιστικών κοινωνιών, και πολλές γενοκτονίες διαπράχτηκαν κατά τη διάρκεια της αποαποικιοποίησης ή αμέσως μετά. Οι διαμάχες για την εξουσία ανάμεσα στους Χούτου και τους Τούτσι, στη Ρουάντα και στο Μπουρούντι, και ανάμεσα στους Αφρικανούς της ηπειρωτικής χώρας και τους Άραβες, στη Ζανζιβάρη, πήραν χαρακτηριστικά γενοκτονίας. Διαμελισμοί, όπως στην Ινδία, και περιπτώσεις καταστολής αποσχιστικών κινημάτων, όπως στο Μπαγκλαντές και, θα έλεγαν κάποιοι, όπως στη Νιγηρία, έχουν πάρει μορφή γενοκτονίας.

Είναι βαρύς ο φόρος αίματος της γενοκτονικής σύγκρουσης, αν κανείς προσθέσει στους εμφύλιους πολέμους της αποαποικιοποίησης

σης την εξόντωση των ομάδων που μετατράπηκαν σε εξιλαστήρια θύματα και τις ιδεολογικές, εθνοτικές και θρησκευτικές σφαγές. Και αποτελεί ιδιαίτερα απειλητική μάστιγα των ημερών μας και της εποχής μας, η οποία διευκολύνεται από τη διεθνή μέριμνα για την προστασία των κυριαρχικών δικαιωμάτων των κρατών, από τις διεθνείς παρεμβάσεις στον εξοπλισμό των αντιμαχόμενων πλευρών και από την *de facto* άφεση αμαρτιών εκ μέρους των Ηνωμένων Εθνών, η οποία χρησιμεύει ως προκάλυμμα για γενοκτονία.

Η Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας

Αποτελούσε απόλυτη πλάνη να υποθέτει κανείς ότι η υιοθέτηση μιας σύμβασης όπως η προτεινόμενη, ακόμη κι αν σε γενικές γραμμές ετηρείτο, θα έδινε στους ανθρώπους μεγαλύτερο αίσθημα ασφάλειας ή ότι θα μείωνε τους υπάρχοντες κινδύνους διωγμών για φυλετικούς, θρησκευτικούς ή εθνικούς λόγους. (σερ Χάρτλεϊ Σόουκρος, εκπρόσωπος του Ηνωμένου Βασιλείου, κατά τη συζήτηση για τη Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας [United Nations General Assembly, Legal Committee, Summary Records and Annexes, Session 3, Part I, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1948, 17]).

Η Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας, που εγκρίθηκε από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών στις 9 Δεκεμβρίου 1948, ορίζει το έγκλημα της γενοκτονίας ως εξής:

Εις την παρούσαν Σύμβασιν, ως γενοκτονία νοείται οιαδήποτε εκ των κατωτέρω πράξεων, ενεργούμενη με την πρόθεσιν ολικής ή μερικής καταστροφής ομάδος εθνικής, εθνολογικής, φυλετικής ή θρησκευτικής, ως τοιαύτης:

- α) φόνος των μελών της ομάδος·
- β) σοβαρά βλάβη της σωματικής ή διανοητικής ακεραιότητας των μελών της ομάδος·
- γ) εκ προθέσεως υποβολή της ομάδος εις συνθήκας διαβίωσης δυνάμενας να επιφέρωσιν την πλήρη ή την μερικήν σωματική καταστροφήν αυτής·

δ) μέτρα αποβλέποντα εις την παρεμπόδισιν των γεννησεων εις τους κόλπους ωρισμένης ομάδος·

ε) αναγκαστική μεταφορά παιδων μιας ομάδος εις ετέραν ομάδα.

Πολύ πριν από τη Σύμβαση, το δικαίωμα της ανθρωπιστικής επέμβασης υπέρ πληθυσμών που διώκονταν με τρόπο που γέμιζε με φρίκη την ανθρωπότητα θεωρείτο μέρος του δικαίου των εθνών. Εκφωνώντας την ετυμηγορία σε μια από τις δίκες των ναζί εγκληματιών πολέμου στη Νυρεμβέργη, το δικαστήριο ανέφερε πολλά προηγούμενα τέτοιων διεθνών επεμβάσεων.¹⁷ Το 1827, Αγγλία, Γαλλία και Ρωσία επενέβησαν για να τερματίσουν τις ωμότητες του ελληνοτουρκικού πολέμου. Το 1840, ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών, μέσω του υπουργού Εξωτερικών, παρενέβη στον σουλτάνο της Τουρκίας υπέρ των διωκόμενων Εβραίων της Δαμασκού και της Ρόδου. Οι Γάλλοι επενέβησαν το 1861 στον Λίβανο, για να θέσουν υπό έλεγχο τις θρησκευτικές ωμότητες. Διάφορες χώρες διαμαρτυρήθηκαν προς τις κυβερνήσεις της Ρωσίας και της Ρουμανίας για τα πογκρόμ και τις ωμότητες εναντίον Εβραίων και προς την κυβέρνηση της Τουρκίας υπέρ των διωκόμενων χριστιανικών μειονοτήτων. Το 1902, ο Αμερικανός υπουργός Εξωτερικών επέδωσε στη Ρουμανία διαμαρτυρία «στο όνομα της ανθρωπότητας» εναντίον των διωγμών Εβραίων, δηλώνοντας ότι η κυβέρνησή του δεν θα παρέμενε σιωπηλός συμμετοχος σε τέτοιες διεθνείς αδικίες· και το 1904 ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών, στο μήνυμά του προς το Κογκρέσο, δήλωσε, με αφορμή το πογκρόμ του Κισινάου, στη Ρωσία, και τη «συστηματική και μακρόχρονη απάνθρωπη καταπίεση των Αρμενίων», ότι «υπάρχουν σποραδικά εγκλήματα, τα οποία διαπράττονται σε τεράστια κλίμακα και χαρακτηρίζονται από τόσο ιδιόζουσα φρίκη, που μας κάνουν να αναρωτιόμαστε μήπως είναι πρόδηλο πεπρωμένο μας [manifest destiny] να επιχειρούμε τουλάχιστον να δείξουμε την αποδοκιμασία μας για την πράξη και τη συμπάθειά μας προς όσους έχουν υποφέρει από αυτή».

Στα παραπάνω, θα πρέπει να προσθέσουμε τη δήλωση των κυβερνήσεων της Γαλλίας, της Μεγάλης Βρετανίας και της Ρωσίας, στις 24 Μαΐου 1915, με την οποία κατήγγειλαν τις σφαγές του αρμενικού πληθυσμού «ως εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας και του πολιτισμού για τα οποία όλα τα μέλη της τουρκικής κυβέρνησης θα θεωρηθούν υπόλογοι, μαζί με όσους εκπροσώπους της έχουν εμπλακεί στις σφαγές». Σε παρόμοια λογική, η Δεκαπενταμελής Επιτροπή της Προπαρασκευαστικής Διάσκεψης Ειρήνης, στην αναφορά της στις 29 Μαρτίου 1919, αναφέρθηκε στην ευθύνη και στην πιθανότητα ποινικής δίωξης όλων εκείνων που είναι «ένοχοι για παραβάσεις των νόμων και των ηθών του πολέμου ή των νόμων της ανθρωπότητας».¹⁸

Ο αφανισμός ολόκληρων λαών από τους ναζί έδωσε το έναυσμα για την επίσημη αναγνώριση της γενοκτονίας ως εγκλήματος του διεθνούς δικαίου, που έθεσε τη βάση για επεμβάσεις μέσω νομικής διαδικασίας. Πολλές διακηρύξεις αποκαλύπτουν την αίσθηση οργής που ένωσαν πολλά έθνη που υπέστησαν ή έγιναν μάρτυρες στις φρικαλεότητες του γενοκτονικού πολέμου. Η διακήρυξη του St. James's Palace στο Λονδίνο, τον Ιανουάριο του 1942, από τους εκπροσώπους εννέα ευρωπαϊκών χωρών κατακτημένων από τους ναζί, έγινε αφού οι Γερμανοί κατέλαβαν μεγάλες εκτάσεις της Ρωσίας και εξέφραζε την αποφασιστικότητα να διασφαλιστεί η τιμωρία, όχι μόνο των εγκληματιών πολέμου, αλλά όλων όσοι ήταν ένοχοι βίας εναντίον αμάχων η οποία ήταν άσχετη με πράξεις πολέμου ή με πολιτικά εγκλήματα, όπως αυτά νοούνται σε πολιτισμένες χώρες. Η φρίκη ακόμη δεν είχε όνομα. Τον Δεκέμβριο του 1942, μια διακήρυξη των συμμαχικών κυβερνήσεων δήλωνε τη σταθερή αποφασιστικότητα να τιμωρηθούν οι υπεύθυνοι για την «κτηνώδη πολιτική της εν ψυχρώ εξόντωσης» των Εβραίων. Ακολούθησαν κατόπιν οι δηλώσεις του Τσόρτσιλ μετά τη σφαγή ομήρων (των μαρτύρων του Σατομπριάν), του Μολότοφ, σε απάντηση της διακήρυξης του St. James's Palace, του Ρούζβελτ, μετά την καταστροφή των χωριών Λίντιτσε και Λετσάκι ως πράξη συλλογικών αντιποίνων για το φόνο του διοικητή της

Βοημίας-Μοραβίας, και τέλος η Δήλωση της Μόσχας, τον Οκτώβριο του 1943, στην οποία η Αγγλία, η Ρωσία και οι ΗΠΑ διατύπωσαν την προειδοποίηση ότι οι υπεύθυνοι ή οι συμμετέχοντες σε ωμότητες, σφαγές ή εκτελέσεις θα στέλνονταν πίσω στις χώρες όπου είχαν διαπράξει τις βδελυρές πράξεις τους για να δικαστούν και να τιμωρηθούν.¹⁹

Η Δήλωση της Μόσχας αποτέλεσε τη βάση για τη Συμφωνία των Τεσσάρων Δυνάμεων, στις 8 Αυγούστου 1945, ανάμεσα στις κυβερνήσεις της Αγγλίας, της Γαλλίας, της Ρωσίας και των ΗΠΑ. Αυτή θέσπισε το Χάρτη για το Διεθνές Στρατιωτικό Δικαστήριο, το οποίο δίκασε τους σημαντικότερους εγκληματίες πολέμου στη Νυρεμβέργη. Το άρθρο 6 του Χάρτη συγκεκριμενοποιεί τρία είδη εγκλήματος που εμπίπτουν στη δικαιοδοσία του δικαστηρίου:

(α) Εγκλήματα κατά της ειρήνης: συγκεκριμένα, ο σχεδιασμός, η προπαρασκευή, η έναρξη ή η διεξαγωγή επιθετικού πολέμου ή πολέμου που παραβιάζει τις διεθνείς συνθήκες, συμφωνίες ή εγγυήσεις ή η συμμετοχή σε κοινό σχέδιο ή συνωμοσία για την υλοποίηση οποιοδήποτε από τα παραπάνω.

(β) Εγκλήματα πολέμου: συγκεκριμένα, παραβάσεις των νόμων ή των ηθών του πολέμου. Τέτοιες παραβάσεις περιλαμβάνουν, αλλά δεν περιορίζονται σε, δολοφονίες, κακομεταχειρίσεις ή εκτοπίσεις για καταναγκαστική εργασία ή για οποιονδήποτε άλλο σκοπό αμάχων πληθυσμών από ή σε κατεχόμενα εδάφη, ο φόνος ή η κακομεταχείριση αιχμαλώτων πολέμου ή ανθρώπων στις θάλασσες, η θανάτωση ομήρων, η λεηλασία δημόσιας ή ιδιωτικής περιουσίας, η αναίτια καταστροφή πόλεων, κωμοπόλεων και χωριών ή η καταστροφή που δεν δικαιολογείται από στρατιωτική αναγκαιότητα.

(γ) Εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας: συγκεκριμένα, η δολοφονία, η εξόντωση, η δουλεία, η εκτόπιση και άλλες απάνθρωπες πράξεις που διαπράττονται εναντίον άμαχου πληθυσμού, πριν από ή κατά τον πόλεμο, ή οι διώξεις που διαπράττονται για πολιτικούς, φυλετικούς ή θρησκευτικούς λόγους ή σε σχέση με οποιοδήποτε από τα εγκλήματα που εμπίπτουν στη δικαιοδοσία του δικαστηρίου.

ανεξαρτήτως του αν αυτά παραβιάζουν ή όχι την εγχώρια νομοθεσία της χώρας στην οποία έχουν διαπραχθεί.

Τα εγκλήματα κατά της ειρήνης και τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας αποτελούσαν τότε εμβρυϊκές κατηγορίες του διεθνούς δικαίου.²⁰ Τα εγκλήματα πολέμου είχαν ήδη θεσπιστεί ως αδικήματα από το διεθνές δίκαιο. Η γενοκτονία θα συνιστούσε έγκλημα κατά της ανθρωπότητας, παρόλο που θα μπορούσε να πάρει επίσης τη μορφή εγκλήματος πολέμου, καθώς οι δύο κατηγορίες αλληλεπικαλύπτονται σε μεγάλο βαθμό.

Ο όρος γενοκτονία άρχιζε πλέον να χρησιμοποιείται. Τον επινόησε ο νομομαθής Ραφαέλ Λέμκιν, το αξιοσημείωτο επίτευγμα του οποίου ήταν ότι ξεκίνησε μια μοναχική σταυροφορία για μια σύμβαση για την πρόληψη της γενοκτονίας.²¹ Ήδη από το 1933 είχε υποβάλει στη Διεθνή Σύνοδο για την Ενοποίηση του Ποινικού Δικαίου την πρόταση να κηρυχτεί η καταστροφή φυλετικών, θρησκευτικών ή κοινωνικών συλλογικοτήτων έγκλημα (ή βαρβαρότητα) σύμφωνα με το δίκαιο των εθνών.²² Στην ενδελεχή μελέτη του για την Κυριαρχία του Άξονα στην Κατεχόμενη Ευρώπη, που δημοσιεύτηκε το 1944, επανέλαβε αυτή την πρόταση σε κάπως διαφορετική μορφή. Στο κεφάλαιο ΙΧ, που είναι αφιερωμένο στη γενοκτονία, έγραψε ότι «Με τον όρο "γενοκτονία" [genocide] εννοούμε την εξόντωση ενός έθνους ή μιας εθνοτικής ομάδας. Αυτή η καινούργια λέξη, που πλάστηκε από το συγγραφέα για να δηλώσει μια παλαιά πρακτική στη σύγχρονη εξέλιξή της, προέρχεται από την αρχαιοελληνική λέξη γένος [φυλή] και τη λατινική *cide* [θανάτωση, φόνος]· ο σχηματισμός της, έτσι, αντιστοιχεί με λέξεις όπως τυραννοκτονία, ανθρωποκτονία, παιδοκτονία κ.λπ.». Εξήγησε ότι, σε γενικές γραμμές, η γενοκτονία δεν σημαίνει απαραίτητα την άμεση εξόντωση ενός έθνους, εκτός αν υλοποιείται μέσω μαζικών φόνων όλων των μελών ενός έθνους, αλλά μάλλον θέλει να περιγράψει ένα συντονισμένο σχέδιο διαφορετικών πράξεων που αποβλέπουν στην καταστροφή ουσιαστικών θεμελίων της ζωής εθνικών ομάδων, με σκοπό την εξόντωση των ίδιων των ομάδων.

Ο όρος εμφανίζεται στο κατηγορητήριο κατά των μεγαλύτερων Γερμανών εγκληματιών πολέμου, στη Νυρεμβέργη, το 1945, και νομίζω πως αυτή πρέπει να είναι η πρώτη επίσημη αναγνώριση του εγκλήματος της γενοκτονίας. Η κατηγορία που βάρυνε τους εναγόμενους ήταν ότι είχαν «διαπράξει εσκεμμένα και συστηματικά γενοκτονία, τουτέστιν εξόντωση φυλετικών και εθνικών ομάδων από τους άμαχους πληθυσμούς ορισμένων κατεχόμενων εδαφών με σκοπό να καταστρέψουν συγκεκριμένες φυλές και τάξεις ανθρώπων και εθνικές, φυλετικές ή θρησκευτικές ομάδες, ιδιαίτερα Εβραίους, Πολωνούς και Τσιγγάνους, καθώς και άλλους». Όμως, παρόλο που το Δικαστήριο της Νυρεμβέργης ασχολήθηκε εκτεταμένα στην απόφασή του με την ουσία της κατηγορίας της γενοκτονίας, δεν χρησιμοποίησε αυτό τον όρο ούτε έκανε καμία αναφορά στην έννοια της γενοκτονίας.²³ Σε μια μεταγενέστερη δίκη ενός ναζί εγκληματία πολέμου στο Ανώτατο Εθνικό Δικαστήριο της Πολωνίας, που πραγματοποιήθηκε τον Αύγουστο και τον Σεπτέμβριο του 1946, ο εισαγγελέας κατηγορήσε τον εναγόμενο για το έγκλημα της γενοκτονίας (ισχυριζόμενος πως πρόκειται για ένα *crimen laesae humanitatis* [έγκλημα κατά της ανθρωπότητας]) και το δικαστήριο έκρινε πως η μαζική εξόντωση Εβραίων αλλά και Πολωνών είχε όλα τα χαρακτηριστικά της γενοκτονίας με τη βιολογική έννοια του όρου, ενώ περιελάμβανε επιπλέον και την καταστροφή της πολιτιστικής ζωής εκείνων των χωρών.²⁴

Ωστόσο, αυτή την εποχή περίπου, το πρόβλημα της πρόληψης και της τιμωρίας της γενοκτονίας γινόταν ήδη ζήτημα για τα Ηνωμένα Έθνη, ως αποτέλεσμα των πιέσεων του Ραφαέλ Λέμκιν, και στις 11 Δεκεμβρίου 1946 η Γενική Συνέλευση ενέκρινε το ακόλουθο ψήφισμα (96-1):

Η γενοκτονία αποτελεί άρνηση του δικαιώματος ολόκληρων ομάδων ανθρώπων να υπάρχουν, όπως η ανθρωποκτονία αποτελεί άρνηση του δικαιώματος επιμέρους ανθρώπων να ζουν· μια τέτοια άρνηση του δικαιώματος στην ύπαρξη συγκλονίζει τη συνείδηση της ανθρωπότητας, καταλήγει σε

μεγάλες απώλειες για την ανθρωπότητα υπό τη μορφή πολιτισμικών και άλλων συνεισφορών που αντιπροσωπεύουν αυτές οι ομάδες και είναι αντίθετη στον ηθικό νόμο καθώς και στο πνεύμα και τους σκοπούς των Ηνωμένων Εθνών. Πολλές περιπτώσεις τέτοιων εγκλημάτων γενοκτονίας έχουν συμβεί, όταν φυλετικές, θρησκευτικές, πολιτικές και άλλες ομάδες εξοντώθηκαν, ολοκληρωτικά ή εν μέρει. Η τιμωρία του εγκλήματος της γενοκτονίας αποτελεί ζήτημα διεθνούς ενδιαφέροντος.

Η Γενική Συνέλευση, επομένως, δηλώνει ότι η γενοκτονία αποτελεί έγκλημα σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο, το οποίο ο πολιτισμένος κόσμος καταδικάζει και για του οποίου τη διάπραξη οι αυτουργοί και οι συνεργοί –είτε πρόκειται για ιδιώτες, για δημόσιους αξιωματούχους ή για πολιτικούς, και επιπλέον είτε το έγκλημα διαπράττεται για θρησκευτικούς, φυλετικούς, πολιτικούς ή οποιουσδήποτε άλλους λόγους– είναι τιμωρητέοι.

Το ψήφισμα συνεχίζει με μια πρόσκληση προς τα κράτη-μέλη να θεσπίσουν την απαραίτητη νομοθεσία για την πρόληψη και την τιμωρία της γενοκτονίας, με μια σύσταση για διεθνή συνεργασία για την επίτευξη αυτών των στόχων και με μια παράκληση προς το Οικονομικό και Κοινωνικό Συμβούλιο των Ηνωμένων Εθνών να αναλάβει τις απαραίτητες ενέργειες με σκοπό τη σύνταξη του προσχεδίου της σύμβασης.

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι σε αυτή τη σύμβαση το έγκλημα της γενοκτονίας είναι εντελώς ανεξάρτητο από εγκλήματα κατά της ειρήνης ή από εγκλήματα πολέμου. Ένας αυστηρός περιορισμός στο Χάρτη της Νυρεμβέργης, όπως ερμηνεύθηκε από το Διεθνές Στρατιωτικό Δικαστήριο, ήταν η σύνδεση των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας με τον επιθετικό πόλεμο ή με συμβατικά εγκλήματα πολέμου. Κατά τα φαινόμενα, είχε γίνει μεγάλη πρόοδος με το ψήφισμα της Γενικής Συνέλευσης των Ηνωμένων Εθνών. Ο δρόμος ήταν πια ανοιχτός για την προστασία φυλετικών, θρησκευτικών, πολιτικών και άλλων ομάδων από γενοκτονικές επιθέσεις, προερχόμενες όχι μόνο από ξένες κυβερνήσεις αλλά και από τις δικές

τους κυβερνήσεις, και μάλιστα όχι μόνο σε καιρό πολέμου αλλά και σε καιρούς ειρήνης.

Είναι πολύ απογοητευτικό να διαβάζει κανείς τις αναφορές των συζητήσεων στο Οικονομικό και Κοινωνικό Συμβούλιο, στην Ad Hoc Επιτροπή του και στην Έκτη (Νομική) Επιτροπή, καθώς οι προτάσεις ακολουθούσαν την πορεία τους, από το πρώτο προσχέδιο της Γραμματείας στο δεύτερο προσχέδιο που ετοίμασε η Ad Hoc Επιτροπή και τέλος στην τελική εκδοχή που υιοθετήσε η Γενική Συνέλευση στις 9 Δεκεμβρίου 1948. Μπορεί κανείς να διακρίνει, στις διαμάχες για τις διατυπώσεις της σύμβασης, πολλές από τις πιέσεις που την κατέστησαν τόσο αναποτελεσματική. Μπορεί όμως αυτή η γνώμη να είναι υπερβολικά απαισιόδοξη. Σε σύγκριση με την αποτυχία των Ηνωμένων Εθνών για πάρα πολλά χρόνια να συμφωνήσουν ακόμη και σε έναν ορισμό της επίθεσης προκειμένου να οριστεί το έγκλημα του επιθετικού πολέμου, αποτέλεσε αξιοσημείωτο επίτευγμα η σχετικά γρήγορη κατάληξη σε έναν ορισμό της γενοκτονίας και σε μια συμφωνία για κάποια μέτρα πρόληψης και τιμωρίας της.

Κατά τις διαβουλεύσεις των επιτροπών αναδείχτηκαν σημαντικές διαφωνίες σχετικά με τις ομάδες που θα προστατεύονταν από τη σύμβαση, με το ζήτημα της πρόθεσης, με τη συμπερίληψη της πολιτιστικής γενοκτονίας, με το πρόβλημα της εφαρμογής και της τιμωρίας, με την έκταση της εξόντωσης που θα συνιστούσε γενοκτονία, καθώς και με την ουσιαστική φύση του εγκλήματος. Σχεδόν κάθε επιχείρημα που θα μπορούσε να συλλάβει ο νους προβλήθηκε και δοκιμάστηκε κριτικά. Οι αντιπρόσωποι πολλών χωρών είχαν σημαντική εμπειρία από γενοκτονίες και μπορούσαν να στηριχτούν σε αυτή, ενώ ακόμη κι όπου δεν είχε υπάρξει άμεση έκθεση σε αυτή κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, όπως στην περίπτωση του Περού, υπήρχαν ιστορικές μνήμες γενοκτονίας που διαμόρφωναν το σχολιασμό και την προοπτική.

Οι ναζί είχαν εξοντώσει ανεμπόδιστοι τους πολιτικούς τους αντίπαλους στο εσωτερικό της Γερμανίας, και ιδιαίτερα τους κομμουνιστές και τους σοσιαλδημοκράτες. Ήταν πολύ φυσικό, λοιπόν, ως

αντίδραση στην πρόσφατη εμπειρία του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου, το ψήφισμα των Ηνωμένων Εθνών, τον Δεκέμβριο του 1946, να αναφέρεται στις πολλές περιπτώσεις γενοκτονίας κατά τις οποίες φυλετικές, θρησκευτικές, πολιτικές και άλλες ομάδες εξοντώθηκαν και να κηρύσσει τη γενοκτονία έγκλημα σύμφωνα με τη διεθνή νομοθεσία, είτε διαπράττεται για θρησκευτικούς είτε για φυλετικούς, πολιτικούς ή οποιουσδήποτε άλλους λόγους. Το ψήφισμα εγκρίθηκε ομόφωνα. Ωστόσο, στις διαβουλεύσεις για το πλαίσιο της Σύμβασης που θα έθετε σε εφαρμογή αυτό το ψήφισμα, η ρωσική αντιπροσωπεία εξαπέλυσε σφοδρή επίθεση στις διάφορες επιτροπές, αρχίζοντας από την Ad Hoc Επιτροπή, την άνοιξη του 1948, διαφωνώντας με τη συμπερίληψη των πολιτικών ομάδων στις προστατευόμενες από τη Σύμβαση ομάδες. Την υποστήριξαν σθεναρά η πολωνική αντιπροσωπεία αλλά και αντιπρόσωποι άλλων χωρών.

Οι Ρώσοι αντιπρόσωποι ισχυρίστηκαν ότι η συμπερίληψη των πολιτικών ομάδων δεν ήταν σε αρμονία «με τον επιστημονικό ορισμό της γενοκτονίας και, στην πράξη, θα διαστρέβλωνε την προοπτική υπό την οποία θα πρέπει να εξετάζεται αυτό το έγκλημα και θα υπονόμειε την αποτελεσματικότητα της Σύμβασης», «διευρύνοντας την έννοια με τρόπο που έρχεται σε αντίθεση προς τη θεμελιώδη σύλληψη της γενοκτονίας όπως αυτή γίνεται παραδεκτή από την επιστήμη». «Η πρώτη φορά που χρησιμοποιήθηκε ο όρος "γενοκτονία" ήταν στις δίκες της Νυρεμβέργης και συγκεκριμένα στο παραπεμπτικό βούλευμα και στην αιτιολόγηση της καταδίκης, όπου ορίστηκε ως εξής: εξόντωση φυλετικών και θρησκευτικών ομάδων στα κατεχόμενα εδάφη».²⁵ Υποστήριξαν ότι, μπορεί οι ναζί να είχαν εξοντώσει μέλη πολιτικών ομάδων, αυτό όμως το έκαναν επειδή αποτελούσαν τα πνευματικά στοιχεία των πληθυσμών που θα υποδούλωναν: ο βασικός στόχος, ωστόσο, ήταν η πλήρης εξόντωση των άμαχων πληθυσμών τους οποίους οι ναζί κατακτούσαν και εξανδραποδίζαν επιδιώκοντας να υλοποιήσουν το σχέδιό τους για γερμανική κυριαρχία σε ολόκληρο τον κόσμο. Αυτό ήταν το ιστορικό σημείο εκκίνησης για τη σύλληψη της γενοκτονίας ως εγκλήματος εναντίον

φυλετικών και εθνικών ομάδων, παρόλο που, ασφαλώς, αυτό δεν μείωνε επ' ουδενί τον ειδικό χαρακτήρα των εγκλημάτων που διαπράττονταν εναντίον άλλων ομάδων.²⁶ Κάποιοι αντιπρόσωποι ανέφεραν ιστορικά εγκλήματα που θα μπορούσαν να ταξινομηθούν ως γενοκτονίες. Σύμφωνα με την άποψη των Ρώσων, αυτά τα παραδείγματα ήταν άξια προσοχής αλλά δεν είχαν καμία εφαρμογή στη σύγχρονη εποχή. Η γενοκτονία ήταν ουσιαστικά συνδεδεμένη με τη φασιστική και τη ναζιστική ιδεολογία, καθώς και με άλλες παρόμοιες φυλετικές θεωρίες που διέσπειραν το εθνικό και φυλετικό μίσος και αποσκοπούσαν στην κυριαρχία των αποκαλούμενων «ανώτερων» φυλών και στην εξόντωση των αποκαλούμενων «κατώτερων» φυλών.²⁷

Η ετυμολογία του όρου –υποστήριξε η ρωσική αντιπροσωπεία– συνηγορούσε υπέρ αυτής της θέσης, ενώ το ίδιο συνέβαινε με τη νομική άποψη. Το κριτήριο για τον ορισμό των ομάδων που θα συμπεριελάμβανε ο όρος γενοκτονία, έπρεπε να έχει έναν αντικειμενικό χαρακτήρα, που αποκλείει τις υποκειμενικές ιδιότητες των ατόμων. «Επί τη βάση αυτής της θεμελιώδους έννοιας, μπορούσε εύκολα να γίνει διάκριση ανάμεσα στις ομάδες: υπήρχαν οι φυλετικές και οι εθνικές ομάδες που συνιστούσαν διακριτές, σαφώς καθοριζόμενες κοινότητες». Όσον αφορά την προθυμία της αντιπροσωπείας της Σοβιετικής Ένωσης να περιληφθούν οι θρησκευτικές ομάδες εντός παρενθέσεως, μετά τις φυλετικές και τις εθνικές ομάδες, ο λόγος ήταν ότι σε όλες τις γνωστές περιπτώσεις γενοκτονιών που διαπράχθηκαν για θρησκευτικούς λόγους ήταν πάντοτε προφανές ότι υπήρχαν και εθνικοί ή φυλετικοί λόγοι. Η τοποθέτηση των θρησκευτικών ομάδων εντός παρενθέσεως μετά τις φυλετικές και εθνικές ομάδες θα υπογράμμιζε το γεγονός πως οι διώξεις κατευθύνονταν πάντα εναντίον εθνικών ομάδων, ακόμη κι όταν έπαιρναν τη μορφή θρησκευτικής σύγκρουσης.²⁸

Κάποια υποστηρικτικά επιχειρήματα από αντιπροσώπους διαφόρων χωρών επιδίωκαν να προσδιορίσουν τον ιδιάζοντα χαρακτήρα

του ανήκειν σε μια πολιτική οργάνωση. Ο αντιπρόσωπος του Ιράν υποστήριξε ότι αν αναγνωριστεί η διάκριση

ανάμεσα σε εκείνες τις ομάδες στις οποίες η ένταξη των μελών είναι αναπόφευκτη και με μόνιμα χαρακτηριστικά γνωρίσματα, όπως φυλετικές, θρησκευτικές ή εθνικές ομάδες, και σε εκείνες στις οποίες η ένταξη των μελών είναι εθελοντική και χωρίς μόνιμα χαρακτηριστικά γνωρίσματα, όπως οι πολιτικές ομάδες, τότε πρέπει να δεχτούμε ότι η εξόντωση του πρώτου τύπου μοιάζει πιο ειδικής υπό το πρίσμα της συνείδησης της ανθρωπότητας, εφόσον κατευθύνεται εναντίον ανθρωπίνων όντων τα οποία η τύχη και μόνο είχε ομαδοποιήσει. Είναι αλήθεια πως οι άνθρωποι μπορούν να αλλάξουν την εθνικότητα ή τη θρησκεία τους, στην πραγματικότητα όμως τέτοιες αλλαγές δεν συμβαίνουν πολύ συχνά· επομένως, οι εθνικές και οι θρησκευτικές ομάδες ανήκουν στην κατηγορία των ομάδων στις οποίες η ένταξη των μελών είναι αναπόφευκτη.²⁹

Ο Πολωνός αντιπρόσωπος ισχυρίστηκε ότι

η συμπερίληψη προβλέψεων για πολιτικές ομάδες, οι οποίες εξαιτίας της ευμεταβλητότητάς τους και της έλλειψης διακριτικών χαρακτηριστικών δεν επιδέχονται ορισμό, θα αποδυνάμωνε και θα συσκοτίζε ολόκληρη τη Σύμβαση.³⁰

Τα επιχειρήματα αυτά, ότι δηλαδή η παροδική και ασταθής φύση των πολιτικών ομάδων αποτελούσε εμπόδιο στη συμπερίληψή τους στη Σύμβαση για τη Γενοκτονία, προβλήθηκαν επανειλημμένα. Με τον τρόπο αυτό, οι αντιπρόσωποι αποποιήθηκαν κάθε πρόθεση να αρνηθούν την προστασία σε πολιτικές ομάδες, ισχυρίστηκαν όμως ότι αυτή η προστασία προσφερόταν, ή έπρεπε να προσφέρεται, από τις εθνικές νομοθεσίες και ότι, στο διεθνές επίπεδο, τα κατάλληλα εργαλεία ήταν τα κείμενα που προετοίμαζε η Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων.³¹ Εκφράστηκαν φόβοι ότι η συμπερίληψη πολιτικών ομάδων στη Σύμβαση θα εξέθετε τα κράτη στον κίνδυνο εξωτερικών επεμβάσεων στις εσωτερικές τους υποθέσεις και «ενδεχομένως θα έθετε σε κίνδυνο το μέλλον της Σύμβασης επειδή πολλά κράτη θα

ήταν απρόθυμα να την επικυρώσουν, από φόβο μήπως κληθούν ενώπιον ενός διεθνούς δικαστηρίου για να απαντήσουν σε κατηγορίες εις βάρος τους, ακόμη κι αν αυτές ήταν αθεμελίωτες. Ανατρεπτικά στοιχεία θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν τη Συνθήκη για να αποδυναμώσουν τις προσπάθειες της κυβέρνησής τους να τα καταστείλει». ³³ Ωστόσο, η επίκληση της σκοπιμότητας, «του φόβου πως θα εξασθενήσει η ισχύς τους να αναλαμβάνουν αμυντική δράση εναντίον εγκώριων ταραχών θα μπορούσε να εμποδίσει πολλά κράτη να υπογράψουν τη Σύμβαση»³³, απορρίφθηκε ρητά από τον Σοβιετικό αντιπρόσωπο ως υποστηρικτικό επιχείρημα, υπέρ μιας απόφασης βασισμένης σε αρχές.

Τα αντεπιχειρήματα αντέκρουσαν τη σύλληψη της γενοκτονίας ως συνδεδεμένης αποκλειστικά με το φασισμό και το ναζισμό και άρα με την εξόντωση φυλετικών και εθνικών, όχι όμως και πολιτικών, ομάδων. Ο Γάλλος αντιπρόσωπος υποστήριξε ότι η σχέση ανάμεσα στα εγκλήματα του ναζισμού και του φασισμού και στη γενοκτονία δεν αποτελούσε αποδεδειγμένο ιστορικό γεγονός³⁴ (υπονοώντας ενδεχομένως ότι η γενοκτονία δεν ήταν απαραίτητο στοιχείο του ναζιστικού/φασιστικού δόγματος). Η έκθεση της Ad Hoc Επιτροπής υπογράμμιζε ότι υπήρχε γενοκτονία πριν από το ναζισμό και το φασισμό και ότι «όσον αφορά το μέλλον, ήταν δυνατόν εγκλήματα γενοκτονίας να βασιστούν σε άλλα κίνητρα. Θα ήταν επικίνδυνο να δημιουργηθεί η αντίληψη ότι η γενοκτονία θα έπρεπε να τιμωρείται μόνο αν ήταν προϊόν φασισμού/ναζισμού και ότι η Σύμβαση αφορά μόνο αυτό το ιστορικό δυστύχημα».³⁵

Σε μια πολύ μεταγενέστερη συνεδρία, ο Γάλλος αντιπρόσωπος σχολίασε ότι «{...} ενώ κατά το παρελθόν εγκλήματα γενοκτονίας έχουν διαπραχθεί για φυλετικούς ή θρησκευτικούς λόγους, ήταν σαφές ότι στο μέλλον θα διαπράττονταν κυρίως για πολιτικούς λόγους»³⁶ – άποψη που βρήκε ισχυρή υποστήριξη από άλλους αντιπροσώπους.³⁷ Όσον αφορά την προτεινόμενη ρωσική τροπολογία που υπογράμμιζε ότι ο θρησκευτικός διωγμός ήταν πάντα συνδεδεμένος με φυλετικό και εθνικό διωγμό, ο Γιουγκοσλάβος αντιπρόσω-

πος αντιτάχθηκε, επικαλούμενος την πρόσφατη εμπειρία γενοκτονίας για θρησκευτικούς λόγους στη χώρα του, αποτέλεσμα της οποίας ήταν η ψήφιση νόμων για την πρόληψη και την κατάπνιξη της θρησκευτικής γενοκτονίας αυτής καθεαυτήν.³⁸

Σε επίπεδο ετυμολογικού επιχειρήματος διατυπώθηκαν δύο αντιρρήσεις. Η πρώτη, στη λογική ότι «δεν υπήρχε απόλυτη έννοια της γενοκτονίας. {...} Τα ίδια τα κράτη-μέλη έπρεπε να αποφασίσουν αν είχαν πρόθεση να τις εξαιρέσουν ή όχι», ενώ επιπλέον

η ετυμολογία της λέξης «γενοκτονία» δεν μπορούσε να καθορίσει το οριστικό της νόημα, διότι οι λέξεις εξελίσσονταν και άλλαζαν νόημα, ακόμη και στα νομοθετικά κείμενα. Επομένως, δεν υπήρχαν αποφασιστικοί λόγοι για να εξαιρεθούν οι πολιτικές ομάδες από τη Σύμβαση.³⁹

Μια άλλη κατηγορία επιχειρημάτων επεδίωξε να ορίσει τη γενοκτονία ως

τη φυσική εξόντωση κάποιας ομάδας η οποία οφείλει τη συνοχή της σε κοινή καταγωγή ή κοινή ιδεολογία. {...} Ο ορισμός θα μπορούσε να διευρυνθεί ακόμη περισσότερο για να συμπεριλάβει και τις οικονομικές ομάδες. Δεν υπάρχει τίποτε που να εμποδίζει κάτι τέτοιο· η λέξη «γενοκτονία» σημαίνει την εξόντωση μιας ομάδας, χωρίς να υπονοεί κάποια διάκριση ανάμεσα στις διάφορες ομάδες.⁴⁰

Η αντιπροσωπεία των Ηνωμένων Πολιτειών εισήγαγε, πράγματι, μια τροπολογία που διεύρυνε την προστασία και προς τις οικονομικές ομάδες, χωρίς όμως να πιέσει το ζήτημα.

Μια πληθώρα επιθέσεων στράφηκε κατά του επιχειρήματος ότι οι πολιτικές ομάδες είναι υπερβολικά ασταθείς και είναι δύσκολος ο προσδιορισμός της ταυτότητάς τους, ώστε να προστατεύονται από τη Σύμβαση. Οι ναζί, βέβαια, δεν είχαν δυσκολευτεί να προσδιορίσουν την ταυτότητα των Γερμανών κομμουνιστών και σοσιαλδημοκρατών, τους οποίους και εξόντωσαν. Αν οι ομάδες ήταν αρκετά προσδιορίσιμες και σταθερές για να εξολοθρευτούν, τότε ήταν και αρκετά προσδιορίσιμες και σταθερές για να περιληφθούν στις προ-

στατευόμενες από τη γενοκτονία ομάδες. Ο αντιπρόσωπος των Ηνωμένων Πολιτειών προσέθεσε, ανάμεσα σε άλλα παραδείγματα υπέρ της δυνατότητας να προσδιοριστεί η ταυτότητα των πολιτικών ομάδων, την απόφαση του Συμμαχικού Ελεγκτικού Συμβουλίου να κηρύξει το ναζιστικό κόμμα εκτός νόμου, καθώς και το σύνταγμα της ΕΣΣΔ, το οποίο εξουσιοδοτούσε την οργάνωση του Κομμουνιστικού Κόμματος να υποδεικνύει υποψήφιους για τις εκλογές, αποδεικνύοντας έτσι πως το Κομμουνιστικό Κόμμα ήταν μια συνεκτική και απολύτως προσδιορίσιμη ομάδα.⁴¹

Ένα σημαντικό επιχείρημα κατά του αποκλεισμού των πολιτικών ομάδων ήταν ότι «όσοι διαπράττουν το έγκλημα της γενοκτονίας θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν το πρόσχημα των πολιτικών απόψεων κάποιας φυλετικής ή θρησκευτικής ομάδας για να την καταδιώξουν και να την εξοντώσουν, χωρίς να υπόκεινται σε διεθνείς κυρώσεις».⁴² Ο αντιπρόσωπος της Αϊτής ανέπτυξε το επιχείρημα ακόμη περισσότερο: «{...} εφόσον συμφωνηθεί ότι η γενοκτονία πάντοτε συνεπάγεται τη συμμετοχή ή τη συνενοχή κυβερνήσεων, το έγκλημα αυτό δεν θα μπορέσει ποτέ να εξαλειφθεί: η κυβέρνηση που έχει την εξουσία θα μπορεί πάντα να ισχυρίζεται ότι η εξολόθρευση οποιασδήποτε ομάδας υπαγορεύθηκε από πολιτικούς λόγους, όπως η ανάγκη να καταπνιγεί κάποια εξέγερση ή να διατηρηθεί η δημόσια τάξη».⁴³ (Αυτά, πράγματι, ήταν τα επιχειρήματα στη βάση των οποίων η κυβέρνηση του Μπουρούντι υπεράσπισε τις πρόσφατα διαπραχθείσες γενοκτονικές σφαγές των Χούτου.)

Δεδομένου ότι οι πολιτικές ομάδες θα έπρεπε να προστατεύονται, η Σύμβαση για τη Γενοκτονία αποτελούσε το κατάλληλο κείμενο για την προστασία τους.

«Το επίδικο ζήτημα δεν ήταν η προστασία της ελευθερίας της γνώμης (το θέμα αυτό ενέπιπτε στο φάσμα της προστασίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων) ούτε η παρεμπόδιση των κρατών να διατηρούν την εσωτερική τάξη στο πολιτικό πεδίο. Το ζήτημα ήταν η προστασία των πολιτικών ομάδων από τη βία και την επακόλουθη εξόντωση». Η προτεινόμενη προστασία «αφορούσε μόνο την πιο φρικτή

μορφή εγκλήματος εναντίον μιας ομάδας, εκείνου της φυσικής εξό-
τωσης. Φαινόταν πως όλα τα κράτη θα μπορούσαν να εγγυηθούν
αυτό το περιορισμένο μέτρο προστασίας πολιτικών ομάδων». ⁴⁴

Οι πολιτικές ομάδες επιβίωσαν από πολλές συνεδρίες και έμοιαζε να
έχουν ενταχθεί με ασφάλεια στη Σύμβαση· όμως, στις 29 Νοεμβρί-
ου του 1948, το ζήτημα άνοιξε ξανά στη Νομική Επιτροπή με πρό-
ταση των αντιπροσωπειών του Ιράν, της Αιγύπτου και της Ουρου-
γουάης. Φαίνεται πως κάποιος συμβιβασμός είχε επιτευχθεί στα
παρασκήνια. Η αντιπροσωπεία των Ηνωμένων Πολιτειών, αν και
δεσμευμένη ακόμη στην αρχή της επέκτασης της προστασίας σε
πολιτικές ομάδες, ήταν συμφιλιοτική. Ανησυχούσε μήπως, αν συμπε-
ριλαμβάνονταν οι πολιτικές ομάδες, δεν επικυρωνόταν η Σύμβαση
και απορριπτόταν η πρόταση για διεθνές δικαστήριο. ⁴⁵ Στην ψηφο-
φορία, οι πολιτικές ομάδες παραλείφθηκαν. Η Σύμβαση, όπως υιο-
θετήθηκε από τα Ηνωμένα Έθνη στις 9 Δεκεμβρίου του 1948, περιο-
ρίζει τη γενοκτονία στην εξόντωση εθνικών, εθνοτικών, φυλετικών ή
θρησκευτικών ομάδων. ⁴⁶

Θα ήταν κυνισμός να υποστηρίξει κανείς ότι πολλές χώρες ήταν
απρόθυμες να παραιτηθούν από το δικαίωμα να διαπράττουν πολιτι-
κές γενοκτονίες εναντίον των υπηκόων τους. Πρέπει να αναγνωρίσει
κανείς πως ήταν βάσιμη η ανησυχία ότι η συμπερίληψη των πολιτικών
ομάδων στη Σύμβαση θα εξέθετε τις χώρες σε εξωτερικές επεμβά-
σεις στις εσωτερικές τους υποθέσεις: αυτός, στο κάτω-κάτω, ήταν ο
στόχος της Σύμβασης – να προλαμβάνει και να εμποδίζει τις γενο-
κτονίες. Οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν ήταν ανάμεσα στις 84 χώρες
που είχαν επικυρώσει τη Σύμβαση μέχρι τις 31 Δεκεμβρίου του
1978. Σε πρόσφατες ακροάσεις ενώπιον της Επιτροπής Εξωτερικών
Υποθέσεων της Γερουσίας, έγινε αναφορά σε προηγούμενες αντιρ-
ρήσεις, μία εκ των οποίων ήταν ότι το αμερικανικό Σύνταγμα εμπο-
δίζει την επικύρωση επειδή η γενοκτονία ήταν εσωτερικό ζήτημα, και,
παρόλο που η Επιτροπή απέρριψε τα επιχειρήματα, οι Ηνωμένες
Πολιτείες εξακολουθούν να μην έχουν επικυρώσει τη Σύμβαση. ⁴⁷ Αν
μια σχετικά σταθερή χώρα, όπως οι ΗΠΑ, με ηγετικό ρόλο στις

δίκες της Νυρεμβέργης και στη Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας, έχει επιφυλάξεις για την επικύρωση αυτής της Σύμβασης, μπορεί κανείς να καταλάβει την αντίδραση εναντίον της επέκτασης της προστασίας σε πολιτικές ομάδες σε άλλες χώρες, και ιδιαίτερα σε εκείνες στις οποίες η πολιτική διαδικασία είναι πολύ βίαιη (όπως υποστήριξε ο Βενεζουελανός αντιπρόσωπος).⁴⁸ Νομίζω, όμως, πως θα μπορούσε κανείς δικαιολογημένα να πει ότι οι αντιπρόσωποι, σε τελική ανάλυση, εκπροσωπούν κυβερνήσεις που βρίσκονται στην εξουσία και ότι πολλές από αυτές τις κυβερνήσεις επιθυμούσαν να διατηρήσουν μια άνευ περιορισμών ελευθερία καταστολής της πολιτικής αντιπολίτευσης.

Το εύρος της γενοκτονίας, σύμφωνα με τη Σύμβαση, ορίζεται όχι μόνο από τον αριθμό των «προστατευόμενων ομάδων» αλλά και από το φάσμα των πράξεων που αξιολογούνται ως γενοκτονία. Ο Ραφαέλ Λέμκιν, στη λεπτομερή μελέτη του *Axis Rule in Occupied Europe*⁴⁹, παρέθεσε τα πεδία στα οποία έχει διαπραχθεί γενοκτονία: πολιτικό, κοινωνικό, πολιτισμικό, οικονομικό, βιολογικό, φυσικό, θρησκευτικό και ηθικό. Τρεις από αυτές τις κατηγορίες εμφανίζονται στο πρώτο προσχέδιο της Σύμβασης που είχε εκπονήσει η Γραμματεία – η «φυσική» γενοκτονία (πράξεις που προκαλούν το θάνατο μελών προστατευόμενων ομάδων ή βλάβη στην υγεία τους ή στη φυσική τους ακεραιότητα), η «βιολογική» γενοκτονία (περιορισμός των γεννήσεων) και η «πολιτισμική» γενοκτονία (καταστροφή του ειδοποιού χαρακτήρα της διωκόμενης 'ομάδας' με αναγκαστική μεταφορά παιδιών, αναγκαστική εξορία, απαγόρευση της χρήσης της εθνικής γλώσσας, καταστροφή βιβλίων, τεκμηρίων, μνημείων και αντικειμένων ιστορικής, καλλιτεχνικής ή θρησκευτικής αξίας).⁵⁰

Το προσχέδιο της Ad Hoc Επιτροπής διατήρησε αυτές τις κατηγορίες με πολλές αλλαγές. Η «βιολογική» γενοκτονία έμεινε σε πολύ αποδυναμωμένη μορφή και η «πολιτισμική» ορίστηκε ως

κάθε εσκεμμένη πράξη που διαπράττεται με την πρόθεση να καταστραφεί η γλώσσα, η θρησκεία ή ο πολιτισμός μιας εθνικής, φυλετικής ή θρησκευτικής ομάδας λόγω της εθνικής ή

της φυλετικής καταγωγής της ή λόγω της θρησκευτικής πίστης των μελών της, όπως:

1. Απαγόρευση της χρήσης της γλώσσας της ομάδας στις καθημερινές σχέσεις ή στα σχολεία, ή της εκτύπωσης και κυκλοφορίας εκδόσεων στη γλώσσα της ομάδας.
2. Καταστροφή ή παρεμπόδιση της χρήσης βιβλιοθηκών, μουσείων, σχολείων, ιστορικών μνημείων, τόπων λατρείας ή άλλων πολιτισμικών θεσμών και αντικειμένων της ομάδας.

Η συμπερίληψη της πολιτισμικής γενοκτονίας μετατράπηκε σε θέμα πολεμικής. Σε αυτή την πολεμική⁵¹, οι ρόλοι των εθνικών αντιπροσώπων ήταν κατά κάποιο τρόπο αντεστραμμένοι. Το σοβιετικό μπλοκ πίεζε για τη συμπερίληψη της πολιτισμικής γενοκτονίας στη Σύμβαση, οι δυτικοευρωπαϊκές δημοκρατίες ήταν αντίθετες. Το ζήτημα δεν ήταν αν κάποιες ομάδες θα έπρεπε να προστατεύονται από προσπάθειες να καταστραφεί ο πολιτισμός τους. Ακούστηκαν πολλές εκφράσεις φρίκης μπροστά στην πολιτισμική γενοκτονία, με τη ναζιστική εμπειρία να είναι ακόμη ολοζώντανη στην οπτική των αντιπροσώπων. Το ζήτημα ήταν, μάλλον, αν η προστασία του πολιτισμού θα έπρεπε να επεκταθεί μέσω της Σύμβασης για τη Γενοκτονία ή σε συμβάσεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τα δικαιώματα των μειονοτήτων. Αυτή η σύγκρουση απόψεων δεν ήταν αποκλειστικά ιδεολογική· ενδεχομένως οι αντιπρόσωποι των αποικιακών δυνάμεων να αισθάνονταν σε κάπως αμυντική θέση, ευαίσθητοι στις επικρίσεις για την πολιτική που είχαν εφαρμόσει στα μη αυτοδιοικούμενα εδάφη.

Το αποτέλεσμα ήταν ότι η πολιτισμική γενοκτονία εξαιρέθηκε από τη σύμβαση, αν και κάποια ίχνη της διασώζονται. Η Σύμβαση κάνει ειδική αναφορά στην αναγκαστική μεταφορά παιδιών από μια ομάδα σε άλλη και η λέξη «εθνολογικές» προστέθηκε στον κατάλογο των ομάδων που καλύπτονται από τη Σύμβαση. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την επέκταση της προστασίας προς ομάδες με διακριτό πολιτισμό ή γλώσσα.⁵²

Παρόλο που η πολιτισμική γενοκτονία έχει εξαφανιστεί ως έγκλημα από τη Σύμβαση, αντιμετωπίζεται συχνά σαν τέτοια από μεγάλο μέρος της σύγχρονης βιβλιογραφίας, όπου περιγράφεται ως

εθνοκτονία. Αυτή θα μπορούσε να οριστεί ως η διάπραξη συγκεκριμένων πράξεων «με πρόθεση να εξαλειφθεί, απολύτως ή κατά ένα πολύ σημαντικό μέρος, ένας πολιτισμός. Ανάμεσα σε τέτοιες εθνοκτονικές πράξεις περιλαμβάνονται η στέρηση της δυνατότητας να χρησιμοποιείται κάποια γλώσσα, να τηρούνται οι κανόνες μιας θρησκείας, να δημιουργείται τέχνη με τους συνήθεις τρόπους, να συντηρούνται βασικοί κοινωνικοί θεσμοί, να διατηρούνται αναμνήσεις και παραδόσεις, να συνεργάζονται κάποιοι άνθρωποι για την επίτευξη κοινωνικών σκοπών».⁵³

Το αρχικό προσχέδιο της Σύμβασης, όπως το είχε εκπονήσει η Γραμματεία, περιέγραφε τη γενοκτονία ως αποτελούμενη από προμελετημένες πράξεις, κατευθυνόμενες εναντίον συγκεκριμένων ομάδων, με σκοπό την εξόντωση της ομάδας, *ολική ή μερική*. Η φράση *ολική ή μερική* παραλείπεται από το προσχέδιο της Ad Hoc Επιτροπής, επανεμφανίζεται όμως στο τελικό κείμενο που υιοθέτησε η Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών. Η ερμηνεία της ενέχει δυσκολίες και στις συζητήσεις της Νομικής Επιτροπής διατυπώθηκαν αλληλοσυγκρουόμενες απόψεις. Ποιοι αριθμοί ή ποσοστά ή μέρη θα συνιστούσαν τη *μερική* εξόντωση που αναφέρεται στον ορισμό; Από ανθρωπιστική σκοπιά, είναι αρκετά αποκρουστικό να ζυγίζονται οι αριθμοί των θανάτων που θα προσέδιδαν νόημα σε όρους της Σύμβασης: ο θάνατος και ο πόνος και η ατίμωση ελάχιστα αποτελούν ζήτημα μαθηματικών υπολογισμών. Από νομική σκοπιά, η οποία ενδιέφερε τα μέλη της Νομικής Επιτροπής, θα μπορούσε άραγε να υποστηρίξει κανείς ότι η δολοφονία ενός ατόμου θα έπρεπε να θεωρηθεί γενοκτονία αν συντελούνταν «με κάποιον συνδυετικό στόχο», αν δηλαδή κατευθυνόταν εναντίον προσώπων της ίδιας φυλής ή εθνικότητας ή εθνοτικής ή θρησκευτικής ομάδας;⁵⁴

Θα συμφωνήσω ότι η κατηγορία της γενοκτονίας δεν θα πρέπει να χρησιμοποιείται αν δεν υπάρχει ένας «πολύ σημαντικός» ή «υπολογίσιμος» αριθμός θυμάτων. Δεν θα είχα καμία δυσκολία να χρησιμοποιήσω τον όρο στη σφαγή ενός στρώματος μορφωμένων μιας φυλετικής ή εθνοτικής ομάδας, ένα γεγονός αρκετά συνηθισμένο.

υπό τον όρο ότι υπάρχουν «υπολογίσιμοι» αριθμοί. Σε άλλες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της ισοπέδωσης ενός ή περισσότερων χωριών από τους Γάλλους στην Αλγερία μετά τις ταραχές στο Σετίφ, το 1945, ή του σφαγισμού 50 Γάλλων ομήρων, των μαρτύρων του Σατομπριάν, ή της καταστροφής του Λίντιτσε και του Λετσάκι ως αντίποινων για τον φόνο Γερμανών αξιωματικών κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, θα χρησιμοποιώ τον όρο «γενοκτονική σφαγή». Είναι μάλλον περιττό να υπογραμμίσω την αυθαίρετη φύση αυτής της διαδικασίας όταν βρίσκεται κανείς αντιμέτωπος με ένα ευρύ φάσμα πράξεων, από την ολοκληρωτική εξαφάνιση ενός μικρού χωριού (τη «γενοκτονική σφαγή») μέχρι τη συστηματική εξόντωση εκατομμυρίων Εβραίων από τους ναζί.

Το έγκλημα της γενοκτονίας, σύμφωνα με τη Σύμβαση, δεν διαπράττεται απλώς με την εξόντωση, ολική ή μερική, κάποιας φυλετικής, εθνικής, εθνοτικής ή θρησκευτικής ομάδας. Πρέπει να υπάρχει πρόθεση για εξόντωση. Η Σύμβαση ορίζει τη γενοκτονία ως αποτελούμενη από συγκεκριμένες πράξεις που διαπράττονται «με πρόθεση ολικής ή μερικής καταστροφής ομάδος εθνικής, εθνολογικής, φυλετικής ή θρησκευτικής, ως τοιαύτης». Η «ακούσια» εξολόθρευση μιας ομάδας δεν συνιστά γενοκτονία.

Ο ορισμός της γενοκτονίας στο προσχέδιο της Ad Hoc Επιτροπής έδινε μια πιο σύνθετη διατύπωση της πρόθεσης, ως «οποιασδήποτε από τις παρακάτω προμελετημένες πράξεις που διαπράττονται με την πρόθεση να εξοντωθεί μια εθνική, φυλετική, θρησκευτική ή πολιτική ομάδα, λόγω της εθνικής ή φυλετικής καταγωγής, της θρησκευτικής πίστης ή της πολιτικής άποψης των μελών της». Αυτή πυροδότησε μια περίπλοκη διαμάχη, μάλλον αναμενόμενη, δεδομένων των ποικίλων αντιλήψεων περί δικαίου και περί φύσης του εγκλήματος ανάμεσα στους αντιπροσώπους διαφορετικών εθνικών νομικών συστημάτων. Συχνά οι συζητήσεις έμοιαζε να διέπονται από μια έγνοια για την καθαρότητα της νομικής ακριβολογίας ή από τη λογική μιας άκαμπτης ανάλυσης, μάλλον, παρά από το ενδιαφέρον για ενασχόληση με ουσιώδη ζητήματα.

Η συμπερίληψη της πρόθεσης στον ορισμό της γενοκτονίας εισάγει ένα υποκειμενικό στοιχείο, το οποίο θα ήταν συχνά δύσκολο να αποδειχτεί. Μια απόπειρα να αντικατασταθεί από κάποιο αντικειμενικό μέτρο αποδείχτηκε ανεπιτυχής και ως αποτέλεσμα η «πρόθεση» διατηρήθηκε, με τη λέξη «προμελετημένη» να διαγράφεται ως πλεονασμός. Παρέμενε ακόμη το ζήτημα της περαιτέρω πρόθεσης, ή του κινήτρου, όπως απεικονιζόταν στη φράση «λόγω της εθνικής ή φυλετικής καταγωγής κ.λπ.». Αυτή περιόριζε τους λόγους που θα κρίνονταν απαραίτητοι για να συνιστούν γενοκτονία, με αποτέλεσμα η εξόντωση μιας ομάδας με σκοπό το κέρδος ή λόγω προσωπικής αντιπαλότητας ανάμεσα σε φυλές να μην μπορεί να εκληφθεί ως γενοκτονία. Στα παραδείγματα που διατυπώθηκαν κατά τη συζήτηση, θα μπορούσε κανείς να προσθέσει ότι ενδεχομένως η εξόντωση κάποιας ομάδας με σκοπό να δημιουργηθεί ένας θαυμαστός καινούργιος κόσμος θα μπορούσε κι αυτή να μην εμπίπτει στην έννοια της γενοκτονίας. Η σοβιετική αντιπροσωπεία, συνεπής προς την προηγούμενη θέση της για αποκλεισμό των πολιτικών ομάδων από τον κατάλογο των προστατευόμενων ομάδων, επιθυμούσε να διαγραφούν από τις απαριθμούμενες αιτίες οι λέξεις «ή πολιτικής άποψης των μελών της». Κάτι τέτοιο οδηγούσε σε ένα αποτέλεσμα εξίσου παράδοξο – τα Ηνωμένα Έθνη να δηλώνουν ότι η εξόντωση κάποιας εθνοτικής ομάδας εξαιτίας των πολιτικών της πεποιθήσεων (π.χ. οι Χούτου στο Μπουρούντι) δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί γενοκτονία. Ευλόγως, ο αντιπρόσωπος του Ηνωμένου Βασιλείου υποστήριξε ότι η υπό συζήτηση φράση ήταν εντελώς άχρηστη (καθώς η έννοια της πρόθεσης είχε ήδη διατυπωθεί στην αρχή του άρθρου) και ότι η συμπερίληψή της ήταν πραγματικά επικίνδυνη, «διότι η περιοριστική φύση της θα έδινε τη δυνατότητα σε όσους διαπράττουν ένα έγκλημα γενοκτονίας να διατείνονται πως δεν είχαν διαπράξει το συγκεκριμένο έγκλημα 'λόγω' κάποιου από τα κίνητρα που παρατίθενται στο άρθρο». Η αντιπροσωπεία του Ηνωμένου Βασιλείου πρότεινε τη διαγραφή της.⁵⁵ Μπροστά σε αυτό το αδιέξοδο, η επιτροπή υιοθέτησε τη συμβιβαστική λύση που πρότεινε ο αντιπρό-

σωπος της Βενεζουέλας, δηλαδή την πρόσθεση των λέξεων «ως τοι-αύτης» σε αντικατάσταση της απαρίθμησης των λόγων. Εισάγεται, έτσι, μια αμφισημία,⁵⁶ η λύση της οποίας θα εναπόκειται ενδεχομέ-ως στο δικαστήριο που θα εκδικάσει μια υπόθεση γενοκτονίας.

Στις σημερινές εξωνομικές συζητήσεις για ισχυρισμούς περί γενοκτονίας, το ζήτημα της πρόθεσης έχει γίνει αμφιλεγόμενη υπό-θεση, καθώς παρέχει μια έτοιμη βάση για άρνηση της ενοχής. «Έτσι, τον Μάρτιο του 1974, η Διεθνής Ένωση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, μαζί με τον Δι-αμερικανικό Σύνδεσμο για τη Δημοκρατία και την Ελευθερία, κατηγόρησαν την κυβέρνηση της Παραγουάης για συνενοχή στη γενοκτονία των Ινδιάνων Γουαγιάκι. Σε μια διαμαρτυ-ρία προς τον Γενικό Γραμματέα των Ηνωμένων Εθνών, οι δύο οργα-νώσεις ισχυρίζονταν πως είχαν γίνει οι παρακάτω παραβιάσεις, που απέβλεπαν στην πλήρη εξαφάνιση της εθνοτικής ομάδας των Γουα-γιάκι (Ατσέ):

1) δουλεία, βασανιστήρια και δολοφονίες Ινδιάνων Γουαγιάκι, σε θυλάκους της ανατολικής Παραγουάης·

2) κατακράτηση τροφίμων και φαρμάκων από αυτούς, με αποτέ-λεσμα το θάνατο από πείνα και ασθένειες·

3) σφαγή των μελών της ομάδας έξω από τους θυλάκους από κυνηγούς και δουλεμπόρους, με την ανοχή ή ακόμη και την ενθάρ-ρυνση μελών της κυβέρνησης και με τη βοήθεια των ενόπλων δυνά-μεων·

4) διάλυση οικογενειών και πώληση παιδιών ως σκλάβων, ιδιαίτε-ρα κοριτσιών με σκοπό την πορνεία· και

5) άρνηση και καταστροφή των πολιτισμικών παραδόσεων των Γουαγιάκι, συμπεριλαμβανομένης της χρήσης της γλώσσας τους, της παραδοσιακής μουσικής τους και των θρησκευτικών πρακτικών τους.

Ακολούθησε μια επίθεση από τη Γερουσία των Ηνωμένων Πολι-τειών, που υποστηρίχθηκε από διανοούμενους και κληρικούς στην Παραγουάη. Σε αυτές τις διαμαρτυρίες, ο υπουργός Άμυνας απάντη-σε πολύ απλά πως δεν υπήρχε καμία πρόθεση για εξόντωση των Γουαγιάκι.

Παρόλο που υπάρχουν θύματα και θύτες, δεν υπάρχει εκείνο το τρίτο στοιχείο που είναι απαραίτητο για να διατυπωθεί κατηγορία για το έγκλημα της γενοκτονίας – η «πρόθεση». Επομένως, καθώς δεν υπάρχει «πρόθεση», δεν μπορεί κανείς να μιλά για «γενοκτονία». ⁵⁷

Παρόμοιο ζήτημα προέκυψε με τις κατηγορίες για γενοκτονία των Ινδιάνων της περιοχής του Αμαζονίου, στη Βραζιλία, στις οποίες ο Μόνιμος Αντιπρόσωπος της Βραζιλίας απάντησε ότι

{...} τα εγκλήματα εναντίον του ιθαγενούς πληθυσμού της Βραζιλίας δεν μπορούν να χαρακτηριστούν γενοκτονία, καθώς η πλευρά των δραστών δεν εξόντωσε ποτέ τους Ινδιάνους ως εθνική ή πολιτισμική ομάδα. Ως εκ τούτου, απουσίαζε ο ειδικός δόλος ή το κίνητρο που είναι απαραίτητο για να χαρακτηριστεί το συμβάν γενοκτονία. Τα εν λόγω εγκλήματα διαπράχθηκαν για αποκλειστικά οικονομικούς λόγους και οι δράστες ενήργησαν με μοναδικό σκοπό να αποκτήσουν την κυριότητα των γαιών των θυμάτων τους. ⁵⁸

Η «πρόθεση» αναδείχτηκε επίσης σε ζήτημα δημόσιας συζήτησης, όσον αφορά τη φύση της εμπλοκής των ΗΠΑ στο Βιετνάμ. Στα τελευταία στάδια του πολέμου, παρατηρήθηκε «μια όλο και μεγαλύτερη τάση των επικριτών της αμερικανικής εμπλοκής να θεωρούν 'γενοκτονία' την τυφλή και εκτεταμένη καταστροφή των λαών του Βιετνάμ, του Λάος και της Καμπότζης». ⁵⁹ Αν κανείς διαχωρίσει νομικά την πράξη από την πρόθεση και αν αγνοήσει ή απορρίψει τις συνθήκες της αμερικανικής εμπλοκής στο Βιετνάμ, τότε είναι δυνατόν να διατυπώσει το επιχείρημα ότι το επίπεδο και η φύση της καταστροφής με την οποία σάρωναν οι ΗΠΑ το Βιετνάμ υποδήλωναν γενοκτονία. Ο Σαρτρ, στην αγόρευσή του προς το μη κυβερνητικό Διεθνές Δικαστήριο Εγκλημάτων Πολέμου, μίλησε για τις εναλλακτικές που προσφέρονταν στο λαό του Νότιου Βιετνάμ –

χωριά καμένα, μαζικοί βομβαρδισμοί του πληθυσμού, σκοτωμοί των ζώων, ψεκασμοί με αποφυλλωτικά και τοξικά που καταστρέφουν τη βλάστηση και τις σοδειές, και παντού και αδιακρίτως εκτελέσεις, δολοφονίες, βιασμοί και πλιάτσικο.

Πρόκειται για γενοκτονία με την πιο αυστηρή έννοια: μαζική εξολόθρευση. Ποια είναι η εναλλακτική επιλογή; Τι υποτίθεται ότι μπορεί να κάνει ο βιετναμέζικος λαός για να γλιτώσει από αυτό τον φρικτό θάνατο; Να ενταχτεί στις ένοπλες δυνάμεις της Σαϊγκόν ή να κλειστεί στους στρατηγικούς οικισμούς ή στους σημερινούς οικισμούς της «Νέας Ζωής» – δυο ονόματα για τα ίδια στρατόπεδα συγκέντρωσης.

Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε σε αυτό τον κατάλογο την εγκαθίδρυση ζωνών ελευθέρου πυρός, τις αποστολές έρευνας και καταστροφής, τους βομβαρδισμούς εκθεμελίωσης, τη χρήση όπλων υψηλής τεχνολογίας εναντίον των ανταρτών και ένα μοντέλο ειρήνευσης που οδηγούσε στην ερήμωση.

Το πρόβλημα της διαπίστωσης της πρόθεσης είναι πιο περίπλοκο. Σε αυτό το ζήτημα, ο Σαρτρ ήταν διστακτικός. Δεν υποστήριξε πως υπήρχαν αποδείξεις ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες οραματίζονταν πράγματι μια γενοκτονία, αλλά απλώς πως τίποτε δεν εμπόδιζε τις Ηνωμένες Πολιτείες να τη φαντάζονται, πως η γενοκτονική πρόθεση ελάνθανε στα γεγονότα και πως εκείνοι που διεξάγουν τον πόλεμο της μεγαλύτερης δύναμης της γης εναντίον ενός φτωχού αγροτικού λαού

ζουν στην πράξη τη μοναδική πιθανή σχέση ανάμεσα σε μια υπερβιομηχανοποιημένη και σε μια υπανάπτυκτη χώρα, με άλλα λόγια μια γενοκτονική σχέση που υλοποιείται μέσω του ρατσισμού – τη μοναδική σχέση, πλην του να τα μαζέψει και να φύγει.⁶⁰

Το επιχείρημα του Σαρτρ αποδυναμώθηκε από την ακραία γενίκευση, ωστόσο το ζήτημα υποστηρίχτηκε πειστικά και από άλλους, με πιο μετρημένους νομικούς όρους. Μπορεί κανείς να δει εδώ αλλά και σε άλλες διαμάχες πόσο δύσκολη μπορεί να αποδειχτεί η διαπίστωση της πρόθεσης σε ένα δικαστήριο: οι κυβερνήσεις συνήθως δεν εξαγγέλλουν ούτε τεκμηριώνουν τα γενοκτονικά σχέδια όπως το έκαναν οι ναζί. Σε ένα διαφορετικό επίπεδο, επίσης, εκείνο της κοινής γνώμης, η προϋπόθεση της «πρόθεσης» προσφέρει έναν εύκολο τρόπο για αποφυγή των ευθυνών. Η απάλειψή της από έναν ορι-

σμό της γενοκτονίας ως, απλούστατα, εξόντωσης μιας ομάδας ανθρώπων θα μπορούσε να ήταν μια συμβολή στην καταστολή και την τιμωρία αυτού του εγκλήματος.

Ο διακηρυγμένος στόχος της Σύμβασης, όσον αφορά το αρχικό ψήφισμα της Γενικής Συνέλευσης των Ηνωμένων Εθνών, ήταν η πρόληψη και η τιμωρία του εγκλήματος της γενοκτονίας. Η αποτελεσματικότητά της εξαρτάται εν μέρει από τις διαδικασίες που έχουν επινοηθεί και από τους θεσμούς που έχουν εγκαθιδρυθεί για αυτούς τους σκοπούς. Η φύση των απαραίτητων μέτρων που έπρεπε να διατυπωθούν για την εφαρμογή της έγινε ένα από τα πιο επίμαχα ζητήματα των συζητήσεων, κατά τις οποίες διαπιστώθηκε σταθερή περικοπή των αρχικών προτάσεων.

Το πρώτο προσχέδιο, εκείνο της Γραμματείας, ενσωμάτωνε την αρχή της οικουμενικής εφαρμογής και προέβλεπε τόσο την εθνική όσο και τη διεθνή δικαιοδοσία. Η αρχή της οικουμενικής εφαρμογής είχε τεθεί σε ισχύ κατά την καταστολή του διεθνούς εγκλήματος της πειρατείας στα ανοιχτά πελάγη· το κράτος, του οποίου οι αρχές συλάμβαναν πειρατές, είχε την αρμοδιότητα να ασκεί τη δικαιοδοσία του, ανεξαρτήτως της εθνικότητας των πειρατών και του σημείου όπου είχε τελεστεί το έγκλημα. Σε μια παρόμοια λογική, το προσχέδιο της Γραμματείας συμπεριέλαβε στο προοίμιο μια δέσμευση των συμβαλλόμενων μερών να εμποδίζουν και να καταστέλλουν πράξεις γενοκτονίας *οπουδήποτε κι αν συμβαίνουν*, καθώς και μια επιπλέον δέσμευση στο άρθρο VII για τιμωρία οποιουδήποτε παραβάτη, σύμφωνα με τις προβλέψεις της Σύμβασης, εντός οποιασδήποτε επικράτειας υπό τη δικαιοδοσία των συμβαλλόμενων μερών, ανεξαρτήτως της εθνικότητας του παραβάτη ή του τόπου όπου είχε διαπραχθεί το αδίκημα. Η αρχή της οικουμενικής ισχύος ενσωματώθηκε επίσης στην πρόβλεψη ότι τα συμβαλλόμενα μέρη θα μπορούσαν να προσφεύγουν στα αρμόδια όργανα των Ηνωμένων Εθνών με αίτημα τη λήψη μέτρων για την καταστολή ή την πρόληψη γενοκτονίας σε οποιοδήποτε μέρος του κόσμου, περίπτωση κατά την οποία τα συμβαλλόμενα μέρη θα έπρατταν οτιδήποτε ήταν μέσα στις δυνατότη-

τές τους ώστε η παρέμβαση των Ηνωμένων Εθνών να έχει τα καλύτερα αποτελέσματα. Στο τελικό κείμενο, όμως, η αρχή της οικουμενικής καταστολής είχε παραλειφθεί, πλην της αναφοράς ότι τα Ηνωμένα Έθνη μπορεί να αναλαμβάνουν δράση εντός του πλαισίου της γενικής δικαιοδοσίας τους. Κάτι τέτοιο έπρεπε να ήταν αναμενόμενο, γιατί σε διαφορετική περίπτωση ο αντιπρόσωπος κάποιας από τις μεγάλες δυνάμεις, σε μια επίσκεψή του, ας πούμε, στην Ουγκάντα του Αμίν, θα μπορούσε να καταλήξει υπόδικος στα δικαστήρια αυτής της χώρας με την κατηγορία της γενοκτονίας. Δεν έχω καμιά αμφιβολία ότι, αν οι πειρατές είχαν εκπροσωπηθεί κατάλληλα στη διεθνή σύμβαση για την πειρατεία, θα είχαν ψηφίσει κι αυτοί, επίσης, εναντίον της αρχής της οικουμενικής καταστολής.

Εκτός από τη δέσμευση για τιμωρία των παραβατών σε περιοχές υπό τη δικαιοδοσία τους, το προσχέδιο της Γραμματείας επέβαλλε επίσης στα συμβαλλόμενα μέρη την υποχρέωση να περιλάβουν στις εσωτερικές (εθνικές) νομοθεσίες τους προβλέψεις για πράξεις γενοκτονίας και για την τιμωρία τους, καθώς και να παραδίδουν όσα πρόσωπα είναι «ένοχα» γενοκτονίας σε ένα διεθνές δικαστήριο για να δικαστούν (1) όταν είναι τα ίδια απρόθυμα να δικάσουν τέτοιους παραβάτες ή να τους εκδώσουν σε άλλη χώρα και (2) αν οι πράξεις της γενοκτονίας έχουν διαπραχθεί από άτομα που δρούσαν ως όργανα του κράτους ή με την υποστήριξη ή την ανοχή του. Ιδιαίτερα η πρόβλεψη για το διεθνές ποινικό δικαστήριο ήταν εκείνη που ξεσήκωσε θύελλα διαμαρτυριών.

Η καθιέρωση της διεθνούς ποινικής δικαιοδοσίας επικρίθηκε ως παραβίαση της εθνικής κυριαρχίας, η οποία θα μπορούσε να σταθεί εμπόδιο στην επικύρωση της Σύμβασης. Συνεπαγόταν την ύπαρξη ενός διεθνούς ποινικού δικαστηρίου, το οποίο όμως η Σύμβαση δεν ίδρυε. Ζητήθηκε, επομένως, από τα κράτη να αποδεχτούν τη μελλοντική δημιουργία ενός διεθνούς δικαστηρίου, του οποίου η χρονική περίοδος σύστασης και η αρμοδιότητα παρέμεναν εντελώς αόριστες. Επιπλέον, εφόσον η Σύμβαση προέβλεπε πως μέλη κυβερνήσεων θα μπορούσαν να είναι αυτουργοί του εγκλήματος, υπήρχε

περίπτωση η προσπάθεια να τιμωρηθούν οι παραβάτες μέσω ενός διεθνούς δικαστηρίου να έθετε σε κίνδυνο την ειρήνη.⁶¹

Τα επιχειρήματα υπέρ ενός διεθνούς δικαστηρίου έδιναν έμφαση ειδικά στο ρόλο των κυβερνήσεων στη γενοκτονία. Η γαλλική αντιπροσωπεία πρότεινε μια τροποποίηση στον ορισμό του εγκλήματος ώστε να περιληφθεί η φράση «διαπράττεται, ενθαρρύνεται ή γίνεται ανεκτή από τους κυβερνήτες του κράτους». Ο Γάλλος αντιπρόσωπος υποστήριξε ότι η γενοκτονία ήταν συνδεδεμένη με την πράξη ή με την ένοχη αποφυγή δράσης εκ μέρους του κράτους.

Οι θεωρητικοί του ναζισμού και του φασισμού, οι οποίοι δίδασκαν το δόγμα της ανωτερότητας ορισμένων φυλών, δεν θα μπορούσαν να είχαν διαπράξει τα εγκλήματά τους αν δεν είχαν την υποστήριξη των κυβερνήσεών τους· παρομοίως, τα πογκρόμ εκδηλώθηκαν συχνά μόνο σε χώρες όπου δεν παίρνονται αυστηρά νομικά μέτρα εναντίον των δραστών. Επομένως, η ιστορική εμπειρία δείχνει το δρόμο· είναι αδιανόητο ομάδες ανθρώπων να εξοντώνονται ενόσω οι κυβερνήσεις παραμένουν απαθείς· είναι απαράδεκτο η κεντρική αρχή να μην μπορεί να θέσει ένα τέλος στις μαζικές δολοφονίες, όταν η ανθρωποκτονία είναι το πρώτο από τα τιμωρητέα εγκλήματα. Όταν διαπράχθηκε το έγκλημα της γενοκτονίας, διαπράχθηκε είτε άμεσα από τις ίδιες τις κυβερνήσεις ή κατ' εντολή τους· σε διαφορετική περίπτωση, παραμένουν αδιάφορες και αποφεύγουν να χρησιμοποιήσουν την εξουσία που κάθε κυβέρνηση θα έπρεπε να έχει για να διασφαλίζει τη δημόσια τάξη. Έτσι, είτε ως δράστις είτε ως συνένοχη, η κυβέρνηση είναι υπεύθυνη σε κάθε περίπτωση.

Επομένως, το καθήκον της καταστολής του εγκλήματος δεν μπορούσε να επαφίεται στις ίδιες τις κυβερνήσεις. Ήταν απαραίτητη η επέμβαση της διεθνούς κοινότητας· αλλιώς, θα κατέληγε κανείς στην παράλογη θέση να ανατίθεται στον μελλοντικό εγκληματία η διασφάλιση της τιμωρίας του.⁶²

Η αντίληψη της γενοκτονίας ως εγκλήματος αποκλειστικά των κυβερνήσεων προκάλεσε επικρίσεις. Ο αντιπρόσωπος του Πακιστάν υποστήριξε πως οργανώσεις όπως οι φασιστικές ή οι τρομοκρατικές

θα μπορούσαν να διαπράξουν γενοκτονία που να μη συνδέεται με κανένα τρόπο με την κυβέρνηση που βρίσκεται στην εξουσία, όπως συνέβη στη Γερμανία της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, όπου η κυβέρνηση στάθηκε ανίκανη να αναλάβει αποτελεσματική δράση. Το ίδιο και στην Ινδία, όπου τρομοκρατικές οργανώσεις κατάφεραν να σφαιγιάσουν εκατοντάδες χιλιάδες ανθρώπους και να μείνουν ατιμώρητες, για τον απλό λόγο ότι η κυβέρνηση ήταν ανίκανη να προλάβει και να καταπνίξει αυτές τις πράξεις τρομοκρατίας. Ο Γιουγκοσλάβος αντιπρόσωπος συμπλήρωσε πως, θεωρητικά, η γαλλική τροπολογία ήταν δικαιολογημένη, εφόσον στις περισσότερες περιπτώσεις η γενοκτονία διαπραττόταν, ενθαρρυνόταν ή γινόταν ανεκτή από κυβερνήσεις, αλλά στην πράξη ήταν γενικά πολύ δύσκολο να τεκμηριωθεί κυβερνητική ευθύνη, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της Τσεχοσλοβακίας, το 1945, της Πολωνίας, το 1946, και της Γιουγκοσλαβίας, το 1948, όταν γενοκτονικές συμμορίες είχαν εισχωρήσει σε αυτές τις χώρες.⁶³

Τελικά, η Νομική Επιτροπή αποφάσισε, με οριακή πλειοψηφία, να απαλείψει την πρόβλεψη για διεθνές ποινικό δικαστήριο. Αργότερα, όμως, το θέμα επανήλθε, μετά την αποδοχή ενός προσχεδίου ψηφίσματος που ζητούσε από τη Διεθνή Νομική Επιτροπή να διερευνήσει τη διάθεση και τη δυνατότητα να καθιερωθεί ένα ανεξάρτητο διεθνές ποινικό δικαστήριο για την τιμωρία προσώπων που είναι ένοχα γενοκτονίας ή ένα ποινικό τμήμα του Διεθνούς Δικαστηρίου. Η απόφαση των πολιτικών ομάδων από τον κατάλογο των προστατευόμενων από τη Σύμβαση ομάδων είχε εξαλείψει μερικές από τις αντιρρήσεις για την ίδρυση ενός διεθνούς δικαστηρίου κι έτσι ήταν εφικτό να επανεισαχθεί πρόβλεψη για τη διεθνή δικαιοδοσία, έστω προαιρετικά και υπό όρους.⁶⁴ Τώρα, το ακροτελεύτιο άρθρο της Σύμβασης για τη Γενοκτονία (το άρθρο VI) προβλέπει δίκη από αρμόδιο δικαστήριο του κράτους στο έδαφος του οποίου διαπράχθηκε η πράξη ή «από ένα διεθνές ποινικό δικαστήριο που θα έχει δικαιοδοσία για όσα από τα Συμβαλλόμενα Μέρη θα έχουν αποδεχθεί τη δικαιοδοσία του».

Οι περαιτέρω εξελίξεις δεν είναι ενθαρρυντικές. Την ίδια μέρα που υιοθετήθηκε η Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας, η Γενική Συνέλευση κάλεσε τη Διεθνή Νομική Επιτροπή να «μελετήσει κατά πόσον ήταν επιθυμητή και εφικτή η ίδρυση ενός διεθνούς δικαστικού οργάνου για τη δίκη προσώπων που κατηγορούνται για γενοκτονία ή άλλα εγκλήματα για τα οποία διεθνείς συμβάσεις θα παρείχαν τη δικαιοδοσία σε αυτό το όργανο». Έτσι προέκυψε ένα Αναθεωρημένο Προσχέδιο Καταστατικού. Στο μεταξύ, με βάση ένα προηγούμενο ψήφισμα, δόθηκε εντολή στη Διεθνή Νομική Επιτροπή να προετοιμάσει ένα Προσχέδιο Κώδικα Παραβάσεων εναντίον της Ειρήνης και της Ασφάλειας της Ανθρωπότητας. Το προσχέδιο αυτό δημοσιεύτηκε το 1954 και περιλαμβάνει μεταξύ των παραβάσεων το έγκλημα της γενοκτονίας. Το λυπηρό είναι πως διαβάζεται σαν ένα εγχειρίδιο για τη σύγχρονη διεθνή πρακτική. Στη Γενική Συνέλευση, η συζήτηση του Αναθεωρημένου Προσχεδίου Καταστατικού για ένα διεθνές δικαστήριο

εξαρτήθηκε από την ικανοποιητική συγγραφή του Προσχεδίου του Κώδικα Παραβάσεων εναντίον της Ειρήνης και της Ασφάλειας της Ανθρωπότητας, το οποίο με τη σειρά του εξαρτήθηκε από έναν ικανοποιητικό ορισμό της «επίθεσης», πρόβλημα το οποίο ανατέθηκε το 1954 σε μια Ειδική Επιτροπή και σε μια επιπλέον Επιτροπή 35 Κρατών, το 1967, η οποία έχει συναντηθεί έκτοτε επανειλημμένως. {...}.⁶⁵

Τελικά, το 1974, κατέληξαν σε έναν ορισμό της επίθεσης, όμως το σχέδιο για ένα διεθνές ποινικό δικαστήριο που θα εκδικάζει κατηγορίες γενοκτονίας εξακολουθεί να παραμένει σε μια αποκαρδιωτική εκκρεμότητα.

Υπήρξαν πολλές ακόμη διαμάχες στο διάλογο για τη Σύμβαση για τη Γενοκτονία, που όμως είναι δευτερεύουσες για το επιχείρημά μου και έτσι τις έχω παραλείψει από αυτή τη συζήτηση. Θα ακολουθήσω τον ορισμό της γενοκτονίας της Σύμβασης. Αυτό δεν σημαίνει πως συμφωνώ με αυτό τον ορισμό. Αντίθετα, πιστεύω πως μια σημαντική παράλειψη έγκειται στην απόλειψη των πολιτικών ομάδων από τον

κατάλογο των προστατευόμενων ομάδων. Στον σύγχρονο κόσμο, οι πολιτικές διαφορές είναι τουλάχιστον εξίσου σημαντικές ως λόγος σφαγής και εξόντωσης όσο και οι φυλετικές, εθνικές, εθνοτικές ή θρησκευτικές διαφορές. Επομένως, και οι γενοκτονίες εναντίον φυλετικών, εθνικών, εθνοτικών ή θρησκευτικών ομάδων είναι σε γενικές γραμμές απόρροια, ή σχετίζονται σιωπηρά με πολιτικές συγκρούσεις. Δεν πιστεύω όμως πως είναι χρήσιμο να δημιουργηθούν νέοι ορισμοί της γενοκτονίας, όταν υπάρχει ένας ορισμός διεθνώς αναγνωρισμένος και μια Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας ικανή να αποτελέσει τη βάση για αποτελεσματική δράση, όσο περιορισμένη και αν είναι η ιδέα στην οποία στηρίζεται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Arendt (1969: 288).
2. Βλ. τη συζήτηση του T.A. Walker (1899) για την εξέλιξη του διεθνούς νόμου στους Ισραηλίτες, τους Έλληνες και τους Ρωμαίους.
3. Lamb (1927: 1).
4. Toynbee (1947: 347).
5. Βλ. Walker (1899: 123-37).
6. Graetz (1894: τ. III, 298-9).
7. Στο ίδιο, 308.
8. Σ.τ.Μ: Του τάγματος των κιστερκιανών μοναχών, με έδρα την πόλη Σιτώ (Cîteaux, λατινικό Cistercium).
9. Περιγραφή που παρατίθεται από τον μοναχό Αρνόλδου στον Πάπα (Graetz 1894: τ. III, 502).
10. Graetz (1894: τ. IV, 225).
11. Βλ., στο ίδιο, 100 κ.ε. και Sachar (1967: κεφ. 15): «παρόμοιες κατηγορίες εκτοξεύθηκαν, με παρόμοια αποτελέσματα, σε αναρίθμητες περιπτώσεις κάποιων τοπικών μάζας, μέχρι και τα μέσα του 16ου αιώνα» (Cohn 1967: 261).
12. Wedgwood (1939: 525).
13. Sartre (1968: 37-42).

14. Wolpert (1977: 348).

15. Βλ. Desjardins (1976: 55-6), που συζητά την περιπλοκότητα των συμμαχιών των ομάδων στον εμφύλιο πόλεμο, που δεν ανάγεται σε μια απλή σύγκρουση ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς.

16. Caputo (1977: 229-30).

17. Δίκη του Joseph Altstötter και άλλων, *Law reports of Trials of War Criminals* (1948: τ. VI, 46-7).

18. Goldenberg (1971: 4-5). Οι Αμερικανοί-μέλη της Επιτροπής εξέδωσαν μια αναφορά όπου διατύπωναν τη διαφωνία τους, στη βάση του ότι ένα δικαστήριο ασχολείται μόνο με την υπάρχουσα νομοθεσία, αφήνοντας για άλλους χώρους δημόσιας συζήτησης παραβάσεις του ηθικού νόμου και πράξεις εναντίον των νόμων και των αρχών της ανθρωπότητας, καθώς και του ότι τα μέτρα και τα σταθμά της ανθρωπότητας ήταν σχετικά, ανάλογα με τον χρόνο, τον τόπο και την κατάσταση. Οι επικυρωμένες συνθήκες δεν κάνουν καμία αναφορά στους νόμους της ανθρωπότητας και η Συνθήκη της Λοζάνης συνοδευόταν από μια «Διακήρυξη Αμνηστίας». Βλ. τη συζήτηση του Schwelb (1946: 181-3).

19. Donnedieu de Vabres (1947: 81-9) και Schwelb (1946: 183-8).

20. Βλ. Goldenberg (1971: 2).

21. Βλ. Hohenberg (1968: 86-7).

22. Lemkin (1947: 146).

23. *Law Reports of Trials of War Criminals* (1948: τ. VII, 8).

24. Στο ίδιο, 1-10. Για μια συζήτηση των πρώτων δικών για γενοκτονία, βλ. United Nations, *Study of the Question of the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, E/CN. 4/Sub. 2/416, με ημερομηνία 4 Ιουλίου 1978, 6-7. Περιλαμβάνει μια περιεκτική μελέτη της Σύμβασης, καθώς και τις διαμάχες κατά τις συζητήσεις.

25. *UN Economic and Social Council, Official Reports*, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948, 721· *UN Report of the Ad Hoc Committee on Genocide*, 5 Απριλίου – 10 Μαΐου 1948· *UN Legal Committee, Summary Records, and Annexes*, συνεδρία 3, μέρος 1, 14 Οκτωβρίου 1948, 104.

26. *UN Legal Committee*, ό.π., 104-5.

27. *UN ECOSOC*, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948, 721-2.

28. *UN Legal Committee*, συνεδρία 3, μέρος 1, 14 Οκτωβρίου 1948, 105.

29. Στο ίδιο, 99.

30. *UN ECOSOC*, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948, 712.

31. *UN Legal Committee*, συνεδρία 3, μέρος 1, 15 Οκτωβρίου 1948. Βλ. επίσης το σχόλιο του Γιουγκοσλάβου αντιπρόσωπου, *UN Legal Committee*, συνεδρία 3, μέρος 1, 30 Σεπτεμβρίου 1948, 10.

32. Στο ίδιο, 7 Οκτωβρίου 1948, 58.

33. UN ECOSOC, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948, 705.
34. Στο ίδιο, 26 Αυγούστου 1948, 723.
35. UN Report of the Ad Hoc Committee on Genocide (1948: 3).
36. UN ECOSOC, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948, 723.
37. UN Legal Committee, συνεδρία 3, μέρος 1, 14 Οκτωβρίου 1948: Βολιβία.
99. Αιτή, 103· Κούβα, 108.
38. Στο ίδιο, 15 Οκτωβρίου 1948, 117.
39. Στο ίδιο, 14 Οκτωβρίου 1948, 107· 15 Οκτωβρίου 1948, 114.
40. Στο ίδιο, 14 Οκτωβρίου 1948, 98-9.
41. Στο ίδιο, 102. Βλ. επίσης τα σχόλια του αντιπροσώπου του Ηνωμένου Βασιλείου στις 7 Οκτωβρίου 1948, 60.
42. Στο ίδιο, 14 Οκτωβρίου 1948, 100.
43. Στο ίδιο, 15 Οκτωβρίου 1948, 113.
44. Στο ίδιο, 14 Οκτωβρίου 1948, 99 και 15 Οκτωβρίου 1948, 114.
45. Στο ίδιο, 29 Νοεμβρίου 1948, 662.
46. Βλ. Άρθρο II.
47. Για αυτό το ζήτημα, βλ. *United States Department of State Bulletin*, 62 (16 Μαρτίου 1970)· Goldberg & Gardner (1972)· *The Fact Finder*, τ. 31, αρ. 15 (16 Ιουνίου 1973)· και *Hearings before the Committee on Foreign Relations, United States Senate, Ninety-fifth Congress*, Πρώτη Συνεδρία, 24 και 26 Μαΐου 1977.
48. UN Legal Committee, συνεδρία 3, 7 Οκτωβρίου 1948, 58.
49. Lemkin (1944: 82-9).
50. Βλ. Robinson (1960: 19), καθώς και τα προσχέδια της Σύμβασης στα παραρτήματα.
51. Βλ. τα επιχειρήματα, υπέρ και κατά, στο UN Legal Committee, συνεδρία 3, μέρος 1, 193-7, 201, 205· UN ECOSOC, συνεδρία 7, 707, 718, 719, 723, 725.
52. Βλ. την εξήγηση που έδωσε ο Σουηδός αντιπρόσωπος, ο οποίος πρότεινε την τροπολογία (UN Legal Committee, 13 Οκτωβρίου 1948, 97-8).
53. Beardsley (1976: 86).
54. Βλ. UN Legal Committee, 7 Οκτωβρίου 1948, 62 και 13 Οκτωβρίου 1948, 90-3. Βλ. επίσης Robinson (1960: 63) και Drast (1959: 84-5).
55. UN Legal Committee, 15 Οκτωβρίου 1948, 118-21.
56. Στο ίδιο, 16 Οκτωβρίου 1948, 123, 131-6.
57. Lewis (1976: 62-3).
58. United Nations, HR Communication no. 478, 29 Σεπτεμβρίου 1969.
59. Falk (1974: 123-4).
60. Βλ. Sartre (1968: 39-42). Βλ. επίσης την προσεκτική ανάλυση του επιχειρήματος του Σαρτρ από νομική σκοπιά, μαζί με την εξέταση των πιθανών προσεγγίσεων για την απόδειξη της πρόθεσης, στο Bedau (1974). Να σημειώσουμε,

επιπλέον, ότι η δράση των Ηνωμένων Πολιτειών στο Βιετνάμ συνέβαλε πολύ στη διάδοση της έννοιας της οικοκτονίας, ως σκόπιμης καταστροφής του φυσικού περιβάλλοντος που είναι απαραίτητο για να υποστηρίξει την υγεία και τη ζωή των ανθρώπων σε μια δεδομένη γεωγραφική περιοχή (βλ. Bedau 1974: 44).

61. UN ECOSOC, 26 Αυγούστου 1948, 704-5, 713-14.

62. UN Legal Committee, 19 Οκτωβρίου 1948, 146-7.

63. UN Legal Committee, 20 και 21 Οκτωβρίου 1948, 153-4. Βλ. επίσης το επίκεντρο του Βρετανού αντιπροσώπου, 1 Οκτωβρίου 1948, 17-18.

64. Βλ. Robinson (1960: 80-2) και United Nations, *Study of the Question of the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, 47-86.

65. Goldenberg (1971: 23 και 18-26).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Arendt, Hannah (1969). *Eichmann in Jerusalem*. Νέα Υόρκη: Viking Press.

Beardsley, Monroe C. (1976). "Reflections on Genocide and Ethnocide", στο Richard Arens (επιμ.), *Genocide in Paraguay*. Φιλαδέλφεια: Temple University Press, σ. 85-101.

Bedau, Hugo Adam (1974). "Genocide in Vietnam?", στο Virginia Held, Sidney Morgenbessen και Thomas Nagel (επιμ.), *Philosophy, Morality and International Affairs*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press, σ. 5-46.

Caputo, Philip (1977). *A Rumor of War*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart and Winston.

Cohn, Norman (1967). *Warrant for Genocide*. Νέα Υόρκη: Harper and Row.

Desjardins, Thierry (1976). *Le Martyre du Liban*. Παρίσι: Plon.

Donnedieu de Vabres (1947). *Le Procès de Nuremberg*. Παρίσι: Editions Domat Montchrestien.

Drost, Pieter (1959). *Genocide* (τ. II) και *The Crime of State* (τ. II). Λέιντεν: A.W. Sythoff. *Fact Finder, The* (1973), τ. 31, αρ. 15 (16 Ιουνίου).

Falk, Richard A. "Ecocide, Genocide and the Nuremberg Tradition", στο Virginia Held et al., ό.π., σ. 123-37.

Fromm, Erich (1975). *The Anatomy of Human Destructiveness*. Γκρίνουιτς: Fawcett Publications.

Goldberg, Arthur J. και Gardner, Richard N. (1972). "Time to Act on the Genocide Convention". *American Bar Association Journal* 58 (Φεβρουάριος): 141-5.

- Goldenberg, Sydney L. (1971). "Crimes Against Humanity: 1945-1970". *Western Ontario Law Review* 10: 1-55.
- Graetz, H. (1894). *History of the Jews*. 6 τόμοι. Φιλαδέλφεια: The Jewish Publications Society of America.
- Hohenberg, John (1968). "The Crusade that Changed the U.N.". *Saturday Review* (9 Νοεμβρίου).
- Kuper, Leo (1974). *Race, Class and Power*. Λονδίνο: Duckworth.
- Lamb, Harold (1927). *Genghis Khan*. Νέα Υόρκη: Pinnacle Books.
- Law Reports of Trials of War Criminals* (1948). τ. VI, VII, XIX. Λονδίνο: United Nations War Crimes Commission, HMSO.
- Lemkin, Raphaël (1944). *Axis Rule in Occupied Europe*. Ουάσινγκτον: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lemkin, Raphaël (1947). "Genocide as a Crime under International Law". *American Journal of International Law* 41: 145-71.
- Lewis, Norman (1976). "The Camp of Cecilio Baez", στο Richard Arens, ό.π., σ. 58-68.
- Lorenz, Konrad (1977). *On Aggression*. Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace and World.
- Robinson, N. (1960). *The Genocide Convention*. Νέα Υόρκη: Institute of Jewish Affairs.
- Sachar, Abram Leon (1967). *A History of the Jews*. Νέα Υόρκη: Knopf.
- Sartre, Jean-Paul (1968). "On Genocide". *Ramparts* (Φεβρουάριος): 37-42.
- Schwelb, Egon (1946). "Crimes Against Humanity". *British Yearbook of International Law* 23: 178-226.
- Toynbee, Arnold J. (1947). *A Study of History*. Λονδίνο: Oxford University Press.

Ηνωμένα Έθνη

- (1) Αναφορές των πεπραγμένων και των ψηφισμάτων της Γενικής Συνέλευσης, της 4ης Επιτροπής της Γενικής Συνέλευσης, της Νομικής Επιτροπής, του Οικονομικού και Κοινωνικού Συμβουλίου, της Ad Hoc Επιτροπής για τη Γενοκτονία, της Επιτροπής για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και της Υποεπιτροπής για την Πρόληψη των Διακρίσεων και την Προστασία των Μειονοτήτων.
- (2) *Special Reports. Ad Hoc Working Group of Experts on Southern Africa*. E/CN. 4/950 dd. 27 Οκτωβρίου 1967. E/CN. 4/984/Add. 18dd. 28 Φεβρουαρίου 1969. E/CN. 4/1075, dd. 15 Φεβρουαρίου 1972 (*Study concerning the question of apartheid from the point of view of international penal law*). A/32/226, dd. 10 Οκτωβρίου 1977 (*Deaths of detainees and*

police brutality in South Africa since the Soweto massacres in June 1976). E/CN. 4/1311, dd. 26 Ιανουαρίου 1979 (*Violations of Human Rights in Southern Africa*).

(3) *Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities*. E/CN. 4/Sub. 2/416, dd. 4 Ιουλίου 1978 (*Study of the Question of the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*).

(4) *United Nations Action in the Field of Human Rights*. Νέα Υόρκη: 1974.

Ηνωμένες Πολιτείες

Κογκρέσο

International Protection of Human Rights. Ακρόαση ενώπιον της Υποεπιτροπής για τις Διεθνείς Οργανώσεις και Κινήματα της Επιτροπής Εξωτερικών Υποθέσεων – Βουλή των Αντιπροσώπων, 93ο Κογκρέσο, Πρώτη Σύνοδος. Αύγουστος – Δεκέμβριος 1973. Ουάσινγκτον: US Government Printing Office, 1974.

Υπουργείο Εξωτερικών

Report on Human Rights Practices in Countries Receiving U.S. Aid. Ουάσινγκτον: US Government Printing Office, 1979. "President Nixon Urges Senate Advice and Consent to Ratification of the Treaty on Genocide", *Bulletin* 62 (16 Μαρτίου 1970), 350-3.

Επιτροπή Εξωτερικών Υποθέσεων της Γερουσίας

Hearings of May 24, 26, 1977 on the International Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Ουάσινγκτον: US Government Printing Office, 1977 (95th Congress, 1st Session).

Genocide Convention. Hearings Before a Sub-Committee of the Committee on Foreign Relations. Γερουσία των ΗΠΑ, 81ο Κογκρέσο, 1η Σύνοδος, Απρίλιος – Μάιος 1970. Ουάσινγκτον: US Government Printing Office, 1970.

Walker, T.A. (1899). *A History of the Law of Nations*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

Wedgwood, C.V. (1939). *The Thirty Years War*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press.

Wolpert, Stanley (1977). *A New History of India*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.

Η γενοκτονία των ιθαγενών λαών

Είναι λυπηρό το γεγονός ότι λίγοι από εμάς αισθανόμαστε έκπληξη όταν ακούμε για γενοκτονίες που έχουν διαπραχθεί εναντίον ιθαγενών λαών. Μπορεί να εξοργιζόμαστε ή να αηδιάζουμε, αλλά, αν γνωρίζουμε λίγο τη μακάβρια ιστορία της επαφής ανάμεσα στους ιθαγενείς λαούς και τις άλλες κοινωνίες, είναι απίθανο να εκπλαγούμε. Ο λόγος είναι ότι το ειδοποιό χαρακτηριστικό των ιθαγενών λαών δεν είναι απλώς, όπως πολλοί συχνά υποθέτουν, ότι βρίσκονταν «εκεί» (οπουδήποτε) πρώτοι. Μια τέτοια διάκριση ισχύει σε μεγάλο βαθμό στην περίπτωση της Αμερικής ή της Αυστραλίας, αλλά είναι ανεπαρκής για την Αφρική και την Ευρασία. Εκεί, οι πληθυσμοί έχουν βρεθεί για αιώνες στη δίνη μετακινήσεων από και προς συγκεκριμένα εδάφη, με αποτέλεσμα να μην είναι σαφές ποιοι ήταν οι «αρχικοί κάτοικοι», και συχνά αυτό προκαλεί οξυτάτες διαμάχες. Επομένως, το ειδοποιό χαρακτηριστικό των ιθαγενών λαών δεν είναι ότι κατοικούσαν πρώτοι στη συγκεκριμένη περιοχή αλλά, μάλλον, το γεγονός ότι έχουν κατακτηθεί από εισβολείς που είναι φυλετικά, εθνοτικά ή πολιτισμικά διαφορετικοί από αυτούς. Άρα, ιθαγενείς λαοί είναι εκείνοι που έχουν υποταχτεί και περιθωριοποιηθεί από ξένες δυνάμεις οι οποίες τους εξουσιάζουν. Συνεπάγεται ότι είναι σχετικά αδύναμοι και έτσι μετατρέπονται σε πρώτης τάξεως στόχους για γενοκτονία (βλ. Maybury-Lewis 1997: 8).

Η γενοκτονία που έχει διαπραχθεί εναντίον των ιθαγενών πληθυσμών ήταν μια ιδιαίτερα σκοτεινή πλευρά της αρπάγης των ευρωπαϊκών αυτοκρατοριών από τον 15ο μέχρι και τον 19ο αιώνα, όμως ούτε

επινοήθηκε ούτε εφαρμόστηκε αποκλειστικά από τους Ευρωπαίους ιμπεριαλιστές. Στην πραγματικότητα, η γενοκτονία είναι ένα καινούργιο όνομα, που επινοήθηκε το 1944 από τον Ραφαέλ Λέρκιν (Richard 1992: 6), για ένα πολύ παλιό έγκλημα, το σφαγισμό ή την απόπειρα σφαγισμού ενός ολόκληρου λαού. Τέτοιου τύπου αφανισμοί συνέβαιναν κατά την αρχαιότητα, όπως όταν οι Ρωμαίοι κατέστρεψαν την Καρχηδόνα και έσπειραν τα χωράφια της με αλάτι. Τους εφάρμοσαν αργότερα κατακτητικοί λαοί, όπως οι Ούννοι, οι Μογγόλοι και αναρίθμητοι άλλοι. Ο ευρωπαϊκός ιμπεριαλισμός και οι σφαγές των ιθαγενών λαών τις οποίες προκάλεσε πρόσθεσαν ένα αιματοβαμμένο κεφάλαιο στην ιστορία της γενοκτονίας, η οποία είχε αρχίσει πολύ νωρίτερα και δυστυχώς δεν έχει ακόμη τελειώσει.

Ο ευρωπαϊκός ιμπεριαλισμός, όπως και άλλοι ιμπεριαλισμοί, στηρίχτηκε στη γενοκτονία επειδή τόσο αυτός όσο κι εκείνη εξαρτώνται από τη μεγάλη διαφορά ισχύος – διαφορά ανάμεσα στους ιμπεριαλιστές και τους κατακτημένους, όπως και ανάμεσα στους δολοφόνους που διαπράττουν τη γενοκτονία και στα θύματα της σφαγής. Η στρατιωτική υπεροχή της Ευρώπης ήταν προφανής ήδη από την αρχή της ευρωπαϊκής επέκτασης. Ακόμη και στα τέλη του Μεσαίωνα, όταν οι Ισπανοί εισέβαλαν στην Αμερική, έγινε σύντομα σαφές ότι τα πυροβόλα όπλα τους, ο λεπτοδουλεμένος ατσάλινος οπλισμός τους, οι πανοπλίες τους –ιδιαίτερα όταν τις φορούσαν έφιπποι ιππότες, που ήταν τα τανκς των μεσαιωνικών πολέμων– τους έδιναν τη δυνατότητα να νικούν πολύ μεγαλύτερους αριθμούς Ινδιάνων, ακόμη κι όταν αυτοί πολεμούσαν –όπως συχνά συνέβαινε– με πολύ μεγάλο θάρρος. Έτσι, οι Ισπανοί μπόρεσαν να επιβληθούν ως απόλυτοι κυρίαρχοι των ηττημένων πληθυσμών και, στο βαθμό που είχαν αυτή την πρόθεση, μπόρεσαν να εγκαθιδρύσουν τοπικά βασίλεια τρόμου που οδήγησαν σε βασανιστήρια, σκοτωμούς και μαζικές δολοφονίες. Το βασίλειο του τρόμου που είχαν εγκαθιδρύσει οι Ισπανοί στην Καραϊβική, οι βαρβαρότητες που υπέστησαν οι Ινδιάνοι και η συστηματική εξόντωση των ιθαγενών πληθυσμών σε πολλά από τα μεγαλύτερα νησιά ήταν οι αιτίες που οδήγησαν τον Μπαρτολομέ δε las

Κάσας να εκδώσει το 1552 την καυστική καταγγελία του με τίτλο *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias* [Συντομότετη αφήγηση της καταστροφής των Ινδιών].

Τα γραπτά του Λας Κάσας ήταν εκείνα που δημιούργησαν τον *μαύρο θρύλο* [*leyenda negra*] της ισπανικής σκληρότητας στις Ινδίες. Ωστόσο, αυτό που θέλω να τονίσω εδώ είναι η ματαιότητα της διαμάχης για το αν οι Ισπανοί κατακτητές ήταν ή δεν ήταν πιο σκληροί από τους άλλους ιμπεριαλιστές, και αντί γι' αυτό να υπογραμμίσω ότι βάρβαρες και σκληρές πράξεις, συμπεριλαμβανομένης μερικές φορές της γενοκτονίας, διαπράττονταν κάποια στιγμή από όλες τις αυτοκρατορικές δυνάμεις εις βάρος των υποτελών λαών. Οι κατακτημένοι λαοί υπέστησαν τέτοια δραματική μείωση του πληθυσμού τους κατά τους αιώνες της ευρωπαϊκής κυριαρχίας, ώστε ο Herman Merivale, στο γνωστό βιβλίο του *Lectures on Colonisation and Colonies* [Διαλέξεις για την αποικιοκρατία και τις αποικίες], ανέφερε τον Δαρβίνο να λέει: «Όπου έχει πατήσει το πόδι του ο Ευρωπαίος, ο θάνατος μοιάζει να καταδιώκει τον αυτόχthona» (Merivale 1861: 541). Είναι δύσκολο να υπολογίσει κανείς την έκταση αυτής της μείωσης των πληθυσμών. Οι πιο έγκυρες εκτιμήσεις αποκαλύπτουν ότι στους ιθαγενείς λαούς που κατακτήθηκαν από τους Ευρωπαίους ο αριθμός των θανάτων έφτασε σε κολοσσιαίες κλίμακες. Ο Bodley (1982: 39-42) υπολογίζει ότι, από τη στιγμή των πρώτων επαφών τους με Ευρωπαίους μέχρι την εποχή του πληθυσμιακού ναδír τους στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα, οι ιθαγενείς πληθυσμοί στις παρυφές μειώθηκαν σε παγκόσμια κλίμακα κατά περίπου τριάντα εκατομμύρια (σύμφωνα με έναν συντηρητικό υπολογισμό) ή, το πιθανότερο, κατά περίπου πενήντα εκατομμύρια. Με άλλα λόγια, οι ιθαγενείς πληθυσμοί μειώθηκαν στο ένα πέμπτο, περίπου, του αριθμού τους πριν από την επαφή.

Ασφαλώς η θνησιμότητα αυτή δεν οφείλεται αποκλειστικά σε γενοκτονία, αλλά μάλλον σε συνδυασμό αιτιών, από τις οποίες η γενοκτονία ήταν μόνο μία. Οι αρρώστιες που εισήγαγαν οι Ευρωπαίοι ήταν ο μεγαλύτερος δολοφόνος. Μπορεί οι άποικοι να μην είχαν

πάντα την πρόθεση να διαδώσουν ασθένειες ανάμεσα στους αυτόχθονες των οποίων τη γη είχαν κατακτήσει, αλλά είχαν ασφαλώς επίγνωση της αποτελεσματικότητάς τους για την εξόντωση των ανεπιθύμητων πληθυσμών και έτσι τις συνυπολόγιζαν στα μελλοντικά σχέδιά τους και ενίοτε διέδιδαν εσκεμμένα μολυσματικές ασθένειες. Ταυτόχρονα, καθιέρωσαν συστήματα καταναγκαστικής εργασίας που κατέληγαν στην εξασθένηση και στο θάνατο εργαζομένων τους. Επιπλέον, η διάλυση των κοινοτήτων των αυτοχθόνων, μέσω της κατάληψης των γαιών τους και της καταναγκαστικής εργασίας των κατοίκων τους, σε συνδυασμό με τις επιπτώσεις των ευρωπαϊκών ασθενειών, προκαλούσε συχνά κοινωνική αποδιοργάνωση και λιμό.

Επομένως, μια συζήτηση της γενοκτονίας όπως εφαρμόστηκε εναντίον των ιθαγενών λαών δεν θα πρέπει να επικεντρώνεται αποκλειστικά, ή έστω κυρίως, στις σκόπιμες απόπειρες να σφαγιαστούν ολόκληρες κοινωνίες. Πολλές φορές οι εκτεταμένοι θάνατοι προήλθαν όχι τόσο από σκόπιμους φόνους, αλλά από τις δολοφονικές συνθήκες που επέβαλαν οι ιμπεριαλιστές στους κατακτημένους. Όπου η αιτία ήταν η σκόπιμη εξόντωση, είναι χρήσιμο να αναφερόμαστε στη διάκριση του Chagny μεταξύ γενοκτονίας και γενοκτονικής σφαγής (1994: 76). Οι ιθαγενείς λαοί ήταν συχνά θύματα γενοκτονικών σφαγών, όπου το μακελειό είναι μικρότερης κλίμακας και μάλλον απορρέει από μια γενικότερη στάση προς τους ιθαγενείς λαούς παρά αποτελεί αναγκαστικά μέρος μιας εκστρατείας ολοκληρωτικής εξόντωσης του πληθυσμού-θύματος. Από την άλλη πλευρά, οι εκστρατείες εξόντωσης είναι χαρακτηριστικές εκείνων των φάσεων της αποικιοποίησης κατά τις οποίες οι εισβολείς έχουν αποφασίσει μια διαδικασία εθνοκάθαρσης, ώστε να εκκενώσουν κάποια περιοχή από τους ιθαγενείς κατοίκους της και να την οικειοποιηθούν οι ίδιοι. Στο αποκορύφωμα της αποικιοκρατίας, τέτοιες πράξεις εξόντωσης δικαιολογούνταν συχνά στο όνομα της προόδου. Οι ιθαγενείς πληθυσμοί στιγματίζονταν ως άγριοι, οι οποίοι όφειλαν να παραμερίσουν μπροστά στον πολιτισμό. Για παράδειγμα, στο βιβλίο του *The Winning of the West* [Η κατάκτηση της Δύσης], ο Θόιντορ Ρούζβελτ

δικαιολόγησε την αντιμετώπιση που επιφυλάχθηκε στους Ινδιάνους των Ηνωμένων Πολιτειών με τον εξής τρόπο:

Ο άποικος και ο πιονέρος είχαν σε τελική ανάλυση το δίκιο με το μέρος τους: αυτή η μεγάλη ήπειρος δεν θα μπορούσε να παραμείνει απλώς και μόνο μια προστατευόμενη περιοχή για βρομερούς άγριους (Roosevelt 1889: 90).

Ο στρατηγός Ρόκα, υπουργός Πολέμου της Αργεντινής στα τέλη του 19ου αιώνα, έθετε το θέμα με ακόμη λιγότερες περιστροφές όταν επιχειρηματολογούσε για την εκκαθάριση της πάμπας από τους Ινδιάνους κατοίκους της. Απευθυνόμενος στους συμπατριώτες του, υποστήριζε ότι

ο αυτοσεβασμός μας, ως ανδρείου λαού, μας υποχρεώνει να εξαλείψουμε όσο το δυνατόν συντομότερα, με τη λογική ή με τη βία, αυτή τη φούχτα αγρίων που καταστρέφουν τον πλούτο μας και μας εμποδίζουν να καταλάβουμε οριστικά, στο όνομα του νόμου, της προόδου και της ασφάλειάς μας, την πλουσιότερη και γονιμότερη γη της Δημοκρατίας (Serres Güiraldes 1979: 377-78).¹

Ύστερα από αυτό ο Ρόκα προχώρησε και ηγήθηκε μιας εκστρατείας, γνωστής στην αργεντίνικη ιστορία με το όνομα «Η κατάκτηση της ερήμου», της οποίας ρητός στόχος ήταν να καθαρίσει τις πάμπες από τους Ινδιάνους. Οι Ινδιάνοι δεν εξοντώθηκαν πλήρως σε φυσικό επίπεδο, αλλά εκριζώθηκαν κοινωνικά, παύοντας να υφίστανται ως ξεχωριστοί και προσδιορίσιμης ταυτότητας λαοί.

Μια παρόμοια εκστρατεία για την εξάλειψη ενός ιθαγενούς πληθυσμού πραγματοποιήθηκε κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα στην Τασμανία. Οι άποικοι, αγανακτισμένοι από τις πράξεις αντίστασης που διέπρατταν οι αυτόχθονες Τασμανοί, οργάνωσαν μια εκστρατεία στην οποία ένα μέτωπο από ένοπλους άντρες «σάρωσε» με περιπολίες ολόκληρο το νησί, σαν να ξετρύπωνε θηράματα από τις φωλιές τους, μόνο που αυτή τη φορά το θήραμα ήταν οι εναπομειναντες Τασμανοί. Ο επίσημος στόχος αυτής της εκστρατείας ήταν να συλληφθούν οι Τασμανοί και «να οδηγηθούν στον πολιτισμό».

ωστόσο, όπως έγραφε ο Davies στο *The Last of the Tasmanians* [Η τελευταία των Τασμανών],

το πραγματικό κίνητρο στην καρδιά των περισσότερων από τους συμμετέχοντες δεν ήταν παρά η καταστροφή των παρασίτων – ένα κίνητρο βασισμένο στο φόβο όχι μόνο για το τι θα μπορούσαν να κάνουν οι αυτόχθονες στους ίδιους, αλλά και για την απειλή που αντιπροσώπευαν για τις σοδειές και τα κοπάδια τους. {...} Οι αυτόχθονες δολοφονήθηκαν και ακρωτηριάστηκαν και αφέθηκαν να πεθάνουν στην έρημο (1974: 123).

Η εκστρατεία στην πραγματικότητα δεν εξολόθρευσε τους Τασμανούς, αλλά τους κυνήγησε και τους αποδεκάτισε σε τέτοιο βαθμό που επιτάχυνε την τελική εξάλειψή τους.²

Μια παρόμοια επιχείρηση με μέτωπο περιπολιών είχε εφαρμοστεί παλιότερα στην Αυστραλία, όταν ο στρατηγός Μακουόρι οργάνωσε αποίκους, στρατιώτες και χωροφύλακες για να οδηγήσουν τους αυτόχθονες της Νέας Νότιας Ουαλίας πέρα από τα Γαλάζια Βουνά (στο ίδιο: 111). Όμως, αυτού του είδους οι οργανωμένες εκστρατείες ήταν όλο και περισσότερο η εξαίρεση σε έναν τόπο όπου μπορούσαν να κυνηγούν και να πυροβολούν τους αυτόχθονες κατά βούληση (βλ. Elder 1998). Στην πραγματικότητα, σε γενικές γραμμές ένα μίγμα κινήτρων ενέπνεε τις σφαγές των υποτελών λαών από τους κυρίαρχους ιμπεριαλιστές. Μερικές φορές τις έκαναν για να εκτοπίσουν τους αυτόχθονες και να πάρουν τη γη τους, αλλά συχνά τις διέπρατταν και εναντίον ακτημόνων αυτοχθόνων που συνιστούσαν μικρή απειλή. Ήταν απλώς η άμεση απόρροια μιας κουλτούρας προκατάληψης των εξουσιαστών, οι οποίοι θεωρούσαν τους αυτόχθονες υποτελείς τους κάτι λιγότερο από ανθρώπους και διέθεταν την εξουσία να τους φέρονται με κτηνωδία και να τους σκοτώνουν με απόλυτη αδιαφορία.

Εναλλακτικά, τέτοιες σφαγές αποτελούσαν μέσο για να τρομοκρατούν τους ανθρώπους και να τους υποχρεώνουν σε καταναγκαστική εργασία. Το πλέον διαβόητο παράδειγμα αυτής της περίπτω-

σης ήταν οι φρικαλεότητες που υπέστησαν από σαδιστές επιστάτες στο Περού και στο Κονγκό οι δυστυχισμένοι που είχαν εξαναγκαστεί να συλλέγουν καουτσούκ. Το μπουμ του καουτσούκ στη Νότια Αμερική, στα τέλη του 19ου αιώνα, οδήγησε αδίστακτους επιχειρηματίες να καταλάβουν ολόκληρες κοινότητες ιθαγενών και να εξαναγκάσουν ορισμένους από αυτούς να συλλέγουν καουτσούκ ενώ κρατούσαν τους υπόλοιπους ως όμηρους για να είναι βέβαιοι πως δεν θα δραπετεύσουν οι εργάτες που χάραζαν τα δέντρα. Τα φρικά βασανιστήρια στα οποία υπέβαλλαν οι επιστάτες τους Ινδιάνους, χωρίς να δείχνουν έλεος ούτε σε άντρες ούτε σε γυναίκες ούτε σε μικρά παιδιά, κάνουν τον αναγνώστη να αρρωσταίνει (βλ. Hardenburg 1912· Taussig 1986) και να αναρωτιέται για ποιο λόγο αυτοί που είχαν την εξουσία κακομεταχειρίζονταν τόσο πολύ (και επομένως μείωναν την παραγωγικότητά τους) τους υποτελείς τους λαούς. Παρόμοια ερωτήματα έθεταν και όσοι έστελναν τις αναφορές τους από αυτό που ο Τζόζεφ Κόνραντ αποκαλούσε «καρδιά του σκότους» στο Κονγκό. Και σε αυτή την περίπτωση υπήρχε καουτσούκ καθώς και, σε μικρότερο βαθμό, ελεφαντόδοντο, που έπρεπε να συλλέγονται από μια τεράστια περιοχή την οποία, στις αρχές του 20ού αιώνα, κυβερνούσε σαν ιδιωτικό φέουδο ο βασιλιάς Λεοπόλδος ο 2ος του Βελγίου. Και εδώ τα βασανιστήρια και οι σφαγές ήταν τόσο εξοργιστικά όσο και στο Περού, αλλά εφαρμόστηκαν σε μεγαλύτερη κλίμακα. Για να αναφέρουμε ένα μόνο παράδειγμα από τις εκατοντάδες που έχουν καταθέσει όσοι είχαν αγγιάσει από αυτά τα γεγονότα, στρατιώτες που είχαν υπηρετήσει στο Κονγκό δήλωσαν σε ένορκες καταθέσεις ότι αποφασίστηκε να χρησιμοποιήσουν για παραδειγματισμό μερικά χωριά που δεν είχαν καλύψει την προκαθορισμένη ποσότητα καουτσούκ. Έτσι, τα χωριά περικυκλώθηκαν, «κάθε άντρας, γυναίκα και παιδί σφαγιάστηκε χωρίς έλεος, κατόπιν τα λείψανά τους ακρωτηριάστηκαν με τον πιο σατανικό τρόπο και μετά τα χωριά πυρπολήθηκαν» (Morel 1970: 129).

Οι απίστευτες βαρβαρότητες που υπέστησαν οι εργάτες συλλογής καουτσούκ των δύο ηπείρων από επιστάτες διαφορετικής εθνι-

κότητας και υποστρώματος απαιτούν κάποιου είδους εξήγηση. Τι κοινό είχαν αυτοί οι τόποι για να οδηγήσουν σε τέτοιες τρομακτικές συνέπειες; Διοικήθηκαν και οι δύο σαν εμπορικές επιχειρήσεις στις παρυφές του αποκαλούμενου πολιτισμένου κόσμου και φαίνεται πως και στους δύο η απληστία υπήρξε το κυρίαρχο μέλημα. Οι αδελφοί Αράνα στο Περού και οι επιστάτες του βασιλιά Λεοπόλδου στο Κονγκό ήθελαν να απομυζήσουν μέχρι και την τελευταία σταγόνα κέρδους από τις επιχειρήσεις τους, ακόμη κι αν αυτό σήμαινε το θάνατο των εργατικών χεριών τους. Φαίνεται πως πίστευαν ότι υπήρχε απεριόριστη προσφορά αυτοχθόνων εργατών για σύλληψη και εκμετάλλευση. Εν τω μεταξύ, η ρητορική των εξουσιαστών έδινε μεγάλη έμφαση στο γεγονός ότι είχαν να κάνουν με άγριους – άγριους που έπρεπε είτε να δαμαστούν είτε να εκπολιτιστούν.³ Όπως και να είχε, ένιωθαν την ανάγκη να είναι ανελέητοι, και ήταν υπερβολικά μακριά από τις κοινωνίες από τις οποίες προέρχονταν για να αισθάνονται κάποιον περιορισμό. Ταυτόχρονα, ακριβώς επειδή δρούσαν στα όρια του κόσμου τους, εκμεταλλευόμενοι ιθαγενείς προς όφελος ξένων κυριάρχων, οι επιστάτες ήταν αποφασισμένοι να επιδεικνύουν τη συντριπτική ισχύ τους, έτσι ώστε να μην υπάρχει ούτε καν σκέψη για αντίσταση εκ μέρους εκείνων τους οποίους μεταχειρίζονταν με τόση κτηνωδία. Η πιο εξοργιστική πλευρά αυτών των φοβερών καθεστώτων ήταν η απόλυτη διαφθορά που συνόδευε την εγκαθίδρυση της απόλυτης εξουσίας, σε βαθμό που, όταν οι επιστάτες κουράζονταν από τα μαστιγώματα, τα καψίματα και τους ακρωτηριασμούς «ρουτίνας», διασκέδαζαν επινοώντας νέους τρόπους για να βασανίζουν και να σκοτώνουν τους ανθρώπους που είχαν υπό τον έλεγχό τους.

Είναι δύσκολο να πει κανείς αν οι λαοί της περιοχής του Πουτουμάγιο ή οι σημαντικά μεγαλύτεροι πληθυσμοί του Κονγκό θα είχαν εξολοθρευτεί αν επιτρεπόταν σε αυτά τα συστήματα εκμετάλλευσης να συνεχίσουν την πορεία τους. Ευτυχώς η φρίκη δημοσιοποιήθηκε και τελικά μετριάστηκε. Παρ' όλα αυτά, η μείωση του πληθυσμού και στις δύο περιοχές είχε χαρακτήρα συντριπτικής γενοκτονίας. Οι εκτιμήσεις για τον αριθμό των θανάτων είναι πιο αξιόπι-

στες για την περίπτωση του Κονγκό, όπου ο Ρότζερ Κέισμεντ υπολόγισε ότι ο πληθυσμός μειώθηκε κατά 60% (στο ίδιο: 235).

Από την άποψη των καθαρών αριθμών, η γενοκτονία του Κονγκό υπολείπεται μόνο των θανάτων Αφρικανών εξαιτίας του εμπορίου σκλάβων. Οι ιστορικοί έχουν υπολογίσει ότι 15 με 20 εκατομμύρια Αφρικανοί μεταφέρθηκαν στην άλλη πλευρά του ωκεανού ως σκλάβοι και ίσος αριθμός σκοτώθηκε κατά τη διάρκεια της διαδικασίας της δουλείας, δίνοντας ένα σύνολο περίπου 40 εκατομμυρίων ανθρώπων που είτε σκοτώθηκαν είτε απομακρύνθηκαν για πάντα από τη γη τους (Hatch 1999: 71). Ωστόσο, η σφοδρότητα της σφαγής στο Κονγκό ήταν μεγαλύτερη. Το δουλεμπόριο, σε τελική ανάλυση, διήρκεσε αιώνες, σε αντίθεση με τις λίγες δεκαετίες της γενοκτονίας του Κονγκό. Στη διάρκεια του δουλεμπορίου, στο Κονγκό του βασιλιά Λεοπόλδου και στο περουβιάνικο καθεστώς συλλογής καουτσούκ η γενοκτονία ήταν απλώς μια επιχειρηματική δαπάνη, το ανθρώπινο κόστος της σύλληψης και του εξαναγκασμού απρόθυμων εργατών να παράγουν για το διεθνές εξαγωγικό εμπόριο. Στην πραγματικότητα, η σχέση ανάμεσα στην κτηνώδη συμπεριφορά προς τους Ινδιάνους στα απομακρυσμένα δάση της Αμερικής και το εξαγωγικό εμπόριο είχε αποδειχθεί με σαφήνεια παλιότερα από τους Πορτογάλους στη Βραζιλία του 16ου αιώνα. Οι Πορτογάλοι ήταν εξειδικευμένοι δουλέμποροι, οι οποίοι όχι μόνο αποδεκάτισαν τους πληθυσμούς στις όχθες του Αμαζονίου και στους βασικούς του παραπόταμους αλλά σύντομα έγιναν και αριστοτέχνες στην τέχνη της διείσδυσης στο εσωτερικό των τροπικών δασών και στην επίθεση σε χωριά Ινδιάνων που θεωρούσαν πως ήταν προστατευμένοι χάρη στην απομακρυσμένη θέση τους. Ωστόσο, αυτή τους η παλικαριά δεν τους έδωσε τη δυνατότητα να μαζέψουν αρκετούς σκλάβους εργάτες για τη βραζιλιάνικη αποικία, με αποτέλεσμα η Βραζιλία να μετατραπεί από νωρίς σε μείζονα εισαγωγέα Αφρικανών σκλάβων που μεταφέρονταν για να δουλέψουν στις φυτείες από τις οποίες εξαρτιόταν η οικονομία της αποικίας.

Επομένως, η ιμπεριαλιστική γενοκτονία εναντίον των ιθαγενών λαών ήταν δύο ειδών. Εφαρμοζόταν με σκοπό να εκκενώνει γαίες τις οποίες οι εισβολείς άποικοι επιθυμούσαν να καταλάβουν. Επιπλέον, εφαρμοζόταν ως μέρος μιας στρατηγικής για τη σύλληψη και τον εξαναγκασμό ενός εργατικού δυναμικού το οποίο οι άποικοι δεν μπορούσαν ή δεν επέλεγαν να αποκτήσουν με λιγότερο δραματικά μέσα. Εμπνεόταν, επιπλέον, από την αποφασιστικότητα των κυρίαρχων να δείξουν ποιος ήταν το αφεντικό και ποιος, αν όχι ο σκλάβος, τουλάχιστον ο πειθήνιος υποτελής· και συχνά εφαρμοζόταν ως εσκεμμένη πολιτική όποτε τα αφεντικά έκριναν ότι έπρεπε να διδάξουν στους υποτελείς τους ένα μάθημα. Πράξεις αντίστασης ή εξεγέρσεις συχνά τιμωρούνταν με γενοκτονικές σφαγές.

Ένα κλασικό παράδειγμα, από τις δεκάδες που μπορούν να αναφερθούν, ήταν η εξόντωση των Χερέρο από τους Γερμανούς στη νοτιοδυτική Αφρική (βλ. Drechsler 1980· Bridgman 1981). Η γερμανική διοίκηση στην αποικία της νοτιοδυτικής Αφρικής αποφάσισε ότι οι Γερμανοί άποικοι θα πρέπει να βόσκουν τα ζώα τους στις πιο εύφορες γαίες μιας γενικά άνυδρης περιοχής. Αυτό σήμαινε ότι θα καταλάμβαναν τις γαίες όπου οι Χερέρο παραδοσιακά βοσκούσαν τα κοπάδια τους. Έτσι, εφόσον δεν υπήρχαν εναλλακτικά βοσκοτόπια, οι Χερέρο θα στερούνταν τα ζώα τους και θα έμεναν χωρίς άλλο μέσο επιβίωσης εκτός από το να δουλέψουν για τους Γερμανούς αποίκους. Η γερμανική διοίκηση ισχυρίστηκε πως ήταν προς όφελος της μεγαλύτερης ανάπτυξης και κατ' ουσίαν μέρος του φυσικού νόμου η μετατροπή των ιθαγενών σε τάξη εργατών στην υπηρεσία των λευκών. Οι Χερέρο, όμως, δεν είχαν την ίδια άποψη και όταν εκδιώχθηκαν από τα βοσκοτόπια τους αντιστάθηκαν. Έτσι, οι Γερμανοί εξαπέλυσαν το 1904 μια τιμωρητική εκστρατεία κατά την οποία χιλιάδες Χερέρο σφαγιάστηκαν ενώ οι υπόλοιποι οδηγήθηκαν στην άνυδρη έρημο. Τότε, ο στρατηγός φον Τρότα οργάνωσε ένα μέτωπο περιπολιών για να βεβαιωθεί πως κανένας Χερέρο δεν θα πρόβαλε ξανά από την έρημο, όπου λιμοκτονούσαν μέχρι θανάτου. Επέμενε ότι θα έπρεπε όλοι να εγκαταλείψουν τη γερμανική περιο-

χή, αλλιώς θα εκτελούνταν. Το αποτέλεσμα ήταν η τελική εξολόθρευση των Χερέρο, από τους οποίους έμειναν μερικές χιλιάδες ακτήμονες πρόσφυγες.

Ωστόσο, οι γενοκτονίες εναντίον ιθαγενών λαών δεν ήταν μόνο μια λειτουργία της αποικιακής πολιτικής. Γενοκτονικές σφαγές συνέχισαν να διαπράττονται στα χρόνια της αποαποικιοποίησης αλλά και αργότερα, μόνο που η λογική τους ήταν διαφορετική. Τώρα, τέτοιου τύπου σφαγές διαπράττονται λιγότερο συχνά κατά την αναζήτηση του κέρδους, παρόλο που εξακολουθούν να συμβαίνουν. Η διαβόητη μεταχείριση των Ογκόνι στη Νιγηρία αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση.⁴ Από το 1958 αντλείται πετρέλαιο σε μεγάλες ποσότητες από τη γη των Ογκόνι, όμως μικρό μέρος από τα κέρδη φτάνει μέχρι τους ίδιους. Αντίθετα, οι Ογκόνι είδαν τη γη τους να μετατρέπεται σε ένα τεράστιο πεδίο περιβαλλοντικής καταστροφής εξαιτίας διαρροών, αναφλέξεων του πετρελαίου και άλλων παράπλευρων επιπτώσεων της εξόρυξης του πετρελαίου. Η υγεία τους επλήγη και συνεχίζει να πλήττεται, ενώ οι δραστηριότητες για την επιβίωσή τους καταστράφηκαν, η κοινωνία τους έχει διαλυθεί και ο πληθυσμός τους μειώθηκε λόγω των ασθενειών και της εξαθλίωσης. Πρόκειται για μια κλασική περίπτωση ιθαγενούς κοινωνίας που εξαναγκάστηκε να υποφέρει στο όνομα της ανάπτυξης.

Η αιτιολόγηση στο όνομα της ανάπτυξης είναι στην πραγματικότητα η σύγχρονη εκδοχή των παλιότερων δικαιολογιών για την κακομεταχείριση των ιθαγενών λαών. Στους προηγούμενους αιώνες, οι ιμπεριαλιστές επέμεναν πως έκαναν χάρη στους λαούς που κατακτούσαν, εισάγοντάς τους στον πολιτισμένο κόσμο. Αυτή ήταν, για παράδειγμα, η λογική της γερμανικής διοίκησης στη νοτιοδυτική Αφρική όταν οδηγούσε τους Χερέρο σε εξέγερση και κατόπιν τους εξόντωνε. Σήμερα, οι ιθαγενείς λαοί βλέπουν συχνά να απειλούνται από μια συγκεκριμένη πλευρά του σύγχρονου «πολιτισμού», την «ανάπτυξη». Πολύ συχνά κυβερνήσεις και αναπτυξιακοί σχεδιαστές υποστηρίζουν ότι «δεν πρέπει να επιτρέπεται [στους ιθαγενείς λαούς] να στέκονται εμπόδιο στην ανάπτυξη». Στην πραγματικότητα,

αν κατηγορείται κανείς στις μέρες μας ότι «στέκεται εμπόδιο στην ανάπτυξη» είναι σαν να κατηγορείται για κάτι μεταξύ αμαρτίας και εγκλήματος. Έτσι, όλο και πιο συχνά, τίθενται σε εφαρμογή σχέδια ή προγράμματα ακόμη κι όταν έχουν σοβαρές αρνητικές επιπτώσεις στους ιθαγενείς λαούς, επειδή «δεν πρέπει να τους επιτρέπεται να στέκονται εμπόδιο στην ανάπτυξη». Πρόκειται για σαθρές δικαιολογίες. Είναι εφικτό να σχεδιάσει κανείς αναπτυξιακά προγράμματα που να ωφελούν τους ιθαγενείς λαούς όσο και τους μη ιθαγενείς γείτονές τους. Όμως τέτοια προγράμματα σπανίως εφαρμόζονται, επειδή είναι πιο δαπανηρά και αποφέρουν μικρότερο κέρδος στους μη ιθαγενείς επιχειρηματίες ή τομείς του πληθυσμού. Στη θέση τους πραγματοποιούνται επιβλαβείς αντλήσεις πετρελαίου, όπως συνέβη στη γη των Ογκόνι, όταν υπάρχουν άλλες εταιρείες πετρελαίου έτοιμες και πρόθυμες να αντλήσουν με μεγαλύτερη προσοχή και με όφελος για τους τοπικούς πληθυσμούς. Χτίζονται φράγματα που πλημμυρίζουν τη γη των ιθαγενών. Οι εταιρείες ξυλείας παίρνουν άδεια, ή στην πραγματικότητα καλούνται, να αποψιλώσουν τα δάση στα οποία ζουν ιθαγενείς λαοί. Τέτοιες αναπτυξιακές δραστηριότητες καταστρέφουν τους πόρους ζωής των ιθαγενών λαών, διαλύουν τις κοινωνίες τους, υπονομεύουν την υγεία τους και αφήνουν πίσω τους ολόκληρους πληθυσμούς σε μια απόγνωση που οδηγεί στην αυτοκτονία.

Οι απώλειες ζωών που προκαλούνται από την απάνθρωπη αναπτυξιοκρατία είναι μια αργή και ύπουλη μορφή γενοκτονίας εναντίον των ιθαγενών λαών. Μια πιο άμεση μορφή, στην εποχή μας, είναι ο σφαγιασμός ιθαγενών λαών για λόγους του κράτους. Τέτοιες γενοκτονίες ήταν συνηθισμένες στην ΕΣΣΔ, όπου διαπράττονταν εις βάρος τόσο ιθαγενών όσο και μη ιθαγενών λαών. Την εποχή της δεσποτικής κυριαρχίας του Στάλιν στη χώρα, όλοι οι λαοί που τη συγκροτούσαν μπορούσαν, εν μέρει ή καθ' ολοκληρίαν, να ξεριζωθούν, να μεταφερθούν για μετεγκατάσταση ή να διασκορπιστούν σε απομακρυσμένες περιοχές, συχνά με τις πιο κτηνώδεις μεθόδους. Τέτοια μέτρα έμπαιναν πολύ συχνά σε εφαρμογή, ιδιαίτερα κατά τη

διάρκεια του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου αλλά και την περίοδο πριν και μετά από αυτόν, με αποτέλεσμα λίγοι λαοί της Σοβιετικής Ένωσης να γλιτώσουν τις εκτοπίσεις και τις σφαγές που αποτελούσαν μέρος της πολιτικής κουλτούρας του έθνους (βλ. Deker και Lebed 1958). Τέτοιες γενοκτονίες ήταν μέρος μια σχιζοφρενικής πολιτικής που παρίστανε πως εγγυάται και ενθαρρύνει τους λαούς να καλλιεργούν τα διακριτά εθνοτικά χαρακτηριστικά τους ενώ ταυτόχρονα πάσχιζε να διασφαλίσει την αποδυνάμωση, αν όχι την καταστροφή, των τοπικών εθνοτικών αισθημάτων. Επομένως, οι σοβιετικές γενοκτονίες ήταν ένα παράδοξο αποτέλεσμα της σοβιετικής πολιτικής για τις εθνότητες.

Σε άλλα μέρη του κόσμου, οι γενοκτονικές σφαγές είναι απόρροια του πολέμου ενός κράτους εναντίον λαών που βρίσκονται στις παρυφές του. Για παράδειγμα, εκεί που η βορειοανατολική Ινδία συναντάει σήμερα τη Βιρμανία, όταν οι Βρετανοί αποσύρθηκαν και η Ινδία έγινε ανεξάρτητο κράτος, το 1947, οι Νάγκα ζήτησαν να σχηματίσουν το δικό τους ανεξάρτητο κράτος. Υπέγραψαν μια συμφωνία με την Ινδία, σύμφωνα με την οποία οι Νάγκα θα είχαν για δέκα χρόνια τοπική αυτονομία κάτω από την κηδεμονία της Ινδίας και κατόπιν θα τους επέτρεπαν να ψηφίσουν αν θα παρέμεναν στην Ινδία ή όχι. Το 1951 οι Νάγκα ψήφισαν μαζικά υπέρ της ανεξαρτησίας, αλλά η Ινδία δεν αποδέχθηκε τη βούλησή τους. Αντίθετα, το 1954 εισέβαλε στη γη τους και έκτοτε πολεμάει εναντίον του αποσχιστικού αντάρτικου των Νάγκα. Σύμφωνα με κάποιες εκτιμήσεις, η Ινδία έχει 200.000 στρατό στην περιοχή των Νάγκα, για να εμποδίσει τα περίπου δυόμισι εκατομμύρια των Νάγκα να ενωθούν με το άλλο μισό εκατομμύριο που ζει στην άλλη μεριά των συνόρων με τη Βιρμανία και να δημιουργήσουν δικό τους κράτος. Εν τω μεταξύ, ο μεγάλος όγκος του πληθυσμού των Νάγκα αισθάνεται όλο και περισσότερο απογοητευμένος από την καταπίεση της Ινδίας και από τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Τη δεκαετία του 1950 θα ήταν σχετικά εύκολο για την Ινδία να παραχωρήσει ανεξαρτησία στους Νάγκα· όμως, τη δεκαετία του 1990 υπάρχουν αποσχιστικά

κινήματα και σε άλλα μέρη της Ινδίας, όπως στο Κασμίρ και στο Πουντζάμπ, όπου μαχητικοί Σιχ απαιτούν το δικό τους κράτος. Τώρα, στην παραχώρηση ανεξαρτησίας στους Νάγκα αντιτίθενται εκείνοι οι Ινδοί που πιστεύουν ότι αυτό θα αποτελέσει επικίνδυνο προηγούμενο που θα οδηγήσει σε περαιτέρω αποσχίσεις από το ινδικό κράτος (βλ. Führer-Haimendorf 1982· Singh 1981).

Παρόμοιοι συλλογισμοί βρίσκονται πίσω από τον πόλεμο που διεξάγει η κυβέρνηση της Βιρμανίας εναντίον των μη βιρμανικών λαών που ζουν στα σύνορά της. Όπως οι Νάγκα στην Ινδία, αυτοί οι συνοριακοί λαοί –Σαν, Κάρεν, Κατσίν, Μον, Καρένι, Αρακάνιοι και άλλοι– συμφώνησαν μετά το τέλος της βρετανικής κυριαρχίας, το 1948, να συμμετάσχουν στην ομοσπονδία της Βιρμανίας, με τον όρο όμως ότι η τοπική τους αυτονομία θα γινόταν σεβαστή και ότι θα είχαν το δικαίωμα να αποσυρθούν από την ομοσπονδία μετά από δέκα χρόνια, αν το επιθυμούσαν. Ωστόσο, οι Βιρμανοί αρνήθηκαν να επιτρέψουν σε οποιονδήποτε από τους συνοριακούς λαούς να ασκήσει αυτό το δικαίωμα και εξαπέλυσαν πόλεμο εναντίον όποιου έδειξε την τάση να κάνει κάτι τέτοιο. Ο στρατός της Βιρμανίας έχει μεταχειριστεί τους συνοριακούς λαούς των εξεγερμένων περιοχών με μεγάλη κτηνωδία, επιβάλλοντας καθεστώς καταναγκαστικής εργασίας, ξυλοδαρμών, βασανιστηρίων και σεξουαλικών κακοποιήσεων, στην προσπάθειά του να κάμψει την αποφασιστικότητα για αντίσταση αυτών που θεωρεί «απολίτιστες» φυλές (βλ. Mirante 1987).

Αυτό το φαινόμενο, δηλαδή ένα κράτος να κάνει πόλεμο εναντίον εκείνων των λαών του που θεωρεί περιθωριακούς, επ' ουδενί δεν περιορίζεται στη νότια ή στη νοτιοανατολική Ασία. Πρόσφατα παραδείγματα μπορούν να αναφερθούν από το Σουδάν, στην Αφρική, και από τη Γουατεμάλα, στην Αμερική. Η αγγλοαιγυπτιακή συγκυρίαρχια που κυβέρνησε το Σουδάν από το 1899 μέχρι το 1955, διοίκησε τον βορρά ως αραβική ισλαμική περιοχή, πολύ διαφορετική από το νότο, που ήταν αφρικανικός και σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένος από τους χριστιανούς ιεραποστόλους. Έγινε κάποια συζήτηση σχετικά με την παραχώρηση ανεξαρτησίας σε αυτές τις περιοχές

υπό τη μορφή των ξεχωριστών κρατών, αλλά τελικά το Σουδάν έγινε ανεξάρτητο ως ενιαία χώρα, κυβερνώμενη από τη βόρεια πρωτεύουσα Χαρτούμ. Ο νότος επέμεινε να οργανωθεί η χώρα ως ομοσπονδία, με σημαντική αυτονομία στις περιοχές της, ώστε να επιτραπεί η άνθηση των διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων. Η ισλαμική κυβέρνηση του κράτους αρνήθηκε και το αποτέλεσμα ήταν ένας παρατεταμένος εμφύλιος πόλεμος που κατέληξε σε μια προσωρινή κατάπαυση του πυρός με τη συμφωνία της Αντίς Αμπέμπα, το 1972, η οποία παραχώρησε στο νότο την αυτονομία που πάντοτε επιζητούσε. Η συμφωνία χαιρετίστηκε με μεγάλη ελπίδα, μιας και θεωρήθηκε ότι θα εγκαινίαζε μια εποχή αραβοαφρικανικής συνεργασίας που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως πρότυπο για ολόκληρη την Αφρική· σύντομα όμως υπονομεύθηκε από την εθνική κυβέρνηση του βορρά, η οποία επέβαλε τον ισλαμικό νόμο ως νόμο της χώρας και εξώθησε τις μη μουσουλμανικές περιοχές για άλλη μια φορά σε ένοπλη αντίσταση (βλ. Deng 1995). Η ερήμωση και ο λιμός εξαπτίας του πολέμου επέβαλαν ιδιαίτερα βαρύ τίμημα στο νότο, όπου υπολογίστηκε ότι πάνω από 250.000 άνθρωποι πέθαναν από πείνα μόνο το 1988 (στο ίδιο: 341).

Στη Γουατεμάλα, ένας εξίσου μακρόχρονος εμφύλιος πόλεμος ήταν σε εξέλιξη από τη δεκαετία του 1960 μέχρι να καταλήξει σε ένα διστακτικό τέλος με τις συμφωνίες ειρήνευσης του 1996. Η Schirmer (1998) περιγράφει τη στρατιωτικοποίηση του κράτους της Γουατεμάλας κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας. Κάνει αναφορές σε αξιωματικούς του στρατού που παραδέχονταν ότι οι κτηνωδώς καταπιεστικές τακτικές του στρατού εναντίον του αντάρτικου, κατά τη δεκαετία του 1970, τελικά διόγκωσαν τις γραμμές των ανταρτών. Έτσι, ο στρατός άλλαξε στρατηγική. Σε ορισμένες περιοχές κατέφυγε στην πιο μεγάλη βαναυσότητα, μετατρέποντας τους Ινδιάνους κατοίκους σε στόχο για πλήρη εξολόθρευση. Σε άλλες περιοχές χρησιμοποίησε βασανιστήρια και επιλεκτικούς φόνους για να εξαναγκάσει τους Ινδιάνους να πολεμήσουν στο πλευρό της κυβέρνησης ή τουλάχιστον να πολεμήσουν εναντίων εκείνων που η κυβέρνηση

είχε βάλει στο στόχαστρο ως εκθρούς της. Σε άλλες, πάλι, περιοχές, προσέφερε πατερναλιστική προστασία και βοήθεια σε κοινότητες που έπρεπε να πάρει με το μέρος της κυβέρνησης. Έτσι, η συνολική στρατηγική ονομάστηκε στρατηγική των φασολιών και των σφαιρών. Η στρατηγική αυτή κατάφερε να οδηγήσει τον εμφύλιο πόλεμο σε αδιέξοδο, με τις μάζες των ιθαγενών της υπαίθρου να υφίστανται τρομακτικές τιμωρίες. Εν τω μεταξύ, ο στρατός πέτυχε να θεσμοποιήσει τον εαυτό του και τις μεθόδους του ως βασική παράμετρο του υποτιθέμενου δημοκρατικού κράτους που είχε διαδεχθεί τα απροκάλυπτα αυταρχικά στρατιωτικά καθεστώτα των προηγούμενων δεκαετιών.

Στη Νάγκαλαντ, στη Βιρμανία και στο Σουδάν, οι εθνικές κυβερνήσεις εξαπέλυσαν πολέμους εναντίον περιθωριοποιημένων ιθαγενών λαών, αρνούμενες να τους παραχωρήσουν αυτονομία και να τους επιτρέψουν να αποσχιστούν. Στη Γουατεμάλα, η εθνική κυβέρνηση και ο στρατός της εκπροσωπούν τις ελίτ που έχουν ηγηθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα ενός άδικου και καταπιεστικού κοινωνικού συστήματος, το οποίο έκανε διακρίσεις εις βάρος των ιθαγενών πληθυσμών της χώρας. Οι δυνάμεις αυτές ήταν ιδιαίτερα πρόθυμες να βασανίσουν και να σφάξουν τους Ινδιάνους, για να προστατεύσουν το στάτους κβο και να αποτρέψουν αλλαγές που θα υπονόμευαν την παραδοσιακή κυριαρχία τους.

Θα πρέπει πλέον να έχει γίνει ξεκάθαρος ο τρόπος με τον οποίο τέτοιες συγκρούσεις εκφυλίζονται πολύ εύκολα σε γενοκτονίες. Ο λόγος είναι ότι η γενοκτονία, όπου κι αν συμβαίνει, βασίζεται στο γεγονός ότι αυτός που τη διαπράττει αποανθρωποποιεί τα μελλοντικά θύματά του, τα εγκαθιδρύει ως πλάσματα ριζικά αλλότρια, άξια να εξοντωθούν, και ταυτόχρονα έχει την εξουσία να τα σκοτώσει. Οι συνθήκες αυτές φυσιολογικά ισχύουν στην περίπτωση των ιθαγενών λαών που είναι περιθωριοποιημένοι και αντιμετωπίζονται ως ξένοι, ακόμη και στην ίδια τους τη χώρα, και βρίσκονται μονίμως σε θέση πολιτικής αδυναμίας. Επιπλέον, οι ιθαγενείς λαοί στο πρόσφατο παρελθόν, και σε μερικά μέρη μέχρι και σήμερα, έχουν θεωρηθεί

«άγριοι» που πρέπει να εκμηδενιστούν είτε σε φυσικό επίπεδο είτε σε κοινωνικό. Στο πρόσφατο παρελθόν οι ιθαγενείς λαοί έχουν απειληθεί στο όνομα της ανάπτυξης ή για λόγους του κράτους.

Η κατάσταση γίνεται ιδιαίτερα επικίνδυνη γι' αυτούς όταν οι δύο παραπάνω απειλές συγκλίνουν, όπως συμβαίνει όταν στην περιοχή των ιθαγενών υπάρχουν πολύτιμοι φυσικοί πόροι, τους οποίους το κράτος θέλει να πάρει υπό την κατοχή του στο όνομα της ανάπτυξης, και όταν η επιθυμία των ιθαγενών να αποσχιστούν από το κράτος (συχνά ακριβώς επειδή το κράτος προσπαθεί να καταλάβει τους πόρους τους) εκλαμβάνεται ως απειλή για το κράτος.

Αυτή ακριβώς η ιδέα περί απειλούμενου κράτους είναι ιδιαίτερα ύπουλη και έχει μεγάλες πιθανότητες να οδηγήσει σε γενοκτονία.⁵ Η αντίληψη του Διαφωτισμού για το κράτος που έχει μέχρι πρόσφατα κυριαρχήσει στη δυτική σκέψη έδινε έμφαση στην ορθολογικότητα του σύγχρονου κράτους, το οποίο θα αντιμετώπιζε τους πολίτες του ισότιμα και θα διασφάλιζε την ελευθερία τους προστατεύοντας τα δικαιώματά τους. Ως εκ τούτου, θα μεριμνούσε για τα δικαιώματα των ατόμων, μάλλον, παρά για τα δικαιώματα ομάδων όπως οι εθνοτικές μειονότητες ή οι ιθαγενείς λαοί. Αντίθετα, επικρατούσε η εντύπωση ότι η έννοια της εθνότητας θα εξανεμιζόταν στο σύγχρονο κράτος, ακριβώς ως αποτέλεσμα του εκσυγχρονισμού. Όμως η μακάβρια ιστορία του 20ού αιώνα καθώς και οι εθνοτικές συγκρούσεις και διώξεις που έχουν παίξει τόσο κυρίαρχο ρόλο σε αυτήν, απέδειξαν ότι η εθνότητα και ο εθνοτικός εθνικισμός δεν έχουν εξαφανιστεί ούτε πρόκειται να συμβεί κάτι τέτοιο στο εγγύς μέλλον. Άρα η σημερινή μορφή των σύγχρονων κρατών δεν έχει επαληθεύσει τις υποθέσεις· εν τω μεταξύ, σε μια εποχή πρωτοφανούς παγκοσμιοποίησης, η φύση και η λειτουργία του «έθνους-κράτους» γίνεται αντικείμενο αναστοχασμού – και μια βασική πλευρά αυτού του αναστοχασμού έχει σχέση με την ανθεκτική παρουσία της εθνότητας και των εθνοτικών μειονοτήτων στα κράτη του μέλλοντος.

Δεν θεωρείται πλέον απαραίτητο, ούτε καν πιθανό, κάθε κράτος να αντιστοιχεί σε ένα και μόνο έθνος, το οποίο κατέχει τη μία

κυρίαρχη κουλτούρα στην οποία όλοι οι πολίτες του κράτους (συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που θεωρούνται μειονότητες) πρέπει να μετέχουν. Αντίθετα, όλο και περισσότερο αναμένεται από τα κράτη να είναι πλουραλιστικά και να επιτρέπουν σε εντοπισμένες μειονότητες και ιθαγενείς λαούς να διατηρούν την κουλτούρα τους και να απολαύουν κάποιας αυτονομίας μέσα στο πλαίσιο του συστήματος. Έτσι, όσα κράτη εξαπολύουν πολέμους εναντίον περιθωριοποιημένων μειονοτήτων είναι κράτη στα οποία ο πλουραλισμός είτε έχει αποτύχει είτε δεν του δόθηκε μια ευκαιρία. Από την άλλη πλευρά, τα επιτυχημένα πολυεθνικά κράτη αποτελούν την καλύτερη εγγύηση για την ειρήνη και την καλύτερη άμυνα ενάντια στη γενοκτονία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η μετάφραση από τα ισπανικά [στα αγγλικά] είναι του συγγραφέα.

2. Για ένα διάστημα ήταν γενικά αποδεκτό ότι η Τρουγκανίνι, που πέθανε το 1876, ήταν η τελευταία Τασμανή, ωστόσο εξακολουθούν να υπάρχουν λίγοι άνθρωποι, ζωντανοί μέχρι και σήμερα, που ισχυρίζονται πως είναι απόγονοι των αυτοχθόνων Τασμανών.

3. Είναι εκπληκτικό να διαβάζει κανείς τις δικαιολογίες που διατύπωναν οι επιστάτες στο Κονγκό, αρχίζοντας από τον ίδιο τον βασιλιά Λεοπόλδο, καθώς υπογράμμιζαν τη φιλανθρωπική τους έγνοια για τους άγριους χάρη των οποίων είχαν ξεκινήσει τη διαδικασία εκπολιτισμού.

4. Βασίζομαι, εδώ, στο βιβλίο του Κεν Σάρα-Βίβα, του Ογκόνι διακεκριμένου συγγραφέα που απαγχονίστηκε από την κυβέρνηση της Νιγηρίας εξαιτίας των φλογερών αγώνων του για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των Ογκόνι.

5. Αυτή η συζήτηση για το κράτος εκτίθεται με μεγαλύτερη πληρότητα στο Maybury-Lewis 1997, κεφ. 4.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Bodley, John H. 1982. *Victims of Progress*. Μένλο Παρκ, Καλιφόρνια: Benjamin Cummings.
- Bridgman, John. 1981. *The Revolt of Hereros*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Charny, Israel. 1994. "Toward a General Definition of Genocide". Στο George Andreopoulos (επιμ.) *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*. Σελ. 64-94. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Davies, David. 1974. *The Land of Tasmanians*. Νέα Υόρκη: Harper and Row.
- Deker, Nikolai και Andrei Lebed (επιμ.). 1958. *Genocide in the USSR: Studies in Group Destruction*. Νέα Υόρκη: Scarecrow Press.
- Deng, Francis M. 1995. *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*. Ουάσινγκτον: Brookings Institution.
- Drechsler, Horst. 1980. *Let Us Die Fighting: The Struggle of the Herero and the Nama against German Imperialism (1884-1915)*. Λονδίνο: Zed Press.
- Elder, Bruce. 1998. *Blood on the Wattle: Massacres and Maltreatment of Aboriginal Australians since 1788*. Φρεντς Φόρεστ: New Holland Press.
- Fürer-Haimendorf, Cristoph von. 1982. *Tribes of India: The Struggle for Survival*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Hardenburg, W.E. 1912. *The Putumayo: The Devil's Paradise*. Λονδίνο: T. Fisher Unwin.
- Hatch, John. [1969] 1999. *The History of Britain in Africa: From the 15th Century to the Present*. Λονδίνο: Andre Deutsch.
- Las Casas, Bartolomé de. [1552] 1974. *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*. Νέα Υόρκη: Seabury Press.
- Maybury-Lewis, David. 1997. *Indigenous Peoples, Ethnic Groups and the State*. Βοστώνη: Allyn and Bacon.
- Merivale, Herman. 1861. *Lectures on Colonisation and Colonies*. Λονδίνο: Green, Longman and Roberts.
- Mirante, Edith T. 1987. "Ethnic Minorities of the Burma Frontiers and Their Resistance Groups". Στο *Cultural Survival: Southeast Asian Tribal Groups and Ethnic Minorities: Prospects for the Eighties and Beyond*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Cultural Survival.
- Morel, Edmund D. [1904] 1970. *King Leopold's Rule in Africa*. Ουέσπορτ: Negro Universities Press.
- Richard, Guy. 1992. *L'histoire Inhumaine: Massacres et Génocides des Origines à Nos jours*. Παρίσι: Armand Collin.

- Roosevelt, Theodore. 1889. *The Winning of the West : From the Alleghenies to the Mississippi, 1769-1776*. T. I. Νέα Υόρκη: G.P. Putnam's Sons.
- Saro-Wiwa, Ken. 1992. *Genocide in Nigeria: The Ogoni Tragedy*. Λάγκος: Saros International Publishers.
- Schirmer, Jennifer. 1998. *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Serres Güiraldes, Alfredo M. 1979. *La Estrategia de General Roca*. Μπουένος Άιρες: Pleamar.
- Singh, Chandrika. 1981. *Political Evolution of Nagaland*. Νέο Δελχί: Lancers.
- Taussig, Michael. 1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Σικάγο: University of Chicago Press.

Κουλτούρα του τρόμου – Χώρος του θανάτου Η Έκθεση του Ρότζερ Κέισμεντ για το Πουτουμάγιο και η εξήγηση των βασανιστηρίων

Το δοκίμιο αυτό αναφέρεται στα βασανιστήρια και στην κουλτούρα του τρόμου, που στους περισσότερους από εμάς, συμπεριλαμβανομένου και εμού, είναι γνωστά μόνο μέσα από λόγια άλλων. Έτσι, το ενδιαφέρον μου θα επικεντρωθεί στη διαμεσολάβηση της κουλτούρας του τρόμου μέσω της αφήγησης – και στα προβλήματα που υπεισέρχονται όταν γράφει κανείς αποτελεσματικά εναντίον του τρόμου. [...]

Ο χώρος του θανάτου είναι καθοριστικός για τη δημιουργία νοήματος και συνείδησης, κυρίως σε κοινωνίες όπου τα βασανιστήρια ενδημούν και όπου η κουλτούρα του τρόμου ανθεί. Μπορεί να σκεφτεί κανείς το χώρο του θανάτου σαν ένα κατώφλι, είναι όμως ένας χώρος πλατύς, το εύρος του οποίου προσφέρει θέσεις τόσο ενδυνάμωσης όσο και εξόντωσης. [...]

Η κατασκευή της αποικιακής πραγματικότητας που συντελέστηκε στον Νέο Κόσμο ήταν και θα παραμείνει ένα ζήτημα εξαιρετικά περίεργο, το οποίο έχει αποτελέσει αντικείμενο εκτεταμένης μελέτης – ο Νέος Κόσμος, όπου Ινδιάνοι και Αφρικανοί υποτάχτηκαν σε έναν πολύ μικρότερο, αρχικά, αριθμό χριστιανών. Σε όποια συμπεράσματα και αν καταλήγουμε ως προς το πώς επιτεύχθηκε τόσο γρήγορα αυτή η ηγεμονία, θα ήταν πολύ άστοχο εκ μέρους μας να παραβλέψουμε ή να υποτιμήσουμε το ρόλο του τρόμου. Και εννοώ με αυτό πως πρέπει να σκεφτούμε μέσω του τρόμου, ο οποίος, εκτός

από βιολογική κατάσταση, είναι κοινωνικό γεγονός και πολιτισμική κατασκευή, οι μπαρόκ διαστάσεις της οποίας τής επιτρέπουν να χρησιμεύσει ως ο διαμεσολαβητής *par excellence* της αποικιακής ηγεμονίας. Ο χώρος του θανάτου είναι ένας από τους κρίσιμους χώρους όπου Ινδιάνοι, Αφρικανοί και Λευκοί γέννησαν τον Νέο Κόσμο.

Αυτός ο χώρος του θανάτου έχει μακρά και πλούσια κουλτούρα. Είναι ο τόπος τον οποίο η κοινωνική φαντασία έχει οικίσει με τις μεταμορφωτικές εικόνες της για το κακό και τον κάτω κόσμο: στη δυτική παράδοση, ο Όμηρος, ο Βιργίλιος, η Βίβλος, ο Δάντης, ο Μπος, η Ιερά Εξέταση, ο Μποντλέρ, ο Ρεμπό, η *Καρδιά του σκοτούς* στην παράδοση του βορειοδυτικού Αμαζονίου, οι ζώνες των οραμάτων, η επικοινωνία μεταξύ γήινων και υπερφυσικών όντων, η σήψη, ο θάνατος, η αναγέννηση και η γένεση, ίσως στα ποτάμια και στη μητρική γη, λουσμένα αιώνια στο απαλό πράσινο φως των φύλλων κόκας.¹ Με την ευρωπαϊκή κατάκτηση και αποικιοποίηση, αυτοί οι χώροι του θανάτου συγχωνεύονται σε μια κοινή δεξαμενή από σημαίνοντα-κλειδιά που συνδέουν την κουλτούρα του κατακτητή με εκείνη του κατακτημένου. Ο χώρος του θανάτου είναι κατ' εξοχήν χώρος μετασχηματισμού: μέσα από την εμπειρία του θανάτου, ζωή μέσα από το φόβο, απώλεια του εαυτού και συμμόρφωση σε μια νέα πραγματικότητα ή, μέσα από το κακό, το καλό. Χαμένος στο σκοτεινό δάσος, και μετά διασχίζοντας τον κάτω κόσμο με τον οδηγό του, ο Δάντης καταφέρνει να φτάσει στον παράδεισο μόνο αφού βαβαλήσει στη ράχη του Σατανά. {...}

Είναι πασιφανές ότι οι κουλτούρες του τρόμου βασίζονται και τρέφονται από τη σιωπή και το μύθο, εκεί όπου η φανατική έμφαση στη μυστηριώδη πλευρά του μυστηριώδους ανθεί μέσω της φήμης και της φαντασίας, καθώς υφαίνονται σε ένα πυκνό δίκτυο μαγικού ρεαλισμού. Είναι επίσης ξεκάθαρο ότι ο θύτης χρειάζεται το θύμα για να κατασκευάσει την αλήθεια, αντικειμενοποιώντας τις φαντασίες του στο λόγο του άλλου. Στην πραγματικότητα, η επιθυμία του βασανιστή είναι επίσης τετριμμένη: να αποσπάσει πληροφορίες, να δρά-

σει εναρμονιζόμενος με μεγάλης κλίμακας οικονομικές στρατηγικές, τις οποίες επεξεργάζονται οι κυρίαρχοι και καθορίζουν οι απαιτήσεις της παραγωγής. Εξίσου σημαντική όμως, αν όχι περισσότερο, είναι η ανάγκη να ελεγχθεί η μάζα του πληθυσμού μέσω της πολιτισμικής επεξεργασίας του φόβου. [...]

Έτσι, υπάρχει μπροστά μας η ανάγκη να πολεμήσουμε αυτή τη μοναξιά, το φόβο και τη σιωπή, να εξετάσουμε αυτές τις συνθήκες κατασκευής της αλήθειας και της κουλτούρας, να ακολουθήσουμε τον Μισέλ Φουκό για «να κατανοήσουμε ιστορικά πώς τα αποτελέσματα της αλήθειας παράγονται μέσα σε λόγους που, αυτοί καθεαυτούς, δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς». ² Ταυτόχρονα, δεν πρέπει μόνο να κατανοήσουμε, αλλά και να κατανοήσουμε εξαρχής, μέσω της δημιουργίας αντι-λόγων.

Αν το αποτέλεσμα της αλήθειας είναι η εξουσία, τότε το ζήτημα τίθεται όχι μόνο σε σχέση με την εξουσία να μιλά και να γράφει κανείς, αλλά και σε σχέση με τη μορφή που θα πάρει αυτός ο αντι-λόγος. Αυτό το ζήτημα της μορφής έχει τελευταία απασχολήσει ιδιαίτερα εκείνους που εμπλέκονται στη συγγραφή ιστοριών και εθνογραφιών. Αντιμέτωποι όμως με την ενδημικότητα των βασανιστηρίων, του τρόμου και της αύξησης των στρατών, εμείς στον Νέο Κόσμο βρισκόμαστε σήμερα υπό την πίεση μιας νέας επείγουσας κατάστασης. Και εκεί εμφανίζεται η προσπάθεια να καταλάβουμε τον τρόπο, για να κάνουμε τους άλλους να τον καταλάβουν. [...]

Έχοντας προκαλέσει μίσος και φόβο, έχοντας θεωρηθεί αντικείμενα άξια περιφρόνησης, αλλά ταυτόχρονα προκαλώντας δέος, όντας η πραγματοποιημένη ουσία του κακού μέσα στην ίδια την ύπαρξη του σώματός τους, αυτές οι φιγούρες του Εβραίου, του Μαύρου, του Ινδιάνου, ακόμη και της γυναίκας, είναι σαφώς αντικείμενα πολιτισμικής κατασκευής, η μολυβένια καρίνα του κακού και του μυστηριώδους που σταθεροποιεί τη ρότα και το ίδιο το πλοίο της δυτικής ιστορίας. Με τον Ψυχρό Πόλεμο, προσθέσαμε και τον κομμουνισμό. Με το τικ-τακ της ωρολογιακής βόμβας να ακούγεται μέσα στην πυρηνική οικογένεια, προσθέσαμε τη φεμινίστρια και τον γκέι. Οι

στρατιωτικοί και η Νέα Δεξιά, σαν τους κατακτητές του παλιού καιρού, ανακαλύπτουν το κακό που έχουν αποδώσει σε αυτούς τους ξένους, και ταυτόχρονα μιμούνται την αγριότητα που τους έχουν αποδώσει.

Τι είδους κατανόηση –τι είδους ομιλία, γραφή και κατασκευή νοήματος καθ' οιονδήποτε τρόπο– μπορεί να αντιμετωπίσει και να ανατρέψει κάτι τέτοιο; [...]

Ο τρόπος του Κόνραντ να πραγματευτεί τον τρόπο κατά την περίοδο του μπουμ του καουτσούκ στο Κονγκό ήταν *Η καρδιά του σκότους*. Υπήρχαν τρεις πραγματικότητες εκεί, σχολιάζει ο Frederick Karl: αυτή του Λεοπόλδου, φτιαγμένη από περίπλοκα προσωπεία και τεχνάσματα· ο μελετημένος ρεαλισμός του Ρότζερ Κέισμεντ [Casement]· και η πραγματικότητα του Κόνραντ, ο οποίος, για να παραπέμψουμε στον Karl, «βρισκόταν κάπου ανάμεσα στους άλλους δύο, καθώς αποπειράθηκε να διαπεράσει τον πέπλο αγωνιώντας ταυτόχρονα να διατηρήσει τον παραισθητικό χαρακτήρα του».³

Η διατύπωση αυτή είναι οξυδερκής και σημαντική: να διαπεράσει τον πέπλο διατηρώντας τον παραισθητικό χαρακτήρα του. Παραπέμπει στις δύο ερμηνευτικές του Paul Ricoeur που αναπτύσσονται στην ιδιαίτερης βαρύτητας συζήτησή του για τον Φρόιντ: εκείνη της υποψίας (ή αναγωγής) και εκείνη της αποκάλυψης.⁴ Όσον αφορά την πολιτική επίδραση της *Καρδιάς του σκότους*, ενώ ο Ian Watt τη θεωρεί την πιο κλασική και ισχυρή λογοτεχνική καταδίκη του ιμπεριαλισμού⁵, εγώ δεν είμαι τόσο σίγουρος ότι η εντυπωσιακή λογοτεχνική ποιότητα του βιβλίου και η παραισθητική αχλή στην οποία είναι βυθισμένο δεν τυφλώνει τελικά και δεν αφήνει τον αναγνώστη άναυδο από την έκσταση, να βουλιάζει σε μια θύελλα από εικόνες. Ο κίνδυνος εδώ έγκειται στην αισθητικοποίηση της φρίκης και, ενώ ο Κόνραντ καταφέρνει να σταματήσει λίγο πριν φτάσει σε αυτό το σημείο, πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι δίπλα ακριβώς караδοκεί η σαγηνευτική ποιητική του φασισμού και η ευφάνταστη πηγή τρόμου και βασανιστηρίων που βρίσκεται βαθιά μέσα σε όλους μας. Το πολιτικό και καλλιτεχνικό πρόβλημα είναι πώς να εμπλακούμε σε αυτή την

κατάσταση, να διατηρήσουμε εκείνη την παραισθητική ιδιότητα, ενώ τη στρέφουμε αποτελεσματικά εναντίον του εαυτού της. [...]

Ο Κέισμεντ εκφράζει μια χρήσιμη και εντυπωσιακή αντίθεση με τον Κόνραντ, που γίνεται ακόμα πιο έντονη εξαιτίας του τρόπου που οι δρόμοι τους διασταυρώθηκαν στο Κονγκό το 1890, εξαιτίας των κοινών χαρακτηριστικών στο πολιτικό τους παρελθόν ως εξορίστων ή οιονεί εξορίστων από ευρωπαϊκές κοινωνίες που ήταν θύματα του ιμπεριαλισμού, την Πολωνία και την Ιρλανδία, και εξαιτίας μιας απροσδιόριστης όσο και επιφανειακής ομοιότητας στο ταμπεραμέντο και στην αγάπη τους για τη λογοτεχνία. [...]

Οι Εκθέσεις του Κέισμεντ για το Κονγκό και το Πουτουμάγιο συνέβαλαν καθοριστικά στον τερματισμό της, διάχυτης εκεί, κτηνωδίας και, σύμφωνα με τη γνώμη του Edmund Morel, «μπόλιασαν τη διπλωματία αυτής της χώρας [της Βρετανίας] με μια τοξίνη ηθικής» με αποτέλεσμα «οι ιστορικοί [να] προβάλουν αυτές τις περιπτώσεις ως τις μοναδικές κατά τις οποίες η βρετανική διπλωματία υπερέβη την κοινοτοπία».⁶

Εκτός από τις συμπτώσεις της ιμπεριαλιστικής ιστορίας, εκείνο που φέρνει κοντά τον Κέισμεντ και τον Κόνραντ είναι το πρόβλημα που δημιουργούν από κοινού όσον αφορά τη ρητορική δύναμη και το πολιτικό αποτέλεσμα του κοινωνικού ρεαλισμού και του μυθικού ρεαλισμού. Ανάμεσα στον συναισθηματικό γενικό πρόξενο που έγραψε μαχητικά υπέρ των αποικιοκρατούμενων ως ρεαλιστής και ως ορθολογιστής, και τον μεγάλο καλλιτέχνη που δεν έκανε κάτι τέτοιο, βρίσκονται πολλά από τα κρίσιμα προβλήματα που αφορούν την κυριαρχία της κουλτούρας και τις κουλτούρες της κυριαρχίας.

Η «Έκθεση Πουτουμάγιο»

Σε αυτό το σημείο, είναι χρήσιμο να αναλύσουμε εν συντομία την «Έκθεση Πουτουμάγιο», του Κέισμεντ, η οποία υποβλήθηκε στον σερ Έντουαρντ Γκρέι, επικεφαλής της βρετανικής Διπλωματικής

Υπηρεσίας, και εκδόθηκε από τη Βουλή των Κοινοτήτων στις 13 Ιουλίου του 1913, όταν ο Κέισμεντ ήταν 49 ετών.

Πρέπει ευθύς εξαρχής να σημειωθεί πως η προσκόλληση του Κέισμεντ στην υπόθεση της ιρλανδικής κυριαρχίας και η οργή του για τον βρετανικό ιμπεριαλισμό έκαναν τη σχεδόν ισόβια απασχόλησή του ως προξένου της Βρετανίας γεμάτη αντιφάσεις· επιπλέον, αισθάνθηκε ότι οι εμπειρίες του στην Αφρική και στη Νότια Αμερική συνετέλεσαν στο να καταλάβει καλύτερα τα αποτελέσματα της αποικιοκρατίας στην Ιρλανδία, κεντρίζοντας έτσι τις εθνογραφικές και πολιτικές ευαισθησίες του για τις συνθήκες ζωής κάτω από τον ισημερινό. Υποστήριξε, για παράδειγμα, ότι εκείνο που του επέτρεψε να κατανοήσει τις φρικαλεότητες στο Κονγκό ήταν η γνώση του για την ιρλανδική ιστορία, ενώ στο Υπουργείο Εξωτερικών δεν μπορούσαν να τις καταλάβουν επειδή τα εμπειρικά στοιχεία δεν είχαν κανένα νόημα γι' αυτούς. [...]

Η ουσία τής, 136 σελίδων, «Έκθεσης Πουτουμάγιο», που βασίστηκε στο επτά εβδομάδων ταξίδι του Κέισμεντ, το 1910, στις περιοχές συλλογής του καουτσούκ στις ζούγκλες των παραποτάμων Καραπαράνα και Ιγκαραπαράνα, στις κεντρικές ευθείες του ποταμού Πουτουμάγιο, και στην, περίπου έξι μηνών, παραμονή του στη λεκάνη του Αμαζονίου, έγκειται στη λεπτομερή αφήγηση του τρόμου και των βασανιστηρίων, στην εξήγηση των αιτίων και στους υπολογισμούς του Κέισμεντ για το κόστος σε ανθρώπινες ζωές. Το καουτσούκ του Πουτουμάγιο δεν θα ήταν επικερδές αν δεν υπήρχε η καταναγκαστική εργασία των Ινδιάνων της περιοχής, και κυρίως των ονομαζόμενων Ουιτότο. Από το 1900 μέχρι το 1912, η περίπου 4.000 τόνων παραγωγή καουτσούκ στο Πουτουμάγιο κόστισε τη ζωή χιλιάδων Ινδιάνων. Οι θάνατοι από βασανιστήρια και αρρώστιες και πιθανώς η φυγή μείωσαν τον πληθυσμό της περιοχής κατά περίπου 30.000 στη διάρκεια εκείνης της περιόδου.

Η βρετανική κυβέρνηση αισθάνθηκε υποχρεωμένη να στείλει τον Κέισμεντ στο Πουτουμάγιο ως προξενικό της αντιπρόσωπο, λόγω της δημόσιας κατακραυγής που προκάλεσε το 1909 μια σειρά από

άρθρα στο λονδρέζικο περιοδικό *Truth*: τα άρθρα αυτά απεικόνιζαν την κτηνωδία της εταιρείας του καουτσούκ, η οποία από το 1907 είχε μετατραπεί σε ένα κονσόρτσιουμ περουβιάνικων και βρετανικών συμφερόντων στην περιοχή. Με τίτλο «Ο παράδεισος του Διαβόλου: ένα Κονγκό βρετανικής ιδιοκτησίας», τα άρθρα αυτά ήταν έργο ενός νεαρού «μηχανικού» και τυχοδιώκτη από τις Ηνωμένες Πολιτείες ονόματι Γουόλτερ Χάρντεμπεργκ, που μαζί με έναν σύντροφό του είχε διεισδύσει το 1907 από τις κολομβιάνικες Άνδεις σε εκείνη την απομακρυσμένη γωνιά της λεκάνης του Αμαζονίου και είχε φυλακιστεί από την Περουβιανή Εταιρεία Καουτσούκ που είχε ιδρύσει ο Χούλιο Σέσαρ Αράνα το 1903. Το χρονικό του Χάρντεμπεργκ αποτελεί σε μεγάλο βαθμό επεξεργασία ενός κειμένου βασικού στη μυθολογία του Πουτουμάγιο, ενός άρθρου δημοσιευμένου στην εφημερίδα *La Sancción* του Ικίτος λίγο πριν η κυκλοφορία της απαγορευτεί από την περουβιάνικη κυβέρνηση και τον Αράνα.

Υποστηρίζοντας ότι τα καουτσουκόδεντρα βρίσκονται σε ραγδαία φθίνουσα πορεία και ότι θα εξαντληθούν μέσα σε τέσσερα χρόνια εξαιτίας της αρπακτικότητας του συστήματος παραγωγής, το άρθρο συνεχίζει δηλώνοντας πως οι φιλήσυχοι Ινδιάνοι δουλεύουν νύχτα μέρα στη συλλογή του καουτσούκ χωρίς την παραμικρή πληρωμή. Δεν τους δίνουν τίποτε να φάνε ή να φορέσουν. Οι λευκοί παίρνουν τις σοδειές τους, καθώς και τις γυναίκες και τα παιδιά τους, για να κάνουν το κέφι τους. Τους μαστιγώνουν με τον πιο απάνθρωπο τρόπο, μέχρι να φανούν τα κόκαλά τους. Τους αφήνουν χωρίς καμία ιατρική φροντίδα, να πεθάνουν μετά τα βασανιστήρια και να τους φάνε τα σκυλιά της εταιρείας. Τους ευνουχίζουν και τους κόβουν αφτιά, δάχτυλα, μπράτσα, πόδια. Τους βασανίζουν με φωτιά και νερό, τους σταυρώνουν με το κεφάλι κάτω. Οι λευκοί τους κόβουν κομματάκια με μασέτες και εξακοντίζουν τα μικρά παιδιά πάνω σε δέντρα και τοίχους, μέχρι να χυθούν τα μυαλά τους. Όταν οι ηλικιωμένοι δεν μπορούν πια να δουλέψουν, τους σκοτώνουν. Για να διασκεδάσουν, οι αξιωματούχοι της εταιρείας κάνουν σκοποβολή με στόχο Ινδιάνους, και σε ειδικές περιπτώσεις, όπως το Σάββατο

μετά το Πάσχα, τους πυροβολούν σε ομάδες ή, κατά προτίμηση, τους λούζουν με κηροζίνη και τους βάζουν φωτιά για να διασκεδάσουν με την αγωνία τους.⁷

Σε μια επιστολή σταλμένη στον Χάρντεμπεργκ από έναν υπάλληλο της εταιρείας, διαβάζουμε πώς ο διευθυντής ενός σταθμού συλλογής καουτσούκ έστειλε μια «επιτροπή» για να εξοντώσει μια ομάδα Ινδιάνων που δεν μάζεψαν αρκετό καουτσούκ. Η επιτροπή επέστρεψε μετά τέσσερις μέρες, φέρνοντας δάκτυλα, αφτιά και κάμποσα κεφάλια Ινδιάνων, για να αποδείξει ότι οι διαταγές είχαν εκτελεστεί.⁸ [...]

Το πιο σημαντικό, ίσως, δράμα για τον τρόπο στο Πουτουμάγιο, όπως αναφέρεται σε ένα άρθρο εφημερίδας του Ικίτος το 1908 και επιβεβαιώνεται ως γεγονός τόσο από τον Κέισμεντ όσο και από τον Χάρντεμπεργκ, αφορά τη ζύγιση του καουτσούκ που έφερναν οι Ινδιάνοι από το δάσος:

Ο Ινδιάνος είναι τόσο ταπεινός ώστε μόλις δει ότι η βελόνα της ζυγαριάς δεν σημαδεύει τα δέκα κιλά, απλώνει ο ίδιος τα χέρια του και σωριάζεται στο έδαφος για να δεχτεί την τιμωρία. Τότε ο επικεφαλής [του σταθμού συλλογής] ή κάποιος υφιστάμενός του προχωράει μπροστά, σκύβει, αρπάζει τον Ινδιάνο από τα μαλλιά, τον χτυπάει, ανασηκώνει το κεφάλι του και του κοπανάει το πρόσωπο πάνω στο χώμα, και αφού του χτυπήσει και του κλωτσήσει το πρόσωπο μέχρι που να γεμίσει ολόκληρο αίματα, ο Ινδιάνος μαστιγώνεται. Και αυτό στην περίπτωση που έχουν την καλύτερη μεταχείριση, γιατί συχνά τους κόβουν κομματάκια με τις ματσέτες.⁹

Και ο συγγραφέας συνεχίζει:

Στο σταθμό συλλογής καουτσούκ του Ματάνσας έχω δει Ινδιάνους δεμένους σε δέντρα, με τα πόδια τους περίπου μισή γιάρδα [περίπου μισό μέτρο] πάνω από το έδαφος. Τότε τους βάζουν βενζίνη κάτω από τα πόδια και τους καίνε ζωντανούς. Αυτό το κάνουν για να περάσει η ώρα.

Η Έκθεση του Κέισμεντ προς τη Βουλή των Κοινοτήτων είναι μετρημένη και νηφάλια, κάτι σαν έκθεση δικηγόρου που υποστηρίζει μια

υπόθεση, και βρίσκεται σε έντονη αντίθεση με το πώς περιγράφεται η ίδια εμπειρία στο ημερολόγιό του. Αθροίζει τα κτηνώδη γεγονότα το ένα μετά το άλλο, προτείνει μια συνολική ανάλυση και καταθέτει τις προτάσεις του. Το υλικό του προέρχεται από τρεις πηγές: από τις προσωπικές του εμπειρίες ως αυτόπτη μάρτυρα· από τη μαρτυρία 30 Μαύρων από τα Μπαρμπάντος που, μαζί με άλλα 166 άτομα, προσλήφθηκαν από την εταιρεία μεταξύ 1903 και 1904 για να δουλέψουν ως επιστάτες, και των οποίων οι καταθέσεις καταλαμβάνουν 85 τυπωμένες μεγάλες [43x34 εκατοστών] σελίδες· τέλος, από πολυάριθμες, διάσπαρτες μέσα στις άμεσες παρατηρήσεις του Κέισμεντ, ιστορίες από κατοίκους της περιοχής και από υπαλλήλους της εταιρείας.

Κάπου στην αρχή της Έκθεσης, σε μια ζωντανή, δήθεν τυχαία, παρατήρηση, επικαλείται την κοινοτοπία της σκληρότητας. «Οι υπάλληλοι σε όλους τους σταθμούς, όταν δεν περνούν την ώρα τους κυνηγώντας Ινδιάνους, είτε είναι ξαπλωμένοι στις αιώρες τους είτε χαρτοπαίζουν».¹⁰ Η εξωπραγματική ατμόσφαιρα του κοινότοπου, της κοινοτοπίας του εξαιρετικού, μπορεί να γίνει εντυπωσιακή. [...]

Κρίνοντας από τις ουλές, ο Κέισμεντ κατέληξε ότι η «μεγάλη πλειονότητα» (ίσως το 90%) των 1.600, ή και περισσότερων, Ινδιάνων που είδε είχε χτυπηθεί άγρια.¹¹ Ανάμεσα σε αυτούς με τις βαρύτερες πληγές ήταν μικρά παιδιά και οι θάνατοι λόγω μαστίγωσης ήταν συχνοί, είτε την ώρα του μαστιγώματος είτε, συνηθέστερα, μερικές μέρες αργότερα, όταν οι πληγές γέμιζαν σκουλήκια.¹² Το μαστίγωμα ήταν η ποινή όταν κάποιος Ινδιάνος δεν έφερνε αρκετό καουτσούκ, και ήταν ακόμα πιο σαδιστικό για εκείνους που τολμούσαν να δραπέτεύσουν. Συνδυαζόταν με άλλα βασανιστήρια, όπως ο παρ' ολίγον πνιγμός, «σχεδιασμένος», όπως υπογραμμίζει ο Κέισμεντ, «να σταμάτει μόλις πριν φύγει η ζωή, ενώ είχε προξενήσει τον πιο οξύ πνευματικό φόβο και είχε προκαλέσει τη βαθιά σωματική αγωνία του θανάτου».¹³ Ο Κέισμεντ πήρε τις πληροφορίες του από έναν άντρα που είχε ο ίδιος πολλές φορές μαστιγώσει Ινδιάνους και που είχε δει γυναίκες να μαστιγώνονται επειδή τα μικρά παιδιά τους δεν είχαν

φέρει αρκετό καουτσούκ. Ενώ το αγόρι στεκόταν και έκλαιγε τρομοκρατημένο με το θέαμα, η μητέρα του δεχόταν «απλώς μερικές καμτσικιές» για να το κάνει καλύτερο εργάτη.¹⁴

Επανεπιλημμένως κατέφευγαν στην εσκεμμένη λιμοκτονία, μερικές φορές για να τρομάξουν, συχνότερα για να σκοτώσουν. Κρατούσαν άντρες και γυναίκες δεμένους σε κούτσουρα μέχρι να πεθάνουν από την πείνα. Ένας Μαύρος από τα Μπαρμπάντος διηγήθηκε πως είχε δει Ινδιάνους σε αυτή την κατάσταση «να ξύνουν το χώμα με τα δάχτυλά τους και να το τρώνε». Κάποιος άλλος κατέθεσε ότι τους είχε δει να τρώνε τα σκουλήκια από τις πληγές τους.¹⁵

Μερικές φορές τοποθετούσαν αυτά τα κούτσουρα βασανισμού στη βεράντα ή στους χώρους κατοικίας του κύριου κτηρίου του σταθμού, στην άμεση θέα του διευθυντή και των υπαλλήλων του. [...]

Μεγάλο μέρος της παρακολούθησης και της τιμωρίας είχε ανατεθεί στο σώμα των Ινδιάνων φρουρών που ήταν γνωστοί ως οι *μου-τασάτσος*.¹⁶ Τα μέλη αυτού του ένοπλου σώματος είχαν εκπαιδευτεί από την εταιρεία από μικρά, και τα χρησιμοποιούσαν για να κρατούν υπό έλεγχο *άγριους* με τους οποίους δεν είχαν συγγένεια. Ο Κέισμεντ θεωρούσε πως γενικά ήταν εξίσου κακοί με τα λευκά αφεντικά τους.¹⁷ Όταν οι άντρες από τα Μπαρμπάντος ήταν παρόντες, συχνά ανέθεταν σε αυτούς το έργο της μαστίγωσης, ωστόσο –τονίζει με έμφαση ο Κέισμεντ– «κανείς εργαζόμενος δεν είχε το πρόνομιο του μονοπωλίου της μαστίγωσης. Ο επικεφαλής του τομέα συχνά έπαιρνε ο ίδιος στα χέρια του τον βούρδουλα και στη συνέχεια μπορούσε να τον παραχωρήσει σε οποιοδήποτε μέλος του πολιτισμένου ή “έλλογου προσωπικού”».¹⁸

«Τέτοιοι άνθρωποι», αναφέρει ο Κέισμεντ, «είχαν χάσει κάθε αίσθηση ή νόημα της συλλογής καουτσούκ – ήταν απλώς σαρκοβόρα κτήνη που ζούσαν από τους Ινδιάνους και απολάμβαναν να χύνουν το αίμα τους». [...]

Επιπλέον, οι περισσότεροι λευκοί και μαύροι υπάλληλοι της εταιρείας ήταν και οι ίδιοι εγκλωβισμένοι σε ένα σύστημα δουλοπαροι-

κίας λόγω χρεών, πολύ διαφορετικό όμως από εκείνο που η εταιρεία χρησιμοποιούσε για να ελέγχει τους Ινδιάνους της.

Από τις μαρτυρίες των ανδρών από τα Μπαρμπάντος γίνεται σαφές ότι η δικόνοια, το μίσος και η καχυποψία οργιάζαν ανάμεσα σε όλα τα μέλη της εταιρείας, σε βαθμό που θα πρέπει κανείς να σκεφτεί σοβαρά την υπόθεση εργασίας ότι μόνο με αυτή την ομαδική μετατροπή του βασανισμού Ινδιάνων σε τελετουργία μπορούσε μια τέτοια ανομία και καχυποψία να μένει υπό έλεγχο, διασφαλίζοντας έτσι για την εταιρεία την απαιτούμενη αλληλεγγύη για να διατηρηθεί ως αποτελεσματική κοινωνική μονάδα.

Η ανάγνωση της –από δεύτερο χέρι– αφήγησης του Κέισμεντ και της αυτοπρόσωπης μαρτυρίας του Χάρντενμπεργκ για τις επιθέσεις της εταιρείας ενάντια στους ανεξάρτητους λευκούς Κολομβιανούς εμπόρους κάνει ακόμη πιο σαφή τα τελετουργικά χαρακτηριστικά που εξασφάλισαν στη βία κατά το μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο την επιτυχία της ως κουλτούρας τρόμου. [...]

Ζούγκλα και άγριοι

Υπάρχει ένα πρόβλημα, το οποίο έχω απλώς υπαινιχθεί, σε όλες τις θεωρήσεις των φρικαλεοτήτων κατά την περίοδο του μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο. Ενώ το τεράστιο μέγεθος της κτηνωδίας είναι πέρα από κάθε αμφισβήτηση, τα περισσότερα από τα στοιχεία προέρχονται από εξιστορήσεις. Ο σχολαστικός ιστορικός θα πιανόταν από αυτό το γεγονός θεωρώντας το πρόκληση για να διαχωρίσει την αλήθεια από την περιγραφή που υπερβάλλει ή που υποβαθμίζει. Όμως το πιο βασικό συμπέρασμα μου φαίνεται πως είναι ότι οι αφηγήσεις είναι αυτές καθαυτές απόδειξη της διαδικασίας μέσω της οποίας μια κουλτούρα τρόμου δημιουργήθηκε και υποστηρίχτηκε.

Δύο είναι τα μοτίβα που συνυφαίνονται και ξεχωρίζουν: η φρίκη της ζούγκλας και η φρίκη της αγριότητας. Όλα τα γεγονότα παραμορφώνονται μέσα από το πρίσμα που σχηματίζουν αυτά τα μοτίβα,

τα οποία, συμβαδίζοντας με τη θεωρία του Κόνραντ για την τέχνη, διαμεσολαβούν την ουσιαστική αλήθεια όχι τόσο με τη διάδοση πληροφοριών όσο με την απεύθυνση στα συναισθήματα που προκαλούνται από τις εντυπώσεις τις οποίες καταγράφουν οι αισθήσεις. [...]

Είναι κάτι σχεδόν απίστευτο για εκείνους που δεν γνωρίζουν τη ζούγκλα. Είναι ένα γεγονός εκτός λογικής, που σκλαβώνει όσους φτάνουν εκεί. Είναι ένας ανεμοστρόβιλος από άγρια πάθη που κυριεύει το πολιτισμένο άτομο, το οποίο έχει υπερβολική εμπιστοσύνη στον εαυτό του. Είναι ένας εκφυλισμός του πνεύματος σε ένα μεθύσι από απίθανες αλλά πραγματικές περιστάσεις. Ο ορθολογικός και πολιτισμένος άνθρωπος χάνει το σεβασμό για τον εαυτό του και την αίσθηση ότι έχει εξημερωθεί. Ρίχνει την κληρονομιά του στον βούρκο, απ' όπου ποιος ξέρει πότε θα ξαναβγεί. Η καρδιά του γεμίζει από νοσηρότητα και από το αίσθημα της αγριότητας. Γίνεται αδιάφορη μπροστά στα πιο αγνά και σπουδαία πράγματα της ανθρωπότητας. Ακόμα και καλλιεργημένα πνεύματα, εκλεπτυσμένα και πολύ μορφωμένα, έχουν υποκύψει.¹⁹

Αλλά ασφαλώς δεν είναι η ζούγκλα, αλλά τα συναισθήματα που οι άνθρωποι προβάλλουν σε αυτή, εκείνο που παίζει τον αποφασιστικό ρόλο για να γεμίζει η καρδιά τους με αγριότητα. Και ό,τι μπορεί να πετύχει η ζούγκλα, μπορούν να το πετύχουν πολύ περισσότερο οι αυτόχθονες κάτοικοί της, οι άγριοι Ινδιάνοι, όπως εκείνοι που αναγκάστηκαν με βασανιστήρια να συλλέγουν καουτσούκ. Δεν πρέπει να παραβλέπουμε ότι η, κατασκευασμένη από την αποικιοκρατική οπτική, εικόνα του άγριου Ινδιάνου που διακυβεύεται εδώ είναι μια έντονα αμφίσημη εικόνα, μια αμφιταλαντευόμενη, διπλοεστιακή και συγκεχυμένη σύνθεση ζώου και ανθρώπου. Στην ανθρωπίνη, ή στην ανθρωποειδή εκδοχή τους, οι άγριοι Ινδιάνοι μπορούσαν με τον καλύτερο τρόπο να αντανakλούν και να επιστρέφουν στους αποικιοκράτες τις χωρίς όρια μπαρόκ προβολές περί ανθρωπίνης αγριότητας που οι αποικιοκράτες είχαν ανάγκη για να εγκαθιδρύσουν την πραγματικότητά τους ως πολιτισμένοι (πολύ δε περισσότερο επιχειρηματικά αποδοτικοί) άνθρωποι. Οι άγριοι Ινδιάνοι μπορούσαν να

χρησιμεύουν ως εργάτες —και ως υποκείμενα βασανισμού— μόνο επειδή ήταν ανθρώπινα όντα. Διότι δεν είναι το θύμα ως ζώο εκείνο που προσφέρει ικανοποίηση στον βασανιστή, αλλά το γεγονός ότι το θύμα είναι άνθρωπος, δίνοντας έτσι τη δυνατότητα στο βασανιστή να γίνει αυτός ο άγριος. [...]

Ο φόβος του κανιβαλισμού

Ο κανιβαλισμός απέκτησε μεγάλη ιδεολογική ισχύ για τους αποίκους από την αρχή της κατάκτησης του Νέου Κόσμου από τους Ευρωπαίους. Η φιγούρα του κανιβαλου έγινε αντικείμενο επεξεργασίας και χρησιμοποιήθηκε για ποικίλους σκοπούς, ανταποκρινόμενη —όπως και έγινε— σε κάποιες από τις πιο ισχυρές συμβολικές δυνάμεις που είναι γνωστές στο ανθρώπινο είδος. Μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως απιολόγηση της δουλείας και σαν τέτοια ήταν προφανώς σημαντική στην πρώιμη οικονομία της Βραζιλίας²⁰, με την εμβέλειά της να φτάνει, έτσι, μέχρι και στις πηγές του Αμαζονίου, όπως στο Πουτουμάγιο, όπου ο κανιβαλισμός διατηρήθηκε με τον πιο μακάβριο τρόπο ζωντανός στη φαντασία των λευκών μέχρι και την εποχή του μπουμ του καουτσούκ.

Ο Rocha μάς προσφέρει πολλά παραδείγματα. Καταγράφει την άφιξη του στην περιοχή των Ουιτότο γράφοντας για «αυτή τη μοναδική γη των κανιβάλων, τη γη των Ουιτότο που κατακτήθηκε από μια ντουζίνα γενναίων Κολομβιανών που επανελάμβαναν τον ηρωισμό των Ισπανών προγόνων τους».²¹ Οι έμποροι του καουτσούκ, διαβεβαιώνει με έμφαση, έχουν προσπαθήσει να εξαλείψουν τον κανιβαλισμό, με τη βοήθεια αυστηρών τιμωριών. Ωστόσο, ο κανιβαλισμός είναι εξάρτηση. Οι Ουιτότο νομίζουν ότι μπορούν να κοροϊδέψουν τους λευκούς, αλλά «υποκύπτουν στην ικανοποίηση των κτηνωδών ορέξεών τους».²² [...]

Η ιστορία που περισσότερο από όλες εντυπωσίασε τον Rocha ήταν εκείνη σχετικά με την τελετή των Ουιτότο για τον δικαστικό

φόνο, την κεφαλική ποινή. Μπορεί κανείς εύκολα να φανταστεί τις συγχορδίες εξωτικού τρόμου που προκαλούσε ανάμεσα στους αποίκους και τους υπαλλήλους της εταιρείας καουτσούκ, καθώς την άκουγαν στις νυχτερινές κουβεντούλες στη ζούγκλα.

Όλα τα άτομα του έθνους που έχει συλλάβει τον κρατούμενο αποσύρονται σε μια περιοχή της ζούγκλας όπου η παρουσία των γυναικών ήταν εντελώς απαγορευμένη, εκτός από μία που έχει έναν ειδικό ρόλο. Τα παιδιά επίσης αποκλείονται αυστηρά. Στο κέντρο τοποθετείται ένα δοχείο με χυμό ψημένου καπνού για την ευχαρίστηση των ανδρών και σε μια γωνία κάθεται σε έναν μικρό πάγκο ο αιχμάλωτος, δεμένος σφιχτά.

Πιάνοντας ο ένας τον άλλο από τα μπράτσα, οι άγριοι σχηματίζουν μια μακριά σειρά και μόλις αρχίσει να χτυπά το τύμπανο αρχίζουν κι αυτοί να χορεύουν πολύ κοντά στο θύμα. Αποτραβιούνται και πλησιάζουν πολλές φορές, ενώ κατά καιρούς κάποιοι απομακρύνονται για να πιουν από το δοχείο με τον καπνό. Τότε το τύμπανο παύει να ηχεί για τους χορευτές κανίβαλους και, για να δει το άτυχο θύμα πόσα θα χάσει πεθαίνοντας, εμφανίζεται το πιο όμορφο κορίτσι της φυλής, βασιλικά ντυμένο με τα πιο πολύχρωμα και λαμπερά φτερά από τα πουλιά εκείνων των δασών. Το τύμπανο αρχίζει πάλι να χτυπά και το όμορφο κορίτσι χορεύει μόνο του μπροστά του, αγγιζοντάς τον σχεδόν. Περιστρέφεται και προχωράει, ρίχνοντάς του μια βροχή από παθιασμένα βλέμματα και με χειρονομίες αγάπης, γυρίζει γύρω-γύρω και το επαναλαμβάνει όλο αυτό τρεις ή τέσσερις φορές. Ύστερα φεύγει, τερματίζοντας τη δεύτερη πράξη της επίσημης τελετής. Ακολουθεί η τρίτη, κατά την οποία οι άντρες χορεύουν τον ίδιο χορό όπως πριν [...].

Έρχεται κατόπιν η στιγμή για την τέταρτη και τελευταία πράξη της τρομακτικής τραγωδίας. Ένας-ένας οι χορευτές βγαίνουν μπροστά και με το μαχαίρι τους κόβουν από τον αιχμάλωτο μια φέτα σάρκας, την οποία τρώνε μισοψημένη κάτω από τον ήχο του επιθανάτιου ρόγχου του. Όταν τελικά πεθάνει, συνεχίζουν να κόβουν, να ψήνουν και

να μαγειρεύουν τη σάρκα του, ώσπου να τον φάνε μέχρι το τελευταίο του κομματάκι.²³

Αφηγηματική διαμεσολάβηση: επιστημικός ζόφος

Μου φαίνεται πως ιστορίες σαν αυτές αποτέλεσαν θεμέλιο απαραίτητο για τη διαμόρφωση και την άνθηση της αποικιακής φαντασίας κατά τη διάρκεια του μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο. «Η φαντασία τους ήταν αρρωστημένη», έγραφε ο Περουβιανός δικαστής Ρόμουλο Παρέδες το 1911, αναφερόμενος στους διευθυντές των σταθμών συλλογής καουτσούκ, «και έβλεπαν παντού επιθέσεις από Ινδιάνους, συνωμοσίες, ανταρσίες, δολιότητα κ.λπ.· και για να σωθούν από αυτούς τους κινδύνους της φαντασίας {...} σκότωναν και σκότωναν, χωρίς κανέναν οίκτο».²⁴ Απέχοντας πολύ από το να είναι τετριμμένες ονειροπολήσεις στις οποίες παραδίδεται κανείς μετά το τέλος της δουλειάς, αυτές οι ιστορίες και η φαντασία την οποία υποστήριζαν συνιστούσαν μια ισχυρή πολιτική δύναμη, χωρίς την οποία το έργο της κατάκτησης και της επιτήρησης της συλλογής καουτσούκ δεν θα μπορούσε να έχει επιτευχθεί. Αυτό που έχει ουσιαστική σημασία να καταλάβουμε είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτές οι ιστορίες λειτούργησαν για να δημιουργήσουν, μέσω του μαγικού ρεαλισμού, μια κουλτούρα τρόμου που κυριάρχησε τόσο στους λευκούς όσο και στους Ινδιάνους.

Η σημασία αυτού του μυθοπλαστικού μηχανισμού εκτείνεται πέρα από το επικό και το γκροτέσκο στοιχείο του περιεχομένου του. Η πραγματική ιδιομορφία έγκειται στο ότι δημιουργεί μια αβέβαιη πραγματικότητα μέσα από τη μυθοπλασία, μια εφιαλτική πραγματικότητα στην οποία η ασταθής αλληλεπενέργεια αλήθειας και ψευδαίσθησης γίνεται μια κοινωνική δύναμη με τρομακτικές, φασματικές διαστάσεις. Όλες οι κοινωνίες ζουν σε σημαντικό βαθμό από μυθοπλασίες που εκλαμβάνονται ως πραγματικότητα. Εκείνο που διαφοροποιεί τις κουλτούρες του τρόμου είναι ότι το επιστημολογι-

κό, οντολογικό και, σε διαφορετική περίπτωση, καθαρά φιλοσοφικό πρόβλημα της-πραγματικότητας-και-της-ψευδαίσθησης, της-βεβαιότητας-και-της-αμφιβολίας, μετατρέπεται σε κάτι απείρως μεγαλύτερο από ένα «απλώς» φιλοσοφικό πρόβλημα. Μετατρέπεται σε ένα πανίσχυρο εργαλείο κυριαρχίας και σε βασικό μέσο πολιτικής πρακτικής. Και, στη διάρκεια του μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο, αυτό το μέσο επιστημικού και οντολογικού ζόφου πλάστηκε με τον πιο έντονο τρόπο στη φαντασία και αντικειμενοποιήθηκε ως χώρος θανάτου.

Στην αναφορά του, ο Παρέδες μας λέει ότι οι διευθυντές των σταθμών συλλογής καουτσούκ ζούσαν κατατρυχόμενοι από την έμμονη ιδέα του θανάτου. Έβλεπαν παντού κινδύνους και σκέφτονταν μόνο το γεγονός ότι ζούσαν περιστοιχισμένοι από φίδια, τίγρεις και κανίβαλους. Αυτές ακριβώς οι ιδέες του θανάτου, γράφει, ήταν εκείνες που βασάνιζαν διαρκώς τη φαντασία τους, τρομοκρατώντας τους και κάνοντάς τους ικανούς για οποιαδήποτε πράξη. Σαν παιδιά που διαβάζουν τις *Χίλιες και μία νύχτες*, συνεχίζει, είχαν εφιάλτες με μάγισσες, κακά πνεύματα, θάνατο, προδοσία και αίμα. Ο μοναδικός τρόπος για να ζήσουν μέσα σε έναν τόσο τρομακτικό κόσμο, παρατηρεί, ήταν να εμπνέουν οι ίδιοι τρόμο.²⁵

Κοινωνιολογική και μυθική διαμεσολάβηση: οι μουτσάτσος

Αν οι αφηγήσεις των θρύλων ήταν εκείνες που διαμεσολαβούσαν την έμπνευση του τρόμου, τότε το δικό μας καθήκον είναι να ερευνήσουμε λίγο τον κοινωνιολογικό δρώντα που υλοποίησε αυτή τη διαμεσολάβηση, δηλαδή το σώμα των, εκπαιδευμένων από την εταιρεία, Ινδιάνων φυλάκων που ήταν γνωστοί ως οι μουτσάτσος. Γιατί, σύμφωνα με τα λόγια του Ρόμouλο Παρέδες, «μηχανεύονταν διαρκώς εκτελέσεις και αποκάλυπταν συνεχώς συναντήσεις Ινδιάνων "που έγλειφαν καπνό" —κάτι που σήμαινε ότι έπαιρναν όρκο να σκοτώσουν

λευκούς-. φανταστικές ανταρσίες που ποτέ δεν εκδηλώνονταν και άλλα παρόμοια εγκλήματα».26

Διαμεσολαβώντας, ως πολιτισμένοι ή έλλογοι Ινδιάνοι, ανάμεσα στους αγρίους των δασών και στους λευκούς των στρατοπέδων του καουτσούκ, οι *μουτσάτσος* προσωποποιούσαν όλες τις κρίσιμες διακρίσεις στο σύστημα των τάξεων και των καστών της παραγωγής καουτσούκ. Αποκομμένοι από τη φυλή τους, την οποία καταδίδωκαν και πρόδιδαν και της ενέπνεαν φθόνο και μίσος, και ταξινομημένοι πλέον ως πολιτισμένοι, που όμως συνέχιζαν να εξαρτώνται από τους λευκούς για τροφή, όπλα και αγαθά, οι *μουτσάτσος* επεξεργάστηκαν στην εντέλεια όλα όσα ήταν τρομακτικά στην αποικιακή μυθολογία περί αγρίων – επειδή κατελάμβαναν τον τέλειο κοινωνιολογικό και μυθικό χώρο για να κάνουν κάτι τέτοιο. Όχι μόνο δημιούργησαν μυθοπλασίες που έριχναν λάδι στη φωτιά της παράνοιας των λευκών, αλλά και ενσάρκωσαν την κτηνωδία την οποία οι λευκοί φοβούνταν, κατασκεύαζαν και προσπαθούσαν να τιθασεύσουν, προκειμένου να εξυπηρετήσει τους δικούς τους σκοπούς. Οι *μουτσάτσος* κυριολεκτικά αντάλλαξαν την ταυτότητα του αγρίου με το καινούργιο κοινωνικό στάτους του πολιτισμένου Ινδιάνου και φύλακα. [...] Οι λευκοί, όπως ακριβώς αγόραζαν καουτσούκ από τους άγριους Ινδιάνους του δάσους, έτσι αγόρασαν και τα «*αραουκάνικα*» άγρια ένστικτα των Ινδιάνων *μουτσάτσος*.

Όμως, σε αντίθεση με το καουτσούκ, αυτά τα άγρια ένστικτα ήταν σε μεγάλο βαθμό κατασκευασμένα στις φαντασιώσεις των λευκών. Το μόνο που είχαν να κάνουν οι *μουτσάτσος* για να εισπράττουν την αμοιβή τους, ήταν να αντικειμενοποιούν και, μέσα από λέξεις, να αντανakλούν και να επιστρέφουν στους λευκούς τα φαντάσματα που οικούσαν την αποικιακή κουλτούρα. Με δεδομένους τους αιώνες αποικιακής μυθολογίας σχετικά με τους «*Αραουκάνους*» και τον Άγριο, και με δεδομένη την κατάρρευση αυτής της μυθολογίας στην αντιφατική κοινωνική υπόσταση των *μουτσάτσος*, το καθήκον ήταν εύκολο. Οι ιστορίες των *μουτσάτσος* ήταν, στην πραγματικότητα, ιστορίες μέσα σε μια πολύ πιο παλιά ιστορία που συμπεριλάμβανε

τους μουτσάτσος μάλλον ως αντικείμενα ενός αποικιοκρατικού λόγου παρά ως δημιουργούς του.

Επομένως, το ανταλλακτικό σύστημα της δουλοπαροικίας λόγω χρεών που εγκαθιδρύθηκε από το μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο ήταν κάτι παραπάνω από μια ανταλλαγή αγαθών των λευκών με καουτσούκ που συνέλεγαν οι Ινδιάνοι. Ήταν επίσης και μια ανταλλαγή τρομακτικών μυθολογιών και μυθοπλαστικής πραγματικότητας, που στηρίζονταν στη διαμεσολάβηση των μουτσάτσος, των οποίων οι αφηγήσεις αντάλασσαν το γεγονός ότι πρόδιδαν την πραγματικότητα των Ινδιάνων με την επικύρωση της φαντασίας των αποίκων.

Ο αποικιακός καθρέφτης

Άρχισα αυτό το δοκίμιο δηλώνοντας ότι το ενδιαφέρον μου επικεντρώνεται στη διαμεσολάβηση της κουλτούρας του τρόμου μέσω της αφήγησης και στα προβλήματα μιας γραφής εναντίον του τρόμου. Το ενδιαφέρον μου αυτό προέκυπτε εν μέρει από τα προβλήματα στην αξιολόγηση και την ερμηνεία των «αντικειμενικών γεγονότων» που συγκροτούσαν τις διάφορες εξιστορήσεις των φρικαλεοτήτων στο Πουτουμάγιο. Αυτό το πρόβλημα της ερμηνείας έγινε ακόμα μεγαλύτερο, και τελικά κατέληξε στη συνειδητοποίηση ότι αυτό ακριβώς το πρόβλημα είναι το καθοριστικό στην κουλτούρα του τρόμου – όχι μόνο κάνοντας εξαιρετικά δύσκολο το να γράφει και να μιλά κανείς αποτελεσματικά εναντίον του τρόμου αλλά, ακόμα πιο κρίσιμο, κάνοντας την τρομακτική πραγματικότητα των αποσπασμάτων θανάτου, των εξαφανίσεων και των βασανιστηρίων να τσακίζει με τον πιο δραστικό τρόπο την ικανότητα των ανθρώπων να αντιστέκονται.

Ενώ στις κοινωνικές επιστήμες δίνεται μεγάλη προσοχή στην «ιδεολογία», πρακτικά δεν δίνεται καμία προσοχή, απ' όσο γνωρίζω, στο γεγονός ότι οι άνθρωποι σκιαγραφούν τον κόσμο τους, συμπεριλαμβανομένης και της πολιτικής του τόσο σε μακρο- όσο και σε

μίκρο-κλίμακα, με ιστορίες και δημιουργήματα που μοιάζουν με ιστορίες, και πολύ σπάνια, ίσως και ποτέ, με ιδεολογίες (όπως αυτές ορίζονται συνήθως). Ασφαλώς, οι δαίδαλοι των φημών, του κουτσομπολιού, των εξιστορήσεων και των ανάλαφρων συζητήσεων είναι ο τόπος όπου η ιδεολογία και οι ιδέες γίνονται συναισθηματικά ισχυρές, εισδύουν σε μια ενεργό κοινωνική κυκλοφορία και φορτίζονται με νόημα. Αυτό συνέβη και στην περίπτωση του τρόμου στο Πουτουμάγιο, σύμφωνα με διηγήσεις από τις οποίες φαίνεται καθαρά ότι οι άποικοι και οι υπάλληλοι της εταιρείας καουτσούκ, όχι μόνο φοβούνταν, αλλά δημιουργούσαν και οι ίδιοι, μέσω της αφήγησης, εικόνες τρομακτικές και άγριες για τον άγριο – εικόνες που κρατούσαν την αποικιακή κοινωνία σε συνοχή μέσω του επιστημικού ζόφου του χώρου του θανάτου. Τα συστήματα βασανισμού που επινόησαν για να εξασφαλίζουν το καουτσούκ αντικατόπτριζαν τη φρίκη του άγριου που τόσο φοβούνταν, καταδίκάζαν – και μετέτρεπαν σε μυθοπλασία. Επιπλέον, όταν αναλαμβάνουμε το καθήκον να δημιουργήσουμε αντι-απεικονίσεις και αντι-λόγους, πρέπει να εξετάζουμε προσεκτικά πώς οι περισσότερες, αν όχι όλες οι αφηγήσεις που αναπαρήγαγαν ο Χάρντενμπεργκ και ο Κέισμεντ και οι οποίες ανέφεραν και επέκριναν τις φρικαλεότητες, είχαν με τον ίδιο τρόπο μετατραπεί σε μυθοπλασίες, αντλώντας από την ίδια, ιστορικά διαμορφωμένη, πηγή στην οποία υπέκυπταν οι άνθρωποι όταν βασάνιζαν Ινδιάνους. [...]

Είναι φανερό ότι ο βασανισμός και ο θεσμοποιημένος τρόμος μοιάζουν κάπως με μια μορφή τελετουργικής τέχνης· οι τελετές αυτές –οι οποίες πόρρω απέχουν από το να είναι αυθόρμητες, *suī generis* και να απαρνιούνται όλα όσα συχνά αποκαλούνται «οι αξίες του πολιτισμού»– έχουν βαθιά ιστορία που αντλεί ισχύ και νόημα από αυτές τις αξίες. Εκείνο που εδώ χρειάζεται περισσότερη ανάλυση είναι η μίμηση της αγριότητας –που απέδιδαν οι άποικοι στους Ινδιάνους– από την αγριότητα που διέπρατταν οι άποικοι στο όνομα εκείνου που ο Χούλιο Σέσαρ Αράνα αποκαλούσε πολιτισμό.²⁷

Αυτή η αμοιβαία αλλά στρεβλωμένη μίμηση είχε και εξακολουθεί να έχει μεγάλη σημασία στην κατασκευή της αποικιακής κουλτούρας – του αποικιακού καθρέφτη που αντανακλά και επιστρέφει στους αποίκους τη βαρβαρότητα των δικών τους κοινωνικών σχέσεων, όπως όμως την αποδίδουν στις άγριες ή κακές φιγούρες που θέλουν να αποικίσουν. Στην περίπτωση του Πουτουμάγιο, αυτό υπογραμμίζεται στις λαϊκές παραδόσεις των αποικιστών όπως τις αφηγείται, για παράδειγμα, η μακάβρια ιστορία του Joaquin Rocha για τον κανιβαλισμό των Ουιτότο. Και εκείνο που παρεισφρύνει στο λόγο με την έντεχνη εξιστόρηση των αποίκων είναι το ίδιο με αυτό που εφάρμοζαν στα σώματα των Ινδιάνων.²⁸

Πεισματικά ενσωματωμένη μέσα σε αυτή την έντεχνη πρακτική βρίσκεται μια απέραντη και περίπλοκη δυτική ιστορία και εικονογραφία του κακού, όπως αποτυπώνεται στις εικόνες της κόλασης και του άγριου, που συνδέονται με άρρηκτο τρόπο με τον παράδεισο, την ουτοπία και το καλό. Θα ήταν συνετό να κατευθύνουμε όλοι τις προσπάθειές μας σε επίπεδο αντι-λόγου προς την υπονόμευση αυτής της αποκαλυπτικής διαλεκτικής, στη διατύπωση μιας αρκετά διαφορετικής ποιητικής του-καλού-και-του-κακού της οποίας η καθαρτήρια δύναμη δεν θα έγκειται στη βίαιη επίλυση των αντιφάσεων αλλά στη διάλυσή τους.

Στη μετά τον Διαφωτισμό ευρωπαϊκή κουλτούρα είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να διαπεράσει κανείς το παραισθητικό πέπλο της καρδιάς του σκότους χωρίς είτε να υποκύψει στην παραισθητική του ικανότητα είτε να παραβλέψει αυτόν το χαρακτήρα του. Η φασιστική ποιητική πετυχαίνει εκεί που ο φιλελεύθερος ορθολογισμός αυτοκαταστρέφεται. Εκείνο που θα μπορούσε να προσφέρει μια οδό διαφυγής από αυτό το αδιέξοδο είναι ακριβώς ό,τι απουσιάζει με τόσο τραγικό τρόπο από όλες τις εξιστορήσεις του Πουτουμάγιο – δηλαδή η αφήγηση και ο αφηγηματικός τρόπος των Ινδιάνων. Ο τρόπος αυτός πράγματι αποαισθητικοποιεί τον τρόπο με αποτέλεσμα η μελοδραματική έμφαση στη μυστηριώδη πλευρά του μυστηριώδους (για να υιοθετήσουμε τη διατύπωση του Μπένγιαμιν) όντως να αμφι-

σβητείται από μια οπτική που αντιλαμβάνεται το καθημερινό ως ανεξινιάστο και το ανεξινιάστο ως καθημερινό.²⁹ Τουλάχιστον αυτή είναι η ποιητική της μαγείας και του σαμανισμού που γνώρισα στις άνω ευθείες του Πουτουμάγιο, αυτή όμως είναι μια άλλη ιστορία για μια άλλη εποχή, μια εποχή όχι μόνο τρόμου αλλά και επούλωσης των τραυμάτων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1971).

2. Michel Foucault, "Truth and Power", στο Colin Gordon (επιμ.) *Power/Knowledge* (Νέα Υόρκη: Pantheon, 1980), 118.

3. Frederick R. Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives* (Νέα Υόρκη: Farrar, Straus και Giroux, 1979), 286.

4. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press, 1970).

5. Ian Watt, *Conrad: In the Nineteenth Century* (Μπέρκλεϊ και Λος Άντζελες: University of California Press, 1979), 161.

6. Brian Inglis, *Roger Casement* (Λονδίνο: Hodder, 1974), 46.

7. Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein* (Λονδίνο: T. Fisher Unwin, 1912), 214.

8. Στο ίδιο, 258.

9. Στο ίδιο, 236. Αναφέρεται επίσης στην Έκθεση του Κέισμεντ για το Πουτουμάγιο προς τον αερ Έντουαρντ Γκρέι. Εκεί, ο Κέισμεντ δηλώνει ότι αυτή την περιγραφή την επανέλαβαν «ξανά και ξανά (...) άνθρωποι που είχαν απασχοληθεί σε αυτή τη δουλειά». Roger Casement, "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District", *House of Commons Sessional Papers*, 14 Φεβρουαρίου 1912 έως 7 Μαρτίου 1913, τόμος 68, σ. 35 (από εδώ και στο εξής θα αναφέρεται ως Casement, *Putumayo Report*).

10. Casement, στο ίδιο, σ. 17.

11. Στο ίδιο, σ. 33, 34.

12. Στο ίδιο, σ. 37.

13. Στο ίδιο, σ. 39.

14. Στο ίδιο, σ. 37.

15. Στο ίδιο, σ. 39.

16. Σ.τ.Μ.: Τα «αγόρια».

17. Στο ίδιο, σ. 31. Σύμφωνα με διάφορους υπολογισμούς φαίνεται πως η αναλογία των ένοπλων επιστατών προς τους άγριους Ινδιάνους που συνέλεξαν καουτσούκ ήταν κάπου μεταξύ 1:16 και 1:50. Από αυτούς τους ένοπλους επιστάτες, οι μπουτσάσος υπερτερούσαν των λευκών σε ποσοστό περίπου 2:1. Βλ. Howard Wolf και Ralph Wolf, *Rubber: A Story of Glory and Greed* (Νέα Υόρκη: Covici, Friede, 1936), 88· US Consul Charles C. Eberhardt, *Slavery in Peru*, 7 Φεβρουαρίου 1913, έκθεση προς τη Βουλή των Αντιπροσώπων των ΗΠΑ, σ. 112· Roger Casement, British Parliamentary Select Committee on Putumayo, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, τ. 14, σ. xi· Casement, *Putumayo Report*, σ. 33.

18. Casement, *Putumayo Report*, σ. 33.

19. P. Francisco de Villanova, εισαγωγή στο P. Francisco de Iguialada, *Indios Amazonicas: Colección Misiones Capuchinas*, τ. VI (Βαρκελώνη: Imprenta Myria, 1948).

20. Μια εξαιρετική συζήτηση αυτού του θέματος υπάρχει στο David Sweet, "A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750" (διδασκαρική διατριβή, University of Wisconsin, 1975), I, 113-14, 116, 120, 126, 130-1, 141, 347.

21. Joaquín Rocha, *Memorandum de un viaje* (Μπογκοτά: Editorial el Mercurio, 1905), 92-3.

22. Στο ίδιο, σ. 118.

23. Στο ίδιο, σ. 116-17.

24. Rómulo Paredes, "Confidential Report to the Ministry of Foreign Relations, Peru", Σεπτέμβριος 1911, μεταφρασμένο στο Eberhardt, ό.π., σ. 146.

25. Paredes, στο ίδιο, σ. 158.

26. Στο ίδιο, σ. 147. Δεν πρέπει κανείς να παραβλέψει τον ρόλο των Μαύρων, που στρατολογήθηκαν στα Μπαρμπάντος, ως διαμεσολαβητών μεταξύ των Λευκών και των Ινδιάνων. Εν πολλοίς όπως ο βρετανικός στρατός, από τα μέσα του 19ου αιώνα και ύστερα, χρησιμοποίησε διάφορες αποικιακές και εθντικές ομάδες για να διογκώνει τις φήμες περί θηριωδίας και να υποβάλλει αυτές τις ομάδες σε αμοιβαίο έλεγχο, έτσι και οι βρετανικές και περουβιάνικες εταιρείες καουτσούκ χρησιμοποίησαν στο Πουτουμάγιο τους δικούς τους «εθνοτικούς στρατιώτες».

27. Julio César Arana, κατάθεση στην Επιτροπή του Βρετανικού Κοινοβουλίου για το Πουτουμάγιο, *House of Commons Sessional Papers*, 1913, τ. 14, σ. 488.

28. Χαρακτηριστικά παραδείγματα του τρόπου με τον οποίο αυτή η υποταγή στο γράμμα του μύθου πήρε σάρκα και οστά στον βασανισμό των Ινδιάνων μπορούμε να βρούμε στις σπάνιες περιπτώσεις διαλόγου τις οποίες ο Κέισμεντ επιτρέπει στους αυτόπτες μάρτυρες, στο μέρος της Έκθεσής του που είναι αφιερωμένο στις μαρτυρίες των ανδρών που είχαν στρατολογηθεί στα Μπαρμπά-ντος· για παράδειγμα:

«Και λες ότι είδες τους Ινδιάνους καμένους;», ρώτησε ο γενικός πρόξενος Κέισμεντ τον Αουγκούστους Ουόλκοτ, γεννημένο στο νησί Αντίγουα της Καραϊβικής, είκοσι τρία χρόνια πριν.

«Μάλιστα».

«Καμένους ζωντανούς;»

«Ζωντανούς».

«Τι εννοείς δηλαδή; Περιγράψέ το».

«Μόνο έναν βλέπω να τον καίνε ζωντανό».

«Πες μου, λοιπόν, γι' αυτόν τον έναν».

«Δεν είχε δουλέψει "καούτσο", έφυγε και σκοτώνει έναν "μουτσάτσο", ένα αγόρι, και του κόβουν τα δυο του χέρια και τα πόδια από το γόνατο και καίνε το σώμα του...»

«Είσαι σίγουρος πως ήταν ακόμα ζωντανός – πως δεν ήταν νεκρός όταν τον πέταξαν στη φωτιά;»

«Ναι, ζωντανός. Είμαι σίγουρος – τον είδα να κουνιέται – άνοιξε τα μάτια του, ούρλιαξε...»

«Ο Αουρέλιο Ροντρίγκες [ο διευθυντής του σταθμού συλλογής] κοίταζε – συνέχεια;»

«Ναι, συνέχεια»

«Έδινε οδηγίες;»

«Μάλιστα, κύριε»

«Τους είπε να του κόψουν τα πόδια και τα χέρια;»

«Μάλιστα»

Υπήρχε και κάτι ακόμα που ο γενικός πρόξενος δεν μπορούσε να καταλάβει και κάλεσε ξανά τον Ουόλκοτ για να εξηγήσει τι εννοούσε όταν έλεγε «επειδή είπε στους Ινδιάνους ότι είμαστε κι εμείς Ινδιάνοι και θα φάμε αυτούς». Εκείνο που εννοούσε, όπως το συνόψισε ο Κέισμεντ, ήταν ότι ο διευθυντής του σταθμού, ο σενιόρ Νόρμαντ, «για να τρομάξει τους Ινδιάνους, τους είπε ότι οι νέγροι ήταν κανίβαλοι και μάλιστα μια άγρια φυλή κανιβάλων που τρώνε ανθρώπους και ότι, αν δεν έφερναν καουτσούκ, θα έστελνε αυτούς τους μαύρους ανθρώπους να τους σκοτώσουν και να τους φάνε» (Casement, *Putumayo Report*, σ. 115, 118).

Ένα άλλο, πιο περίπλοκο παράδειγμα, είναι το ακόλουθο:

«Έχεις δει ποτέ τον Αγκέρο να σκοτώνει Ινδιάνους;», ρώτησε ο γενικός πρόξενος την Έβελιν Μπέιτσον, είκοσι πέντε ετών, γεννημένη στα Μπαρμπάντος, και εργαζόμενη στην αποθήκη καουτσούκ της Λα Τσορέρα.

«Όχι, κύριε, δεν τον έχω δει να σκοτώνει Ινδιάνους – αλλά τον έχω δει να στέλνει “μουτσάτσος” να σκοτώσουν Ινδιάνους. Έχει πάρει έναν άντρα Ινδιάνο και τον έδωσε στους “μουτσάτσος” να φάνε, και κάνουν έναν χορό γι’ αυτό...»

«Είδες να τον σκοτώνουν;»

«Μάλιστα, κύριε. Τον έδεσαν σε ένα παλούκι και τον πυροβόλησαν και έκοψαν το κεφάλι του μετά που τον πυροβόλησαν και τα πόδια και τα χέρια του και τα κουβαλούσαν γύρω γύρω στο στρατόπεδο – στην αυλή και τα κουβαλάει πάνω κάτω τραγουδώντας, και τα παίρνει σπίτι τους και χορεύει...»

«Πώς ξέρεις ότι τα έφαγαν;»

«Άκουσα ότι τα τρώνε. Δεν το είδα με τα μάτια μου, κύριε, αλλά άκουσα τον διευθυντή σενιόρ Αγκέρο να τους λέει να φάνε αυτόν τον άντρα»

«Ο διευθυντής τα είπε όλα αυτά;»

«Μάλιστα, κύριε, τα είπε» (Casement, *Rutunago Report*, σ. 103).

Αυτή η υποκίνηση, αν όχι δημιουργία, του κανιβαλισμού κάτω από την αποικιακή πίεση καταγράφεται επίσης σε επιστολές ιεραποστόλων, αναφορικά με το Ελεύθερο Κράτος του Κονγκό, του βασιλιά Λεοπόλδου, και με την εκεί συλλογή καουτσούκ. Βλ., για παράδειγμα, την εξιστόρηση του κ. John Harris στο βιβλίο του Edmund Morel *King Leopold's Rule in Africa* (Νέα Υόρκη: Funk & Wagnalls, 1905), 437-41.

29. Walter Benjamin, “Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia”, στη συλλογή δοκιμίων του με τίτλο *Reflections*, μετ. E. Jephcott, επιμ. P. Demetz (Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), ειδικά σ. 189-90.

Η νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα

*Ο πολιτισμός τώρα πια περιλαμβάνει στρατόπεδα θανάτου και Muselmänner¹
ανάμεσα στα υλικά και πνευματικά προϊόντα του.*

Richard Rubenstein και John Roth, *Approaches to Auschwitz*

Εισαγωγή: Η κοινωνιολογία μετά το Ολοκαύτωμα

Υπάρχουν δύο τρόποι να μειώσει, να παρερμηνεύσει ή να απορρίψει κανείς τη σημασία που έχει το Ολοκαύτωμα για την κοινωνιολογία ως θεωρία του πολιτισμού, της νεωτερικότητας, του νεωτερικού πολιτισμού.

Ο πρώτος τρόπος είναι να παρουσιάσει το Ολοκαύτωμα ως κάτι που συνέβη στους Εβραίους· ως συμβάν της εβραϊκής ιστορίας. Το Ολοκαύτωμα, έτσι, γίνεται μοναδικό, βολικά μη ειδοποιό και κοινωνιολογικά ασήμαντο. Το πιο συνηθισμένο παράδειγμα αυτού του τρόπου είναι η παρουσίαση του Ολοκαυτώματος ως αποκορυφώματος του ευρωχριστιανικού αντισημιτισμού – αυτού καθαυτό μοναδικού φαινομένου, με το οποίο τίποτε δεν μπορεί να συγκριθεί από τον μακρύ και πυκνό κατάλογο των εθνοτικών ή θρησκευτικών προκαταλήψεων και επιθέσεων. Ανάμεσα σε όλες τις περιπτώσεις συλλογικού ανταγωνισμού, ο αντισημιτισμός είναι μοναδικός για την άνευ προηγουμένου συστηματικότητά του, την ιδεολογική του ένταση, την υπερεθνική και υπερεδαφική εξάπλωσή του, τον μοναδικό τρόπο που αναμειγνύει τοπικές και οικουμενικές πηγές και διακλαδώσεις. Στο βαθμό που ορίζεται ως, θα λέγαμε, η συνέχιση του αντιση-

μιτισμού με άλλα μέσα, το Ολοκαύτωμα εμφανίζεται ως «εφάπαξ», μια-κι-έξω επεισόδιο, που ίσως ρίχνει κάποιο φως στην παθολογία της κοινωνίας στην οποία συνέβη αλλά ελάχιστα προσθέτει στην κατανόησή μας για τη φυσιολογική κατάσταση αυτής της κοινωνίας. Ακόμη δε λιγότερο επιβάλλει κάποια σημαντική αναθεώρηση της ορθόδοξης αντίληψης για την ιστορική τάση της νεωτερικότητας, για την εκπολιτιστική διαδικασία, για τα καταστατικά θέματα της κοινωνιολογικής έρευνας.

Ο άλλος τρόπος –που φαινομενικά δείχνει προς την αντίθετη κατεύθυνση αλλά στην πράξη καταλήγει στον ίδιο προορισμό– είναι το Ολοκαύτωμα να παρουσιάζεται ως ακραία περίπτωση μιας ευρείας και οικείας κατηγορίας κοινωνικών φαινομένων: μιας κατηγορίας ασφαλώς απεχθούς και αποκρουστικής την οποία, όμως, μπορούμε (και πρέπει) να συνηθίσουμε. Πρέπει να τη συνηθίσουμε εξαιτίας της ανθεκτικότητας και της πανταχού παρουσίας της, αλλά πάνω απ' όλα επειδή η νεωτερική κοινωνία σε όλη τη διάρκειά της ήταν, είναι και θα παραμείνει μια οργάνωση σχεδιασμένη να την αποκρούει ή ίσως ακόμη και να την εξαλείψει εντελώς. Έτσι, το Ολοκαύτωμα ταξινομείται ως άλλο ένα στοιχείο (αν και σε προεξάρχουσα θέση) μιας ευρείας κατηγορίας που περιλαμβάνει πολλές «παρόμοιες» περιπτώσεις σύγκρουσης, προκατάληψης ή επιθετικότητας. Στη χειρότερη περίπτωση, το Ολοκαύτωμα αναφέρεται ως αρχέγονη και πολιτισμικά ανεξάλειπτη, «φυσική» προδιάθεση του ανθρώπινου είδους – η ενστικτώδης επιθετικότητα του Λόρεντς ή η αποτυχία των εγκεφαλικών λοβών να ελέγξουν το αρχαϊκό, φορτωμένο συναισθήματα μέρος του εγκεφάλου, του Άρθουρ Κέσλερ.² Οι παράγοντες που ευθύνονται για το Ολοκαύτωμα, ως προκοινωνικοί και απρόσβλητοι στην πολιτισμική χειραγώγηση, απέχουν ριζικά από το πεδίο του κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος. Στην καλύτερη περίπτωση, το Ολοκαύτωμα μπαίνει στο καλούπι της πιο τρομακτικής και απειλητικής –θεωρητικά αφομοιώσιμης, ωστόσο, κατηγορίας– γενοκτονίας: ή, σε διαφορετική περίπτωση, διαλύεται απλώς μέσα στην ευρεία και εντε-

λώς οικεία κατηγορία της εθνοτικής, πολιτισμικής ή φυλετικής καταπίεσης και καταδίωξης.³

Όποιον και από τους δύο δρόμους κι αν ακολουθήσει κανείς, τα αποτελέσματα είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό τα ίδια. Το Ολοκαύτωμα παραμερίζεται μέσα στο οικείο ρεύμα της ιστορίας:

Όταν αντιμετωπίζεται με αυτό τον τρόπο, και συνοδευόμενο από ανάλογες ιστορικές αναφορές σε άλλες περιπτώσεις τρόμου (οι θρησκευτικές σταυροφορίες, η σφαγή των αλβιγηνών αιρετικών, ο αποδεκατισμός των Αρμενίων από τους Τούρκους, ακόμη και η επιπόνηση των στρατοπέδων συγκέντρωσης από τους Βρετανούς κατά τη διάρκεια του πολέμου των Μπόερς), γίνεται εξαιρετικά βολικό να βλέπουμε το Ολοκαύτωμα ως κάτι «μοναδικό» – αλλά, σε τελική ανάλυση, φυσιολογικό.⁴

Ή, τα αίτια του Ολοκαυτώματος αναζητούνται στο παρελθόν, στα απολύτως οικεία τεκμήρια για τα εκατοντάδες χρόνια γκέτο, νόμιμων διακρίσεων, πογκρόμ και διώξεων των Εβραίων στη χριστιανική Ευρώπη – και αποκαλύπτεται έτσι ως μία μοναδικά τρομακτική, ωστόσο εντελώς λογική, συνέπεια του εθνοτικού και θρησκευτικού μίσους. Είτε με τον έναν τρόπο είτε με τον άλλο, η βόμβα αφοπλίζεται: καμία μείζων αναθεώρηση της κοινωνικής μας θεωρίας δεν είναι πραγματικά αναγκαία: οι οπτικές μας για τη νεωτερικότητα, για τις –ακόμη κρυμμένες αλλά απολύτως παρούσες– δυνατότητές της, για την ιστορική τάση της, δεν χρειάζονται άλλη μια συστηρή ματιά, καθώς οι μέθοδοι και οι έννοιες που έχουν συσσωρευτεί από την κοινωνιολογία είναι επαρκέστερες για να αντιμετωπίσουν αυτή την πρόκληση – να την «εξηγήσουν», να «βγάλουν νόημα από αυτήν», να την κατανοήσουν. Το συνολικό αποτέλεσμα είναι η θεωρητική αυταρέσκεια. Στην πραγματικότητα, τίποτε δεν συνέβη που να δικαιολογεί άλλη μία κριτική στο μοντέλο της νεωτερικής κοινωνίας που έχει αποδειχτεί τόσο χρήσιμο ως θεωρητικό πλαίσιο και πραγματιστική νομιμοποίηση της κοινωνιολογικής πρακτικής.

Μέχρις εδώ, σημαντικές διαφωνίες με αυτή την αυτάρεσκη, αυτο-επαινετική στάση έχουν εκφραστεί κυρίως από ιστορικούς και θεολόγους. Οι κοινωνιολόγοι έδωσαν μικρή σημασία σε αυτές τις φωνές. Συγκρινόμενες με τον τρομακτικό όγκο δουλειάς των ιστορικών και με την ένταση της ενδοσκόπησης τόσο χριστιανών όσο και εβραίων θεολόγων, η συμβολή των επαγγελματιών κοινωνιολόγων στη μελέτη του Ολοκαυτώματος μοιάζει περιθωριακή και αμελητέα. Οι κοινωνιολογικές μελέτες του Ολοκαυτώματος που έχουν πραγματοποιηθεί μέχρι σήμερα δείχνουν πέρα από κάθε λογική αμφιβολία ότι το Ολοκαύτωμα έχει περισσότερα να πει για την κατάσταση της κοινωνιολογίας απ' όσα η κοινωνιολογία, στην παρούσα μορφή της, είναι σε θέση να προσθέσει στη γνώση μας για το Ολοκαύτωμα. Οι κοινωνιολόγοι δεν έχουν ακόμη αντιμετωπίσει (και πολύ περισσότερο δεν έχουν απαντήσει) αυτό το ανησυχητικό γεγονός. [...]

Το νόημα της εκπολιτιστικής διαδικασίας

Ο αιτιολογικός μύθος που βρίσκεται βαθιά εδραιωμένος στην αυτο-συνείδηση της δυτικής κοινωνίας μας είναι η ηθικά ανυψωτική εξιστόρηση της ανθρωπότητας όπως αναδύεται από την προκοινωνική βαρβαρότητα. Αυτός ο μύθος συνέβαλε στην ανάδυση και στη δημοτικότητα –και με τη σειρά του εισέπραξε την τεκμηριωμένη και επεξεργασμένη υποστήριξη– ουκ ολίγων σημαντικών κοινωνιολογικών θεωριών και ιστορικών αφηγήσεων· το πιο πρόσφατο παράδειγμα αυτής της σύνδεσης είναι η εκρηκτική προβολή και η αιφνίδια επιτυχία της θέσης του Elias για την «εκπολιτιστική» διαδικασία. Οι αντίθετες απόψεις των σύγχρονων κοινωνικών επιστημόνων (βλ., για παράδειγμα, τις εξονυχιστικές αναλύσεις των πολυποίκιλων εκπολιτιστικών διαδικασιών: ιστορικές και συγκριτικές από τον Michael Mann, συνθετικές και θεωρητικές από τον Anthony Giddens), οι οποίες δίνουν έμφαση στην αύξηση της στρατιωτικής βίας και στην απρόσκοπτη χρήση του καταναγκασμού ως βασικότερα χαρακτηριστικά

της ανάδυσης και της εδραίωσης των μεγάλων πολιτισμών, έχουν ακόμη μακρύ δρόμο να διανύσουν πριν καταφέρουν να εκτοπίσουν τον απιολογικό μύθο από τη δημόσια συνείδηση ή ακόμη και από το διάχυτο φολκλόρ του επαγγέλματος. Σε γενικές γραμμές, η γνώμη των μη ειδικών απεχθάνεται κάθε αμφισβήτηση του μύθου. Η αντίστασή της, επιπλέον, υποστηρίζεται από ένα ευρύ φάσμα απόψεων με μεγάλο κύρος στις οποίες περιλαμβάνονται παγιωμένες αυθεντίες, όπως η «ουιγική αντίληψη» για την ιστορία ως νικηφόρα μάχη ανάμεσα στον ορθό λόγο και τη δεισιδαιμονία, η οπτική του Βέμπερ για τον εξορθολογισμό ως κίνηση προς την επίτευξη περισσότερων στόχων με μικρότερη προσπάθεια, η ψυχανalyτική υπόσχεση για αποκάλυψη, σύλληψη και εξημέρωση του ζώου που υπάρχει μέσα στον άνθρωπο, η μεγάλη προφητεία του Μαρξ για μια ζωή και μια ιστορία υπό τον πλήρη έλεγχο του ανθρώπινου είδους από τη στιγμή που θα απελευθερωθεί από την ισχύουσα εξουθενωτική στενότητα αντιλήψεων, η απεικόνιση του Elias για την πρόσφατη ιστορία ως ιστορία της εξάλειψης της βίας από την καθημερινή ζωή και, πάνω απ' όλα, ο χορός των ειδικών που μας διαβεβαιώνουν πως τα ανθρώπινα προβλήματα είναι ζήτημα λανθασμένων πολιτικών και πως σωστές πολιτικές σημαίνουν εξάλειψη των προβλημάτων. Πίσω από αυτήν τη συμμαχία στέκεται ακλόνητο το νεωτερικό «κηπουρικό» κράτος, που βλέπει την κοινωνία την οποία κυβερνά ως ένα αντικείμενο που χρειάζεται σχεδιασμό, καλλιέργεια και ξερίζωμα των ζιζανίων.

Στο φόντο αυτού του μύθου, απολιθωμένου εδώ και πολύ καιρό στην κοινή λογική της εποχής μας, το Ολοκαύτωμα μπορεί να νοηθεί μόνον ως αποτυχία του πολιτισμού (δηλαδή της ανθρωπινής εκούσιας, καθοδηγούμενης από τον ορθό λόγο, δραστηριότητας) να αναχαιτίσει τις νοσηρές φυσικές προτιμήσεις εκείνου που έχει παραμείνει μέσα στον άνθρωπο από τη φύση. Προφανώς, ο χορμσιανός κόσμος δεν έχει αλυσοδεθεί πλήρως, το χορμσιανό πρόβλημα δεν έχει λυθεί εντελώς. Με άλλα λόγια, δεν έχουμε ακόμη αρκετό πολιτισμό. Η ατελής εκπολιτιστική διαδικασία έχει ακόμη δρόμο να διανύσει μέχρι την κατάληξή της. Αν το μάθημα των μαζικών φόνων μάς

διδάσκει όντως κάτι, αυτό είναι ότι η πρόληψη παρόμοιων σπασμών βαρβαρότητας απαιτεί προφανώς ακόμη περισσότερες εκπαιδευτικές προσπάθειες. Δεν υπάρχει τίποτε σε αυτό το μάθημα που να ρίχνει μια σκιά αμφιβολίας στη μελλοντική αποτελεσματικότητα τέτοιων προσπαθειών και στις τελικές συνέπειές τους. Είναι βέβαιο πως κινούμαστε στη σωστή κατεύθυνση· ίσως δεν κινούμαστε αρκετά γρήγορα.

Καθώς η πλήρης εικόνα του Ολοκαυτώματος αναδύεται από την ιστορική έρευνα, το ίδιο συμβαίνει και με μια εναλλακτική, και πιθανώς πιο αξιόπιστη, ερμηνεία του ως συμβάντος που αποκάλυψε την αδυναμία και την τρωτότητα της ανθρώπινης φύσης (της απέχθειας προς το φόνο, της αποστροφής προς τη βία, του φόβου για την ένοχη συνείδηση και την ευθύνη για την ανήθικη συμπεριφορά) όταν έρχεται αντιμέτωπη με την πρακτική αποδοτικότητα όσων προϊόντων του πολιτισμού χαίρουν της μεγαλύτερης εκτίμησης· της τεχνολογίας του, των ορθολογικών κριτηρίων επιλογής, της τάσης του να υποτάσσει τη σκέψη και την πράξη στον πραγματισμό της οικονομίας και της αποτελεσματικότητας. Ο χομπσιανός κόσμος του Ολοκαυτώματος δεν αναδύθηκε στην επιφάνεια από τον υπερβολικά ρηχό τάφο του· αναστήθηκε από τη θύελλα των ανορθολογικών συναισθημάτων. Κατέφθασε (με μια τρομερή μορφή την οποία ο Χομπς ασφαλώς θα αποκήρυσσε) μέσα σε ένα αυτοκίνητο κατασκευασμένο σε εργοστάσιο, χρησιμοποιώντας όπλα με τα οποία μόνο η πιο εξελιγμένη επιστήμη θα μπορούσε να τον εφοδιάσει και ακολουθώντας μια διαδρομή σχεδιασμένη από μια επιστημονικά διευθυνόμενη οργάνωση. Ο νεωτερικός πολιτισμός δεν ήταν η ικανή συνθήκη του Ολοκαυτώματος· ήταν, ωστόσο, αναντίρρητα, η αναγκαία συνθήκη του. Χωρίς αυτόν, το Ολοκαύτωμα θα ήταν αδιανόητο. Ο ορθολογικός κόσμος του νεωτερικού πολιτισμού ήταν εκείνος που έκανε το Ολοκαύτωμα διανοήσιμο.

Η μαζική δολοφονία των Εβραίων της Ευρώπης από τους ναζί δεν αποτέλεσε απλώς το τεχνολογικό επίτευγμα μιας βιομη-

χανικής κοινωνίας, αλλά και το οργανωτικό επίτευγμα μιας γραφειοκρατικής κοινωνίας.⁵

Ας σκεφτούμε, απλώς, τι χρειάστηκε για να γίνει το Ολοκαύτωμα μοναδικό ανάμεσα στις τόσες μαζικές δολοφονίες που σημάδεψαν την ιστορική πρόοδο των ανθρώπινου είδους.

Οι δημόσιες υπηρεσίες ενστάλαξαν στις άλλες ιεραρχίες τον σταθερό βηματισμό του σχεδιασμού και τη γραφειοκρατική επιμέλεια. Από τον στρατό, ο μηχανισμός της καταστροφής πήρε τη στρατιωτική ακρίβεια, την πειθαρχία και την αναισθησία του. Η επιρροή της βιομηχανίας έγινε αισθητή στη μεγάλη έμφαση που δόθηκε στη λογιστική, στην εξοικονόμηση της τελευταίας δεκάρας και στην περισυλλογή των υπαρχόντων, καθώς και στη βιομηχανική αποδοτικότητα των κέντρων δολοφονίας. Τέλος, το κόμμα εισέφερε σε ολόκληρο τον μηχανισμό έναν «ιδεαλισμό», μια αίσθηση «αποστολής» και μια αντίληψη ότι έγραφε ιστορία. [...]

Ήταν, πράγματι, η οργανωμένη κοινωνία, σε έναν ειδικό ρόλο. Αν και εμπλεκόταν σε μαζικές δολοφονίες γιγαντιαίας κλίμακας, αυτός ο τεράστιος γραφειοκρατικός μηχανισμός έδειχνε ενδιαφέρον για τη σωστή γραφειοκρατική διαδικασία, για τις λεπτολογίες της ακριβούς διατύπωσης, για τις μικρολεπτομέρειες της γραφειοκρατικής ρύθμισης και για την εφαρμογή του νόμου.⁵

Το τμήμα της διοίκησης των SS που ήταν επιφορτισμένο με την εξότωση των Εβραίων της Ευρώπης ονομαζόταν επίσημα Τομέας Διαχείρισης και Οικονομίας. Αυτό ήταν ψέμα μόνο εν μέρει· μόνο εν μέρει μπορεί να εξηγηθεί με αναφορά στους διαβόητους «ομιλιακούς κανόνες» που είχαν σχεδιαστεί για να παραπλανούν τόσο τους ευκαιριακούς παρατηρητές όσο και τους λιγότερο αποφασιστικούς από τους δράστες. Η ονομασία αντικατόπτριζε πιστά το οργανωτικό νόημα της δραστηριότητας, σε τέτοιο βαθμό που δεν προσφέρει καμιά παρηγοριά. Αν εξαιρέσουμε το πόσο ηθικά αποκρουστικός ήταν ο σκοπός της (ή, για να είμαστε ακριβείς, τη γιγαντιαία κλίμακα της ηθικής αποστροφής), η συγκεκριμένη δραστηριότητα δεν διέφερε με καμία τυπική έννοια (τη μοναδική έννοια που μπορεί να εκφρα-

στεί στη γλώσσα της γραφειοκρατίας) από όλες τις υπόλοιπες οργανωμένες δραστηριότητες τις οποίες σχεδίαζαν, παρακολουθούσαν και επόπτευαν οι «συνηθισμένοι» διοικητικοί και οικονομικοί τομείς. Όπως και οι υπόλοιπες δραστηριότητες που υπόκεινταν σε γραφειοκρατικό εξορθολογισμό, ταιριάζει απόλυτα στη νηφάλια περιγραφή της νεωτερικής διοίκησης από τον Μαξ Βέμπερ:

Ακρίβεια, ταχύτητα, σαφήνεια, γνώση των φακέλων, συνέχεια, διακριτικότητα, ενότητα, αυστηρή υποταγή, μείωση των προστριβών και του υλικού και προσωπικού κόστους – όλα αυτά ήρθαν στο ύψιστο σημείο στην αυστηρά γραφειοκρατική διοίκηση. [...] Η γραφειοκρατικοποίηση προσφέρει πάνω απ' όλα την καλύτερη πιθανότητα να πάρει σάρκα και οστά η αρχή της εξειδίκευσης των διοικητικών λειτουργιών σύμφωνα με καθαρά αντικειμενικούς παράγοντες. [...] Η «αντικειμενική» ολοκλήρωση της επιχείρησης σημαίνει πρώτα και κύρια την ολοκλήρωση της επιχείρησης σύμφωνα με μετρήσιμους κανόνες και «χωρίς έγνοια για τα πρόσωπα». ⁶

Δεν υπάρχει τίποτε σε αυτή την περιγραφή που να δικαιολογεί την αμφισβήτηση του γραφειοκρατικού ορισμού του Ολοκαυτώματος είτε ως απλής παρωδίας της αλήθειας είτε ως εκδήλωση μιας ιδιαίτερα τερατώδους μορφής κυνισμού.

Το Ολοκαύτωμα όμως είναι τόσο κρίσιμο για την κατανόηση του νεωτερικού γραφειοκρατικού τρόπου εξορθολογισμού όχι μόνο, και όχι κυρίως, επειδή απλώς μας θυμίζει (λες και έχουμε ανάγκη μια τέτοια υπενθύμιση) πόσο τυπική και ηθικά τυφλή είναι η γραφειοκρατική επιδίωξη της αποδοτικότητας. Η σημασία του δεν αποτυπώνεται πλήρως ούτε όταν συνειδητοποιούμε σε ποιο βαθμό η μαζική δολοφονία σε μια άνευ προηγουμένου κλίμακα εξαρτήθηκε από τη διαθεσιμότητα καλά αναπτυγμένων και σταθερά εδραιωμένων δεξιοτήτων και συνθηθειών που απέρρεαν από τον σχολαστικό και ακριβή καταμερισμό εργασίας, από τη διατήρηση μιας ομαλής ροής στη διοίκηση και στην πληροφορία ή από τον απρόσωπο και συγχρονισμένο συντονισμό αυτόνομων αλλά συμπληρωματικών δράσεων· εξαρτήθηκε, εν ολίγοις, από εκείνες τις δεξιότητες και συνήθειες που

αναπτύσσονται και ευδοκιμούν με τον καλύτερο τρόπο στην ατμόσφαιρα του γραφείου. Το φως που έριξε το Ολοκαύτωμα στη γνώση μας για τη γραφειοκρατική ορθολογικότητα γίνεται πιο εκτυφλωτικό από ποτέ μόλις συνειδητοποιήσουμε την έκταση στην οποία η ίδια η ιδέα της *Endlösung* [Τελικής Λύσης] ήταν αποτέλεσμα της γραφειοκρατικής κουλτούρας. [...]

Σε καμία φάση της μακράς και βασανιστικής υλοποίησής του το Ολοκαύτωμα δεν ήρθε σε σύγκρουση με τις αρχές της ορθολογικότητας. Σε κανένα της στάδιο η «Τελική Λύση» δεν συγκρούστηκε με την ορθολογική επιδίωξη της αποτελεσματικής, βέλτιστης επίτευξης του στόχου. Αντίθετα, προέκυψε από ένα αυθεντικό ορθολογικό ενδιαφέρον και δημιουργήθηκε από μια γραφειοκρατία πιστή στη μορφή και στον σκοπό της ύπαρξής της. Γνωρίζουμε πολλές σφαγές, πογκρόμ, μαζικές δολοφονίες, περιπτώσεις που πραγματικά δεν απέχουν πολύ από τη γενοκτονία, οι οποίες διαπράχθηκαν χωρίς τη νεωτερική γραφειοκρατία, χωρίς τις δεξιότητες και τις τεχνολογίες που διαθέτει, χωρίς τις επιστημονικές αρχές της εσωτερικής διοίκησής της. Το Ολοκαύτωμα, όμως, θα ήταν σίγουρα αδιανόητο χωρίς μια τέτοια γραφειοκρατία. Το Ολοκαύτωμα δεν ήταν μια ανορθολογική υπερχειλίση υπολειμμάτων προνεωτερικής βαρβαρότητας που δεν είχαν ακόμη πλήρως εξαλειφθεί. Ήταν ένας νόμιμος ένοικος στον οίκο της νεωτερικότητας· ένας κάτοικος, στην πραγματικότητα, ο οποίος δεν θα έنيωθε σαν στο σπίτι του σε κανέναν άλλο οίκο.

Με αυτό δεν θέλω να υποστηρίξω πως το Ολοκαύτωμα ως γεγονός καθορίστηκε από τη νεωτερική γραφειοκρατία ή από την κουλτούρα της εργαλειακής ορθολογικότητας της οποίας είναι επιτομή· πολύ δε περισσότερο δεν υποστηρίζω ότι η νεωτερική γραφειοκρατία καταλήγει αναγκαστικό σε φαινόμενα τύπου Ολοκαυτώματος. Εκείνο όμως που πράγματι υποστηρίζω είναι ότι οι κανόνες της εργαλειακής ορθολογικότητας είναι παντελώς ανίκανοι να προλάβουν τέτοια φαινόμενα· ότι δεν υπάρχει τίποτε σε αυτούς τους κανόνες που να αποκλείει ως ακατάλληλες τις, τύπου Ολοκαυτώματος, μεθόδους «κοινωνικής μηχανικής» ή ως ανορθολογικές τις πράξεις που

χρησιμοποιήθηκαν. Υποστηρίζω, επιπλέον, ότι η γραφειοκρατική κουλτούρα, η οποία μας προτρέπει να βλέπουμε την κοινωνία ως αντικείμενο διαχείρισης, ως συλλογή τόσο πολλών «προβλημάτων» που πρέπει να λυθούν, ως «φύση» που πρέπει να «ελεγχθεί», να «τιθασευτεί» και να «βελτιωθεί» ή να «ανακατασκευαστεί», ως νόμιμο στόχο για «κοινωνική μηχανική» και, γενικά, σαν έναν κήπο που πρέπει να σχεδιαστεί και να διατηρηθεί στην προσχεδιασμένη μορφή διά της βίας (η άποψη της κηπουρικής διακρίνει τη βλάστηση σε «καλλιεργημένα φυτά», που είναι άξια φροντίδας, και σε ζιζάνια, που τους αξίζει να εξοντωθούν), ήταν ακριβώς η ατμόσφαιρα μέσα στην οποία μπορούσε η ιδέα του Ολοκαυτώματος να συλληφθεί, να αναπτυχθεί, αργά αλλά σταθερά, και να οδηγηθεί στην κατάληξή της. Υποστηρίζω, τέλος, πως το πνεύμα της εργαλειακής ορθολογικότητας και η νεωτερική, γραφειοκρατική μορφή της θεσμοποίησής του ήταν εκείνα που έκαναν τις λύσεις τύπου Ολοκαυτώματος όχι μόνο πιθανές αλλά και εξαιρετικά «λογικές» – αυξάνοντας έτσι τις πιθανότητες για την επιλογή τους. Αυτή η αύξηση της πιθανότητας έχει κάτι παραπάνω από τυχαία σχέση με την ικανότητα της νεωτερικής γραφειοκρατίας να συντονίζει τη δράση ενός μεγάλου αριθμού ηθικών ατόμων στην επιδίωξη κάποιων, ακόμη και ανήθικων, σκοπών. [...]

Ισχυρίζομαι πως το μεγαλύτερο μάθημα από το Ολοκαύτωμα είναι η ανάγκη να αντιμετωπίζουμε την κριτική σοβαρά και έτσι να επεκτείνουμε το θεωρητικό μοντέλο της εκπολιτιστικής διαδικασίας, προκειμένου να περιλάβει την τάση της τελευταίας να υποβιβάζει, να ψέγει και να απονομιμοποιεί τα ηθικά [ethical] κίνητρα της κοινωνικής δράσης. Χρειάζεται να εκτιμήσουμε προσεκτικά τις ενδείξεις που υπάρχουν για το ότι η εκπολιτιστική διαδικασία είναι, μεταξύ άλλων, μια διαδικασία απογύμνωσης της χρήσης και της εφαρμογής της βίας από ηθικούς υπολογισμούς και απελευθέρωσης των ζητούμενων της ορθολογικότητας από την παρεμβολή ηθικών [ethical] κανονιστικών προτύπων και ηθικών [moral] αναστολών. Όπως η προβολή της ορθολογικότητας σε βαθμό που να αποκλείει εναλλακτικά κριτήρια δράσης, και κυρίως η τάση να υπάγεται η χρήση της βίας σε ορθολογικό υπολογισμό, έχει

από μακρού αναγνωριστεί ως καταστατικό χαρακτηριστικό του νεωτερικού πολιτισμού, έτσι και τα φαινόμενα τύπου Ολοκαυτώματος πρέπει να αναγνωριστούν ως νόμιμες εκβάσεις της εκπολιτιστικής τάσης και των σταθερών δυνατοτήτων της.

Αν ξαναδιαβαστεί, με το πλεονέκτημα της εκ των υστέρων γνώσης, η διευκρίνιση του Βέμπερ για τις συνθήκες και το μηχανισμό του εξορθολογισμού αποκαλύπτει αυτές τις σημαντικές, αλλά μέχρι τώρα υποτιμημένες, συσχετίσεις. Βλέπουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια πως οι συνθήκες ορθολογικής διεύθυνσης της επιχείρησης —όπως και ο διαβόητος διαχωρισμός μεταξύ νοικοκυριού και χώρου εργασίας ή μεταξύ ιδιωτικού εισοδήματος και δημόσιου ταμείου— λειτουργούν ταυτόχρονα και ως ισχυροί παράγοντες για την απομόνωση της στοχοποιημένης, ορθολογικής δράσης από την αλληλεπίδραση με διαδικασίες που διέπονται από άλλα (εξ ορισμού ανορθολογικά) κανονιστικά πρότυπα, καθιστώντας την έτσι απρόσβλητη στον περιοριστικό αντίκτυπο των αξιωμάτων της αμοιβαίας βοήθειας, της αλληλεγγύης, του αλληλοσεβασμού κ.λπ., τα οποία συντηρούνται στις πρακτικές μη επιχειρηματικών σχηματισμών. Αυτό το γενικό επίτευγμα της εξορθολογιστικής τάσης έχει κωδικοποιηθεί και θεσμοποιηθεί —όπως ήταν αναμενόμενο— στη νεωτερική γραφειοκρατία. Αν υποβληθεί στην ίδια αναδρομική επανανάγνωση, αποκαλύπτει ότι η φίμωση της ηθικότητας ήταν το βασικότερο μέλημά της· ότι ήταν, πράγματι, η θεμελιώδης συνθήκη της επιτυχίας της ως εργαλείου ορθολογικού συντονισμού της δράσης. Αποκαλύπτει, ακόμη, την ικανότητα της γραφειοκρατίας να δημιουργεί λύσεις τύπου Ολοκαυτώματος καθώς εξακολουθεί, με τον πλέον άμεμπτα ορθολογικό τρόπο, την καθημερινή δραστηριότητά της που αποσκοπεί στην επίλυση προβλημάτων. [...]

Η νεωτερικότητα του ρατσισμού

Η νεωτερικότητα έφερε μαζί της την ισοπέδωση των διαφορών —τουλάχιστον των εξωτερικών τους όψεων, του ίδιου του υλικού από

το οποίο οι συμβολικές αποστάσεις ανάμεσα σε διαχωρισμένες ομάδες είναι φτιαγμένες. Με αυτές τις διαφορές να απουσιάζουν, δεν ήταν αρκετό να ρεμβάζουμε φιλοσοφικά για τη σοφία της πραγματικότητας όπως είναι – κάτι που το χριστιανικό δόγμα έκανε παλιότερα, όταν ήθελε να βγάλει κάποιο νόημα από τον πραγματικό διαχωρισμό των Εβραίων. Τώρα έπρεπε να δημιουργηθούν διαφορές, ή να διατηρηθούν, παρά τη φοβερή διαβρωτική ισχύ της κοινωνικής και νομικής ισότητας και της διαπολιτισμικής ανταλλαγής.

Η κληρονομημένη θρησκευτική εξήγηση του συνόρου – η απόρριψη του Χριστού από τους Εβραίους – ήταν εξαιρετικά σταιρίαστη για το νέο καθήκον. Σε μια τέτοια εξήγηση αναπόφευκτα ενυπήρχε η πιθανότητα εξόδου από το διαχωρισμένο πεδίο. Για όσον καιρό το σύνορο παρέμενε σαφώς χαραγμένο και καλά οριοθετημένο, η εξήγηση αυτή εξυπηρετούσε έναν καλό σκοπό. Παρείχε το απαραίτητο στοιχείο της ευελιξίας το οποίο συνέδεε τη μοίρα των ανθρώπων με την υποτιθέμενη ελευθερία τους να κερδίσουν τη σωτηρία ή να διαπράξουν κάποια αμαρτία, να αποδεχτούν ή να απορρίψουν τη Θεία Χάρη· και όλα αυτά τα πετύχαινε χωρίς την παραμικρή εξασθένηση του συμπαγούς χαρακτήρα του ίδιου του συνόρου. Το ίδιο όμως στοιχείο της ευελιξίας θα αποδεικνυόταν καταστροφικό από τη στιγμή που οι πρακτικές διαχωρισμού άρχισαν να εφαρμόζονται με τρόπο υπερβολικά χλιαρό και άτονο για να εξακολουθούν να υποστηρίζουν τη «φυσικότητα» του συνόρου – κάνοντάς το, αντίθετα, όμηρο του ανθρώπινου αυτοκαθορισμού. Η νεωτερική κοσμοθέαση, σε τελική ανάλυση, διακήρυσσε τις άνευ ορίων δυνατότητες της εκπαίδευσης και της αυτοτελείωσης. Τα πάντα ήταν εφικτά, με τη δέουσα προσπάθεια και καλή θέληση. Ο άνθρωπος ήταν κατά τη γέννησή του μια *tabula rasa*, ένα άδειο ντουλάπι, που αργότερα, στην πορεία της εκπολιτιστικής διαδικασίας, θα συμπληρώνονταν και θα γέμιζαν με περιεχόμενα που θα παρείχε η ισοπεδωτική πίεση των κοινωνικών πολιτισμικών ιδεών. Παραδόξως, η αναγωγή των διαφορών ανάμεσα στους Εβραίους και στους χριστιανούς οικοδεσπότες τους αποκλειστικά στη διάκριση του δόγματος και των σχετικών με αυτό τελε-

τών, έμοιαζε να ταιριάζει γάντι με τη νεωτερική οπτική για την ανθρωπινή φύση. Παράλληλα με την αποκήρυξη άλλων προκαταλήψεων, η εγκατάλειψη των ιουδαϊκών δεισιδαιμονιών και ο προσηλυτισμός σε μια ανώτερη πίστη έμοιαζαν να αποτελούν τα κατάλληλα και επαρκή οχήματα αυτοβελτίωσης· έμενε μόνο να πάρουν τον δρόμο, σε μαζική κλίμακα, προς την τελική νίκη του ορθού λόγου επί της άγνοιας.

Εκείνο που απειλούσε αληθινά τη στερεότητα των παλιών συνόρων δεν ήταν, βέβαια, η ιδεολογική συνταγή της νεωτερικότητας (αν και ούτε την ενίσχυε), αλλά η άρνηση του εκκοσμικευμένου νεωτερικού κράτους να νομοθετεί διαφοροποιημένες κοινωνικές πρακτικές. Αυτό δεν δημιουργούσε κανένα πρόβλημα για όσον καιρό οι ίδιοι οι Εβραίοι (ο «κ. Κοέν» του Ντραμόν) αρνούνταν να ακολουθήσουν το κράτος στην πορεία του προς την ομοιομορφία και παρέμεναν προσκολλημένοι στις δικές τους διαχωριστικές πρακτικές. Την πραγματική σύγχυση προκαλούσαν εκείνοι οι πάντοτε πολυάριθμοι Εβραίοι που αποδέχονταν, πράγματι, την προσφορά και έφεραν σε πέρας τον προσηλυτισμό, είτε στην κληροδοτημένη, θρησκευτική μορφή του είτε στη νεωτερική μορφή της πολιτισμικής αφομοίωσης. Στη Γαλλία, στη Γερμανία, στο κυριαρχούμενο από τη Γερμανία τμήμα της Αυστροουγγαρίας, η πιθανότητα όλοι οι Εβραίοι, αργά ή γρήγορα, να «κοινωνικοποιηθούν» ή να «αυτοκοινωνικοποιηθούν» σε μη Εβραίους, και ως εκ τούτου να γίνουν πολιτισμικά μη διακριτοί και κοινωνικά αόρατοι, ήταν αρκετά ρεαλιστική. Εν τη απουσία παλαιών πρακτικών διαχωρισμού, υποστηριζόμενων από τα έθιμα και τους νόμους, μια τέτοια έλλειψη ορατών σημαδιών της διαφοράς δεν μπορούσε παρά να ισοδυναμεί με εξάλειψη του ίδιου του συνόρου.

Σε συνθήκες νεωτερικότητας, ο διαχωρισμός απαιτούσε μια νεωτερική μέθοδο οικοδόμησης συνόρων. Μια μέθοδο ικανή να αντέχει και να εξουδετερώνει τον ισοπεδωτικό αντίκτυπο των, υποτίθεται, άπειρων δυνατοτήτων των εκπαιδευτικών και εκπολιτιστικών δυνάμεων· μια μέθοδο ικανή να ορίζει μια απαγορευμένη περιοχή για την παιδαγωγία και την αυτοβελτίωση, να χαράσσει ένα ανυπέρβλητο όριο στη δυνατότητα πνευματικής καλλιέργειας (μια μέθοδος που

εφαρμόστηκε πρόθυμα, αν και με ανόμιχα αποτελέσματα ως προς την επιτυχία, σε όλες τις ομάδες για τις οποίες υπήρχε η πρόθεση να διατηρηθούν για πάντα σε μια θέση υποταγής, όπως η εργατική τάξη ή οι γυναίκες). Για να διασωθεί από την επίθεση της νεωτερικής ισότητας, η διακρίσιμότητα των Εβραίων έπρεπε να αναδιατυπωθεί και να στηριχτεί σε νέα θεμέλια, ισχυρότερα από τις ανθρώπινες δυνάμεις του πολιτισμού και του αυτοκαθορισμού. Όπως λέει η λακωνική φράση της Χάνα Άρεντ, ο εβραϊσμός πρέπει να αντικατασταθεί από την εβραϊκότητα: «Οι Εβραίοι στάθηκαν ικανοί με τον προσηλυτισμό να ξεφύγουν από τον εβραϊσμό· από την εβραϊκότητα δεν υπήρχε διαφυγή».⁷

Σε αντίθεση με τον εβραϊσμό, η εβραϊκότητα έπρεπε, emphaticά, να είναι ισχυρότερη από την ανθρώπινη βούληση και την ανθρώπινη δημιουργική δυνατότητα. Έπρεπε να τοποθετηθεί στο επίπεδο του φυσικού νόμου (εκείνου του είδους νόμου που έπρεπε να ανακαλυφθεί και κατόπιν να ληφθεί υπόψη και να χρησιμοποιηθεί προς όφελος του ανθρώπου, ο οποίος όμως δεν θα ήταν δυνατόν απλώς να εξαφανιστεί, να παραποιηθεί, να αγνοηθεί – τουλάχιστον όχι χωρίς φοβερές συνέπειες). [...]

Νεωτερικότητα, ρατσισμός, εξόντωση

Υπάρχει ένα εμφανές παράδοξο στην ιστορία του ρατσισμού, και ειδικότερα του ναζιστικού ρατσισμού.

Στην πιο θεαματική και γνωστή περίπτωση αυτής της ιστορίας, ο ρατσισμός έπαιξε αποφασιστικό ρόλο στην κινητοποίηση αντινεωτερικών αισθημάτων και ανησυχιών, και ήταν κατά τα φαινόμενα αποτελεσματικός πρώτα απ' όλα εξαιτίας αυτής της σύνδεσης. Ο Άντολφ Στέκερ, ο Ντίτριχ Έκαρτ, ο Άλφρεντ Ρόζενμπεργκ, ο Γκρέγκορ Στράσερ, ο Γιόζεφ Γκέμπελς, αλλά πρακτικά και όλοι οι άλλοι προφήτες, θεωρητικοί και ιδεολόγοι του εθνικοσοσιαλισμού, χρησιμοποίησαν το φάντασμα της εβραϊκής φυλής ως συνδετικό κρίκο που συνάρθρωνε τους φόβους των παρελθόντων και μελλοντικών θυμάτων της νεωτε-

ρικοποίησης με την ιδανική *volksisch* κοινωνία του μέλλοντος την οποία είχαν σκοπό να δημιουργήσουν για να ματαιώσουν κάθε περαπτέρω προώθηση της νεωτερικότητας. Προσφεύγοντας στον βαθιά ριζωμένο τρόπο της κοινωνικής αναστάτωσης την οποία προοιωνιζόταν η νεωτερικότητα, ταύτισαν τη νεωτερικότητα με την κυριαρχία των οικονομικών και νομισματικών αξιών και χρέωσαν στα φυλετικά χαρακτηριστικά των Εβραίων την ευθύνη για αυτή την αμείλικτη επίθεση στον *volksisch* τρόπο ζωής και στα πρότυπα της ανθρωπίνης αξίας. Έτσι, η εξόντωση των Εβραίων παρουσιάστηκε ως συνώνυμο της απόρριψης της νεωτερικής τάξης. Το γεγονός αυτό υποδηλώνει έναν θεμελιωδώς προνεωτερικό χαρακτήρα του ρατσισμού – τη φυσική του συγγένεια, θα λέγαμε, με αντινεωτερικά συναισθήματα και την επιλεκτική του καταλληλότητα ως όχημα για τέτοια συναισθήματα.

Από την άλλη πλευρά, όμως, ως αντίληψη για τον κόσμο και, ακόμη σημαντικότερο, ως αποτελεσματικό εργαλείο πολιτικής πρακτικής, ο ρατσισμός είναι αδιανόητος χωρίς την πρόοδο της νεωτερικής επιστήμης, της νεωτερικής τεχνολογίας και των νεωτερικών μορφών κρατικής εξουσίας. Ως τέτοιος, ο ρατσισμός είναι αυστηρά ένα νεωτερικό προϊόν. Η νεωτερικότητα έκανε το ρατσισμό εφικτό. Επιπλέον, δημιούργησε ένα αίτημα για ρατσισμό: μια εποχή που ανακήρυσσε το επίτευγμα σε μοναδικό μέτρο της ανθρωπίνης αξίας είχε ανάγκη από μια θεωρία περί απόδοσης χαρακτηριστικών για να αποκαταστήσει την επιχείρηση χάραξης και φύλαξης του συνόρου στις νέες συνθήκες, οι οποίες έκαναν τη διάβαση των συνόρων πιο εύκολη από ποτέ. Ο ρατσισμός, εν ολίγοις, αποτελεί ένα ολοκληρωτικό νεωτερικό όπλο που χρησιμοποιείται στη διεξαγωγή προνεωτερικών, ή τουλάχιστον όχι αποκλειστικά νεωτερικών, μαχών.

Από την ετεροφοβία στο ρατσισμό

Συνηθέστατα (αν και λανθασμένα), ο ρατσισμός νοείται ως μια ποικιλία από δι-ομαδικές εκθρόνιτες ή προκαταλήψεις. Μερικές φορές

ο ρατσισμός διαχωρίζεται από άλλα συναισθήματα ή πεποιθήσεις ευρύτερης τάξης, εξαιτίας της συναισθηματικής έντασής του· άλλες φορές, διαχωρίζεται εξαιτίας των κληρονομικών, βιολογικών και εξωπολιτισμικών χαρακτηριστικών τα οποία φυσιολογικά περιέχει, σε αντίθεση με τις μη ρατσιστικές παραλλαγές της ομαδικής εκθρότητας. Σε μερικές περιπτώσεις, κάποιοι συγγραφείς που γράφουν περί ρατσισμού υπογραμμίζουν τις επιστημονικές αξιώσεις τις οποίες άλλα, μη ρατσιστικά, αν και εξίσου αρνητικά, στερεότυπα για τις ξένες ομάδες συνήθως δεν διαθέτουν. Όποιο όμως και αν είναι το χαρακτηριστικό που θα επιλεγεί, η συνήθεια να αναλύεται και να ερμηνεύεται ο ρατσισμός στο πλαίσιο μιας ευρύτερης κατηγορίας προκαταλήψεων σπανίως παραβιάζεται.

Καθώς ο ρατσισμός κερδίζει διαρκώς έδαφος μεταξύ των σύγχρονων μορφών δι-ομαδικής εκθρότητας και μόνος ανάμεσά τους εκδηλώνει μια έντονη συγγένεια με το επιστημονικό πνεύμα της εποχής, μια αντίστροφη ερμηνευτική τάση κυριαρχεί όλο και περισσότερο· μια τάση να διευρυνθεί η έννοια του ρατσισμού έτσι ώστε να περιλάβει όλες τις εκδοχές της εκθρότητας. Έτσι, οι ομαδικές προκαταλήψεις κάθε είδους ερμηνεύονται όπως τόσες άλλες εκφράσεις έμφυτων, φυσικών ρατσιστικών προδιαθέσεων. Μπορεί, ίσως, κανείς να μην είναι διατεθειμένος να συγκινηθεί ιδιαίτερα από μια τέτοια ανταλλαγή θέσεων και να τη θεωρεί, φιλοσοφικά, απλώς ένα ζήτημα ορισμών, που σε τελική ανάλυση μπορεί κανείς να τους επιλέξει ή να τους απορρίψει, κατά τη βούλησή του. Σε μια πιο λεπτομερή εξέταση, όμως, η αυταρέσκεια μοιάζει απερίσκεπτη. Πράγματι, αν κάθε δι-ομαδική αντιπάθεια και εκθρότητα είναι μορφή ρατσισμού, και αν η τάση να κρατάμε τους ξένους σε απόσταση και να απεχθανόμαστε την εγγύτητά τους έχει τεκμηριωθεί ευρύτατα από την ιστορική και την εθνολογική έρευνα ως ένα σχεδόν οικουμενικό και αέναο χαρακτηριστικό των ανθρώπινων ομαδοποιήσεων, τότε δεν υπάρχει τίποτε θεμελιωδώς και ριζικά καινοφανές στο ρατσισμό, ο οποίος απολαμβάνει μια τόσο περίοπτη θέση στην εποχή μας· πρόκειται απλώς για μια επανάληψη του παλιού σεναρίου, αν και η τωρινή παράσταση

έχει ομολογουμένως κάπως πιο επίκαιρους διαλόγους. Πιο συγκεκριμένα, η μύχια διασύνδεση του ρατσισμού με άλλες πλευρές της νεωτερικής ζωής είτε απορρίπτεται ρητώς είτε μένει ασαφής.

Στην πρόσφατη, εντυπωσιακά τεκμηριωμένη, μελέτη του για την προκατάληψη⁷ ο Πιέρ-Αντρέ Ταγκιέφ χρησιμοποιεί με τρόπο συνωνυμικό το ρατσισμό και την ετεροφοβία (έχθρα προς το διαφορετικό). Εγώ, αντίθετα, ισχυρίζομαι πως ακριβώς η φύση, η λειτουργία και ο τρόπος εφαρμογής του ρατσισμού είναι εκείνα που τον διαφοροποιούν ριζικά από την ετεροφοβία – εκείνη τη διάχυτη (και περισσότερο συναισθηματική παρά πρακτική) ταραχή, δυσφορία ή ανησυχία που βιώνουν φυσιολογικά οι άνθρωποι κάθε φορά που έρχονται αντιμέτωποι με εκείνα τα «ανθρώπινα συστατικά» της κατάστασής τους που δεν κατανοούν πλήρως, με τα οποία δεν μπορούν να επικοινωνήσουν εύκολα και από τα οποία δεν μπορούν να αναμένουν μια συνηθισμένη, οικεία συμπεριφορά. Η ετεροφοβία φαίνεται να είναι μια επικεντρωμένη εκδήλωση ενός ακόμη ευρύτερου φαινομένου ανησυχίας που προκαλείται από το συναίσθημα πως κάποιος δεν έχει τον έλεγχο της κατάστασης και πως, ως εκ τούτου, δεν μπορεί και να επηρεάσει την εξέλιξή της ούτε να προβλέψει τις επιπτώσεις της δράσης του. Η ετεροφοβία μπορεί να εμφανίζεται είτε ως ρεαλιστική είτε ως μη ρεαλιστική αντικειμενοποίηση αυτής της ανησυχίας – είναι όμως πιθανό πως η εν λόγω ανησυχία αναζητεί πάντοτε ένα αντικείμενο για να αγκιστρωθεί και πως, κατά συνέπεια, η ετεροφοβία αποτελεί ένα αρκετά κοινό φαινόμενο σε όλες τις εποχές και ακόμη πιο κοινό σε μια εποχή νεωτερικότητας, όταν οι ευκαιρίες για εμπειρίες «εκτός ελέγχου» γίνονται πιο συχνές και η ερμηνεία τους με όρους ενοκλητικής παρεμβολής μιας ξένης ανθρώπινης ομάδας γίνεται πιο ευλογοφανής.

Ισχυρίζομαι, επίσης, ότι, σύμφωνα με αυτή την περιγραφή, η ετεροφοβία πρέπει να διακριθεί αναλυτικά από την ανταγωνιστική εχθρότητα, έναν πιο ειδικό ανταγωνισμό που δημιουργείται από τις ανθρώπινες πρακτικές της αναζήτησης ταυτότητας και της χάραξης συνόρων. Στην τελευταία περίπτωση, τα συναισθήματα αντιπάθειας και έχθρας

μοιάζουν περισσότερο με συναισθηματικά εξαρτήματα της δραστηριότητας του διαχωρισμού· ο ίδιος ο διαχωρισμός απαιτεί μια δραστηριότητα, μια προσπάθεια, μια διαρκή δράση. Ωστόσο, ο ξένος της πρώτης περίπτωσης δεν είναι απλώς μια υπερβολικά-κοντινή-γιανα-νιώθουμε-άνετα, αν και σαφώς ξεχωριστή, κατηγορία ανθρώπων που είναι εύκολο να εντοπιστεί και να κρατηθεί στην επιθυμητή απόσταση, αλλά μια ομάδα ανθρώπων της οποίας η «συλλογικότητα» ούτε είναι προφανής ούτε γενικά παραδεκτή· η συλλογικότητα αυτή μπορεί ακόμη και να αμφισβητείται ενώ συχνά τα μέλη της ξένης κατηγορίας την αποκρύπτουν ή την αρνούνται. Ο ξένος, σε αυτή την περίπτωση, απειλεί να διεισδύσει στη γηγενή ομάδα και να συγχωρευθεί με αυτή – εκτός αν ληφθούν κάποια προληπτικά μέτρα τα οποία πρέπει να τηρούνται άγρυπνα. Ο ξένος, επομένως, απειλεί την ενότητα και την ταυτότητα της ξένης ομάδας, όχι τόσο διαταράσσοντας τον έλεγχό της επί μιας επικράτειας ή την ελευθερία της να δρα με τον οικείο τρόπο, αλλά θολώνοντας το ίδιο το σύνορο της επικράτειας και εξαλείφοντας τη διαφορά ανάμεσα στον οικείο (ορθό) και τον ξένο (λανθασμένο) τρόπο ζωής. Αυτή είναι η περίπτωση του «εχθρού ανάμεσά μας» – περίπτωση που πυροδοτεί μια έντονη δραστηριότητα χάραξης συνόρων, που με τη σειρά της προξενεί μια δηλητηριώδη έκρηξη πνιγηρού ανταγωνισμού και μίσους προς όσους θεωρούνται ένοχοι ή ύποπτοι διπλής νομιμοφροσύνης και διστάζουν να αποφασίσουν σε ποια μεριά του οδοφράγματος να πάνε.

Ο ρατσισμός διαφέρει τόσο από την ετεροφοβία όσο και από την ανταγωνιστική εχθρότητα. Η διαφορά δεν έγκειται ούτε στην ένταση των συναισθημάτων ούτε στον τύπο του επιχειρήματος που χρησιμοποιείται για τον εξορθολογισμό τους. Ο ρατσισμός ξεχωρίζει *εξαιτίας μιας πρακτικής της οποίας αποτελεί μέρος και την οποία εξορθολογίζει: μιας πρακτικής που συνδυάζει στρατηγικές αρχιτεκτονικής και κηπουρικής με στρατηγικές ιατρικής, στην υπηρεσία της κατασκευής μιας τεχνητής κοινωνικής τάξης, μέσω της αποκοπής όσων στοιχείων της παρούσας πραγματικότητας αφενός δεν ταιριάζουν στην τέλεια πραγματι-*

κότητα που έχει πλάσει η φαντασία και αφετέρου δεν μπορούν να αλλάξουν για να ταιριάξουν. Σε έναν κόσμο που κομπάζει για την άνευ προηγουμένου ικανότητά του να βελτιώνει τις ανθρώπινες συνθήκες αναδιοργανώνοντας τις ανθρώπινες υποθέσεις σε μια ορθολογική βάση, ο ρατσισμός εκφράζει την πεποίθηση πως μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων όντων δεν μπορεί να ενσωματωθεί στην ορθολογική τάξη, όποια προσπάθεια κι αν κάνει. Σε έναν κόσμο που διακρίνεται για τη διαρκή διεύρυνση των ορίων της επιστημονικής, τεχνολογικής και πολιτισμικής διαχείρισης, ο ρατσισμός διακηρύσσει πως ορισμένα ψεγάδια μιας ορισμένης κατηγορίας ανθρώπων δεν μπορούν ούτε να αφαιρεθούν ούτε να διορθωθούν – ότι παραμένουν πέρα από τα όρια των μεταμορφωτικών πρακτικών και εκεί θα παραμείνουν για πάντα. Σε έναν κόσμο που διακηρύσσει την τρομερή ικανότητα της εκπαίδευσης και της πολιτισμικής μεταστροφής, ο ρατσισμός διαχωρίζει μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων η οποία δεν μπορεί να προσεγγιστεί (και ως εκ τούτου δεν μπορεί να καλλιεργηθεί αποτελεσματικά) με επιχειρήματα ή οποιοδήποτε άλλο εκπαιδευτικό εργαλείο και έτσι πρέπει να παραμείνει αενάως ξένη. Για να συνοψίσουμε: στον νεωτερικό κόσμο που διακρίνεται από τη φιλοδοξία του για αυτοέλεγχο και αυτοδιαχείριση, ο ρατσισμός κηρύσσει μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων εγγενώς και αθεράπευτα ανθεκτική στον έλεγχο και ανεπίδεκτη σε κάθε προσπάθεια βελτίωσης. Για να χρησιμοποιήσουμε μια ιατρική μεταφορά, μπορεί κανείς να εκπαιδεύσει και να διαμορφώσει τα «υγιή» μέρη του σώματος, όχι όμως όσα πάσχουν από καρκίνο. Αυτά μπορούν να «βελτιωθούν» μόνο διά της καταστροφής τους.

Το αποτέλεσμα είναι πως ο ρατσισμός συνδέεται αναπόφευκτα με τη στρατηγική της απομάκρυνσης. Αν οι συνθήκες το επιτρέπουν, ο ρατσισμός απαιτεί η προσβάλλουσα κατηγορία να απομακρυνθεί πέρα από την επικράτεια της προσβαλλόμενης. Αν αυτές οι συνθήκες απουσιάζουν, ο ρατσισμός απαιτεί τη φυσική εξόντωση της προσβάλλουσας κατηγορίας. Ο εκτοπισμός και η εξόντωση είναι δύο μέθοδοι απομάκρυνσης που εναλλάσσονται αμοιβαία. [...]

Ο ρατσισμός ως μορφή κοινωνικής μηχανικής

Ο ρατσισμός παίρνει αυτό που επιδιώκει μόνο στα συμφραζόμενα ενός σχεδίου για μια τέλεια κοινωνία και της πρόθεσης να εφαρμοστεί αυτό το σχέδιο μέσω της προγραμματισμένης και σταθερής προσπάθειας. Στην περίπτωση του Ολοκαυτώματος, το σχέδιο ήταν το χιλιόχρονο Ράιχ – το βασίλειο του απελευθερωμένου Γερμανικού Πνεύματος. Το βασίλειο, ακριβώς, που δεν είχε χώρο για τίποτε άλλο εκτός από το Γερμανικό Πνεύμα. Δεν είχε χώρο για τους Εβραίους, και οι Εβραίοι δεν μπορούσαν να μεταστραφούν πνευματικά και να αγκαλιάσουν το Geist του γερμανικού Volk. Αυτή η πνευματική ανικανότητα διατυπώθηκε με όρους κληρονομικότητας ή αίματος – ουσίες που εκείνη την εποχή τουλάχιστον ενσάρκωναν την άλλη πλευρά του πολιτισμού, ένα πεδίο που ο πολιτισμός ούτε που φανταζόταν ότι θα μπορούσε να καλλιεργήσει, έναν αγριότοπο που δεν θα μπορούσε ποτέ να μετατραπεί σε αντικείμενο κηπουρικής. (Ακόμη δεν μελετούσαν σοβαρά τις προοπτικές της γενετικής μηχανικής.)

Η επανάσταση των ναζί ήταν μια άσκηση κοινωνικής μηχανικής σε επιβλητική κλίμακα. Ο κρίκος-κλειδί στην αλυσίδα των μέτρων αυτής της μηχανικής ήταν η «φυλετική παρακαταθήκη». Στη συλλογή των επίσημων κειμένων της ναζιστικής πολιτικής, που δημοσιεύτηκαν στα αγγλικά με πρωτοβουλία του Ρίμπεντροπ για τους σκοπούς της διεθνούς προπαγάνδας και, για αυτόν ακριβώς τον λόγο, ήταν διατυπωμένα σε επιμελώς μετριοπαθή και συγκρατημένη γλώσσα, ο δρ. Άρθουρ Γκουτ, επικεφαλής του Τμήματος Εθνικής Υγιεινής του Υπουργείου Εσωτερικών, περιέγραφε ως υπέρτατο καθήκον της ναζιστικής κυριαρχίας «μια ενεργό πολιτική που να αποσκοπεί με συνεκτικό τρόπο στη διατήρηση της φυλετικής υγείας» και εξηγούσε τη στρατηγική που μια τέτοια πολιτική όφειλε αναγκαστικά να αναπτύξει: «Αν διευκολύνουμε τον πολλαπλασιασμό του υγιούς αποθέματος μέσω της συστηματικής επιλογής και της εξάλειψης των μη υγιών στοιχείων, θα μπορέσουμε να βελτιώσουμε το φυσικό επίπε-

δο, όχι, ίσως, της παρούσας γενιάς, αλλά των επερχόμενων γενεών». Ο Γκουτ δεν είχε καμία αμφιβολία ότι ο συνδυασμός επιλογής και εξάλειψης, που ήταν το όραμα μιας τέτοιας πολιτικής, «είναι σύμφωνος με τους άξονες που έχουν υιοθετηθεί σε οικουμενική κλίμακα, σε αρμονία με τις έρευνες του Κοχ, του Λίστερ, του Παστέρ και άλλων διακεκριμένων επιστημόνων»⁸ και ως εκ τούτου συνιστούσε μια λογική επέκταση –κορύφωση, στην πραγματικότητα– της προόδου της νεωτερικής επιστήμης.

Ο δρ. Βάλτερ Γκρος, επικεφαλής του Γραφείου Διαφώτισης για την Πληθυσμιακή Πολιτική και τη Φυλετική Ευημερία, διατύπωσε τις πρακτικές πλευρές της φυλετικής πολιτικής: να αντιστραφεί η τρέχουσα τάση «για μείωση του ρυθμού γεννήσεων ανάμεσα στους καταλληλότερους κατοίκους και για αχαλίνωτο πολλαπλασιασμό των κληρονομικά ακατάλληλων, των νοητικά καθυστερημένων, των ηλιθίων, των εκ γενετής εγκληματιών κ.λπ.». ⁹ Καθώς γράφει απευθυνόμενος σε ένα διεθνές ακροατήριο που είναι απίθανο να επικροτεί την αποφασιστικότητα των ναζι –που δεν είχαν μπροστά τους εμπόδια τόσο ανορθολογικά όπως η κοινή γνώμη ή ο πολιτικός πλουραλισμός– να οδηγήσουν την ολοκλήρωση της νεωτερικής επιστήμης και τεχνολογίας μέχρι το λογικό τους τέρμα, ο Γκρος δεν διακινδυνεύει να προχωρήσει πέρα από την ανάγκη στείρωσης των γενετικά ακατάλληλων.

Ωστόσο, η πραγματικότητα της φυλετικής πολιτικής ήταν πολύ πιο ανατριχιαστική. Αντίθετα με την πρόταση του Γκουτ, οι ηγέτες των ναζι δεν έβλεπαν κανένα λόγο να περιορίσουν το ενδιαφέρον στις «επερχόμενες γενιές». Στο βαθμό που το επέτρεπαν οι πόροι, προσπάθησαν να βελτιώσουν την παρούσα γενιά. Η βασιλική οδός προς αυτόν τον στόχο περνούσε από την αναγκαστική απομάκρυνση των *unwertes Leben* [αυτών που δεν αξίζουν να ζουν]. Κάθε μέσο θα ήταν κατάλληλο για να διασφαλίσει την πρόοδο προς αυτή την κατεύθυνση. Ανάλογα με τις περιστάσεις, γίνονταν αναφορές σε «εξάλειψη», «σπαλλαγή», «εκκένωση» ή «περιορισμό» (διάβαζε «εξόντωση»). Σύμφωνα με τη διαταγή της 1ης Σεπτεμβρίου 1939 του

Χίτλερ, δημιουργήθηκαν κέντρα στο Βρανδεμβούργο, το Χάνταμαρ, το Ζόνενσταϊν και το Άιχμπεργκ, καλυμμένα κάτω από ένα διπλό ψέμα: μεταξύ τους, στις χαμηλόφωνες συζητήσεις των μνημόνων, αποκαλούνταν «ινστιτούτα ευθανασίας», ενώ για την ευρύτερη κατανάλωση χρησιμοποιούσαν ακόμη πιο απατηλά και παραπλανητικά ονόματα όπως Φιλανθρωπικό Κληροδότημα Ιδρυματικής Φροντίδας ή Μεταφοράς Ασθενών, ή ακόμη και τον προσηνή κωδικό T4 (από την οδό Τιργκάρτενστράσε 4, στο Βερολίνο, όπου στεγαζόταν το γραφείο που συντόνιζε όλη αυτή την επιχείρηση δολοφονίας).¹⁰ Όταν στις 28 Αυγούστου 1941 η διαταγή χρειάστηκε να ανακληθεί, λόγω της κατακραυγής που ξέσπασε από κάποια διακεκριμένα και φωτισμένα μέλη της Εκκλησίας, η αρχή της «ενεργού διαχείρισης των πληθυσμιακών τάσεων» ουδόλως εγκαταλείφθηκε. Απλώς, η επικέντρωσή της, καθώς και οι τεχνολογίες της χρήσης των αερίων στην ανάπτυξη των οποίων είχε συμβάλει η εκστρατεία ευθανασίας, μετατοπίστηκαν σε διαφορετικό στόχο: τους Εβραίους. Και σε διαφορετικά μέρη, όπως το Σόμπιμπορ ή το Τσέλμνο.

Οι *unwertes Leben* παρέμεναν καθ' όλη τη διάρκεια στο στόχα-στρο. Για τους ναζί σχεδιαστές της τέλει κοινωνίας, το πρόγραμμα που είχαν κατά νου και ήταν αποφασισμένοι να εφαρμόσουν μέσω της κοινωνικής μηχανικής διαχώριζε την ανθρώπινη ζωή σε ζωή που αξίζει και σε ζωή που δεν αξίζει· η πρώτη έπρεπε να καλλιεργηθεί με φροντίδα και να της δοθεί *Lebensraum* [ζωτικός χώρος], η δεύτερη έπρεπε να «απομακρυνθεί» ή —αν η απομάκρυνση αποδεικνυόταν ανέφικτη— να εξοντωθεί. Όσοι ήταν απλώς ξένοι δεν αποτελούσαν αντικείμενο της αυστηρά φυλετικής πολιτικής: σε αυτούς μπορούσαν να εφαρμοστούν παλιές και δοκιμασμένες στρατηγικές παραδοσιακά συνδεδεμένες με την ανταγωνιστική εχθρότητα· οι ξένοι έπρεπε να κρατηθούν πέρα από τα στενά φυλασσόμενα σύνορα. Οι σωματικά και πνευματικά μειονεκτούντες αποτελούσαν πιο δύσκολη περίπτωση και απαιτούσαν την ανάπτυξη μιας καινούργιας, πρωτότυπης πολιτικής: ούτε μπορούσαν να εκδιωχθούν ή να διαχωριστούν, καθώς δεν ανήκαν νόμιμα σε καμία από τις «άλλες φυλές», ούτε όμως άξιζαν να

μετέχουν στο χιλιόχρονο Ράιχ. Οι Εβραίοι αποτελούσαν μια ουσιαστικά παρόμοια περίπτωση. Δεν ήταν μια φυλή όπως οι άλλες· ήταν μια αντι-φυλή, μια φυλή που υπονόμει και δηλητηριάζει όλες τις άλλες φυλές, που υπέσκαπτε όχι μόνο την ταυτότητα κάθε επιμέρους φυλής αλλά την ίδια τη φυλετική τάξη. (Ας θυμηθούμε τους Εβραίους ως το «μη εθνικό έθνος», ως τον αθεράπευτο εχθρό της βασισμένης στο έθνος τάξης ως τέτοιας.) Ο Ρόζενμπεργκ ανέφερε, προσυπογράφοντας και απολαμβάνοντάς την, την αυτο-αποδοκιμαστική ετυμολογία του Βάινιγκερ για τους Εβραίους ως «αόρατο συνεκτικό ιστό από γλοιώδεις μύκητες (πλάσμωδια), που υπάρχουν από αμνημονεύτων ετών και έχουν εξαπλωθεί σε ολόκληρη τη γη».¹¹ Έτσι, ο διαχωρισμός των Εβραίων δεν μπορούσε παρά να είναι ημίμετρο, ένας σταθμός στην πορεία προς τον τελικό στόχο. Πιθανότατα το ζήτημα δεν μπορούσε να λήξει με την εκκαθάριση της Γερμανίας από τους Εβραίους. Ακόμη κι αν ζούσαν μακριά από τα γερμανικά σύνορα, οι Εβραίοι θα συνέχιζαν να διαβρώνουν και να αποσυνθέτουν τη φυσική λογική της οικουμένης. Έχοντας διατάξει τα στρατεύματά του να πολεμήσουν για την ανωτερότητα της γερμανικής φυλής, ο Χίτλερ πίστεψε πως ο πόλεμος που είχε εξαπολύσει διεξαγόταν στο όνομα όλων των φυλών, πως αποτελούσε μια υπηρεσία προς τη φυλετικά οργανωμένη ανθρωπότητα.

Σε αυτή την αντίληψη της κοινωνικής μηχανικής ως επιστημονικά θεμελιωμένου έργου που αποσκοπεί στην εγκαθίδρυση μιας νέας, καλύτερης τάξης (ενός έργου που αναγκαστικά συνεπάγεται την αναχαίτιση, ή καλύτερα την εξάλειψη, κάθε ανασταλτικού παράγοντα), ο ρατσισμός απηχούσε πράγματι την κοσμοθέαση και την πρακτική της νεωτερικότητας. Και αυτό από δύο, τουλάχιστον, ζωτικές απόψεις.

Πρώτον, μαζί με τον Διαφωτισμό ήρθε και η ενθρόνιση της νέας θεότητας, της Φύσης, συνοδευόμενη από τη νομιμοποίηση της επιστήμης ως μοναδικής ορθόδοξης λατρείας της και των επιστημόνων ως προφητών και ιερέων της. Τα πάντα πλέον ήταν, κατ' αρχήν, ανοιχτά στην αντικειμενική έρευνα· τα πάντα μπορούσαν, κατ' αρχήν, να γίνουν γνωστά – με τρόπο αξιόπιστο και αληθινό. Η αλήθεια, η καλο-

σύνη και η ομορφιά, ό,τι υπήρχε και ό,τι έμελλε να υπάρξει, είχαν όλα μετατραπεί σε νόμιμα αντικείμενα συστηματικής, ακριβούς παρατήρησης και, με τη σειρά τους, μπορούσαν να νομιμοποιούνται μόνο μέσω της αντικειμενικής γνώσης που θα ήταν προϊόν αυτής της παρατήρησης. [...]

Δεύτερον, από τον Διαφωτισμό και μετά, ο νεωτερικός κόσμος διακρινόταν από την ενεργό στάση μηχανικής απέναντι στη φύση και τον εαυτό του. Η επιστήμη δεν έπρεπε να εφαρμόζεται μόνο για χάρη της επιστήμης· εθεωρείτο, πρώτα και κύρια, ένα εργαλείο με μια δύναμη τρομακτική που επέτρεπε σε όποιον την είχε στα χέρια του να βελτιώνει την πραγματικότητα, να την αναδιαμορφώνει σύμφωνα με ανθρώπινα πλάνα και σχεδιασμούς και να τη βοηθά στην πορεία της προς την αυτοτελείωση. Η κηπουρική και η ιατρική παρέιχαν τα αρχέτυπα για μια εποικοδομητική στάση, ενώ η κανονικότητα, η υγεία ή η υγιεινή προσέφεραν τις βασικές μεταφορές για τα καθήκοντα και τις στρατηγικές του ανθρώπου στη διαχείριση των ανθρώπινων υποθέσεων. Η ανθρώπινη ύπαρξη και συμβίωση έγιναν αντικείμενα σχεδιασμού και διαχείρισης· όπως η βλάστηση του κήπου ή ένας ζωντανός οργανισμός, δεν θα ήταν δυνατόν να αφεθούν στους δικούς τους μηχανισμούς, από φόβο μήπως πλημμυρίσουν από ζιζάνια ή κατακλυστούν από καρκινικούς ιστούς. Η κηπουρική και η ιατρική αποτελούν λεπτουργικά διακριτές μορφές της ίδιας δραστηριότητας επιλογής και διαχωρισμού των χρήσιμων στοιχείων που προορίζονται να ζήσουν και να ευδοκιμήσουν από τα βλαβερά και παθολογικά, που πρέπει να εξαλειφθούν.

Η γλώσσα και η ρητορική του Χίτλερ ξεχειλίζουν από εικόνες αρρώστιας, μόλυνσης, μάστιγας, σήψης, λοιμού. Συνέκρινε τον χριστιανισμό και τον μπολσεβικισμό με τη σύφιλη ή την πανούκλα· μιλούσε για τους Εβραίους σαν να ήταν βάκιλοι, μικρόβια που έφεραν αποσύνθεση, παράσιτα. «Η ανακάλυψη του εβραϊκού ιού», έλεγε το 1942 στον Χίμλερ, «αποτελεί μία από τις μεγαλύτερες επαναστάσεις που έχουν συμβεί στον κόσμο. Η μάχη που δίνουμε σήμερα είναι της ίδιας τάξης με αυτή που έδιναν, τον περασμένο αιώνα, ο

Παστέρ και ο Κοχ. Πόσες αρρώστιες δεν οφείλονται στον εβραϊκό ιό... Θα ξαναβρούμε την υγεία μας μόνο αν εξαλείψουμε τους Εβραίους». ¹² Τον Οκτώβριο της ίδιας χρονίας, ο Χίτλερ διακήρυξε: «Εξαλείφοντας τα ζιζάνια, θα προσφέρουμε υπηρεσία στην ανθρωπότητα». ¹³ Οι εκτελεστές της βούλησης του Χίτλερ θα ανέφεραν την εξόντωση των Εβραίων ως *Gesundung* (θεραπεία) της Ευρώπης, ως *Selbsttreinigung* (αυτοκάθαρση), ως *Judensäuberung* (εκκαθάριση των Εβραίων). Σε ένα άρθρο στο *Das Reich*, που δημοσιεύτηκε στις 5 Νοεμβρίου 1941, ο Γκέμπελς χαιρέτιζε την επιβολή του σήματος του Άστρου του Δαβίδ ως μέτρο «προληπτικής υγιεινής». Η απομόνωση των Εβραίων από μια φυλετικά καθαρή κοινότητα αποτελούσε «στοιχειώδη κανόνα φυλετικής, εθνικής και κοινωνικής υγιεινής». Υπάρχουν, υποστήριζε ο Γκέμπελς, καλοί και κακοί άνθρωποι, όπως υπάρχουν καλά και κακά ζώα. «Το γεγονός ότι ο Εβραίος εξακολουθεί να ζει ανάμεσά μας δεν αποτελεί και απόδειξη ότι ανήκει σε μας, όπως ο ψύλλος δεν γίνεται κατοικίδιο ζώο επειδή ζει στο σπίτι». ¹³ Το εβραϊκό ζήτημα, σύμφωνα με τα λόγια του επικεφαλής του Γραφείου Τύπου του Υπουργείου Εξωτερικών, ήταν «eine Frage der politischen Hygiene». ¹⁴ [...]

Για να συνοψίσουμε: πολύ πριν φτιάξουν τους θαλάμους αερίων, οι ναζί, ακολουθώντας διαταγές του Χίτλερ, αποπειράθηκαν να εξοτρώσουν τις δικούς τους νοητικά ή σωματικά ασθενείς συμπατριώτες, μέσω της «ελεήμονος θανάτωσης» (που είχε το παραπλανητικό παρωνύμιο «ευθανασία»), και να αναπαραγάγουν μια ανώτερη φυλή μέσω της οργανωμένης γονιμοποίησης φυλετικά ανώτερων γυναικών από φυλετικά ανώτερους άνδρες (ευγονική). Όπως και αυτές οι προσπάθειες, η δολοφονία των Εβραίων ήταν μια άσκηση στην ορθολογική διεύθυνση της κοινωνίας. Και μια συστηματική προσπάθεια να αναπυχθούν στην υπηρεσία της η στάση, η φιλοσοφία και οι κανόνες της εφαρμοσμένης επιστήμης. [...]

Η μοναδικότητα και η κανονικότητα του Ολοκαυτώματος

[...] Τα δολοφονικά κίνητρα, γενικά, και τα κίνητρα για μαζική δολοφονία, ειδικότερα, είναι πολλά και ποικίλα. Κυμαίνονται από τον καθαρό, εν ψυχρώ υπολογισμό του ανταγωνιστικού κέρδους μέχρι το εξίσου καθαρό, ανιδιοτελές μίσος ή την ετεροφοβία. Οι περισσότερες κοινοτιστικές διαμάχες και γενοκτονικές εκστρατείες ενάντια σε αυτόχθονες εμπίπτουν άνετα σε αυτό το φάσμα. Αν συνοδεύονται από κάποια ιδεολογία, αυτή η τελευταία δεν προχωρά πολύ πέρα από μια απλή οπτική για τον κόσμο βασισμένη στο «ή εμείς ή αυτοί» και τον κανόνα «δεν υπάρχει χώρος και για τους δυο μας» ή «ο μόνος καλός Ινδιάνος είναι ο νεκρός Ινδιάνος». Ο αντίπαλος θα ακολουθήσει κάποιες κατοπτρικές αρχές μόνο αν του επιτραπεί να κάνει κάτι τέτοιο. Οι περισσότερες γενοκτονικές ιδεολογίες στηρίζονται σε μια στρεβλή συμμετρία υποτιθέμενων προθέσεων και πράξεων.

Η πραγματικά νεωτερική γενοκτονία είναι διαφορετική. Η *νεωτερική γενοκτονία είναι γενοκτονία με σκοπό*. Η απαλλαγή από τον αντίπαλο δεν αποτελεί καθαυτή σκοπό. Είναι το μέσο προς κάποιον σκοπό: μια αναγκαιότητα που απορρέει από τον απώτατο στόχο, ένα βήμα που πρέπει κάποιος να κάνει αν θέλει να φτάσει κάποτε στο τέρμα του δρόμου. *Ο ίδιος ο σκοπός είναι ένα μεγάλο όραμα για μια καλύτερη, και ριζικά διαφορετική, κοινωνία*. Η νεωτερική γενοκτονία αποτελεί στοιχείο κοινωνικής μηχανικής, με σκοπό την εγκαθίδρυση μιας κοινωνικής τάξης σύμφωνης με τους σχεδιασμούς για την τέλεια κοινωνία.

Για όσους εγκαινιάζουν και διαχειρίζονται μια νεωτερική γενοκτονία, η κοινωνία είναι ένα αντικείμενο προγραμματισμού και συνειδητού σχεδιασμού. Μπορεί και πρέπει κανείς να κάνει περισσότερα πράγματα για την κοινωνία από το να αλλάξει μία ή μερικές λεπτομέρειες, να τη βελτιώσει εδώ κι εκεί, να θεραπεύσει μερικές από τις ενοχλητικές ασθένειές της. Μπορεί και πρέπει κανείς να θέτει στον εαυτό του στόχους πιο φιλόδοξους και ριζικούς: μπορεί και πρέπει να ξαναφτιάξει την κοινωνία, να την υποχρεώσει να προσαρμοστεί σε ένα συνολικό σχέδιο που έχει συλληφθεί επιστημονι-

κά. Μπορεί να δημιουργήσει μια κοινωνία αντικειμενικά καλύτερη από εκείνη που «απλώς υπάρχει» – δηλαδή υπάρχει χωρίς συνειδητές επεμβάσεις. Υπάρχει, μόνιμως, μια αισθητική διάσταση στο σχεδιασμό: ο ιδανικός κόσμος που πρόκειται να οικοδομηθεί συμμορφώνεται με τα πρότυπα του υπέρτατου κάλλους. Μόλις οικοδομηθεί, θα είναι απολύτως ικανοποιητικός, σαν ένα τέλειο έργο τέχνης: θα είναι ένας κόσμος τον οποίο, σύμφωνα με τα αθάνατα λόγια του Αλμπέρτι, καμία πρόσθεση, μείωση ή μετατροπή δεν θα μπορούσε να βελτιώσει. Είναι το όραμα ενός κηπουρού, προβεβλημένο σε μια οθόνη στο μέγεθος ολόκληρου του κόσμου. [...]

Η νεωτερική γενοκτονία, όπως και η νεωτερική κουλτούρα γενικά, είναι σαν τη δουλειά του κηπουρού. Είναι απλώς μία από τις πολλές αγγαρείες που είναι αναγκασμένοι να κάνουν όσοι αντιμετωπίζουν την κοινωνία σαν κήπο. Αν ο σχεδιασμός του κήπου προσδιορίζει τα ζιζάνια του, τότε ζιζάνια υπάρχουν όπου υπάρχει κήπος. Και τα ζιζάνια πρέπει να εξαλειφθούν. Το ξερίζωμα των ζιζανίων είναι δραστηριότητα δημιουργική, όχι καταστροφική. Δεν διαφέρει στη φύση της από τις υπόλοιπες δραστηριότητες που συμβάλλουν στην κατασκευή και τη συντήρηση του τέλειου κήπου. Όλες οι οπτικές για την κοινωνία-κήπο ορίζουν ορισμένα τμήματα του κοινωνικού περιβάλλοντος ως ανθρώπινα ζιζάνια. Αυτά, όπως και όλα τα ζιζάνια άλλωστε, πρέπει να διαχωριστούν, να αναχαιτιστούν, να περιοριστούν, να απομακρυνθούν και να διατηρηθούν εκτός των συνόρων της κοινωνίας: αν όλα αυτά τα μέσα αποδειχθούν ανεπαρκή, τότε θα πρέπει να φονευθούν. [...]

Οι δύο πιο γνωστές και ακραίες περιπτώσεις νεωτερικής γενοκτονίας δεν πρόδωσαν το πνεύμα της νεωτερικότητας. Δεν παρεξέκλιναν από τον κύριο δρόμο της εκπολιτιστικής διαδικασίας. Υπήρξαν οι πιο συνεκτικές και ανενδοίαστες εκφράσεις αυτού του πνεύματος. Αποπειράθηκαν να κατακτήσουν τους πιο φιλόδοξους στόχους της εκπολιτιστικής διαδικασίας, ενώ οι περισσότερες από τις άλλες διαδικασίες σταματούν στη μέση του δρόμου, όχι απαραίτητα λόγω έλλειψης καλής θέλησης. Έδειξαν τι είναι ικανά να καταφέρουν τα εξορθολογι-

στικά, σχεδιαστικά, ελεγκτικά όνειρα και προσπάθειες του νεωτερικού πολιτισμού, αν δεν αμβλυνθούν, συγκρατηθούν ή εξουδετερωθούν.

Αυτά τα όνειρα και οι προσπάθειες ζουν μαζί μας εδώ και πολύ καιρό. Δημιούργησαν το τεράστιο και πανίσχυρο οπλοστάσιο της τεχνολογίας και των διοικητικών δεξιοτήτων. Γέννησαν θεσμούς που ο μοναδικός σκοπός που εξυπηρετούν είναι η εργαλειοποίηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που οποιοσδήποτε στόχος μπορεί να επιδιωχθεί με αποτελεσματικότητα και σθένος, με ή χωρίς ιδεολογική αφοσίωση ή ηθική αποδοχή όσων τον επιδιώκουν. Νομιμοποιούν το μονοπώλιο των στόχων από τους κυρίαρχους και τον περιορισμό των κυριαρχούμενων στο ρόλο του μέσου. Ορίζουν τις περισσότερες δράσεις ως μέσα και τα μέσα ως υποταγή – υποταγή στον απώτατο σκοπό, σε όσους τον ορίζουν, στην υπέρτατη βούληση, στην υπερ-ατομική γνώση.

Αυτό, ασφαλώς, δεν σημαίνει ότι όλοι μας ζούμε καθημερινά σύμφωνα με τις αρχές του Άουσβιτς. Από το γεγονός ότι το Ολοκαύτωμα είναι νεωτερικό, δεν απορρέει ότι η νεωτερικότητα είναι Ολοκαύτωμα. Το Ολοκαύτωμα είναι υποπροϊόν της νεωτερικής τάσης προς έναν απολύτως σχεδιασμένο, απολύτως ελεγχόμενο κόσμο, και συμβαίνει όταν αυτή η τάση βγει εκτός ελέγχου και παραμένει αχαλίνωτη. Τον περισσότερο καιρό, η νεωτερικότητα εμποδίζεται να κάνει κάτι τέτοιο. Οι φιλοδοξίες της συγκρούονται με τον πλουραλισμό του ανθρώπινου κόσμου· δεν φτάνουν μέχρι την πλήρη υλοποίησή τους επειδή τους λείπει μια απόλυτη εξουσία τόσο απόλυτη, και ένας μονοπωλιακός φορέας τόσο μονοπωλιακός, ώστε να είναι σε θέση να περιφρονούν, να αψηφούν ή να συντρίβουν κάθε αυτόνομη, και ως εκ τούτου, αντισταθμιστική και αμβλυντική, δύναμη.

Η ιδιαιτερότητα της νεωτερικής γενοκτονίας

Όταν το νεωτερικό όνειρο περιβάλλεται με μια απόλυτη εξουσία ικανή να μονοπωλεί τα νεωτερικά μέσα ορθολογικής δράσης, και

όταν αυτή η εξουσία δεν υπόκειται σε αποτελεσματικό κοινωνικό έλεγχο, τότε το επακόλουθο είναι η γενοκτονία. Μια νεωτερική γενοκτονία, όπως το Ολοκαύτωμα. Το βραχυκύκλωμα (σχεδόν θέλει να πει κανείς: μια τυχαία συνάντηση) ανάμεσα σε μια ελίτ εξουσίας με ιδεολογική εμμονή και στις τρομακτικές δυνατότητες ορθολογικής, συστηματικής δράσης τις οποίες έχει αναπτύξει η νεωτερική κοινωνία, είναι κάτι που μπορεί να συμβεί σχετικά σπάνια. Από τη στιγμή, όμως, που θα συμβεί, αποκαλύπτονται ορισμένες πλευρές της νεωτερικότητας οι οποίες σε διαφορετικές περιστάσεις είναι λιγότερο ορατές και έτσι μπορούν εύκολα να «αποκλείονται θεωρητικώς».

Το νεωτερικό Ολοκαύτωμα είναι με διπλή έννοια μοναδικό. Είναι μοναδικό ανάμεσα στις άλλες ιστορικές περιπτώσεις γενοκτονίας επειδή είναι νεωτερικό. Και είναι μοναδικό, ενάντια στην καθημερινότητα της νεωτερικής κοινωνίας, επειδή φέρνει σε επαφή κάποιους συνηθισμένους παράγοντες της νεωτερικότητας που φυσιολογικά μένουν διαχωρισμένοι. Σε αυτή τη δεύτερη έννοια της μοναδικότητάς του, μόνο ο συνδυασμός των παραγόντων είναι ασυνήθιστος και σπάνιος, όχι οι ίδιοι οι συνδυαζόμενοι παράγοντες. Ο κάθε παράγοντας ξεχωριστά είναι συνηθισμένος και φυσιολογικός. Και η γνώση του νιτρικού καλίου, του θείου ή του άνθρακα δεν είναι πλήρης, αν κανείς δεν ξέρει και δεν θυμάται πως, αναμιγνυόμενα, μετατρέπονται σε μαρπούτι.

Η ταυτόχρονη μοναδικότητα και κανονικότητα του Ολοκαυτώματος έχει εκφραστεί με εξαιρετικό τρόπο στη σύνοψη των ευρημάτων της Sarah Gordon:

[Η] συστηματική εξόντωση, σε αντίθεση με τα σποραδικά πογκρόμ, μπορούσε να υλοποιηθεί μόνο από μια εξαιρετικά ισχυρή κυβέρνηση και πιθανότατα να πετύχει μόνο υπό την κάλυψη των συνθηκών ενός πολέμου. Μόνο με την άνοδο του Χίτλερ και των ριζικά αντισημιτών οπαδών του, καθώς και του επακόλουθου συγκεντρωτισμού της εξουσίας, μπορούσε να γίνει εφικτή η εξόντωση της Εβραίων της Ευρώπης. [...]

[Η] διαδικασία του οργανωμένου αποκλεισμού και φόνου απαιτούσε τη συνεργασία τεράστιων τομέων του στρατού και της γραφειοκρατίας, καθώς και ένα βαθμό

συγκατάθεσης από τον γερμανικό λαό, είτε ενέκριναν είτε όχι τις ναζιστικές διώξεις και εξοντώσεις.¹⁵

[...] Η πρόθεσή μου εδώ είναι να επικεντρωθώ σε έναν μόνο, αν και σαφώς τον πιο κρίσιμο από τους καταστατικούς παράγοντες του Ολοκαυτώματος: τα τυπικώς νεωτερικά, τεχνολογικά-γραφειοκρατικά πρότυπα δράσης και τη νοοτροπία που αυτά θεσμοποιούν, δημιουργούν, υποστηρίζουν και αναπαράγουν.

Υπάρχουν δύο αντιθετικοί τρόποι με τους οποίους μπορεί κανείς να προσεγγίσει την εξήγηση του Ολοκαυτώματος. Μπορεί κανείς είτε να θεωρήσει τη φρίκη των μαζικών δολοφονιών απόδειξη της τρωτότητας του πολιτισμού είτε να τη δει ως απόδειξη των τρομακτικών δυνατοτήτων του. Μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι, με τους εγκληματίες να έχουν αναλάβει τον έλεγχο, οι πολιτισμένοι κανόνες συμπεριφοράς ίσως τεθούν σε αναστολή και έτσι το αιώνιο κτήνος που κρύβεται πάντοτε ακριβώς κάτω από το δέρμα του κοινωνικά εκπαιδευμένου όντος μπορέσει να σπάσει τα δεσμά του. Εναλλακτικά, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι, από τη στιγμή που θα εξοπλιστούν με τα εκλεπτυσμένα τεχνολογικά και εννοιολογικά προϊόντα του νεωτερικού πολιτισμού, είναι ικανοί να κάνουν πράγματα τα οποία, σε διαφορετική περίπτωση, η φύση τους θα τους εμπόδιζε να πράξουν. Για να το θέσουμε διαφορετικά: μπορεί κανείς, ακολουθώντας τη χομπσιανή παράδοση, να καταλήξει ότι η απάνθρωπη προκοινωνική κατάσταση δεν έχει ακόμη ξεριζωθεί πλήρως, παρ' όλες τις εκπολιτιστικές προσπάθειες. Ή αντίθετα, μπορεί να επιμείνει ότι η εκπολιτιστική διαδικασία έχει πετύχει να αντικαταστήσει τις φυσικές παρορμήσεις με τα τεχνητά και εύκαμπτα πρότυπα της ανθρώπινης συμπεριφοράς και έτσι έκανε εφικτή μια κλίμακα απανθρωπιάς και καταστροφής που ήταν αδιανόητη όσον καιρό οι φυσικές προδιαθέσεις καθοδηγούσαν την ανθρώπινη δράση. Θα επιλέξω τη δεύτερη εναλλακτική και θα την υποστηρίξω στην παρακάτω συζήτηση.

Το γεγονός ότι οι περισσότεροι άνθρωποι (συμπεριλαμβανομένων πολλών κοινωνικών θεωρητικών) ενστικτωδώς επιλέγουν την πρώτη προσέγγιση αντί για τη δεύτερη αποτελεί μια μαρτυρία για την

αξιοσημείωτη επιτυχία του αιτιολογικού μύθου τον οποίο, στη μια ή στην άλλη εκδοχή, έχει αναπτύξει ο δυτικός πολιτισμός στο πέρασμα των χρόνων προκειμένου να νομιμοποιήσει τη χωρική ηγεμονία του προβάλλοντάς την ως χρονική ανωτερότητα. Ο δυτικός πολιτισμός έχει αρθρώσει τον αγώνα του για κυριαρχία με όρους μιας ιερής μάχης της ανθρωπότητας ενάντια στη βαρβαρότητα, του ορθού λόγου ενάντια στην άγνοια, της αντικειμενικότητας ενάντια στην προκατάληψη, της προόδου ενάντια στον εκφυλισμό, της αλήθειας ενάντια στη δεισιδαιμονία, της επιστήμης ενάντια στη μαγεία, της ορθολογικότητας ενάντια στο πάθος. Έχει ερμηνεύσει την ιστορία της ανόδου του ως σταδιακή αλλά αμείλικτη αντικατάσταση της κυριαρχίας της φύσης επί του ανθρώπου από την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης. Έχει παρουσιάσει τα δικά του επιτεύγματα ως, πρώτα και κύρια, αποφασιστική ώθηση στην ελευθερία δράσης, στη δημιουργική δυνατότητα και στην ασφάλεια του ανθρώπου. Έχει ταυτίσει την ελευθερία και την ασφάλεια με τον δικό του τύπο κοινωνικής τάξης: η δυτική, νεωτερική κοινωνία ορίζεται ως πολιτισμένη κοινωνία και από την άλλη η πολιτισμένη κοινωνία νοείται ως μια κατάσταση από την οποία το μεγαλύτερο μέρος της φυσικής ασκήμιας και νοσηρότητας, καθώς και το μεγαλύτερο μέρος της έμφυτης τάσης του ανθρώπου προς τη σκληρότητα και τη βία, έχουν εξαλειφθεί ή τουλάχιστον κατασταλεί. Η δημοφιλής εικόνα της πολιτισμένης κοινωνίας είναι, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη, εκείνη από την οποία απουσιάζει η βία: η εικόνα μιας φιλικής, ευγενικής, ήπιας κοινωνίας.

Ίσως η πιο περίοπτη συμβολική έκφραση αυτής της κυρίαρχης εικόνας του πολιτισμού είναι η ιερότητα του ανθρώπινου σώματος: η μέριμνα να μην παραβιαστεί ο πιο ιδιωτικός από τους χώρους, να αποφεύγεται η σωματική επαφή, να τηρείται η πολιτισμικά επιβαλλόμενη σωματική απόσταση: και ταυτόχρονα η αηδία και αποστροφή που μας έχουν εκπαιδεύσει να αισθανόμαστε όποτε βλέπουμε ή ακούμε ότι αυτός ο ιερός χώρος έχει καταπατηθεί. Ο νεωτερικός πολιτισμός έχει τη δυνατότητα να προσφέρει τη μυθοπλασία της ιερότητας και της αυτονομίας του ανθρώπινου σώματος, χάρη στους

αποτελεσματικούς μηχανισμούς αυτοελέγχου που έχει αναπτύξει και που γενικά αναπαράγει με επιτυχία στη διαδικασία της ατομικής εκπαίδευσης. Μόλις καταστούν αποτελεσματικοί, οι αναπαραγόμενοι μηχανισμοί αυτοελέγχου απορρίπτουν την ανάγκη περαιτέρω εξωτερικής ανάμιξης με το σώμα. Από την άλλη πλευρά, η ιδιωτικότητα του σώματος υπογραμμίζει την προσωπική ευθύνη για τη συμπεριφορά του κι έτσι εισφέρει τη συμπερίληψη ισχυρών κυρώσεων στο πεδίο της σωματικής εκπαίδευσης. (Τα τελευταία χρόνια, η αυστηρότητα των κυρώσεων, τις οποίες εκμεταλλεύεται έντονα η καταναλωτική αγορά, έχουν τελικά δημιουργήσει την τάση να εσωτερικεύεται η ζήτηση για εκπαίδευση· η ανάπτυξη του αυτοελέγχου τείνει να είναι η ίδια αυτοελεγχόμενη και επιδιώκεται με έναν *do-it-yourself* τρόπο.) Η πολιτισμική απαγόρευση της υπερβολικά στενής επαφής με ένα άλλο σώμα χρησιμεύει, επομένως, ως αποτελεσματική προστασία από διάχυτες, ενδεχομενικές επιρροές που μπορεί, αν τους επιτραπεί, να δράσουν εις βάρος του κεντρικά διευθυνόμενου πρότυπου κοινωνικής τάξης. Η απουσία βίας στην καθημερινή και διάχυτη ανθρώπινη ανταλλαγή αποτελεί απαραίτητη συνθήκη, αλλά και σταθερό προϊόν, της συγκεντροποίησης του καταναγκασμού.

Εν ολίγοις, ο γενικός μη βίαιος χαρακτήρας του νεωτερικού πολιτισμού αποτελεί ψευδαίσθηση. Αποτελεί, ακριβέστερα, ένα αναπόσπαστο κομμάτι της αυτοαπολογίας και αυτοαποθέωσής του· του νομιμοποιητικού του μύθου, με λίγα λόγια. Δεν είναι αλήθεια ότι ο πολιτισμός μας εξαλείφει τη βία λόγω του απάνθρωπου, εκφυλιστικού ή ανήθικου χαρακτήρα της. Αν η νεωτερικότητα

βρίσκεται πράγματι σε αντίθεση με τα άγρια πάθη της βαρβαρότητας, δεν είναι καθόλου αντίθετη προς την αποδοτική, ψυχραιμη καταστροφή, σφαγή και βασανιστήριο. [...] Όσο η ποιότητα της σκέψης γίνεται πιο ορθολογική τόσο η ποσότητα της καταστροφής αυξάνεται. Στην εποχή μας, για παράδειγμα, η τρομοκρατία και τα βασανιστήρια δεν αποτελούν πλέον εργαλεία παθών· έχουν γίνει εργαλεία πολιτικής ορθολογικότητας.¹⁶

Αυτό που στην πραγματικότητα έχει συμβεί στην πορεία της εκπολιτιστικής διαδικασίας είναι η επανανάπτυξη της βίας και η ανακατανομή της πρόσβασης στη βία. Όπως και τόσα άλλα πράγματα που έχουμε μάθει να απεχθανόμαστε και να σιχαινόμαστε, η βία έχει αφαιρεθεί από το οπτικό μας πεδίο, μάλλον, παρά έχει εξοβελιστεί στην ανυπαρξία. Έχει γίνει δηλαδή αόρατη από την οπτική γωνία της στενά περιγεγραμμένης και ιδιωτικοποιημένης προσωπικής εμπειρίας. Έχει εγκλειστεί σε διαχωρισμένες και απομονωμένες περιοχές, εντελώς απροσπλάστες στα απλά μέλη της κοινωνίας· ή, έχει εκδιωχθεί στις «ζώνες του λυκόφωτος», έξω από τα σύνορα, για τη μεγάλη πλειονότητα (και μάλιστα την πλειονότητα η οποία μετράει) των μελών της κοινωνίας· ή, έχει εξαχθεί σε απομακρυσμένα μέρη τα οποία είναι γενικώς αδιάφορα για την επιχείρηση της ζωής των πολιτισμένων ανθρώπων (πάντα μπορεί να ακυρώσει κανείς τις κρατήσεις για τις διακοπές του).

Η απώτατη συνέπεια όλων αυτών είναι η συγκέντρωση της βίας. Από τη στιγμή που θα συγκεντρωθούν υπό μια κεντρική αρχή και θα απαλλαγούν από τον ανταγωνισμό, τα μέσα καταναγκασμού θα είναι ικανά να οδηγήσουν σε πρωτάκουστα αποτελέσματα, ακόμη κι αν δεν είναι τεχνικά τελειοποιημένα. Η συγκέντρωσή τους, όμως, πυροδοτεί και ενισχύει την κλιμάκωση των τεχνικών βελτιώσεων, και έτσι τα αποτελέσματα της συγκέντρωσης μεγεθύνονται περαιτέρω. [...]

Το Ολοκαύτωμα απορρόφησε έναν τεράστιο όγκο μέσων καταναγκασμού. Υποτάσσοντάς τα στην υπηρεσία ενός και μοναδικού σκοπού, πρόσθεσε επιπλέον και κίνητρο στην περαιτέρω εξειδίκευση και τεχνολογική τελειοποίησή τους. Περισσότερο όμως από την απόλυτη ποσότητα των εργαλείων καταστροφής ή ακόμη και από την τεχνολογική τους ποιότητα, πιο σημαντικός ήταν ο τρόπος εφαρμογής τους. Η τρομακτική αποτελεσματικότητά τους στηρίχτηκε κυρίως στην υπαγωγή της χρήσης τους σε μια καθαρά γραφειοκρατική και τεχνική θεώρηση (γεγονός που καθιστούσε την εφαρμογή τους σχεδόν εξ ολοκλήρου απρόσβλητη από αντισταθμιστικές πιέσεις που ενδεχομένως θα είχαν ασκηθεί αν τα μέσα της βίας ελέγχονταν από διάσπαρτους και ασυντόνιστους φορείς και εφαρμόζο-

νταν με διάχυτο τρόπο). Η βία έχει μετατραπεί σε τεχνική. Όπως όλες οι τεχνικές, είναι απαλλαγμένη από συναισθήματα, είναι καθαρά ορθολογική. «Είναι, στην πραγματικότητα, εντελώς λογική, αν "ορθός λόγος" σημαίνει εργαλειακός ορθός λόγος, αν σημαίνει να χρησιμοποιείται η αμερικανική στρατιωτική ισχύς, τα B-52, οι ναπάλμ και όλα τα υπόλοιπα στο "κυριαρχούμενο από τους κομμουνιστές" Βιετνάμ (ένα σαφώς "ανεπιθύμητο αντικείμενο") σαν τον "χειρουργό" που θα το μεταμορφώσει σε "επιθυμητό αντικείμενο"». ¹⁷

Τα αποτελέσματα του ιεραρχικού και λειτουργικού καταμερισμού της εργασίας

Η χρήση της βίας είναι πιο αποδοτική και έχει καλύτερη σχέση κόστους-οφέλους όταν τα μέσα υποτάσσονται αποκλειστικά σε εργαλειακά-ορθολογικά κριτήρια, αποσυνδεόμενα έτσι από την ηθική αξιολόγηση των σκοπών. [...] Σε μια τέτοια επιχείρηση αποσύνδεσης, όλες οι γραφειοκρατίες είναι καλές. Μπορεί κανείς ακόμη και να πει ότι παρέχει την ουσία της γραφειοκρατικής δομής και διαδικασίας και, μαζί με αυτήν, το μυστικό αυτής της τρομακτικής ανάπτυξης στην ικανότητα για κινητοποίηση και συντονισμό και στην ορθολογικότητα και αποδοτικότητα της δράσης, την οποία ο νεωτερικός πολιτισμός έχει επιτύχει χάρη στην ανάπτυξη της γραφειοκρατικής διαχείρισης. Γενικά η αποσύνδεση είναι αποτέλεσμα δύο παραλλήλων διαδικασιών, που κατέχουν και οι δύο κεντρική θέση στο γραφειοκρατικό μοντέλο δράσης. Η πρώτη είναι ο λεπτομερής στατος λειτουργικός καταμερισμός εργασίας (ως κάτι επιπρόσθετο, αλλά και διακριτό σε σχέση με τις συνέπειές του, από τη γραμμική διαβάθμιση της εξουσίας και της υποταγής): η δεύτερη είναι η αντικατάσταση της ηθικής ευθύνης από την τεχνική.

Κάθε καταμερισμός εργασίας (καθώς και κάθε αντίστοιχος καταμερισμός που απορρέει από την απλή διοικητική ιεραρχία) δημιουργεί μια απόσταση ανάμεσα στους περισσότερους από όσους συμ-

βάλλουν στην τελική έκβαση της συλλογικής δραστηριότητας και στην ίδια την έκβαση. Πριν οι τελευταίοι κρίκοι στη γραφειοκρατική αλυσίδα εξουσίας (οι άμεσοι εκτελεστές) αναλάβουν να αναμετρηθούν με το υπό εκπλήρωση έργο, οι περισσότερες από τις προκαταρκτικές επιχειρήσεις που οδήγησαν σε αυτή την αναμέτρηση έχουν ήδη εκτελεστεί από πρόσωπα που δεν είχαν καμία προσωπική εμπειρία, και ενίοτε ούτε καν γνώση, του εν λόγω έργου. [...]

Μια τέτοια πρακτική και διανοητική απόσταση από το τελικό προϊόν έχει ως αποτέλεσμα ότι οι περισσότεροι αξιωματούχοι της γραφειοκρατικής ιεραρχίας μπορεί να δίνουν διαταγές χωρίς να γνωρίζουν πλήρως τα αποτελέσματά τους. Σε πολλές περιπτώσεις δυσκολεύονται να σχηματίσουν μια καθαρή εικόνα αυτών των αποτελεσμάτων. Συνήθως δεν έχουν παρά μια αφηρημένη, αποστασιοποιημένη αντίληψη γι' αυτά. [...]

Όλα αυτά τα αποτελέσματα της απόστασης που δημιουργεί ο γραφειοκρατικός καταμερισμός εργασίας μεγεθύνονται δραματικά μόλις ο καταμερισμός γίνει λειτουργικός. Τότε πλέον το ζήτημα δεν είναι μόνο η έλλειψη άμεσης, προσωπικής εμπειρίας στην πραγματική εκτέλεση του έργου στην οποία συμβάλλουν αναλογικά οι διαδοχικές διαταγές, αλλά και η έλλειψη ομοιότητας ανάμεσα στο έργο στο πεδίο και στο έργο στο γραφείο ως σύνολο (το ένα δεν αποτελεί μια εκδοχή-μινιατούρα, ένα είδωλο, του άλλου), γεγονός που δημιουργεί απόσταση ανάμεσα σε εκείνον που συμβάλλει στο έργο και στην εργασία που πραγματοποιεί η γραφειοκρατία της οποίας είναι μέρος. Ο ψυχολογικός αντίκτυπος μιας τέτοιας απόστασης είναι βαθύς και πολύ σημαντικός. [...] Σε έναν λειτουργικό καταμερισμό εργασίας, οτιδήποτε κάνει κάποιος έχει κατ' αρχήν πολλαπλούς τελικούς σκοπούς: με άλλα λόγια, μπορεί να συνδυαστεί και να ενσωματωθεί σε περισσότερες από μία ολότητες που καθορίζουν το νόημα. Η λειτουργία από μόνη της είναι κενή νοήματος και το νόημα που τελικά θα της αποδοθεί με κανέναν τρόπο δεν προεικονίζεται στις πράξεις όσων υλοποιούν τη λειτουργία. Κάποιοι «άλλοι» (στις περισσότερες περι-

πτώσεις, ανώνυμοι και απροσπéλαστοι) θα είναι εκείνοι που, κάποια στιγμή, κάπου αλλού, θα αποφασίσουν αυτό το νόημα. [...]

Η δεύτερη διαδικασία που είναι υπεύθυνη για τη δημιουργία απόστασης σχετίζεται στενά με την πρώτη. Η αντικατάσταση της ηθικής ευθύνης από την τεχνική θα ήταν αδιανόητη χωρίς τον σχολαστικό λειτουργικό κατατεμαχισμό και διαχωρισμό των καθηκόντων. Τουλάχιστον θα ήταν αδιανόητη στην ίδια έκταση. Η αντικατάσταση αυτή συντελείται, σε έναν βαθμό, ήδη εντός της καθαρά γραμμικής διαβάθμισης του ελέγχου. Κάθε άτομο εντός της διοικητικής ιεραρχίας είναι υπόλογο στον άμεσο ανώτερό του και ως εκ τούτου ενδιαφέρεται, φυσιολογικά, για τη δική του γνώμη και επιδοκιμασία. Όσο κι αν τον ενδιαφέρει αυτή η επιδοκιμασία, εξακολουθεί να έχει, αν και μόνο θεωρητικά, κάποια επίγνωση για την τελική κατάληξη της εργασίας του. Ως εκ τούτου, υπάρχει μια αφηρημένη πιθανότητα, τουλάχιστον, να μετρηθεί η επίγνωση του ενός σε σχέση με του άλλου· να έρθει η καλή διάθεση του ανωτέρου αντιμέτωπη με την αποκρουστικότητα των αποτελεσμάτων. Και όποτε είναι εφικτή η σύγκριση, το ίδιο συμβαίνει και με την επιλογή. Μέσα σε έναν καθαρά γραμμικό καταμερισμό διοίκησης, η τεχνική ευθύνη παραμένει, θεωρητικά τουλάχιστον, ευάλωτη. Ενδεχομένως να κληθεί να δικαιολογήσει τον εαυτό της με ηθικούς όρους και να αναμετρηθεί με την ηθική συνείδηση. Ένας αξιωματούχος μπορεί, για παράδειγμα, να αποφασίσει ότι ο ανώτερός του, δίνοντας μια συγκεκριμένη διαταγή, υπερέβη τα όρια της δικαιοδοσίας του, μετακινούμενος από το πεδίο του καθαρά τεχνικού ενδιαφέροντος σε ένα φορτισμένο με ηθική σημασία (το να πυροβολεί κανείς στρατιώτες είναι ΟΚ· το να πυροβολεί μωρά είναι διαφορετικό ζήτημα)· και ότι το καθήκον να υπακούσει μια επιτακτική διαταγή δεν επεκτείνεται τόσο ώστε να δικαιολογεί αυτό που ο αξιωματούχος θεωρεί ηθικά απαράδεκτη πράξη. Ωστόσο, όλες αυτές οι θεωρητικές πιθανότητες εξαφανίζονται ή εξασθενούν σημαντικά από τη στιγμή που η γραμμική διοικητική ιεραρχία συμπληρώνεται ή αντικαθίσταται από έναν λειτουργικό καταμερισμό και διαχωρισμό των καθηκόντων. Τότε ο θρίαμβος της

τεχνικής ευθύνης είναι πλέον ολοκληρωτικός, ανεπιφύλακτος και, για όλους τους πρακτικούς σκοπούς, ακαταμάχητος.

Η τεχνική και η ηθική ευθύνη διαφέρουν στο ότι η πρώτη λησμονεί πως η δράση είναι μέσον προς κάτι άλλο, διαφορετικό από την ίδια. Καθώς οι εξωτερικές δισυσυνδέσεις της δράσης απομακρύνονται αποτελεσματικά από το οπτικό πεδίο, η πράξη του ίδιου του γραφειοκράτη μετατρέπεται σε σκοπό από μόνη της. Μπορεί να κριθεί μόνο με βάση τα εγγενή κριτήρια της ορθότητας και της επιτυχίας της. Μαζί με τη διατυμπανιζόμενη σχετική αυτονομία του υπαλλήλου, αποτέλεσμα της λειτουργικής εξειδίκευσής του, έρχεται και η μεγάλη απόστασή του από τα συνολικά αποτελέσματα της καταμερισμένης, αλλά συντονισμένης παρ' όλα αυτά, εργασίας της οργάνωσης ως συνόλου. Από τη στιγμή που θα απομονωθούν από τις απομακρυσμένες τους συνέπειες, οι περισσότερες από τις λειτουργικά εξειδικευμένες πράξεις είτε περνούν εύκολα τη δοκιμασία της ηθικής είτε είναι ηθικά αδιάφορες. Απαλλαγμένη από ηθικές ανησυχίες, η πράξη μπορεί πλέον να κριθεί με βάση σαφώς ορθολογικά κριτήρια. Εκείνο που έχει τότε σημασία είναι αν η πράξη επιτελέστηκε σύμφωνα με την καλύτερη διαθέσιμη τεχνολογική τεχνογνωσία και αν η έκβασή της έχει συμφέρουσα αναλογία κόστους-οφέλους. Τα κριτήρια είναι εντελώς ευδιάκριτα και είναι εύκολο να εφαρμοστούν.

Δύο είναι τα σημαντικότερα, για το ζήτημα που πραγματευόμαστε, αποτελέσματα ενός τέτοιου πλαισίου γραφειοκρατικής δράσης. Πρώτον, το γεγονός ότι οι δεξιότητες, η εξειδικευμένη γνώση, η επινοητικότητα και αφοσίωση των δρώντων, συνεπικουρούμενες από τα προσωπικά κίνητρα τα οποία τους ώθησαν να αναπτύξουν στο ακέραιο αυτές τις αρετές, μπορούν να κινητοποιηθούν στο έπακρο και να τεθούν στην υπηρεσία του συνολικού γραφειοκρατικού σκοπού ακόμη κι αν (ή, ίσως, επειδή) οι δρώντες διατηρούν μια σχετική λειτουργική αυτονομία σε σχέση με αυτό τον σκοπό, ακόμη κι αν αυτός δεν συμφωνεί με την ηθική φιλοσοφία του ίδιου του δρώντος. Για να το θέσουμε χωρίς περιστροφές, το αποτέλεσμα είναι ότι τα ηθικά μέτρα

και σταθμά δεν έχουν καμία σημασία για την τεχνική επιτυχία της γραφειοκρατικής επιχείρησης. [...]

Αποανθρωποποίηση των γραφειοκρατικών στόχων

Ένα άλλο, εξίσου σημαντικό, αποτέλεσμα του γραφειοκρατικού πλαισίου δράσης είναι η αποανθρωποποίηση των στόχων της γραφειοκρατικής επιχείρησης: η δυνατότητα να εκφράζονται αυτοί οι στόχοι με καθαρά τεχνικούς, ηθικά ουδέτερους, όρους.

Συνήθως συνδέουμε την αποανθρωποποίηση με τις φρικιαστικές εικόνες των έγκλειστων στα στρατόπεδα συγκέντρωσης – ταπεινωμένων από τον περιορισμό της δράσης τους στο πιο βασικό επίπεδο της πρωτόγονης επιβίωσης, από την παρεμπόδισή τους να αναπτύξουν πολιτισμικά (τόσο σωματικά όσο και συμπεριφορικά) σύμβολα ανθρωπίνης αξιοπρέπειας, από την αποστέρησή τους ακόμη και από μια αναγνωρίσιμη ομοιότητα με άνθρωπο. Σύμφωνα με τα λόγια του Peter Marsh, «μπροστά στο φράκτη του Άουσβιτς, κοιτάζοντας αυτούς τους κάτισχνους σκελετούς με το ζαρωμένο δέρμα και τα βαθουλωμένα μάτια – ποιος θα μπορούσε να πιστέψει πως ήταν πραγματικά άνθρωποι;». ¹⁸ Ωστόσο, οι εικόνες αυτές δεν απεικονίζουν μόνο την ακραία εκδήλωση μιας τάσης που μπορεί να εντοπιστεί σε όλες τις γραφειοκρατίες, όσο καλοήθη και άκακα κι αν είναι τα τρέχοντα καθήκοντα στα οποία εμπλέκονται. Υποστηρίζω ότι η συζήτηση για την αποανθρωποποιητική τάση, αντί να επικεντρώνεται στις πιο πολύκροτες και ποταπές, αλλά ευτυχώς ασυνήθιστες, εκδηλώσεις της, θα έπρεπε να επικεντρωθεί στις πιο οικουμενικές, και γι' αυτό δυνάμει πιο επικίνδυνες, εκδηλώσεις της.

Η αποανθρωποποίηση αρχίζει στο σημείο που, χάρη στην απόσταση, οι στόχοι της γραφειοκρατικής επιχείρησης μπορούν να αναχθούν, και πράγματι ανάγονται, σε ένα σύνολο ποσοτικών μέτρων. Για τους διευθυντές των σιδηροδρόμων, η μοναδική μεστή νοήματος διατύπωση του στόχου τους γίνεται με όρους τόνων ανά χιλιόμετρο. Δεν

ασχολούνται με ανθρώπους, πρόβστα ή συρμαστόπλεγμα· ασχολούνται μόνο με το φορτίο, και αυτό σημαίνει μια οντότητα που συνίσταται αποκλειστικά από μετρήσεις και στερείται ποιοτικού στοιχείου. Για τους περισσότερους γραφειοκράτες, ακόμη και μια κατηγορία όπως το φορτίο θα σήμαινε έναν υπερβολικά αυστηρό, εξαρτώμενο από την ποιότητα περιορισμό. Τους απασχολούν μόνο τα οικονομικά αποτελέσματα των πράξεών τους. Το αντικείμενό τους είναι το χρήμα. [...] Όπως θυμόμαστε, ο Τομέας Οικονομικής Διαχείρισης του Reichsicherheitshauptamt διηύθυνε ολόκληρη την επιχείρηση του Ολοκαυτώματος. Γνωρίζουμε πως αυτή η συγκεκριμένη ανάθεση, κατ' εξαίρεσιν, δεν έγινε ως στρατήγημα ή καμουφλάζ.

Όταν τα ανθρώπινα αντικείμενα ανάγονται, όπως και όλα τα άλλα αντικείμενα της γραφειοκρατικής διαχείρισης, σε καθαρές μετρήσεις, απαλλαγμένες από το ποιοτικό στοιχείο, χάνουν την ιδιαιτερότητά τους. Έχουν ήδη αποανθρωποποιηθεί – με την έννοια ότι η γλώσσα, μέσω της οποίας όσα τους συμβαίνουν (ή τους κάνουν) γίνονται αντικείμενο αφήγησης, προστατεύει τα αναφερόμενά της από την ηθική αξιολόγηση. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια γλώσσα που είναι ακατάλληλη για κανονιστικές-ηθικές αποφάνσεις. Μόνο οι άνθρωποι μπορούν να είναι αντικείμενα ηθικών [ethical] προτάσεων. (Ισχύει βέβαια ότι οι ηθικές αποφάνσεις πράγματι μερικές φορές επεκτείνονται και σε άλλα, μη ανθρώπινα, έμβια όντα· αυτό όμως μπορεί να συμβεί μόνο μέσω της διεύρυνσης της αρχικής ανθρωπομορφικής βάσης τους.) Τα ανθρώπινα όντα χάνουν αυτή την ιδιότητα από τη στιγμή που θα αναχθούν σε αριθμούς. [...]

Από τη στιγμή που έχουν αποανθρωποποιηθεί αποτελεσματικά, και ως εκ τούτου έχουν ακυρωθεί ως δυνάμει υποκείμενα ηθικών αιτημάτων, τα ανθρώπινα αντικείμενα της γραφειοκρατικής επιτέλεσης του καθήκοντος αντιμετωπίζονται με ηθική [ethical] αδιαφορία, που σύντομα μετατρέπεται σε αποδοκιμασία και μομφή όταν η αντίστασή τους, ή η έλλειψη συνεργασίας εκ μέρους τους, επιβραδύνει την ομαλή ροή της γραφειοκρατικής ρουτίνας. Τα αποανθρωποποιημένα αντικείμενα δεν είναι δυνατόν να έχουν μια «υπόθεση», πολύ

δε περισσότερο μια «δίκαιη υπόθεση»: δεν έχουν «συμφέροντα» προς εξέταση – στην πραγματικότητα δεν έχουν καμία αξίωση για υποκειμενικότητα. Έτσι, τα ανθρώπινα αντικείμενα μετατρέπονται σε «παράγοντα ενόκλησης». Η ατίθαση συμπεριφορά τους ενισχύει περαιτέρω την αυτοεκτίμηση και τους δεσμούς συντροφικότητας που ενώνουν τους αξιωματούχους. Αυτοί οι τελευταίοι τώρα βλέπουν ο ένας τον άλλο ως σύντροφο σε μια δύσκολη μάχη, η οποία απαιτεί κουράγιο, αυτοθυσία και ανιδιοτελή αφοσίωση στην υπόθεση. Δεν είναι τα αντικείμενα αλλά τα υποκείμενα της γραφειοκρατικής δράσης εκείνα που υποφέρουν και αξίζουν συμπόνια και ηθική επιβράβευση. Δικαίως μπορούν να αντλούν περηφάνια και επιβεβαίωση για τη δική τους αξιοπρέπεια από τη συντριβή της απειθαρχίας των θυμάτων της – όπως ακριβώς είναι περήφανοι όταν ξεπερνούν οποιοδήποτε άλλο εμπόδιο. Η αποανθρωποποίηση των αντικειμένων και η θετική ηθική αυτοαξιολόγηση αλληλοενισχύονται. Οι αξιωματούχοι μπορούν να υπηρετούν πιστά οποιονδήποτε σκοπό ενώ η ηθική τους συνείδηση παραμένει ακέραια.

Το συνολικό συμπέρασμα είναι ότι ο γραφειοκρατικός τρόπος δράσης, όπως αναπτύχθηκε στην πορεία της νεωτεριστικής διαδικασίας, περιέχει όλα τα τεχνικά στοιχεία που αποδείχτηκαν απαραίτητα στην πραγματοποίηση γενοκτονικών σκοπών. Αυτός ο τρόπος μπορεί να τεθεί στην υπηρεσία ενός γενοκτονικού στόχου χωρίς κάποια μείζονα αναθεώρηση στη δομή, τους μηχανισμούς και τα κανονιστικά πρότυπα της συμπεριφοράς του.

Επιπλέον, αντίθετα με την επικρατούσα άποψη, η γραφειοκρατία δεν είναι απλώς ένα εργαλείο, που μπορεί να χρησιμοποιείται εξίσου εύκολα τη μία φορά για απάνθρωπους και ηθικά αξιοκαταφρόνητους σκοπούς και την άλλη για βαθιά ανθρώπινους σκοπούς. Ακόμη κι αν πράγματι κινείται προς όποια κατεύθυνση την ωθούν, η γραφειοκρατία μοιάζει περισσότερο με «πειραγμένο» ζάρι. Έχει μια δική της λογική και ορμή. Καθιστά κάποιες λύσεις περισσότερο –και κάποιες άλλες λιγότερο– πιθανές. Μόλις δεχθεί μια αρχική ώθηση (ερχόμενη αντιμέτωπη με έναν σκοπό), σαν το σκουπόξυλο μιας μαθητευόμε-

νης μάγισσας, ξεπερνάει εύκολα όλα τα κατώφλια στα οποία πολλοί από εκείνους που της έδωσαν την ώθηση θα είχαν σταματήσει, αν διατηρούσαν ακόμη τον έλεγχο της διαδικασίας που πυροδότησαν. Η γραφειοκρατία είναι προγραμματισμένη να επιδιώκει τη βέλτιστη λύση. Είναι προγραμματισμένη να μετρά το βέλτιστο με όρους που δεν κάνουν διάκριση ανάμεσα στο ένα ανθρώπινο αντικείμενο και στο άλλο ή ανάμεσα στα ανθρώπινα και στα μη ανθρώπινα αντικείμενα. Εκείνο που μετράει είναι η αποδοτικότητα και η μείωση του κόστους της επεξεργασίας τους.

Ο ρόλος της γραφειοκρατίας στο Ολοκαύτωμα

Έτσι ήρθαν τα πράγματα πριν από μισό αιώνα στη Γερμανία, και ανατέθηκε στη γραφειοκρατία το καθήκον να την κάνει μια χώρα judenrein – καθαρή από Εβραίους. Η γραφειοκρατία ξεκίνησε από εκεί που ξεκινούν οι γραφειοκρατίες: διατυπώνοντας έναν ακριβή ορισμό του στόχου, στη συνέχεια καταγράφοντας εκείνους που ταίριαζαν στον ορισμό και ανοίγοντας ένα φάκελο για τον καθένα. Προχώρησε διαχωρίζοντας όσους ήταν στους φακέλους από τον υπόλοιπο πληθυσμό, για τον οποίο δεν ίσχυαν οι συγκεκριμένες οδηγίες. Τέλος, προχώρησε στην εκδίωξη της διαχωρισμένης κατηγορίας από τη γη των Αρίων η οποία έπρεπε να καθαριστεί – αρχικά ωθώντας τη στη μετανάστευση και κατόπιν εκτοπίζοντάς τη σε μη γερμανικές περιοχές, από τη στιγμή που αυτές βρέθηκαν υπό γερμανικό έλεγχο. Μέχρι εκείνη την εποχή, η γραφειοκρατία είχε πια αναπτύξει θαυμαστές εκκαθαριστικές δεξιότητες, που δεν έπρεπε να σπαταληθούν ή να μείνουν σε ακρηστία. Η γραφειοκρατία, που αθώωσε τόσο καλά τον εαυτό της για το έργο της εκκαθάρισης της Γερμανίας, έκανε εφικτό πιο φιλόδοξα έργα και την επιλογή τους σχεδόν φυσική. Με μια τέτοια έξοχη ικανότητα εκκαθάρισης, γιατί να σταματήσει κανείς στη Heimat των Αρίων; Γιατί να συγκρατηθεί και να μην καθαρίσει ολόκληρη την αυτοκρατορία του; Βέβαια, καθώς η αυτοκρατορία ήταν πλέον οικουμενι-

κή, δεν υπήρχε κάτι «εκτός» που θα μπορούσε να αποτελέσει τη χωματερή για τα εβραϊκά σκουπίδια. Μόνο μία κατεύθυνση απέμενε για τον εκτοπισμό τους: προς τα πάνω, σε μορφή καπνού.

Εδώ και πολλά χρόνια οι ιστορικοί του Ολοκαυτώματος έχουν χωριστεί σε δύο στρατόπεδα: σε όσους υποστηρίζουν την πρόθεση και στους «λειτουργιστές». Οι πρώτοι επιμένουν πως ο φόνος των Εβραίων ήταν εξαρχής μια σταθερή απόφαση του Χίτλερ, που απλώς περίμενε τις κατάλληλες συνθήκες για να έρθει στην επιφάνεια. Οι δεύτεροι χρεώνουν στον Χίτλερ μόνο μια γενική ιδέα για την «εξεύρεση κάποιας λύσης» στο «εβραϊκό πρόβλημα», σαφή μόνο όσον αφορά το όραμα της «καθαρής Γερμανίας» αλλά αόριστη και συγκεχυμένη όσον αφορά τα πρακτικά βήματα που έπρεπε να γίνουν για να έρθει αυτό το όραμα πιο κοντά. Η ιστορική μελέτη όλο και πιο πειστικά υποστηρίζει τη λειτουργιστική άποψη. Όποια όμως και αν είναι η τελική έκβαση της διαμάχης, δεν υπάρχει σχεδόν καμία αμφιβολία ότι το πεδίο που εκτείνεται από τη σύλληψη της ιδέας μέχρι την εκτέλεσή της καλύφθηκε εξ ολοκλήρου από τη δράση της γραφειοκρατίας. Ούτε υπάρχει καμία αμφιβολία ότι, όσο ζωηρή και αν ήταν η φαντασία του Χίτλερ, λίγα θα είχε καταφέρει αν δεν την είχε αναλάβει και δεν την είχε μεταφράσει σε διαδικασία ρουτίνας επίλυσης προβλημάτων ένας τεράστιος και ορθολογικός γραφειοκρατικός μηχανισμός. Τελευταίο, και ίσως πιο σημαντικό, είναι το γεγονός ότι ο γραφειοκρατικός τρόπος δράσης άφησε το ανεξίτηλο αποτύπωμά του στη διαδικασία του Ολοκαυτώματος. Τα αποτυπώματά του υπάρχουν σε κάθε σημείο της ιστορίας του Ολοκαυτώματος και μπορεί να τα δει ο καθένας. Βέβαια, η γραφειοκρατία δεν εκκόλαψε τον φόβο της φυλετικής μόλυνσης και την εμμονή της φυλετικής υγιεινής. Για αυτό χρειαζόταν τους οραματιστές, καθώς η γραφειοκρατία αναλαμβάνει εκεί που σταματούν οι οραματιστές. Ωστόσο, η γραφειοκρατία πραγματοποίησε το Ολοκαύτωμα. Και το πραγματοποίησε κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσίν της.

Ο Hilberg υποστήριξε πως τη στιγμή που ο πρώτος Γερμανός υπάλληλος έγραψε τον πρώτο κανονισμό για τον αποκλεισμό των

Εβραίων, η μοίρα των Εβραίων της Ευρώπης είχε σφραγιστεί. Υπάρχει μια πιο βαθιά και τρομακτική αλήθεια σε αυτό το σχόλιο. Εκείνο που χρειαζόταν η γραφειοκρατία ήταν να καθοριστεί το έργο της. Ορθολογική και αποτελεσματική καθώς ήταν, μπορούσε κανείς να την εμπιστευτεί πως θα έφερνε αυτό το έργο εις πέρας.

Η γραφειοκρατία συνέβαλε στη διαιώνιση του Ολοκαυτώματος όχι μόνο μέσω των εγγενών ικανοτήτων και δεξιοτήτων της, αλλά και μέσω των έμφυτων ασθενειών της. Η τάση όλων των γραφειοκρατιών να χάνουν από το οπτικό τους πεδίο τον αρχικό στόχο και να επικεντρώνονται, αντίθετα, στα μέσα –τα μέσα τα οποία μετατρέπονται σε σκοπό– έχει υπογραμμιστεί, αναλυθεί και περιγραφεί διεξοδικά. Η ναζιστική γραφειοκρατία δεν ξέφυγε από την επίδραση αυτής της τάσης. Από τη στιγμή που τέθηκε σε λειτουργία, η μηχανή του θανάτου ανέπτυξε τη δική της ορμή: όσο πιο πολύ διέπρεπε στην εκκαθάριση των εδαφών που ήλεγχε από τους Εβραίους τόσο πιο δραστήρια αναζητούσε νέα εδάφη για να εφαρμόσει τις πρόσφατα αποκτημένες δεξιότητές της. Καθώς πλησίαζε η στρατιωτική ήττα της Γερμανίας, ο αρχικός σκοπός της *Endlösung* γινόταν όλο και περισσότερο εξωπραγματικός. Εκείνο που κράτησε τότε αυτή τη δολοφονική μηχανή σε λειτουργία ήταν μόνο η δική της ρουτίνα και ορμή. Οι ικανότητες μαζικής δολοφονίας έπρεπε να χρησιμοποιηθούν απλώς επειδή ήταν εκεί. Οι ειδικοί είχαν δημιουργήσει τα αντικείμενα της δικής τους εξειδίκευσης. [...]

Η γραφειοκρατία είναι εγγενώς ικανή για γενοκτονική δράση. Η εμπλοκή σε μια τέτοια δράση προϋποθέτει τη συνάντηση με μια άλλη επινόηση της νεωτερικότητας: ένα τολμηρό σχέδιο για μια καλύτερη, πιο λογική και ορθολογική κοινωνική τάξη [order] –ας πούμε μια φυλετικά ομοιογενή κοινωνία ή μια κοινωνία χωρίς τάξεις– και, πάνω απ' όλα, την ικανότητα να χαράσσει τέτοια σχέδια και την αποφασιστικότητα να τα υλοποιήσει με αποτελεσματικό τρόπο. Η γενοκτονία προκύπτει όταν συναντώνται δύο συνηθισμένες και πανταχού παρούσες επινοήσεις της νεωτερικής εποχής. Μόνον αυτή η συνάντησή τους ήταν, μέχρι σήμερα, ασυνήθιστη και σπάνια. [...]

Οι περίοδοι βαθιάς κοινωνικής εξάρθρωσης είναι εποχές κατά τις οποίες αυτό το εξαιρετικά ασυνήθιστο χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας παίρνει το μερίδιο που του ανήκει. Πράγματι, σε καμία άλλη στιγμή η κοινωνία δεν φαίνεται να είναι τόσο άμορφη –«στελής», ασαφής και εύπλαστη– και να περιμένει, στην κυριολεξία, ένα όραμα και έναν επιδέξιο και ευρηματικό σχεδιαστή να της δώσει κάποια μορφή. Σε καμία άλλη στιγμή η κοινωνία δεν φαίνεται τόσο κενή από δικές της δυνάμεις και τάσεις και, ως εκ τούτου, ανίκανη να αντισταθεί στο χέρι του κηπουρού και έτοιμη να πάρει όποια μορφή αυτός επιλέξει. Ο συνδυασμός ευπλαστότητας και ανημπόριας δημιουργεί μια γοητεία στην οποία λίγοι ριψοκίνδυνοι και γεμάτοι αυτοπεποίθηση οραματιστές θα μπορούσαν να αντισταθούν. Επιπλέον, δημιουργεί και μια κατάσταση στην οποία κανείς δεν μπορεί να τους αντισταθεί.

Οι φορείς του μεγαλεπήβολου σχεδίου στο πηδάλιο της γραφειοκρατίας του νεωτερικού κράτους, χειραφετημένοι από τους περιορισμούς μη πολιτικών (οικονομικών, κοινωνικών, πολιτισμικών) δυνάμεων· αυτή είναι η συνταγή για τη γενοκτονία. Η γενοκτονία προκύπτει ως αναπόσπαστο κομμάτι της διαδικασίας μέσω της οποίας το μεγαλεπήβολο σχέδιο εφαρμόζεται. Το σχέδιο δίνει στη γενοκτονία τη νομιμοποίηση· η κρατική γραφειοκρατία παρέχει το μέσον· και η παράλυση της κοινωνίας της δίνει το «πράσινο φως».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σ.τ.Ε.: Με τον όρο «Μουσουλμάνοι» στην αργκό του Άουσβιτς εκφράζεται η νεκροζώντανη κατάσταση ορισμένων τροφίμων που έχουν περάσει το κρίσιμο όριο του νοούμενου ως ανθρώπινου. Για μια λεπτομερή συζήτηση βλ. Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*. 1999.

2. Christopher R. Browning, "The German Bureaucracy and the Holocaust", στο Alex Grobman και Daniel Landes (επιμ.), *Genocide: Critical Issues of the Holocaust*, Λος Άντζελες: The Simon Wiesenthal Center, σ. 148.

3. Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1981, σ. 121 [βλ. στον παρόντα τόμο, σ. 401].

4. H.H. Gerth και C. Wright Mills (επιμ.), *From Max Weber*, Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul, 1970, σ. 214, 215. Η Lucy S. Dawidowicz, στην περιεκτική μελέτη και στρατευμένη αξιολόγησή της για την αντιμετώπιση του Ολοκαυτώματος από τους ιστορικούς (*The Holocaust and the Historians*, Κέιμπριτζ: Harvard University Press, 1981), διατυπώνει τις αντιρρήσεις της για την εξίσωση του Ολοκαυτώματος με άλλες περιπτώσεις μαζικού φόνου, όπως ο αφανισμός της Χιροσίμα και του Ναγκασάκι: «Ο σκοπός του βομβαρδισμού ήταν να αποδείξει την ανωτερότητα της στρατιωτικής ισχύος της Αμερικής»: ο βομβαρδισμός «δεν είχε κίνητρο κάποια επιθυμία να αφανιστεί ο ιαπωνικός λαός» (σ. 17-18). Έχοντας κάνει αυτή την προφανώς αληθή παρατήρηση, η Dawidowicz, παρ' όλα αυτά, παραβλέπει ένα σημαντικό σημείο: ο φόνος των διακοσίων χιλιάδων Ισπώνων συνελήφθη (και εκτελέστηκε) ως ένα αναζητούμενο αποτελεσματικό μέτρο για να υλοποιηθεί ο στόχος που είχε τεθεί: επρόκειτο, πράγματι, για ένα προϊόν μιας ορθολογικής νοοτροπίας για την επίλυση προβλημάτων.

5. Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Λονδίνο: Allen and Unwin, 1962, σ. 87.

6. Πρβλ. Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Παρίσι: La Découverte, 1988.

7. Arthur Gutt, "Population Policy", στο *Germany Speaks*, Λονδίνο: Thornton Butterworth, 1938, σ. 35, 52.

8. Walter Gross, "National Socialist Racial Thought", στο *Germany Speaks*, σ. 68.

9. Πρβλ. Gerald Fleming, *Hitler and the Final Solution*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1986, σ. 23-5.

10. Alfred Rosenberg (επιμ.), *Dietrich Eckart: Ein Vermachtnis* (Μόναχο: Eher, 1928). Αναφέρεται στο George L. Mosse, *Nazi Culture: A Documentary History* (Νέα Υόρκη: Schocken Books, 1981), σ. 77.

11. H.R. Trevor-Roper, *Hitler's Table Talk* (Λονδίνο, 1953), σ. 332.

12. Norman Cohn, *Warrant for Genocide* (Λονδίνο: Eyre and Spottiswoode, 1967), σ. 87. Υπάρχει σωρεία ενδείξεων ότι ο Χίτλερ δεν επέλεγε τη γλώσσα που χρησιμοποιούσε, όποτε μιλούσε για το «εβραϊκό ζήτημα», απλώς και μόνο βάσει της ρητορικής ή προπαγανδιστικής αξίας της. Η στάση του Χίτλερ προς τους Εβραίους ήταν θυμική μάλλον παρά εγκεφαλική. Βίωνε πραγματικά το «εβραϊκό ζήτημα» ως κάτι σχετικό με την υγιεινή – έναν συμπεριφορικό κώδικα που τον

πίστευε πολύ και με τον οποίο είχε εμμονή. Ίσως μπορεί κανείς να καταλάβει πόσο η αηδία του Χίτλερ για τους Εβραίους απέρρευε από, και ταίριαζε με, την αυθεντικά πουριτανική ευαισθησία του για όλα τα ζητήματα υγείας και υγιεινής όταν συλλογιστεί την απάντηση που έδωσε το 1922 στην ερώτηση του φίλου του Γιόζεφ Χελ: τι θα έκανε με τους Εβραίους από τη στιγμή που θα είχε πλήρη διακριτική εξουσία; Υποσχόμενος να κρεμάσει όλους τους Εβραίους του Μονάχου σε αγχόνες που θα στήνονταν επί τούτου στη Μαρίενπλάτς, ο Χίτλερ δεν λησμόνησε να τονίσει ότι οι κρεμασμένοι Εβραίοι θα παρέμεναν κρεμασμένοι «μέχρι να βρομίσουν· θα κρέμονται εκεί όσο επιτρέπουν οι αρχές της υγιεινής» (αναφέρεται στο Fleming, ό.π., σ. 17). Να προσθέσουμε ότι αυτά τα λόγια τα εκστόμιζε ουρλιάζοντας και πετώντας σάλια, σε μια κρίση οργής, σε μια «κατάσταση παροξυσμού», έχοντας κατά τα φαινόμενα χάσει τον έλεγχο του εαυτού του· ακόμη και σε αυτή την περίπτωση —ή ίσως ειδικά σε αυτή την περίπτωση— η λατρεία της υγιεινής και η εμμονή με την υγεία αποκάλυπτε πόσο απόλυτα αιχμάλωτο αυτής της αντίληψης ήταν το μυαλό του Χίτλερ.

13. Marlis G. Steinert, *Hitler's War and the Germans: Public Mood and Attitude during the Second World War*, μετ. στα αγγλικά Thomas E.J. de Witt (Αθènes, Οχάιο: Ohio University Press, 1977), σ. 137.

14. Raoul Hilberg, *The Destruction of The European Jews* (Νέα Υόρκη: Holmes and Meiar, 1983), τ. III, σ. 1023.

15. Sarah Gordon, *Hitler, Germans, and the "Jewish Question"* (Πρίνστον: Princeton University Press, 1984), σ. 48-9.

16. George A. Kren & Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour* (Νέα Υόρκη: Holmes and Meier, 1980), σ. 140.

17. Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation* (Σαν Φρανσίσκο: W.H. Freeman, 1976), σ. 252.

18. Peter Marsh, *Aggro: The Illusion of Violence* (Λονδίνο: J.M. Dent and Sons, 1978), σ. 120.

Βία, πένθος, πολιτική

Προτίθεται να εξετάσω μια διάσταση της πολιτικής ζωής που έχει σχέση με την έκθεσή μας στη βία και τη συνενοχή μας σε αυτή, με την τρωτότητά μας μπροστά στην απώλεια και στο καθήκον του πένθους που ακολουθεί, καθώς και με την αναζήτηση μιας βάσης για κοινότητα σε αυτές τις συνθήκες. Δεν μπορούμε ακριβώς να «διατυπώσουμε επιχειρήματα εναντίον» αυτών των διαστάσεων της ανθρωπίνης τρωτότητας, καθώς κατ' ουσίαν λειτουργούν ως τα όρια του διατυπώσιμου ή ακόμη και ως η γονιμοποίηση του μη διατυπώσιμου. Αυτό δεν σημαίνει ότι η θέση μου επιβιώνει κάθε επιχειρήματος που διατυπώνεται εναντίον της: ασφαλώς υπάρχουν διάφοροι τρόποι θέασης της σωματικής τρωτότητας και του καθήκοντος του πένθους, καθώς και διάφοροι τρόποι να απεικονίζουμε αυτές τις συνθήκες στη σφαίρα της πολιτικής. Αν όμως η αντίθεση είναι προς την ίδια την τρωτότητα και προς το ίδιο το καθήκον του πένθους, ανεξάρτητα από το πώς διατυπώνεται, τότε είναι ίσως καλύτερα να μη βλέπουμε αυτή την αντίθεση πρωταρχικά ως «διατύπωση ενός επιχειρήματος». Πράγματι, αν δεν υπήρχε καμία αντίθεση σε αυτή τη θέση, τότε δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να γραφτεί αυτό το δοκίμιο. Και, αν η αντίθεση σε αυτή τη θέση δεν είχε ορθολογική συνοχή, τότε δεν θα υπήρχε κανένας πολιτικός λόγος να φανταστούμε εκ νέου την πιθανότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας.

Ίσως, λοιπόν, δεν θα έπρεπε να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι προτίθεται να αρχίσω, και να τελειώσω, με το ζήτημα του ανθρωπίνου (λες και υπάρχει άλλος τρόπος για μας να αρχίσουμε ή να τελει-

ώσουμε!). Αρχίζουμε από αυτό το σημείο όχι επειδή υπάρχει κάποια ανθρώπινη συνθήκη που είναι οικουμενικά κοινή – σίγουρα, κάτι τέτοιο ακόμη δεν ισχύει. Το ζήτημα που με απασχολεί, υπό το πρίσμα της πρόσφατης πλανητικής βίας, είναι «Ποιος μετράει ως άνθρωπος;», «Ποιων οι ζωές μετρούν ως ζωές;». Και, τελικά, «Τι κάνει μια ζωή αξία οδύνης;». Παρά τις διαφορές ανάμεσά μας ως προς τον τόπο και την ιστορία, εικάζω πως είναι εφικτό να επικαλεστούμε ένα «εμείς», για όλους εμάς που έχουμε μια ιδέα τι σημαίνει να έχεις χάσει κάποιον. Η απώλεια έχει συγκροτήσει ένα ισχυρό «εμείς» από όλους εμάς. Και αν έχουμε χάσει, αυτό σημαίνει ότι είχαμε, ότι είχαμε επιθυμήσει και αγαπήσει, ότι είχαμε παλέψει να βρούμε τις συνθήκες για την επιθυμία μας. Τις τελευταίες δεκαετίες έχουμε όλοι απώλειες λόγω του AIDS, αλλά υπάρχουν και άλλες απώλειες που μας πλήττουν, από αρρώστιες και από πλανητικές συγκρούσεις· και υπάρχει, επιπλέον, το γεγονός ότι οι γυναίκες και οι μειονότητες, συμπεριλαμβανομένων των σεξουαλικών μειονοτήτων, υπόκεινται, ως κοινότητες, σε βία, εκτίθενται στην πιθανότητά της, αν όχι στην υλοποίησή της. Αυτό σημαίνει ότι κάθε ένας και κάθε μία από εμάς συγκροτείται πολιτικά εν μέρει στη βάση της κοινωνικής τρωτότητας του σώματός του/της – ως τόπος επιθυμίας και σωματικής τρωτότητας, ως τόπος δημόσιας παρουσίας ταυτόχρονα διεκδικητικός και εκτεθειμένος. Η απώλεια και η τρωτότητα φαίνεται να απορρέουν από το ότι είμαστε σώματα κοινωνικά συγκροτημένα, προσκολλημένα σε άλλους, απειλούμενα από την απώλεια αυτών των προσκολλήσεων, εκτεθειμένα στους άλλους, απειλούμενα από βία εξαιτίας αυτής της έκθεσης.

Δεν είμαι βέβαιη ότι ξέρω πότε το πένθος είναι επιτυχές ή πότε κανείς έχει πενήσει ολοκληρωμένα ένα άλλο ανθρώπινο ον. Ο Φρόιντ άλλαξε γνώμη ως προς αυτό το θέμα: ισχυρίστηκε ότι επιτυχές πένθος σήμαινε να είναι κάποιος ικανός να ανταλλάξει ένα αντικείμενο με άλλο¹ αργότερα, υποστήριξε ότι η εν-σωμάτωση, που αρχικά συνδέθηκε με τη μελαγχολία, ήταν θεμελιώδης για το καθήκον του πένθους.² Η πρώιμη ελπίδα του Φρόιντ ότι μια προσκόλλη-

ση θα μπορούσε να αποσυρθεί και κατόπιν να προσφερθεί εκ νέου υπαινισσόταν μια ορισμένη εναλλαξιμότητα των αντικειμένων ως ένδειξη αισιοδοξίας, λες και η προοπτική τής εκ νέου εισόδου στη ζωή χρησιμοποιούσε ένα είδος ελευθεριότητας με λιβιδινικούς σκοπούς.³ Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να ισχύει, δεν νομίζω όμως ότι η επιτυχής οδύνη υπονοεί πως κάποιος έχει λησμονήσει ένα άλλο πρόσωπο ή πως κάτι άλλο έχει καταφθάσει για να πάρει τη θέση του, λες και αυτό που πρέπει να επιδιώκουμε είναι η επίτευξη της απόλυτης υποκατάστασης.

Ίσως, αντίθετα, κάποιος πενθεί όταν αποδέχεται ότι μέσω της απώλειας που βιώνει θα αλλάξει, πιθανόν για πάντα. Ίσως το πένθος σχετίζεται με τη συμφωνία ενός προσώπου να υποστεί μια μεταμόρφωση (ίσως κάποιος θα έλεγε να υποκύψει σε μια μεταμόρφωση), το πλήρες αποτέλεσμα της οποίας δεν είναι δυνατόν να γνωρίζει εξ αρχής. Υπάρχει η απώλεια, όπως ξέρουμε, αλλά υπάρχει και το μεταμορφωτικό αποτέλεσμα της απώλειας, και αυτό δεν μπορεί ούτε να χαρτογραφηθεί ούτε να σχεδιαστεί. Μπορεί κανείς να προσπαθήσει να το επιλέξει, ίσως όμως αυτή η εμπειρία της μεταμόρφωσης αποσυγκροτεί σε κάποιο επίπεδο την επιλογή. Δεν νομίζω, για παράδειγμα, ότι μπορεί κανείς να επικαλεστεί την προτεσταντική ηθική στο θέμα της απώλειας. Δεν μπορεί να πει κανείς «Ω! θα περάσω με αυτό τον τρόπο την απώλεια, και αυτό θα είναι το αποτέλεσμα, και θα αφοσιωθώ σε αυτό το καθήκον, και θα πασχίσω να διαλύσω την οδύνη μπροστά στην οποία βρίσκομαι». Νομίζω πως ο άνθρωπος πλήττεται κατά κύματα και ότι ξεκινάει τη μέρα του με ένα στόχο, ένα σχέδιο, ένα πλάνο, και τα βλέπει όλα αυτά να ματαιώνονται. Βλέπει τον εαυτό του να έχει εκπέσει. Είναι εξαντλημένος αλλά δεν ξέρει γιατί. Υπάρχει κάτι που είναι μεγαλύτερο από το προμελετημένο πλάνο του, από το δικό του σχέδιο, από τη γνώση και την επιλογή του.

Υπάρχει κάτι που σε αδράχνει σφιχτά: από πού έρχεται; Τι νόημα έχει; Τι μας διεκδικεί σε τέτοιες στιγμές, με τρόπο που δεν είμαστε πια κύριοι του εαυτού μας; Με τι είμαστε δεμένοι; Και τι μας έχει

κυριεύσει; Ο Φρόνιτ μάς υπενθύμισε ότι όταν χάνουμε κάποιον, δεν ξέρουμε πάντα τι υπάρχει σε αυτό το πρόσωπο που έχει καθεί.⁴ Έτσι, όταν κάποιος χάνει ένα πρόσωπο, βρίσκεται ταυτόχρονα μπροστά σε κάτι αινιγματικό: κάτι κρύβεται στην απώλεια, κάτι έχει καθεί μέσα στα έγκατα της απώλειας. Αν το πένθος μας συνεπάγεται γνώση ποιου πράγματος έχουμε χάσει (και η μελαγχολία αρχικά σήμαινε, σε κάποιο βαθμό, μη γνώση), τότε το πένθος θα συντηρείται από την αινιγματική του διάσταση, από την εμπειρία της μη γνώσης που υποδαυλίζεται από την απώλεια ενός πράγματος που δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως.

Όταν χάνουμε κάποιον άνθρωπο ή όταν αποστερούμαστε κάποιον τόπο ή μια κοινότητα, μπορεί απλώς να αισθανθούμε πως περνάμε κάτι προσωρινό, πως το πένθος θα τελειώσει και θα επιτευχθεί κάποια αποκατάσταση της προηγούμενης τάξης. Καθώς όμως περνάμε ό,τι περνάμε, ίσως μας αποκαλύπτεται κάτι για το ποιοι είμαστε, κάτι που σκιαγραφεί τους δεσμούς μας με άλλους, που μας δείχνει ότι αυτοί οι δεσμοί συγκροτούν αυτό που είμαστε – δεσμοί ή συνδέσεις που μας συνθέτουν. Δεν είναι σαν να υπάρχει ανεξάρτητα, κάπου εδώ, ένα «εγώ» το οποίο κατόπιν χάνει απλώς ένα «εσύ», κάπου εκεί, ειδικά αν η προσκόλληση στο «εσύ» αποτελεί μέρος αυτού που συνθέτει το ποιος είμαι «εγώ». Αν, σε αυτές τις συνθήκες, εγώ χάσω εσένα, τότε δεν πενθώ μόνο την απώλεια αλλά γίνομαι και ανεξιχνίαστος για τον εαυτό μου. Ποιος «είμαι» εγώ χωρίς εσένα; Όταν χάνουμε κάποιους από τους δεσμούς που μας έχουν συγκροτήσει, τότε δεν ξέρουμε ποιοι είμαστε και τι να κάνουμε. Σε ένα επίπεδο, νομίζω πως εγώ έχω χάσει «εσένα», μόνο και μόνο για να ανακαλύψω ότι και «εγώ» επίσης έχω μετατραπεί σε αγνοούμενο. Σε ένα άλλο επίπεδο, ίσως εκείνο που έχω χάσει «σε» σένα, εκείνο για το οποίο δεν έχω ένα έτοιμο λεξιλόγιο, να είναι μια σχεσιακότητα που δεν συντίθεται αποκλειστικά ούτε από μένα ούτε από εσένα, αλλά θα πρέπει να νοείται ως ο δεσμός μέσω του οποίου αυτοί οι όροι διαφοροποιούνται και συσχετίζονται.

Πολλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι η θλίψη ιδιωτικοποιεί, ότι μας επαναφέρει σε μια μοναχική κατάσταση και ότι, με αυτή την έννοια, αποπολιτικοποιεί. Εγώ όμως νομίζω ότι μας εφοδιάζει με μια περίπλοκη αίσθηση πολιτικής κοινότητας και ότι αυτό το κάνει πρώτα απ' όλα φέρνοντας στο προσκήνιο τους σχεσιακούς δεσμούς που έχουν επιπτώσεις στη θεωρητικοποίηση της θεμελιώδους εξάρτησης και της ηθικής [ethical] ευθύνης. Αν η μοίρα μου δεν μπορεί, αρχικά ή τελικά, να διαχωριστεί από τη δική σου, τότε το «εμείς» διαπερνάται από μια σχεσιακότητα εναντίον της οποίας δεν μπορούμε να διατυπώσουμε εύκολα επιχειρήματα· ή, μάλλον, μπορούμε να διατυπώσουμε επιχειρήματα εναντίον της, αλλά έτσι θα αρνιόμασταν κάτι θεμελιώδες για τις κοινωνικές συνθήκες της ίδιας της διαμόρφωσής μας.

Ακολουθεί, ως απόρροια, ένα γλωσσικό και λογικό πρόβλημα. Στην προσπάθεια να εξηγήσει κανείς αυτές τις σχέσεις, θα μπορούσε να πει για μένα ότι τις «έχω»· αλλά τι σημαίνει «έχω»; Θα μπορούσα να καθίσω αναπαυτικά στην πολυθρόνα μου και να προσπαθήσω να σας τις απαριθμήσω. Θα μπορούσα να εξηγήσω τι σημαίνει φιλία, τι σήμαινε ή σημαίνει για μένα εκείνος ο/η ερωτικός/ή σύντροφος. Σε μια τέτοια περίπτωση, θα συγκροτούσα τον εαυτό μου ως έναν αποστασιοποιημένο αφηγητή των σχέσεών μου. Εκδραματίζοντας την αποστασιοποίησή μου, ίσως να δείχνω απλώς ότι η μορφή προσκόλλησης που επιδεικνύω προσπαθεί να ελαχιστοποιήσει την ίδια της τη σχεσιακότητα, την επικαλείται ως εναλλακτική δυνατότητα, ως κάτι που δεν θίγει το ερώτημα του τι με στηρίζει θεμελιωδώς.

Αντίθετα, εκείνο που φανερώνει η οδύνη είναι η δουλειά μέσα στην οποία μας κρατούν οι σχέσεις μας με τους άλλους, με τρόπους που δεν μπορούμε πάντα να εξιστορήσουμε ή να εξηγήσουμε, με τρόπους που συχνά διακόπτουν τη συνειδητή θεώρηση του εαυτού μας την οποία ίσως να προσπαθούμε να παρουσιάσουμε, με τρόπους που θέτουν σε αμφισβήτηση ακόμη και την ίδια την ιδέα του εαυτού μας ως αυτόνομου και έχοντος τον έλεγχο. Ίσως να προσπαθώ εδώ να πω μια ιστορία σχετικά με το τι αισθάνομαι, αλλά θα πρέπει να είναι μια ιστορία στην οποία ακόμη και το ίδιο το «εγώ» που επιδιώ-

κει να πει την ιστορία διακόπτεται στη μέση της αφήγησης· το ίδιο το «εγώ» τίθεται σε αμφισβήτηση από τη σχέση του με τον Άλλο, μια σχέση που δεν με περιορίζει ακριβώς στην αφωνία, αλλά παρ' όλα αυτά φορτώνει την ομιλία μου με σημάδια της διάλυσής της. Λέω μια ιστορία για τις σχέσεις που επιλέγω, μόνο και μόνο για να εκθέσω, κάποια στιγμή στη διαδρομή, τον τρόπο με τον οποίο αιχμαλωτίζομαι και διαλύομαι από αυτές ακριβώς τις σχέσεις. Η αφήγησή μου παραπαίει, όπως και πρέπει άλλωστε.

Ας το παραδεχτούμε. Ο καθένας μας διαλύει τον άλλο. Και χωρίς αυτό κάτι μας λείπει.

Αυτό μοιάζει τόσο προφανές στην περίπτωση της οδύνης· μπορεί, όμως, να είναι τόσο προφανές μόνο επειδή το ίδιο ίσχυε και στην περίπτωση της επιθυμίας. Δεν μένει κανείς ανέπαφος για πάντα. Μπορεί να το θέλει ή και να το καταφέρνει για λίγο αλλά, ακόμη κι αν καταβάλει όλες του τις προσπάθειες, διαλύεται, μπροστά στον άλλον, από το άγγιγμα, από το άρωμα, από την αφή, από την προοπτική του αγγίγματος, από την ανάμνηση της αφής. Κι έτσι, όταν μιλάμε για τη «σεξουαλικότητά μου» ή για το «φύλο μου», όπως κάνουμε και όπως πρέπει να κάνουμε, παρ' όλα αυτά εννοούμε κάτι περίπλοκο που εν μέρει αποκρύπτεται από τη χρήση αυτών των εννοιών. Ως τρόπος σχέσης, ούτε το φύλο ούτε η σεξουαλικότητα είναι ακριβώς κτήμα μας αλλά, αντίθετα, ένας τρόπος να αποστερούμαστε, ένας τρόπος να υπάρχουμε για κάποιον άλλο και λόγω κάποιου άλλου. Ούτε θα ήταν σωστό να πει κανείς ότι προβάλλω μια σχεσιακή άποψη για τον εαυτό εις βάρος μιας αντίστοιχης περί αυτονομίας ή ότι προσπαθώ να αναδιατυπώσω την αυτονομία με όρους σχεσιακότητας. Παρά τη συγγένειά μου με τον όρο σχεσιακότητα, μπορεί να χρειάζομαστε κάποια άλλη γλώσσα για να προσεγγίσουμε το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ, έναν άλλο τρόπο σκέψης για το πώς οι σχέσεις μας όχι μόνο μας συγκροτούν αλλά και μας αποστερούν.

Για παράδειγμα, έχουμε την τάση να αφηγούμαστε την ιστορία του φεμινιστικού και του λεσβιακού/γκέι κινήματος με τέτοιο τρόπο

που η έκσταση φιγουράρει σε περίοπτη θέση στη δεκαετία του '60 και του '70 καθώς και μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '80. Ενδέχεται όμως η έκσταση να είναι κάτι πιο ανθεκτικό από αυτό· μπορεί να υπάρχει μαζί μας πάντα. Το να είναι κανείς εκ-στατικός σημαίνει, στην κυριολεξία, να ίσταται εκτός του εαυτού του, και ως εκ τούτου μπορεί να έχει διάφορα νοήματα: να παύει κανείς να είναι ο εαυτός του εξαιτίας ενός πάθους αλλά και να γίνεται εκτός εαυτού από οργή ή από οδύνη. Νομίζω πως αν μπορώ ακόμη να διατυπώνω ένα «εμείς» ή να συμπεριλαμβάνω και τον εαυτό μου στους όρους του, μιλώ σε όσους από εμάς ζουν με διάφορους τρόπους εκτός εαυτού, είτε νιώθουν σεξουαλικό πάθος είτε συναισθηματική οδύνη είτε πολιτική οργή.

Διατυπώνω την άποψη –αν «διατυπώνω» κάποια «άποψη»– ότι αντιμετωπίζουμε μια ενδιαφέρουσα πολιτική δυσκολία· τον περισσότερο καιρό, όταν ακούμε για «δικαιώματα», τα αντιλαμβανόμαστε ως κάτι που αναφέρεται σε άτομα. Όταν υποστηρίζουμε την προστασία από τις διακρίσεις, την υποστηρίζουμε ως ομάδα ή ως τάξη. Και σε αυτή τη γλώσσα και σε αυτά τα συμφραζόμενα, πρέπει να παρουσιάζουμε τους εαυτούς μας ως όντα με όρια – διακριτά, αναγνωρίσιμα, σαφώς περιγεγραμμένα, υποκείμενα στον νόμο, ως μια κοινότητα που ορίζεται από κάποια κοινά χαρακτηριστικά. Πράγματι, πρέπει να είμαστε σε θέση να χρησιμοποιούμε αυτή τη γλώσσα για να διασφαλίζουμε νομική προστασία και δικαιώματα. Ίσως όμως να κάνουμε λάθος αν εκλαμβάνουμε τους ορισμούς του ποιοι είμαστε σε νομικό επίπεδο ως επαρκείς περιγραφές του τι είμαστε έτοιμοι να πράξουμε. Παρόλο που αυτή η γλώσσα μπορεί κάλλιστα να εγκαθιδρύει τη νομιμότητά μας εντός ενός νομικού πλαισίου που βολεύεται οχυρωμένο στις φιλελεύθερες εκδοχές της ανθρωπίνης οντολογίας, ωστόσο δεν αντιμετωπίζει δίκαια το πάθος και την οδύνη και την οργή, όλα αυτά που μας αποχωρίζουν από τον εαυτό μας, μας δένουν με άλλους, μας μετατοπίζουν, μας διαλύουν, μας εμπλέκουν σε ζωές που δεν είναι δικές μας, με τρόπο αμετάκλητο, αν όχι θανατηφόρο.

Δεν είναι εύκολο να καταλάβει κανείς πώς μια πολιτική κοινότητα σφυρηλατείται μέσα από τέτοιους δεσμούς. Κάποιος μιλάει, και μιλάει για κάποιον άλλο, σε κάποιον άλλο, και ωστόσο δεν υπάρχει τρόπος να καταρρεύσει η διάκριση ανάμεσα στον Άλλον και στον εαυτό. Όταν λέμε «εμείς» δεν κάνουμε τίποτε παραπάνω από το να περιγράψουμε αυτήν ακριβώς την προβληματική. Δεν την επιλύουμε. Και ίσως να είναι, και να οφείλει να είναι, ανεπίλυτη. Αυτή η διάθεση του εαυτού μας εκτός του εαυτού μας φαίνεται να προκύπτει από την ίδια τη σωματική ζωή, από την τρωτότητα και την έκθεσή της.

Ταυτόχρονα, το αίτημα της σωματικής ακεραιότητας και του αυτοκαθορισμού είναι ουσιαστικής σημασίας για τόσα πολλά πολιτικά κινήματα. Είναι σημαντικό να απαιτούμε το σώμα μας να είναι με μια έννοια δικό μας και να δικαιούμαστε να απαιτούμε δικαιώματα αυτονομίας για το σώμα μας. Η διεκδίκηση αυτή ισχύει τόσο στην περίπτωση του αιτήματος λεσβιών και γκέι για τα δικαιώματα της σεξουαλικής ελευθερίας όσο και του αιτήματος διαφυλικών [transsexual] και διεμφυλικών [transgendered] για αυτοκαθορισμό, όπως ισχύει και στην περίπτωση του αμφιφυλικού [intersex] αιτήματος για απαλλαγή από υποχρεωτικές ιατρικές και ψυχιατρικές παρεμβάσεις. Αφορά όλα τα αιτήματα που σχετίζονται με απαλλαγή από ρατσιστικές επιθέσεις, φυσικές και λεκτικές, καθώς και το αίτημα του φεμινισμού για αναπαραγωγική ελευθερία, και ισχύει ασφαλώς για εκείνους που το σώμα τους τελεί υπό απειλή, οικονομική και πολιτική, σε συνθήκες αποικιοκρατίας και κατοχής. Είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να διατυπώσουμε αυτά τα αιτήματα χωρίς να καταφύγουμε στο αίτημα της αυτονομίας. Δεν προτείνω να πάψουμε να διατυπώνουμε αυτά τα αιτήματα. Οφείλουμε, πρέπει να το κάνουμε. Επίσης δεν θέλω να υπονοήσω ότι πρέπει να τα διατυπώνουμε διστακτικά ή στρατηγικά. Οριζόμενα εντός των ευρύτερων, κατά το δυνατόν, ορίων, αποτελούν μέρος οποιασδήποτε κανονιστικής προσδοκίας ενός κινήματος που επιδιώκει να μεγιστοποιήσει την προστασία και τις ελευθερίες των σεξουαλικών και έμφυλων μειονοτήτων, των

γυναικών, των φυλετικών και εθνοτικών μειονοτήτων, ειδικά στο βαθμό που τέμνονται με όλες τις υπόλοιπες κατηγορίες.

Μήπως όμως υπάρχει κάποια άλλη κανονιστική προσδοκία που πρέπει επίσης να επιδιώξουμε να αρθρώσουμε και να υπερασπιστούμε; Υπάρχει άραγε κάποιος τρόπος, με τον οποίο η θέση του σώματος και το πώς μας διαθέτει έξω από τον εαυτό μας ή μας θέτει εκτός του εαυτού μας, ανοίγει ένα άλλο είδος κανονιστικής προσδοκίας εντός του πεδίου της πολιτικής;

Το σώμα συνεπάγεται θνητότητα, είναι τρωτό, υποδηλώνει εμπρόθετη δράση: το δέρμα και η σάρκα μάς εκθέτουν στο βλέμμα των άλλων, αλλά και στο άγγιγμα, και στη βία, και σώματα είναι αυτά που μας υποβάλλουν στον κίνδυνο να μετατραπούμε επίσης στο δρων υποκείμενο και στο εργαλείο όλων αυτών. Παρόλο που αγωνιζόμαστε για τα δικαιώματα του σώματός μας, το ίδιο το σώμα για το οποίο αγωνιζόμαστε δεν είναι σχεδόν ποτέ μόνο δικό μας. Το σώμα έχει την απαρέγκλιτα δημόσια διάστασή του. Συγκροτημένο ως κοινωνικό φαινόμενο στη δημόσια σφαίρα, το σώμα μου είναι και δεν είναι δικό μου. Παραδομένο εξ αρχής στον κόσμο άλλων, φέρει το αποτύπωμά τους, διαπλάθεται μέσα στο χωνευτήρι της κοινωνικής ζωής· μόνο αργότερα, και με κάποια αβεβαιότητα, θέτω όντως αιτήματα για το σώμα μου ως δικό μου – αν ποτέ κάνω πραγματικά κάτι τέτοιο. Πράγματι, αν αρνηθώ ότι, πριν από τη διαμόρφωση της «βούλησής» μου, το σώμα μου με συσχέτισε με άλλους τους οποίους δεν επέλεξα να έχω κοντά μου, αν οικοδομήσω μια έννοια «αυτονομίας» στη βάση της άρνησης αυτής της σφαίρας της πρωταρχικής και αδόκητης φυσικής εγγύτητας με άλλους, μήπως τότε αρνούμαι, στο όνομα της αυτονομίας, τις κοινωνικές συνθήκες της σωματοποίησής μου;

Σε ένα επίπεδο, αυτή η κατάσταση είναι κυριολεκτικά οικεία: είναι βέβαιο πως θα αποτελεί μια εμπειρία ταπείνωσης για όσους ενήλικους νομίζουν πως εφαρμόζουν τη δική τους κρίση στα ζητήματα της αγάπης, όταν συλλογίζονται το γεγονός ότι, όταν ήταν νήπια και μικρά παιδιά, αγαπούσαν τους γονείς τους ή άλλους «πρωταρχικούς

άλλους» με τρόπους απόλυτους και καθόλου κριτικούς – και ότι κάτι από αυτό το πρότυπο εξακολουθεί να επιβιώνει στις ενήλικες σχέσεις τους. Μπορεί να επιθυμώ να ανασυγκροτήσω τον «εαυτό» μου σαν να υπήρχε εκεί από πάντα, ένα σιωπηρό εγώ με οξύνοια εξαρχής· κάνοντας κάτι τέτοιο, όμως, σημαίνει ότι αρνούμαι τις διάφορες μορφές σαγήνης και υποταγής που διαμόρφωσαν τη συνθήκη της συγκρότησής μου ως εξατομικευμένου όντος και που συνεχίζουν να στοιχειώνουν την ενήλικη αίσθησή μου για τον εαυτό μου, με όποια αγωνία και νοσταλγία κι αν αισθάνομαι τώρα. Η εξατομίκευση είναι επίτευξη, όχι προϋπόθεση, και σίγουρα όχι εγγύηση.

Υπάρχει άραγε κάποιος λόγος να συλλάβω και να επιβεβαιώσω αυτή τη συνθήκη της διαμόρφωσής μου εντός της σφαίρας της πολιτικής, μιας σφαίρας που μονοπωλείται από ενηλίκους; Αν αγωνίζομαι για αυτονομία, δεν χρειάζεται άραγε να αγωνίζομαι και για κάτι άλλο, για μια αντίληψη του εαυτού μου ως ζώντος σταθερά σε κοινότητα, πάνω στον οποίο έχουν αφήσει άλλοι το αποτύπωμά τους και ο οποίος έχει επίσης σημαδέψει άλλους, και μάλιστα με τρόπους που δεν ελέγχω απόλυτα ούτε είναι σαφώς προβλέψιμοι;

Υπάρχει, μήπως, κάποιος τρόπος με τον οποίο θα μπορούσαμε να αγωνιζόμαστε για αυτονομία σε πολλά επίπεδα, λαμβάνοντας ωστόσο υπόψη τις απαιτήσεις που μας επιβάλλονται από το γεγονός ότι ζούμε σε έναν κόσμο όντων τα οποία είναι, εξ ορισμού, φυσικώς αλληλοεξαρτώμενα το ένα από το άλλο, σωματικά τρωτά το ένα στο άλλο; Δεν είναι αυτός, άραγε, ένας άλλος τρόπος να φανταζόμαστε την κοινότητα, ένας τρόπος στον οποίο είμαστε όμοιοι μόνον ως προς το ότι έχουμε αυτή τη συνθήκη χωριστά ο καθένας και η καθεμία και, ως εκ τούτου, έχουμε κοινή μια συνθήκη που δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς διαφορά; Αυτός ο τρόπος να φανταζόμαστε την κοινότητα επιβεβαιώνει τη σχεσιακότητα όχι μόνο ως περιγραφικό ή ιστορικό γεγονός της διαμόρφωσής μας, αλλά και ως διαρκή κανονιστική διάσταση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής μας, μια διάσταση στην οποία είμαστε υποχρεωμένοι να επανεξετάσουμε προσεκτικά την ανεξαρτησία μας. Σύμφωνα με αυτή την τελευταία οπτική, θα

ήταν χρέος μας να εξετάζουμε τον τόπο της βίας σε οποιαδήποτε τέτοια σχέση, γιατί η βία είναι, πάντοτε, μια εκμετάλλευση εκείνου του πρωταρχικού δεσμού, εκείνου του πρωταρχικού τρόπου να υπάρχουμε, ως σώματα, έξω από τον εαυτό μας και ο ένας για τον άλλον.

Σε μια τέτοια συνθήκη είμαστε κάτι διαφορετικό από «αυτόνομοι», αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είμαστε συγχωνευμένοι με τους άλλους ή ότι δεν έχουμε σύνορα. Σημαίνει όμως ότι, όταν συλλογίζομαστε ποιοι «είμαστε» και προσπαθούμε να απεικονίσουμε τον εαυτό μας, δεν μπορούμε να τον απεικονίζουμε σαν να είμαστε απλώς οριοθετημένα όντα, διότι οι πρωταρχικοί άλλοι που αποτελούν παρελθόν για μένα δεν συνεχίζουν μόνο να ζουν στην ύφανση του συνόρου που με περιέχει (ένα νόημα της «εν-σωμάτωσης») αλλά επιπλέον στοιχειώνουν και τον τρόπο με τον οποίο, θα λέγαμε, περιοδικά διαλύομαι και γίνομαι ανοικτή στην πιθανότητα να μείνω χωρίς σύνορα.

Ας επιστρέψουμε στο ζήτημα της οδύνης, στις στιγμές κατά τις οποίες κάποιος παθαίνει κάτι που είναι έξω από τον έλεγχό του και συνειδητοποιεί πως είναι εκτός εαυτού, πως δεν είναι ταυτισμένος με τον εαυτό του. Μπορούμε ίσως να πούμε ότι η οδύνη εμπεριέχει την πιθανότητα να συλλάβουμε έναν τρόπο αποστέρησης που είναι θεμελιώδης για το ποιος/ποια είμαι. Η πιθανότητα αυτή δεν αμφισβητεί το γεγονός της αυτονομίας μου, θέτει όρια όμως σε αυτό το αίτημα προσφεύγοντας στη θεμελιώδη κοινωνικότητα της ενσώματης ζωής, στους τρόπους με τους οποίους είμαστε –εξαρχής και δυνάμει του ότι υπάρχουμε ως σωματικά όντα– ήδη παραδομένοι, πέρα από τον εαυτό μας, εμπλεγμένοι σε ζωές που δεν είναι δικές μας. Αν δεν ξέρω πάντα τι είναι αυτό που με κυριεύει σε τέτοιες περιπτώσεις και αν δεν ξέρω πάντα τι είναι αυτό σε ένα άλλο πρόσωπο που έχω χάσει, μπορεί τότε αυτή η σφαίρα της αποστέρησης να είναι ακριβώς εκείνη που εκθέτει την άγνοιά μου, το ασυνειδητο αποτύπωμα της πρωταρχικής κοινωνικοποίησής μου. Μπορεί αυτή η επίγνωση να οδηγήσει σε έναν κανονιστικό αναπροσανατολισμό για

την πολιτική; Μπορεί αυτή η κατάσταση του πένθους –μια κατάσταση τόσο δραματική για εκείνους που συμμετέχουν σε κοινωνικά κινήματα και έχουν βιώσει αμέτρητες απώλειες– να προσφέρει μια προοπτική μέσω της οποίας να αρχίσουμε να συλλαμβάνουμε τη σύγχρονη παγκόσμια κατάσταση;

Πένθος, φόβος, αγωνία, οργή. Στις Ηνωμένες Πολιτείες περιβαλλόμαστε από βία, την έχουμε διαπράξει και εξακολουθούμε να τη διαπράττουμε, την έχουμε υποστεί, ζούμε με το φόβο της, σχεδιάζουμε ακόμη περισσότερη, αν δεν σχεδιάζουμε ένα ανοικτό μέλλον ενός επ' άπειρον πολέμου υπό το όνομα του «πολέμου κατά της τρομοκρατίας». Η βία είναι ασφαλώς μια επαφή του χειρότερου είδους, ένας τρόπος με τον οποίο κάποια πρωταρχική ανθρώπινη τρωτότητα απέναντι στα άλλα ανθρώπινα όντα εκτίθεται στην πιο τρομακτική μορφή της, ένας τρόπος με τον οποίο παραδινόμαστε χωρίς κανέναν έλεγχο στη βούληση κάποιου άλλου, ένας τρόπος με τον οποίο η ζωή η ίδια μπορεί να εξαλειφθεί από την εσκεμμένη πράξη κάποιου άλλου. Στο βαθμό που ασκούμε βία, δρούμε πάνω στον άλλο, θέτουμε τον άλλο σε κίνδυνο, προκαλούμε στον άλλο βλάβη, απειλούμε να εξαλείψουμε τον άλλο. Υπό μία έννοια, όλοι μας συνυπάρχουμε με αυτή την ιδιαίτερη τρωτότητα, μια τρωτότητα απέναντι στον άλλο που αποτελεί μέρος της σωματικής ζωής, μια τρωτότητα σε κάτι που μας απευθύνεται ξαφνικά από κάπου και που δεν μπορούμε να προκαταλάβουμε. Ωστόσο, η τρωτότητα αυτή επιδεινώνεται εξαιρετικά κάτω από συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, ειδικά όπου η βία είναι τρόπος ζωής και τα μέσα για εξασφάλιση αυτοάμυνας περιορισμένα.

Η επίγνωση αυτής της τρωτότητας μπορεί να αποτελέσει τη βάση για αιτήματα μη στρατιωτικών πολιτικών λύσεων, όπως ακριβώς η άρνηση αυτής της τρωτότητας μέσω μιας φαντασίωσης κυριαρχίας (μιας θεσμοποιημένης φαντασίωσης κυριαρχίας) μπορεί να τροφοδοτήσει τις μηχανές του πολέμου. Δεν μπορούμε, όμως, να εξαφανίσουμε αυτή την τρωτότητα, επειδή απλώς έτσι θέλουμε. Πρέπει να ασχοληθούμε με αυτή, ακόμη και να συμμορφωθούμε με αυτή,

καθώς αρχίζουμε να συλλογιζόμαστε τι πολιτική μπορεί να συνεπάγεται το να σταθούμε στη σκέψη της ίδιας της σωματικής τρωτότητας, μιας κατάστασης κατά την οποία μπορούμε να καθυποταχτούμε ή να χάσουμε άλλους. Υπάρχει άραγε κάτι που μπορούμε να μάθουμε, από τη δική μας σύντομη και συντριπτική έκθεση σε αυτή τη συνθήκη, σχετικά με τη γεωπολιτική κατανομή της σωματικής τρωτότητας;

Νομίζω, για παράδειγμα, πως έχουμε δει, πως βλέπουμε, διάφορους τρόπους να αντιμετωπίζεται η τρωτότητα και η οδύνη, κι έτσι, παραδείγματος χάριν, βλέπουμε τον William Safire να γράφει, παραπέμποντας στον Μίλτον, ότι πρέπει να «εξορίσουμε τη μελαγχολία»,⁵ λες και η αποκήρυξη της μελαγχολίας έκανε ποτέ τίποτε άλλο πλην του να ισχυροποιεί τη συγκινησιακή δομή της υπό άλλο όνομα, αφού η μελαγχολία είναι ήδη η αποκήρυξη του πένθους· κι έτσι, παραδείγματος χάριν, ακούσαμε στις 21 Σεπτεμβρίου τον πρόεδρο Μπους να αναγγέλλει ότι η εποχή της οδύνης τελείωσε και ότι τώρα είναι ώρα να πάρει τη θέση της η αποφασιστική δράση.⁶ Όταν η οδύνη είναι κάτι που πρέπει να φοβόμαστε, οι φόβοι μας μπορούν να μας οδηγήσουν στην παρόρμηση να βιαστούμε να την ξεπεράσουμε, να την εξορίσουμε εν ονόματι μιας δράσης που έχει εξουσιοδοτηθεί να αποκαταστήσει την απώλεια ή να επαναφέρει τον κόσμο σε μια προηγούμενη τάξη ή να αναζωογονήσει τη φαντασίωση ότι ο κόσμος ήταν προηγουμένως σε τάξη.

Μπορεί άραγε να υπάρξει κάποιο όφελος από την οδύνη, από την επιμονή στην οδύνη, από το να παραμένουμε εκτεθειμένοι σε αυτή την ανυπόφορη κατάσταση, χωρίς να επιχειρούμε να αναζητήσουμε μια λύση για την οδύνη μέσω της βίας; Μπορεί άραγε να υπάρξει κάποιο όφελος στο πολιτικό πεδίο αν διατηρούμε την οδύνη ως μέρος του πλαισίου εντός του οποίου σκεφτόμαστε τους διεθνείς δεσμούς μας; Αν διατηρήσουμε το αίσθημα της απώλειας, μήπως δεν μας απομένει παρά να αισθανόμαστε απλώς, παθητικοί και ανίσχυροι, όπως κάποιοι μπορεί να φοβούνται; Ή μήπως, αντίθετα, επιστρέφουμε σε μια αίσθηση της ανθρωπίνης τρωτότητας, στη συλλο-

γική ευθύνη μας ο ένας για τη φυσική ζωή του άλλου; Θα μπορούσε η εμπειρία της εξάρθρωσης της ασφάλειας του Πρώτου Κόσμου να μην καθορίζει την επίγνωσή μας για τους δραματικά άδικους τρόπους με τους οποίους η σωματική τρωτότητα κατανέμεται σε παγκόσμια κλίμακα; Αν διακλείουμε αυτή την τρωτότητα, αν την εξορίζουμε, αν κάνουμε τους εαυτούς μας ασφαλείς εις βάρος κάθε άλλης ανθρώπινης έγνοιας, σημαίνει ότι ξεριζώνουμε έναν από τους πιο σημαντικούς πόρους από τους οποίους πρέπει να αντλούμε τον προσανατολισμό μας και να βρίσκουμε το δρόμο μας.

Το να νιώθουμε οδύνη και το να μετατρέπουμε την ίδια την οδύνη σε πόρο για την πολιτική, δεν σημαίνει να παραδινόμαστε στην αδράνεια, αλλά μπορεί να νοηθεί ως η αργή διαδικασία μέσω της οποίας αναπτύσσουμε ένα σημείο ταύτισης με τον ίδιο τον πόνο. Ο αποπροσανατολισμός της οδύνης —«Ποιος έχω γίνει;» ή, στην πραγματικότητα, «Τι έχει μείνει από μένα;», «Τι υπάρχει στον Άλλο που έχω χάσει;»— τοποθετεί το «εγώ» στην κατάσταση της άγνοιας.

Αυτό όμως μπορεί να αποτελεί ένα σημείο εκκίνησης για μια νέα αντίληψη, αν η ναρκισσιστική μέριμνα της μελαγχολίας μπορέσει να μεταμορφωθεί σε έγνοια για την τρωτότητα των άλλων. Τότε θα μπορούσαμε να αξιολογήσουμε κριτικά και να αντιταχθούμε στις συνθήκες υπό τις οποίες ορισμένες ανθρώπινες ζωές είναι πιο τρωτές από άλλες και ως εκ τούτου ορισμένες ανθρώπινες ζωές αξίζουν περισσότερο να προκαλέσουν οδύνη απ' ό,τι άλλες. Από πού θα μπορούσε άραγε να πηγάζει μια αρχή που μας επιβάλλει να ομνύουμε στην προστασία των άλλων από διάφορα είδη βίας που εμείς έχουμε υποστεί, αν όχι από μια αντίληψη για μια κοινή ανθρώπινη τρωτότητα; Δεν έχω πρόθεση να αρνηθώ το γεγονός ότι η τρωτότητα είναι διαφοροποιημένη, ότι επιμερίζεται διαφορετικά στα διαφορετικά μήκη και πλάτη του πλανήτη. Δεν έχω καν πρόθεση να προβάλω ως προϋποτιθέμενο μια κοινή έννοια του ανθρώπινου, παρόλο που το να μιλάει κανείς στο «όνομά» του σημαίνει ήδη (και, ίσως, μόνο) ότι υποθέτει την πιθανότητά του.

Αναφέρομαι στη βία, στην τρωτότητα και στο πένθος, αλλά υπάρχει μια πιο γενική αντίληψη του ανθρώπινου την οποία προσπαθώ να επεξεργαστώ εδώ, μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία είμαστε, εξαρχής, παραδομένοι στον άλλο, μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία είμαστε, εξαρχής, ακόμη και πριν από την ίδια την εξατομίκευση και δυνάμει των σωματικών αξιώσεων, παραδομένοι σε κάποιο σύνολο πρωταρχικών άλλων: η αντίληψη αυτή σημαίνει πως είμαστε τρωτοί απέναντι σε εκείνους που είναι πολύ νέοι για να γνωρίζουν και να κρίνουν και, ως εκ τούτου, είναι τρωτοί στη βία· αλλά είμαστε τρωτοί και σε ένα άλλο φάσμα επαφών, ένα φάσμα που περιλαμβάνει στο ένα άκρο το ξερίζωμα της ύπαρξής μας και στο άλλο τη φυσική υποστήριξη της ζωής μας.

Αν και επιμένω να αναφέρομαι σε μια κοινή ανθρώπινη τρωτότητα, σε μια τρωτότητα που αναδύεται μαζί με την ίδια τη ζωή, επίσης επιμένω ότι δεν μπορούμε να ανακτήσουμε την πηγή αυτής της τρωτότητας: προηγείται της διαμόρφωσης του «εγώ». Πρόκειται για μια συνθήκη, μια συνθήκη απογύμνωσης εξαρχής με την οποία δεν μπορούμε να συγκρουστούμε. Μπορούμε, βέβαια, αλλά θα είμαστε ανόητοι, αν όχι επικίνδυνοι, αν το κάνουμε. Δεν θέλω να πω ότι η αναγκαία υποστήριξη προς ένα νεογέννητο είναι πάντα παρούσα. Σαφώς δεν είναι, και για κάποιους αυτό το πρωταρχικό σκηνικό είναι ένα σκηνικό εγκατάλειψης ή βίας ή λιμοκτονίας, όπου το δικό τους σώμα είναι σώμα παραδομένο στο τίποτα ή στη σκληρότητα ή στη μηδενική υποστήριξη.

Δεν μπορούμε όμως να κατανοήσουμε την τρωτότητα ως αποστέρση, αν δεν αντιληφθούμε την ανάγκη που δεν καλύπτεται. Πρέπει να εξακολουθούμε να αντιλαμβανόμαστε αυτά τα βρέφη ως παραδομένα, ως παραδομένα σε μηδενική ή σε ανεπαρκή υποστήριξη ή και στην εγκατάλειψη. Θα ήταν δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να κατανοήσουμε πώς τα ανθρώπινα όντα υποφέρουν από την καταπίεση, χωρίς να καταλάβουμε πώς αυτή η πρωταρχική συνθήκη είναι εκμεταλλεύσιμη και αντικείμενο εκμετάλλευσης, πώς μένει ανεκπλήρωτη, πώς την αρνούνται. Η συνθήκη της πρωταρχικής τρωτότητας,

της παράδοσης στο άγγιγμα του άλλου, ακόμη κι αν δεν υπάρχει κανένας άλλος εκεί, και η μηδενική υποστήριξη προς τη ζωή μας, σημαίνει μια πρωταρχική κατάσταση ανημπόριας και ανάγκης, μια κατάσταση για την οποία πρέπει κάθε κοινωνία να μεριμνά. Οι ζωές υποστηρίζονται και συντηρούνται με διαφορετικούς τρόπους, και υπάρχουν ριζικά διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους η σωματική τρωτότητα κατανέμεται σε πλανητική κλίμακα. Ορισμένες ζωές θα είναι εξαιρετικά προστατευμένες και η ακύρωση του αιτήματός τους για ιερότητα θα αρκεί για να κινητοποιήσει τις δυνάμεις του πολέμου. Άλλες ζωές δεν θα βρίσκουν τόσο άμεση και μανιασμένη υποστήριξη, η απώλειά τους δεν θα θεωρηθεί καν πως αξίζει να προκαλέσει οδύνη.

Θα μπορούσαμε αναμφίβολα να καταγράψουμε μια ιεραρχία της οδύνης. Την έχουμε ήδη συναντήσει, στην κατηγορία της νεκρολογίας, όπου οι ζωές τακτοποιούνται και συνοψίζονται στα γρήγορα, με την ανθρώπινη ιδιότητά τους να αναγνωρίζεται, συνήθως παντρεμένες ή λίγο πριν από το γάμο, ετεροφυλοφιλικές, ευτυχισμένες, μονογαμικές. Αυτό όμως είναι απλώς ένα σημάδι άλλης μιας διαφορετικής σχέσης με τη ζωή, καθώς σπανίως, ή και ουδέποτε, ακούμε το όνομα των χιλιάδων Παλαιστινίων που έχουν σκοτωθεί από τον ισραηλινό στρατό με την υποστήριξη των Ηνωμένων Πολιτειών ή μαθαίνουμε τον αριθμό των Αφγανών νεκρών, παιδιών και ενηλίκων. Έχουν άραγε όνομα και πρόσωπο, προσωπική ιστορία, οικογένεια, αγαπημένα χόμπι, αρχές με βάση τις οποίες ζουν; Ποια άμυνα απέναντι στην αγωνία της απώλειας λειτουργεί στον ανέμελο τρόπο με τον οποίο αποδεχόμαστε τους θανάτους, που προκαλούν τα στρατιωτικά μέσα, με ένα σήκωμα των ώμων ή με φαρισαϊσμό ή με ξεκάθαρη μνησικακία; Σε ποιο βαθμό οι αραβικοί λαοί, οι οποίοι κατά κύριο λόγο ακολουθούν τις διδασχές του Ισλάμ, έχουν εκπέσει του «ανθρώπινου», όπως αυτό έχει φυσικοποιηθεί στο «δυτικό» καλούπι του από τις σύγχρονες εκδοχές του ουμανισμού; Ποια είναι τα πολιτισμικά περιγράμματα του ανθρώπινου που ισχύουν εδώ; Πώς τα πολιτισμικά πλαίσια που χρησιμοποιούμε για να σκεφτόμαστε το

ανθρώπινο θέτουν όρια στις μορφές απώλειας που μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως απώλεια; Σε τελική ανάλυση, αν κάποιος χαθεί, και αυτό το πρόσωπο δεν είναι κάποιος, τότε τι είναι και πού έγκειται η απώλεια και πώς συντελείται το πένθος;

Αυτό το τελευταίο είναι ασφαλώς ένα ερώτημα το οποίο οι λεσβιακές, οι γκέι και οι αμφιφυλοφιλικές σπουδές θέτουν σε σχέση με τη βία ενάντια στις σεξουαλικές μειονότητες· ερώτημα που έχουν θέσει οι διεμφυλικοί, καθώς αυτοί είναι που επιλέγονται για να υποστούν τη βία, από παρενόχληση μέχρι και φόνο· το οποίο έχουν θέσει τα αμφίφυλα άτομα, που τα χρόνια της διαμόρφωσής τους σηματοδεύονται τόσο συχνά από άδικη βία ενάντια στο σώμα τους, στο όνομα μιας κανονιστικής αντίληψης του ανθρώπινου, μιας κανονιστικής αντίληψης για το τι πρέπει να είναι το ανθρώπινο σώμα. Αυτό το ερώτημα είναι επίσης, χωρίς αμφιβολία, και η βάση μιας βαθιάς συγγένειας ανάμεσα στα κινήματα που επικεντρώνονται στο φύλο και στη σεξουαλικότητα και στις απόπειρες να αντικρουστούν οι κανονιστικές ανθρώπινες μορφολογίες και ιδιότητες που καταδικάζουν ή εξαλείφουν εκείνους που είναι σωματικά διαφορετικοί. Πρέπει επίσης να αποτελεί μέρος της συγγένειας με τους αντιρατσιστικούς αγώνες, δεδομένου του φυλετικού διαφορισμού που θεμελιώνει την πολιτισμική εννοιολόγηση της βίωσης ανθρώπινης ιδιότητας, εννοιολόγηση που βλέπουμε σήμερα να υλοποιείται με δραματικούς και τρομακτικούς τρόπους στην παγκόσμια αρένα.

Δεν αναφέρομαι μόνο σε ανθρώπινα όντα που δεν θεωρούνται ανθρώπινα όντα, και κατά συνέπεια σε μια περιοριστική αντίληψη για το ανθρώπινο η οποία βασίζεται στον αποκλεισμό τους. Δεν είναι απλώς ζήτημα εισόδου των αποκλεισμένων σε μια εγκαθιδρυμένη οντολογία, αλλά μιας εξέγερσης στο επίπεδο της οντολογίας, ενός κριτικού ανοίγματος των ερωτημάτων «Τι είναι πραγματικό;», «Ποιων οι ζωές είναι πραγματικές;», «Πώς μπορεί η πραγματικότητα να ανακατασκευαστεί;». Εκείνοι που δεν θεωρούνται πραγματικοί έχουν με μια έννοια υποστεί ήδη τη βία της αποπομπής από την πραγματικότητα. Ποια είναι, τότε, η σχέση ανάμεσα στη βία και σε

εκείνες τις ζωές που θεωρούνται «μη πραγματικές»; Μήπως η βία επιφέρει αυτή τη μη πραγματικότητα; Μήπως η βία λαμβάνει χώρα με την προϋπόθεση αυτής της μη πραγματικότητας;

Αν η βία στρέφεται εναντίον εκείνων που είναι μη πραγματικοί, τότε η ίδια η βία αποτυγχάνει να τραυματίσει ή να αρνηθεί τις συγκεκριμένες ζωές που τις έχουν ήδη αρνηθεί. Αυτές όμως έχουν έναν παράξενο τρόπο να παραμένουν ζωντανές και έτσι πρέπει να υφίστανται την άρνηση ξανά (και ξανά). Δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο πένθους, διότι υπήρξαν ανέκαθεν χαμένες ή, μάλλον, ποτέ δεν «υπήρξαν», και πρέπει να εξαλειφθούν, μια και φαίνεται πως συνεχίζουν να ζουν, πεισματικά, σε αυτή την κατάσταση της απο-νέκρωσης. Η βία ανανεώνει τον εαυτό της μπροστά στον φαινομενικά ανεξάντλητο χαρακτήρα του αντικειμένου της. Η αποπομπή του «Άλλου» από την πραγματικότητα σημαίνει πως δεν είναι ούτε ζωντανός ούτε νεκρός, αλλά ατελείωτα φασματικός. Η απέραντη παράνοια που φαντάζεται τον πόλεμο κατά της τρομοκρατίας ως πόλεμο χωρίς τέλος θα είναι μια παράνοια που δικαιώνει ατέρμονα τον εαυτό της σε σχέση με τη φασματική απεραντοσύνη του εχθρού της, ανεξάρτητα του αν υπάρχουν ή δεν υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να υποψιάζεται ότι συνεχίζεται η λειτουργία τρομοκρατικών πυρήνων με βίαιους σκοπούς.

Πώς κατανοούμε αυτή την αποπομπή από την πραγματικότητα; Είναι άλλο πράγμα να υποστηρίζει κανείς πως πρώτα, στο επίπεδο του λόγου, ορισμένες ζωές δεν θεωρούνται καν ζωές, δεν μπορεί να τους αναγνωριστεί η ανθρώπινη ιδιότητα, ότι δεν ταιριάζουν σε κανένα κυρίαρχο εννοιολογικό πλαίσιο για το ανθρώπινο, ότι η αποανθρωποποίησή τους συμβαίνει πρώτα σε αυτό το επίπεδο και ότι αυτό το επίπεδο προκαλεί στη συνέχεια μια φυσική βία που κατά μία έννοια μεταδίδει το μήνυμα της αποανθρωποποίησης που ήδη ισχύει σε πολιτισμικό επίπεδο· και είναι άλλο πράγμα να πει ότι ο λόγος ο ίδιος επιφέρει βία μέσω της παράλειψης. Αν κατά τον Πόλεμο του Κόλπου και την επαύριον σκοτώθηκαν 200.000 παιδιά στο Ιράκ,⁷ έχουμε άραγε καμιά εικόνα, κάποιο πλαίσιο για οποιαδήποτε από

αυτές τις ζωές, σε στομικό ή σε συλλογικό επίπεδο; Μπορούμε να βρούμε στα ΜΜΕ καμιά ιστορία για αυτούς τους θανάτους; Έχουν αυτά τα παιδιά όνομα;

Δεν υπάρχουν νεκρολογίες για τις απώλειες των πολέμων που προκαλούν οι Ηνωμένες Πολιτείες, και δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν. Για να υπάρξει νεκρολογία, θα πρέπει να έχει υπάρξει ζωή, ζωή που να αξίζει να την αναφέρει κανείς, ζωή που να αξίζει να της δοθεί αξία και να διατηρηθεί, ζωή που δικαιούται αναγνώριση. Παρόλο που θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως θα ήταν πρακτικά αδύνατο να γραφτούν νεκρολογίες για όλους αυτούς τους ανθρώπους, ή για όλους τους ανθρώπους, νομίζω ότι πρέπει να αναρωτηθούμε, ξανά και ξανά, πώς λειτουργεί η νεκρολογία ως εργαλείο μέσω του οποίου διαδίδεται δημοσίως το αν αξίζει η απώλεια μιας ζωής να προκαλέσει οδύνη. Αποτελεί το μέσο διά του οποίου μια ζωή καθίσταται ή όχι ζωή που αξίζει να προκαλέσει δημόσια οδύνη, ένα σύμβολο για εθνική αυτο-αναγνώριση, το μέσο διά του οποίου μια ζωή γίνεται αξιοσημείωτη. Ως εκ τούτου, πρέπει να θεωρήσουμε τη νεκρολογία πράξη οικοδόμησης του έθνους. Το ζήτημα δεν είναι απλό, καθώς, αν η απώλεια μιας ζωής δεν αξίζει να προκαλέσει οδύνη, αυτό σημαίνει ότι δεν είναι εντελώς ζωή· δεν αξιολογείται ως ζωή και δεν αξίζει να μνημονευτεί σε ένα σημείωμα. Υποδηλώνει το ήδη άταφο, αν όχι εκείνο που δεν μπορεί να ταφεί.

Επομένως, το ζήτημα δεν είναι απλώς ότι υπάρχει ένας «λόγος» αποανθρωποποίησης που παράγει αυτά τα αποτελέσματα, αλλά μάλλον ότι υπάρχει ένα όριο στον λόγο που εγκαθιδρύει τα όρια του ανθρώπινου διανοητού. Δεν είναι απλώς ότι κάποιος θάνατος μνημονεύεται ανεπαρκώς, αλλά ότι δεν είναι άξιος να μνημονευτεί. Ένας τέτοιος θάνατος εξαφανίζεται, όχι μέσα σε ρητό λόγο, αλλά στις αποσιωπήσεις μέσω των οποίων αναπτύσσεται ο δημόσιος λόγος. Οι queer ζωές που χάθηκαν την 11η Σεπτεμβρίου δεν ήταν καλοδεχούμενες δημόσια, στο πλαίσιο της ιδέας της εθνικής ταυτότητας που οικοδομούσαν οι σελίδες των νεκρολογιών, και τα άτομα που είχαν τη στενότερη σχέση μαζί τους μόνο καθυστερημένα και επιλεκτικά

(το κανονιστικό πρότυπο του γάμου κυριάρχησε για ακόμη μια φορά) αναγνωρίστηκαν ως δικαιούχοι αποζημίωσης. Αυτό όμως δεν θα έπρεπε να προκαλεί έκπληξη, αν σκεφτούμε πόσο λίγοι θάνατοι από AIDS θεωρήθηκαν απώλειες που άξιζαν να προκαλέσουν δημόσια οδύνη και πώς, για παράδειγμα, οι τόσο πολλοί θάνατοι στην Αφρική είναι για τα ΜΜΕ, κατά το μεγαλύτερο μέρος τους, επίσης ανάξιοι αναφοράς και οδύνης.

Ένας Παλαιστίνιος πολίτης των Ηνωμένων Πολιτειών υπέβαλε πρόσφατα στη *San Francisco Chronicle* νεκρολογίες για δύο οικογένειες Παλαιστινίων που σκοτώθηκαν από Ισραηλινούς στρατιώτες, μόνο και μόνο για να πάρει την απάντηση ότι οι νεκρολογίες δεν μπορούσαν να γίνουν δεκτές χωρίς πιστοποιητικό θανάτου.⁸ Το προσωπικό της *Chronicle* είπε πως, παρ' όλα αυτά, μπορούσαν να γίνουν δεκτές ανακοινώσεις «εις ανάμνησιν» και έτσι οι νεκρολογίες γράφτηκαν και υποβλήθηκαν ξανά υπό τη μορφή της επιμνημόσυνης ανακοίνωσης. Αυτές οι επιμνημόσυνες ανακοινώσεις, όμως, απορρίφθηκαν πάλι, με την εξήγηση ότι η εφημερίδα δεν ήθελε να προσβληθεί κάποιος. Μήπως θα πρέπει να αναρωτηθούμε κάτω από ποιες συνθήκες η δημόσια έκφραση οδύνης συνιστά «προσβολή» κατά του ίδιου του κοινού, επειδή αποτελεί μια απαράδεκτη αναστάτωση όσον αφορά τι μπορεί να ειπωθεί δημόσια; Τι θα μπορούσε να είναι «προσβλητικό» στη δημόσια ομολογία της θλίψης και της απώλειας, μετατρέποντας τις επιμνημόσυνες ανακοινώσεις σε προσβλητικές δηλώσεις; Μήπως δεν θα έπρεπε να διακηρύξουμε δημόσια αυτούς τους θανάτους, από φόβο μην τυχόν προσβάλουμε εκείνους που συμμαχούν με το κράτος ή τον στρατό του Ισραήλ; Μήπως αυτοί οι θάνατοι δεν λογίζονται ως πραγματικοί θάνατοι και αυτές οι ζωές δεν λογίζονται ως ζωές άξιες οδύνης επειδή είναι Παλαιστινίων ή θυμάτων πολέμου; Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στη βία μέσω της οποίας χάθηκαν αυτές οι μη άξιες οδύνης ζωές και την απαγόρευση να εκδηλωθεί δημόσια η οδύνη; Μήπως η βία και η απαγόρευση είναι και οι δύο μεταλλάξεις της ίδιας βίας; Μήπως η απαγόρευση στο επίπεδο του λόγου σχετίζεται με την αποανθρωποποίηση του θανάτου – και της ζωής;

Η σχέση της αποανθρωποποίησης με το λόγο είναι περίπλοκη. Θα ήταν εξαιρετικά απλοϊκό να ισχυριστούμε ότι η βία απλώς εφαρμόζει αυτό που συμβαίνει ήδη στον λόγο, με αποτέλεσμα ένας λόγος περί αποανθρωποποίησης να παράγει ένα είδος μεταχείρισης, συμπεριλαμβανομένων του βασανισμού και του φόνου, η οποία δομείται από τον λόγο. Εδώ η αποανθρωποποίηση αναδύεται στα όρια της ζωής που είναι διανοητή σε επίπεδο λόγου, όρια που τίθενται μέσω της απαγόρευσης και της διάκλεισης. Εδώ λειτουργεί λιγότερο ένας αποανθρωποποιητικός λόγος και περισσότερο μια άρνηση του λόγου που ως αποτέλεσμα παράγει αποανθρωποποίηση. Η βία εναντίον εκείνων που ήδη δεν είναι πλήρως ζώντες, που δηλαδή ζουν σε μια κατάσταση εκκρεμότητας μεταξύ ζωής και θανάτου, αφήνει ένα σημάδι που δεν είναι σημάδι. Δεν θα υπάρξει καμία δημόσια πράξη έκφρασης οδύνης (είπε ο Κρέων στην *Αντιγόνη*). Αν υπάρχει κάποιος «λόγος», είναι ένας λόγος σιωπηλός και μελαγχολικός στον οποίο δεν έχουν υπάρξει ούτε ζωές ούτε απώλειες· δεν υπήρξε καμία κοινή σωματική συνθήκη, καμία τρωτότητα που να χρησιμεύει ως βάση αναμέτρησης με τα κοινά χαρακτηριστικά μας· και δεν υπήρξε κανένας κατακερματισμός αυτής της κοινότητας. Τίποτε από αυτά δεν λαμβάνει χώρα ως συμβάν. Τίποτε από αυτά δεν συμβαίνει. Στη σιωπή της εφημερίδας δεν υπήρξε κανένα συμβάν, καμία απώλεια, και αυτή την άρνηση την επιβάλλει η ταύτιση με όσους ταυτίζονται με τους αυτουργούς αυτής της βίας.

Αυτό γίνεται όλο και περισσότερο προφανές στη δημοσιογραφία των Ηνωμένων Πολιτειών, από την οποία, με μερικές αξιοσημείωτες εξαιρέσεις, μπορεί να προσδοκούσε κανείς μια δημόσια αποκάλυψη και διερεύνηση των βομβαρδισμών με στόχο σμάχους, της απώλειας ζωών στο Αφγανιστάν, του αποδεκατισμού κοινοτήτων, υποδομών, θρησκευτικών κέντρων. Στο βαθμό που δημοσιογράφοι έχουν αποδεχτεί το βάρος να αποτελούν μέρος της ίδιας της πολεμικής εκστρατείας, το ίδιο το ρεπορτάζ έχει μετατραπεί σε ένα ομιλιακό ενέργημα στην υπηρεσία των στρατιωτικών επιχειρήσεων. Πράγματι, μετά τον κτηνώδη και φρικτό φόνο του Ντάνιελ Περλ, της *Wall Street*

Journal, αρκετοί δημοσιογράφοι άρχισαν να γράφουν για τον εαυτό τους σαν να δούλευαν στην «πρώτη γραμμή» του μετώπου. Πράγματι, ο Ντάνιελ Περλ, ο «Ντάνι» Περλ, μου είναι τόσο πολύ οικείος: θα μπορούσε να είναι ο αδελφός μου, ο ξάδελφός μου· είναι τόσο εύκολο να του αναγνωριστεί η ανθρώπινη ιδιότητα· ταιριάζει με το πλαίσιο, το όνομά του έχει μέσα του το όνομα του πατέρα μου. Το επώνυμό του περιέχει το όνομά μου στα γίντις.

Εκείνες όμως οι ζωές στο Αφγανιστάν ή σε άλλους στόχους των Ηνωμένων Πολιτειών, που επίσης διακόπτονται κτηνωδώς και χωρίς καμία προστασία, θα είναι άραγε ποτέ εξίσου ανθρώπινες με τη ζωή του Ντάνιελ Περλ; Θα έρθουν άραγε ποτέ σε δημόσια θέα τα ονόματα των Παλαιστινίων που περιέχονται στην επιμνημόσυνη ανακοίνωση που υποβλήθηκε στη *San Francisco Chronicle*; (Θα νιώσουμε άραγε ποτέ υποχρεωμένοι να μάθουμε να προφέρουμε αυτά τα ονόματα, να θυμόμαστε αυτά τα ονόματα;) Δεν θέλω με αυτό να δείξω ότι υιοθετώ μια κυνική στάση. Είμαι υπέρ της δημόσιας νεκρολογίας αλλά με ενδιαφέρει ποιος έχει πρόσβαση σε αυτή και ποιων ο θάνατος μπορεί να πενθηθεί ισότιμα εκεί. Ασφαλώς και θα πρέπει να συνεχίσουμε να νιώθουμε οδύνη για τον Ντάνιελ Περλ, ακόμη κι αν η πλειονότητα των πολιτών των Ηνωμένων Πολιτειών του αναγνωρίζει την ανθρώπινη ιδιότητα πολύ πιο εύκολα σε σύγκριση με τους ανώνυμους Αφγανούς που έχουν εξοντωθεί από τη βία των Ηνωμένων Πολιτειών και της Ευρώπης. Πρέπει όμως να εξετάσουμε πώς το κανονιστικό πρότυπο που καθορίζει ποιο ανθρώπινο ον αξίζει την οδύνη μας οριοθετείται και παράγεται σε αυτές τις πράξεις επιτρεπτής και εξυμνημένης δημόσιας έκφρασης της οδύνης, πώς αυτές οι πράξεις μερικές φορές διαπλέκονται με την απαγόρευση της δημόσιας έκφρασης της οδύνης για τη ζωή άλλων και πώς αυτός ο διαφορικός επιμερισμός της οδύνης εξυπηρετεί τον σκοπό της στρατιωτικής βίας να εκδιώκει κάποιες ζωές από την πραγματικότητα. Αυτό που επίσης απορρέει από τις απαγορεύσεις παραδοχής της δημόσιας οδύνης είναι η επιτακτική ανάγκη για μια γενικευμένη μελαγχολία (και μια αποπραγματικοποίηση της απώλειας) όταν έρχε-

ται η στιγμή να σκεφτούμε ως νεκρούς εκείνους που έχουν σκοτώσει οι Ηνωμένες Πολιτείες ή οι σύμμαχοί τους.

Τέλος, φαίνεται πως είναι σημαντικό να συλλογιστούμε ότι η ίδια η απαγόρευση ορισμένων μορφών δημόσιας οδύνης συγκροτεί τη δημόσια σφαίρα πάνω στη βάση αυτής της απαγόρευσης. Η κοινή γνώμη θα διαμορφωθεί στη βάση της συνθήκης ότι ορισμένες εικόνες δεν εμφανίζονται στα ΜΜΕ, ορισμένα ονόματα νεκρών δεν μπορούν να εκφωνηθούν, ορισμένες απώλειες δεν αναγνωρίζονται ως απώλειες και ότι η βία είναι αποπραγματοποιημένη και διάχυτη. Τέτοιες απαγορεύσεις δεν εμποδίζουν μόνο έναν εθνικισμό που βασίζεται στους στρατιωτικούς σκοπούς και τις πρακτικές του, αλλά επιπλέον καταπνίγουν κάθε ετεροδοξία που θα εξέθετε τα συγκεκριμένα, ανθρώπινα αποτελέσματα της βίας του.

Αντίστοιχα, τα εκτεταμένα ρεπορτάζ για τις τελευταίες στιγμές όσων χάθηκαν στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου είναι καθηλωτικές και σημαντικές ιστορίες. Συναρπάζουν και προκαλούν ισχυρή ταύτιση διεγείροντας συναισθήματα φόβου και λύπης. Ωστόσο, δεν μπορεί παρά να αναρωτηθεί κανείς τι αποτέλεσμα έχουν αυτές οι αφηγήσεις στην αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας. Με αυτό δεν εννοώ απλώς ότι αναγνωρίζουν την ανθρώπινη ιδιότητα στις ζωές που χάθηκαν μαζί με αυτές που κατάφεραν να γλιτώσουν, αλλά ότι στήνουν το σκηνικό και παρέχουν τα αφηγηματικά μέσα μέσω των οποίων εγκαθιδρύεται «το ανθρώπινο» ως άξιο οδύνης. Με την εξαίρεση κάποιων ρεπορτάζ που έχουν αναρτηθεί στο διαδίκτυο και έχουν κυκλοφορήσει κυρίως μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, στα δημόσια ΜΜΕ δεν μπορούμε να βρούμε αφηγήσεις για τις ζωές Αράβων που έχουν σκοτωθεί αλλού με κτηνώδη τρόπο. Με αυτή την έννοια, πρέπει να αναρωτηθούμε για τις συνθήκες υπό τις οποίες εγκαθιδρύεται και συντηρείται μια ζωή που είναι άξια οδύνης, καθώς και μέσω ποιας λογικής αποκλεισμού, ποιας πρακτικής εξάλειψης και απάλειψης του ονόματος συμβαίνει αυτό.

Το πένθος για τον Ντάνιελ Περλ δεν αποτελεί κανένα πρόβλημα για μένα ή για την οικογένεια της καταγωγής μου. Είναι ένα όνομα

οικείο, ένα πρόσωπο οικείο, μια ιστορία εκπαίδευσης που κατανοώ και μοιράζομαι· η μόρφωση της συζύγου του κάνει τη γλώσσα της οικεία, ακόμη και συγκινητική, για μένα, με την εγγύτητα εκείνου που είναι παρόμοιο.⁹ Σε σχέση με αυτόν, δεν ενοχλούμαι από την εγγύτητα του μη οικείου, από την εγγύτητα της διαφοράς που με κάνει να προσπαθώ να σφυρηλατήσω νέους δεσμούς ταύτισης και να φανταστώ ξανά τι σημαίνει το ανήκειν σε μια ανθρώπινη κοινότητα της οποίας την κοινή επιστημολογική και πολιτισμική βάση δεν μπορούμε πάντα να υποθέτουμε. Η ιστορία του με μεταφέρει σε οικείο χώρο και με βάζει στον πειρασμό να μείνω εκεί. Όμως, με τι κόστος καθιερώνω το οικείο ως το κριτήριο βάσει του οποίου ορίζεται μια ανθρώπινη ζωή ως άξια οδύνης;

Ως αποτέλεσμα των γεγονότων της 11ης Σεπτεμβρίου και της μετέπειτα περιόδου, οι περισσότεροι Αμερικανοί έχουμε πιθανώς βιώσει κάτι που μοιάζει με απώλεια του αισθήματος ότι ανήκουμε στον Πρώτο Κόσμο. Τι είδους απώλεια είναι αυτή; Είναι η απώλεια του προνομίου, μοναδικού και παντοτινού, να είμαστε εκείνοι που παραβιάζουν τα κυρίαρχα σύνορα άλλων κρατών, αλλά να μη βρισκόμαστε ποτέ στη θέση να παραβιάζονται τα δικά μας σύνορα. Υποτίθεται πως οι Ηνωμένες Πολιτείες ήταν ο τόπος που δεν μπορούσε να δεχτεί επίθεση, όπου η ζωή ήταν ασφαλής από εξωτερική βία, όπου η μοναδική βία που γνωρίζαμε ήταν εκείνη που ασκούσαμε πάνω στους εαυτούς μας. Η βία που ασκούμε σε άλλους έρχεται μόνο –και πάντα– επιλεκτικά σε δημόσια θέα. Βλέπουμε τώρα ότι τα εθνικά σύνορα είναι πιο διαπερατά από όσο νομίζαμε. Η γενική αντίδρασή μας σε αυτή την επίγνωση είναι αγωνία, οργή· μια ριζική επιθυμία για ασφάλεια, μια περαιτέρω ενίσχυση των συνόρων ενάντια σε ό,τι αντιλαμβανόμαστε ως ξένο· μια κορύφωση της επιτήρησης των αραβικών λαών και οποιουδήποτε μοιάζει έστω και αόριστα με Άραβα στο κυρίαρχο φυλετικό φαντασιακό, οποιουδήποτε μοιάζει με κάποιον που κάποτε ξέρατε και ήταν –ή νομίζατε πως ήταν– αραβικής καταγωγής –, ανθρώπων που συχνά αποδεικνύεται πως είναι πολίτες, συχνά Σιχ, συχνά Ινδοί, ακόμα και Ισραηλινοί, ειδικά Σεφα-

ραδίτες, συνήθως Αραβοαμερικανοί που έχουν έρθει πρόσφατα στη χώρα ή που ζουν στις ΗΠΑ για δεκαετίες.

Διάφοροι συναγερμοί που κυκλοφορούν στα ΜΜΕ για τρομοκρατικά χτυπήματα νομιμοποιούν και κορυφώνουν μια φυλετική υστερία στην οποία ο φόβος κατευθύνεται παντού και πουθενά και απαιτεί από τους ανθρώπους να είναι σε επιφυλακή χωρίς όμως να τους λέει εναντίον ποίου· έτσι, ο καθένας είναι ελεύθερος να φανταστεί και να προσδιορίσει την πηγή του τρόμου.

Το αποτέλεσμα είναι να κυριαρχεί ένας άμορφος ρατσισμός ο οποίος ορθολογικοποιείται από το αίτημα για «αυτοάμυνα». Ένας γενικευμένος πανικός λειτουργεί σε συντονισμό με την υποστήριξη της κρατικής κυριαρχίας και την αναστολή των πολιτικών ελευθεριών. Πράγματι, όταν ο συναγερμός λήγει, κάθε μέλος του πληθυσμού καλείται να μετατραπεί σε «πεζικόριο» στο στρατό του Μπους. Η απώλεια της πρωτοκοσμικής έπαρσης είναι η απώλεια ενός ορισμένου ορίζοντα εμπειρίας, μιας ορισμένης αίσθησης του ίδιου του κόσμου ως εθνικής δικαιωματικής παραχώρησης.

Καταδικάζω, για διάφορους λόγους ηθικής, τη βία που ασκήθηκε εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών και δεν τη θεωρώ «δίκαιη τιμωρία» για παλαιότερα αμαρτήματα. Ταυτόχρονα, θεωρώ το πρόσφατο τραύμα μας ευκαιρία να επανεξετάσουμε την ύβρη των Ηνωμένων Πολιτειών και τη σημασία που έχει η εγκαθίδρυση διεθνών δεσμών ριζικότερα εξισωτικών. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται μια ορισμένη «απώλεια» για τη χώρα ως όλον: η έννοια του ίδιου του κόσμου ως κυριαρχικού δικαιώματος των Ηνωμένων Πολιτειών πρέπει να εγκαταλειφθεί, να χαθεί και να πενθηθεί, όπως πρέπει να χαθούν και να πενθηθούν οι ναρκισσιστικές και μεγαλεπήβολες φαντασιώσεις. Ωστόσο, από την επακόλουθη εμπειρία της απώλειας και της ευθραυστότητας αναδύεται η πιθανότητα να δημιουργηθούν διαφορετικών ειδών δεσμοί. Ένα τέτοιο πένθος ίσως να μπορούσε (ή θα μπορούσε) να επιφέρει μια μεταμόρφωση στην αντίληψή μας για τους διεθνείς δεσμούς η οποία θα επανάρθρωνε αποφασιστικά την πιθανότητα μιας δημοκρατικής πολιτικής κουλτούρας εδώ και αλλού.

Δυστυχώς, η αντίδραση που επικρατεί φαίνεται πως κινείται σε αντίθετη κατεύθυνση. Οι Ηνωμένες Πολιτείες διακηρύσσουν τη δική τους κυριαρχία ακριβώς σε μια στιγμή που η κυριαρχία του έθνους μαρτυρά την αδυναμία του, αν όχι τον όλο και εντονότερο χαρακτήρα του ως αναχρονιστικού. Χρειάζονται διεθνή υποστήριξη, αλλά επιμένουν να είναι επικεφαλής. Σπάνε τις διεθνείς συμφωνίες τους και μετά ρωτάνε τις υπόλοιπες χώρες αν είναι μαζί με την Αμερική ή εναντίον της. Εκφράζουν τη βούλησή τους να δρουν σύμφωνα με τη Συνθήκη της Γενεύης αλλά αρνούνται να δεσμευτούν από αυτή τη συμφωνία, όπως επιβάλλεται από το γεγονός ότι την έχουν υπογράψει. Αντίθετα, οι ΗΠΑ αποφασίζουν αν θα δρουν σύμφωνα με τις αρχές της συνθήκης, ποια σημεία των αρχών της ισχύουν και αν θα ερμηνεύσουν αυτές τις αρχές μονομερώς. Πράγματι, την ίδια ακριβώς στιγμή που ισχυρίζονται ότι δρουν σύμφωνα με αυτές τις αρχές, όπως συμβαίνει όταν δικαιολογούν τη μεταχείριση των φυλακισμένων στον κόλπο του Γκουαντάναμο ως «ανθρώπινη», αποφασίζουν μονομερώς τι θα λογίζεται ως ανθρώπινο και αψηφούν ανοιχτά τον ορισμό της ανθρώπινης μεταχείρισης που η Συνθήκη της Γενεύης διατυπώνει γραπτώς και τον οποίο έχουν προσυπογράψει. Βομβαρδίζουν μονομερώς, λένε πως ήρθε η ώρα να απομακρυνθεί ο Σαντάμ Χουσεϊν, αποφασίζουν τότε και πού πρέπει να εγκατασταθεί δημοκρατία, για ποιον, με μέσα αντιδημοκρατικά σε δραματικό βαθμό, και όλα αυτά χωρίς κανένα ενδοιασμό.

Το έθνος δεν είναι το ίδιο πράγμα με την ψυχή του ατόμου, αλλά και τα δύο μπορούν να περιγραφούν ως «υποκείμενα», αν και διαφορετικής τάξης. Όταν οι Ηνωμένες Πολιτείες δρουν, εγκαθιδρύουν μια αντίληψη για το τι σημαίνει να δρα κανείς ως Αμερικανός, εγκαθιδρύουν ένα κανονιστικό πρότυπο μέσω του οποίου το υποκείμενο αυτό είναι διανοητό. Τους τελευταίους μήνες, ένα υποκείμενο έχει εγκατασταθεί στο εθνικό επίπεδο, ένα κυρίαρχο και εξωνομικό υποκείμενο, ένα υποκείμενο βίαιο και εγωκεντρικό: οι πράξεις του συνιστούν την οικοδόμηση ενός υποκειμένου που επιδιώκει να αποκαταστήσει και να συντηρήσει την κυριαρχία του μέσω της συστηματι-

κής καταστροφής των πολυμερών σχέσεών του, των δεσμών του με τη διεθνή κοινότητα. Υποβαστάζει τον εαυτό του, επιχειρεί να ανασυγκροτήσει τη φαντασιακή ολότητά του, αλλά μόνο με το τμήμα να αρνηθεί τη δική του τρωτότητα, την εξάρτησή του, την έκθεσή του, ενώ την ίδια στιγμή εκμεταλλεύεται αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά σε άλλους, καθιστώντας έτσι αυτά τα χαρακτηριστικά «αλλότρια» προς τον εαυτό του.

Το γεγονός ότι αυτή η διάκλειση της ετερότητας συντελείται στο όνομα του «φεμινισμού» ασφαλώς είναι κάτι για το οποίο θα πρέπει να ανησυχούμε. Ο ξαφνικός προσηλυτισμός της κυβέρνησης Μπους στο φεμινισμό, για να μεταμορφώσει αναδρομικά την απελευθέρωση της γυναίκας σε ορθολογική αιτιολόγηση της στρατιωτικής δράσης της κατά του Αφγανιστάν, είναι ένα σημάδι της έκτασης στην οποία ο φεμινισμός, ως ρητορικός τρόπος, αναπτύσσει τις δυνάμεις του στην υπηρεσία της προσπάθειας να αποκατασταθεί η υπόθεση της πρωτοκοσμικής αδιαπερατότητας. Για άλλη μια φορά βλέπουμε το θέαμα των «λευκών ανδρών που προσπαθούν να σώσουν μελαψές γυναίκες από μελαψούς άντρες», όπως περιέγραψε κάποτε η Gayatri Chakravorty Spivak την πολιτισμικά ιμπεριαλιστική εκμετάλλευση του φεμινισμού.¹⁰ Ο ίδιος ο φεμινισμός, σε αυτές τις περιστάσεις, ταυτίζεται ξεκάθαρα με την επιβολή αξιών σε πολιτισμικά συμφραζόμενα που πεισματικά αρνούμαστε να γνωρίσουμε. Θα ήταν σίγουρα λάθος να αποτιμήσουμε την πρόοδο του φεμινισμού με βάση την επιτυχία του ως αποικιακού εγχειρήματος. Μοιάζει να είναι πιο κρίσιμο από ποτέ το να αποσυνδέσουμε το φεμινισμό από τα πρωτοκοσμικά προϋποτιθέμενά του και να χρησιμοποιήσουμε τους πόρους της φεμινιστικής θεωρίας και του φεμινιστικού ακτιβισμού για να ξανασκεφτούμε το νόημα του δεσμού, της σύνδεσης, της συμμαχίας, της σχέσης, όπως μπορούμε να τις φανταζόμαστε και να τις βιώνουμε στον ορίζοντα ενός εγχειρήματος αντιιμπεριαλιστικής ισότητας.

Ο φεμινισμός ασφαλώς θα μπορούσε να προσφέρει κάθε είδους απάντηση στα εξής ερωτήματα: Πώς αντιμετωπίζει, τελικά, μια συλ-

λογικότητα την τρωτότητά της στη βία; Με ποιο τίμημα, και σε βάρος ποίου, καταφέρνει να γαντζωθεί στην «ασφάλεια» και με ποιους τρόπους έχει διαμορφωθεί μια αλυσίδα βίας στην οποία η επίθεση που έχουν εξαπολύσει οι Ηνωμένες Πολιτείες επιστρέφει σε αυτές με διαφορετικές μορφές; Μπορούμε εδώ να αναλογιστούμε την ιστορία της βίας χωρίς να αθλώνουμε εκείνους που τη χρησιμοποιούν σήμερα εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών; Μπορούμε να προσφέρουμε κάποια διορατική εξήγηση των συμβάντων που να μη συγχέεται με μια ηθική αθώωση της βίας; Τι έχει συμβεί στην αξία της κριτικής ως δημοκρατική αξία; Κάτω από ποιες συνθήκες λογοκρίνεται η κριτική η ίδια, λες και κάθε αναστοχαστική κριτική θεώρηση μπορεί να εκλαμβάνεται, μόνο και πάντα, ως αδυναμία και ροπή προς το σφάλμα;

Ποιες είναι οι εναλλακτικές επιλογές όταν διαπραγματευόμαστε μια αιφνιδιαστική και άνευ προηγουμένου τρωτότητα; Ποιες είναι οι μακροπρόθεσμες στρατηγικές; Οι γυναίκες το ξέρουμε καλά αυτό το ερώτημα, το ξέραμε σε όλες σχεδόν τις εποχές, και ο θρίαμβος των αποικιακών δυνάμεων δεν έχει κάνει την έκθεσή μας σε αυτό το είδος της βίας λιγότερο ξεκάθαρη. Υπάρχει η πιθανότητα να φανούμε αδιαπέραστες ή να αποκηρύξουμε την ίδια την τρωτότητα. Το γεγονός ότι είμαστε κοινωνικά συγκροτημένες ως γυναίκες καθόλου δεν μας εμποδίζει να γίνουμε βίαιες και οι ίδιες. Και έπειτα υπάρχει και η άλλη πανάρχαια επιλογή, η πιθανότητα να επιθυμεί κανείς το θάνατο ή να μετατραπεί σε νεκρό, ως μάταιη προσπάθεια να προλάβει ή να αποκρούσει το επόμενο χτύπημα. Ίσως όμως υπάρχει κάποιος άλλος τρόπος να ζήσει κανείς, ένας τρόπος με τον οποίο κάποιος δεν γίνεται ούτε συναισθηματικά νεκρός ούτε μιμητικά βίαιος, μια οδός συνολικής διαφυγής από τον κύκλο της βίας. Αυτή η πιθανότητα έχει να κάνει με την απαίτηση για έναν κόσμο όπου η σωματική τρωτότητα προστατεύεται, χωρίς επομένως να ξεριζώνεται, και με την επιμονή σε εκείνη τη λεπτή γραμμή στην οποία πρέπει κανείς να βαδίζει ανάμεσα σε αυτά τα δύο.

Επιμένοντας σε μια «κοινή» σωματική τρωτότητα, ίσως φαίνομαι ότι θέτω μια καινούργια βάση για τον ουμανισμό. Μπορεί να 'ναι κι έτσι, εγώ όμως τείνω να το βλέπω διαφορετικά. Η τρωτότητα πρέπει να γίνεται αντιληπτή και να αναγνωρίζεται για να διαδραματίζει κάποιο ρόλο σε μια ηθική συνάντηση, και δεν υπάρχει καμία εγγύηση πως κάτι τέτοιο θα συμβεί. Δεν είναι μόνο ότι υπάρχει πάντα η πιθανότητα η τρωτότητα να μην αναγνωριστεί και να συγκροτηθεί ως το «μη αναγνωρίσιμο» αλλά, όταν μια τρωτότητα αναγνωριστεί, αυτή η αναγνώριση έχει τη δύναμη να αλλάξει το νόημα και τη δομή της ίδιας της τρωτότητας. Υπό αυτή την έννοια, αν η τρωτότητα αποτελεί μία από τις προϋποθέσεις για την αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας, και αν η αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας συντελείται με διαφορετικούς τρόπους μέσα από μεταβλητά κανονιστικά πρότυπα αναγνώρισης, τότε συνεπάγεται ότι η τρωτότητα, αν πρόκειται να αποδοθεί σε κάποιο ανθρώπινο υποκείμενο, είναι θεμελιωδώς εξαρτημένη από ισχύοντα κανονιστικά πρότυπα αναγνώρισης.

Έτσι, όταν λέμε ότι κάθε βρέφος είναι ασφαλώς τρωτό, αυτό είναι κάτι που σαφώς ισχύει· αλλά ισχύει, εν μέρει, ακριβώς επειδή το εκφώνημά μας ενεργοποιεί την ίδια την αναγνώριση της τρωτότητας και έτσι δείχνει τη σημασία της αναγνώρισης αυτής καθεαυτή για τη συντήρηση της έννοιας της τρωτότητας. Επιτελούμε την αναγνώριση διατυπώνοντας τον ισχυρισμό και αυτό αποτελεί ασφαλώς έναν πολύ καλό ηθικό λόγο για να διατυπώσουμε τον ισχυρισμό. Ωστόσο, διατυπώνουμε τον ισχυρισμό ακριβώς επειδή δεν θεωρείται αυτόνομος, ακριβώς επειδή δεν γίνεται, σε κάθε περίπτωση, σεβαστός. Η τρωτότητα παίρνει άλλο νόημα τη στιγμή που αναγνωρίζεται και η αναγνώριση έχει τη δύναμη να ανασυγκροτεί την τρωτότητα. Δεν μπορούμε να ισχυριζόμαστε ότι υπάρχει αυτή η τρωτότητα πριν από την αναγνώριση χωρίς να επιτελούμε αυτήν ακριβώς τη θέση την οποία αντικρούουμε (ο ισχυρισμός μας είναι και ο ίδιος μια μορφή αναγνώρισης και με τον τρόπο αυτό αποδεικνύει τη συγκροτητική δύναμη του λόγου). Το πλαίσιο αυτό, βάσει του οποίου τα κανονιστικά πρότυπα της αναγνώρισης είναι ουσιαστικούς σημασίας για τη

συγκρότηση της τρωτότητας ως προϋπόθεσης του «ανθρώπινου», είναι σημαντικό ακριβώς για αυτόν το λόγο, δηλαδή επειδή χρειαζόμαστε και θέλουμε αυτά τα κανονιστικά πρότυπα να ισχύουν, επειδή αγωνιζόμαστε για την εγκαθίδρυσή τους και επειδή εκτιμούμε τη συνεχή και διευρυμένη λειτουργία τους.

Ας σκεφτούμε ότι ο αγώνας για αναγνώριση, με την εγγελιανή έννοια, απαιτεί κάθε εταίρος στην ανταλλαγή να αναγνωρίζει όχι μόνο ότι ο άλλος χρειάζεται και αξίζει αναγνώριση, αλλά και ότι ο καθένας, με διαφορετικό τρόπο, κυριαρχείται από την ίδια ανάγκη, την ίδια απαίτηση. Αυτό σημαίνει ότι στον αγώνα για αναγνώριση δεν είμαστε ξεχωριστές ταυτότητες αλλά είμαστε ήδη εμπλεγμένοι σε μια αμοιβαία ανταλλαγή, μια ανταλλαγή που μας εκτοπίζει από τη θέση μας, από την υποκειμενική θέση μας, και μας επιτρέπει να δούμε ότι η ίδια η κοινότητα απαιτεί την αναγνώριση ότι όλοι μας, με διαφορετικούς τρόπους, πασχίζουμε για αναγνώριση.

Όταν αναγνωρίζουμε κάποιον άλλον ή όταν ζητάμε αναγνώριση για τον εαυτό μας δεν ζητάμε από κάποιον Άλλο να μας δει όπως είμαστε, όπως ήδη είμαστε, όπως έχουμε πάντα υπάρξει, όπως είμαστε συγκροτημένοι πριν από την ίδια τη συνάντηση. Αντίθετα, στην έκκληση, στο αίτημα, έχουμε ήδη μετατραπεί σε κάτι καινούργιο, αφού συγκροτούμαστε δυνάμει της απεύθυνσης, μιας ανάγκης και επιθυμίας για τον Άλλο που παίρνει σάρκα και οστά στη γλώσσα με την ευρύτερη έννοια, που χωρίς αυτή δεν θα μπορούσαμε να υπάρχουμε. Το να ζητά ή να προσφέρει κανείς αναγνώριση σημαίνει ακριβώς να μη ζητά αναγνώριση για αυτό που ήδη είναι. Σημαίνει να επιζητεί ένα γίγνεσθαι, να υποδαυλίζει μια μεταμόρφωση, να αιτεί το μέλλον πάντα σε σχέση με τον Άλλο. Σημαίνει επίσης, σε αυτό τον αγώνα για αναγνώριση, να διακυβεύει την ίδια του την ύπαρξη και την επιμονή του στη δική του ύπαρξη. Μπορεί αυτό που προσφέρω να είναι μια εκδοχή του Χέγκελ, αλλά είναι ταυτόχρονα και μια απομάκρυνση από την εγγελιανή θεώρηση, καθώς δεν θα ανακαλύψω τον εαυτό μου ως κάτι ίδιο με το «εσύ» από το οποίο εξαρτώμαι για να υπάρξω.

Σε αυτό το δοκίμιο ίσως έχω κινηθεί υπερβολικά πρόχειρα ανάμεσα σε θεωρήσεις για το σώμα ως τόπο μιας κοινής ανθρωπίνης τρωτότητας, τη στιγμή που έχω επιμένει ότι αυτή η τρωτότητα αρθρώνεται πάντα με διαφορετικό τρόπο, ότι δεν μπορεί να νοηθεί σωστά έξω από ένα διαφοροποιημένο πεδίο εξουσίας και, πιο συγκεκριμένα, από τη διαφορική λειτουργία των κανονιστικών προτύπων της αναγνώρισης. Ταυτόχρονα, όμως, θα εξακολουθούσα μάλλον να επιμένω ότι οι θεωρήσεις για τη διαμόρφωση του υποκειμένου είναι κρίσιμης σημασίας για να κατανοήσουμε τη βάση των μη βίαιων αποκρίσεων στο τραύμα και —κάτι που ίσως είναι ακόμη πιο σημαντικό— είναι κρίσιμης σημασίας για τη διατύπωση μιας θεωρίας συλλογικής ευθύνης. Αντιλαμβάνομαι πως δεν είναι δυνατόν να διατυπώσει κανείς εύκολες αναλογίες ανάμεσα στη διαμόρφωση του στόμου και τη διαμόρφωση, για παράδειγμα, μιας κρατικοκεντρικής πολιτικής κουλτούρας, και οφείλω να επιστήσω την προσοχή για τον κίνδυνο που εμπεριέχει η χρήση της ατομικής ψυχοπαθολογίας για τη διάγνωση ή ακόμη και για την απλή ανάγνωση των διαφόρων ειδών βίαιης διαμόρφωσης στα οποία εμπλέκονται κρατικοκεντρικές και μη μορφές εξουσίας. Όταν όμως μιλάμε για το «υποκείμενο», δεν εννοούμε πάντα ένα άτομο: εννοούμε ένα μοντέλο εμπρόθετης δράσης και διανοητού, ένα μοντέλο που πολύ συχνά βασίζεται σε αντιλήψεις κυρίαρχης εξουσίας. Στα πιο μύχια επίπεδα, είμαστε κοινωνικοί: στρεφόμαστε προς ένα «εσύ»: είμαστε εκτός του εαυτού μας, συγκροτούμενοι σε κανονιστικά πρότυπα που προηγούνται από εμάς και μας υπερβαίνουν, παραδομένοι σε ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων και σε ένα πεδίο εξουσίας που μας καθορίζουν με θεμελιώδη τρόπο.

Αναμφίβολα το καθήκον μας είναι να μελετήσουμε λεπτομερώς αυτή την πρωταρχική πλαστικότητα και τρωτότητα σε συνδυασμό με μια θεωρία της εξουσίας και της αναγνώρισης. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε χωρίς αμφιβολία ένα δρόμο στον οποίο θα μπορούσε να προχωρήσει ένας πολιτικά διαμορφωμένος ψυχαναλυτικός φεμινισμός. Το «εγώ» που δεν μπορεί να αρχίσει να υπάρχει χωρίς ένα

«εσύ» επίσης εξαρτάται θεμελιωδώς από ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων αναγνώρισης που δεν προέρχονται ούτε από το «εγώ» ούτε από το «εσύ». Εκείνο που πρόωρα, ή καθυστερημένα, αποκαλείται «εγώ» είναι εξαρχής αιχμαλωτισμένο, ακόμη κι αν είναι αιχμαλωτισμένο σε μια βία, μια εγκατάλειψη, έναν μηχανισμό· δεν υπάρχει αμφιβολία πως εκείνη τη στιγμή μοιάζει καλύτερο, να αιχμαλωτιστεί κανείς σε αυτό που είναι ενδεές ή προσβλητικό παρά να μην αιχμαλωτιστεί καθόλου και έτσι να χάσει τη συνθήκη του είναι και του γίγνεσθαι. Η δέσμευση της ολοκληρωτικά ανεπαρκούς φροντίδας συνίσταται ακριβώς σε αυτό, δηλαδή στο ότι η προσκόλληση είναι κρίσιμη για την επιβίωση και ότι, όταν η προσκόλληση συντελείται, αυτό συμβαίνει σε σχέση με πρόσωπα και θεσμικές συνθήκες που μπορεί κάλλιστα να είναι βίαιες, να οδηγούν σε ένδεια, να δείχνουν ανεπάρκεια. Αν ένα βρέφος αποτύχει να προσκολληθεί, απειλείται με θάνατο· όμως, κάτω από ορισμένες συνθήκες, ακόμη κι αν όντως προσκολληθεί, η επιβίωσή του απειλείται από άλλη κατεύθυνση. Έτσι, το ζήτημα της πρωταρχικής υποστήριξης στην πρωταρχική τρωτότητα είναι ένα ηθικό ζήτημα για το βρέφος και το παιδί. Υπάρχουν όμως και ευρύτερες ηθικές συνέπειες αυτής της κατάστασης, συνέπειες που αντιστοιχούν όχι μόνο στον ενήλικο κόσμο αλλά και στη σφαίρα της πολιτικής και στην υπόρρητη ηθική της διάσταση.

Ανακαλύπτω ότι η ίδια η διαμόρφωσή μου εμπλέκει τον άλλο με μένα, ότι η δική μου ξενότητα προς τον εαυτό μου είναι, κατά παράδοξο τρόπο, η πηγή της ηθικής μου σύνδεσης με τους άλλους. Δεν είμαι απόλυτα γνωστή στον εαυτό μου, επειδή μέρος αυτού που είμαι είναι τα αινιγματικά ίχνη των άλλων. Με αυτή την έννοια, δεν μπορώ να γνωρίζω απολύτως τον εαυτό μου ή να γνωρίζω με κάποιο μη αναγώγιμο τρόπο τη «διαφορά» μου από τους άλλους. Αυτή η άγνοιά μου μπορεί να φαίνεται, από μια δεδομένη προοπτική, πρόβλημα ηθικής και πολιτικής. Δεν χρειάζεται άραγε να γνωρίζω τον εαυτό μου προκειμένου να δρω υπεύθυνα στις κοινωνικές σχέσεις; Ασφαλώς, σε κάποιο βαθμό, ναι. Μήπως όμως υπάρχει κάποιο ηθικό σθένος¹¹ στην άγνοιά μου; Είμαι πληγωμένη και ανακαλύπτω πως η

ίδια η πληγή βεβαιώνει το γεγονός πως είμαι διαμορφώσιμη, παραδομένη στον Άλλο με τρόπους που δεν μπορώ να προβλέψω ή να ελέγξω πλήρως. Δεν μπορώ να σκεφτώ το ζήτημα της ευθύνης διαχωρισμένο, απομονωμένο από τον Άλλο· αν κάνω κάτι τέτοιο, έχω βγάλει τον εαυτό μου έξω από τη σχεσιακή δέσμευση που πλαισιώνει εξαρχής το πρόβλημα της ευθύνης.

Αν κατανοώ τον εαυτό μου με βάση το μοντέλο του ανθρώπινου και αν τα είδη της δημόσιας έκφρασης οδύνης που μου είναι διαθέσιμα κάνουν σαφή τα κανονιστικά πρότυπα μέσω των οποίων το «ανθρώπινο» συγκροτείται για μένα, τότε θα φαινόταν ότι εγώ συγκροτούμαι εξίσου τόσο από εκείνους για τους οποίους νιώθω οδύνη όσο και από εκείνους των οποίων τον θάνατο αρνούμαι, των οποίων ο ανώνυμος και απρόσωπος θάνατος διαμορφώνει το μελαγχολικό υπόβαθρο για τον κοινωνικό μου κόσμο, αν όχι για το αίσθημά μου ότι ανήκω στον Πρώτο Κόσμο. Η Αντιγόνη, διακινδυνεύοντας η ίδια να θανατωθεί αν έθαβε τον αδελφό της ενάντια στο διάταγμα του Κρέοντα, αποτέλεσε το παράδειγμα των πολιτικών κινδύνων που εμπεριέχει η περιφρόνηση της απαγόρευσης της δημόσιας έκφρασης οδύνης σε εποχές αυξημένης κυρίαρχης εξουσίας και ηγεμονικής εθνικής ενότητας.¹² Ποιοι είναι οι πολιτισμικοί φραγμοί ενάντια στους οποίους αγωνιζόμαστε όταν προσπαθούμε να μάθουμε για τις απώλειες για τις οποίες μας ζητούν να μην πενήθσουμε—όταν αποπειρόμαστε να δώσουμε όνομα, κι έτσι να εντάξουμε στο λήμμα του «ανθρώπινου»— εκείνους που έχουν σκοτώσει οι Ηνωμένες Πολιτείες και οι σύμμαχοί τους; Αντίστοιχα, τα πολιτισμικά σύνορα που οφείλει να διαπραγματεύεται ο φεμινισμός πρέπει να χαράσσονται με σημείο αναφοράς τη λειτουργία της εξουσίας και τη μονιμότητα της τρωτότητας.

Μια φεμινιστική αντιπολίτευση στο милитарισμό αναδύεται από πολλές πηγές, σε πολλαπλά πολιτισμικά πεδία, με διάφορα ιδιώματα· δεν οφείλει—και, τελικά, δεν μπορεί— να μιλά σε ένα και μοναδικό πολιτικό ιδίωμα και κανένα συνολικό καταστάλαγμα επιστημολογικών θεωρήσεων δεν πρέπει να απαιτείται. Αυτή, για παράδειγμα φαίνεται

να είναι η θεωρητική δέσμευση της οργάνωσης Γυναίκες στα Μαύρα.¹³ Ένα ζητούμενο προκύπτει από το σημαντικό δοκίμιο της Chandra Mohanty "Under Western Eyes" («Κάτω από το δυτικό βλέμμα»), στο οποίο υποστηρίζει ότι έννοιες της προόδου εντός του φεμινισμού δεν μπορούν να εξομοιωθούν με αφομοίωση στις αποκαλούμενες δυτικές έννοιες της εμπρόθετης δράσης και της πολιτικής κινητοποίησης.¹⁴ Υποστηρίζει εκεί ότι το συγκριτικό πλαίσιο εντός του οποίου οι φεμινίστριες του Πρώτου Κόσμου αναπτύσσουν την κριτική τους για τις συνθήκες της καταπίεσης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου στη βάση κάποιων οικουμενικών απημάτων δεν αποτελεί μόνο παρανόγνωση της εμπρόθετης δράσης των φεμινιστριών του Τρίτου Κόσμου αλλά επιπρόσθετα δημιουργεί λαθεμένα μια ομογενοποιημένη αντίληψη περί του ποιες είναι και τι θέλουν. Κατά την άποψή της, το πλαίσιο αυτό επιπλέον αναπαράγει τον Πρώτο Κόσμο ως τον τόπο της αυθεντικής φεμινιστικής εμπρόθετης δράσης, και αυτό το κάνει παράγοντας έναν μονολιθικό Τρίτο Κόσμο σε αντιπαράθεση με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του. Τέλος, υποστηρίζει πως η επιβολή εκδοχών εμπρόθετης δράσης στα συμφραζόμενα του Τρίτου Κόσμου και η επικέντρωση στη δήθεν έλλειψη εμπρόθετης δράσης την οποία εκφράζει η μαντίλα ή η μπούρκα όχι μόνο παρανοούν τα ποικίλα πολιτισμικά νοήματα που μπορεί να φέρει η μπούρκα για τις γυναίκες που τη φορούν αλλά επιπλέον αρνούνται και τα ίδια τα ιδιώματα της εμπρόθετης δράσης που είναι σημαντικά για αυτές τις γυναίκες.¹⁵ Η κριτική της Mohanty είναι διεξοδική και ορθή – και είναι γραμμένη πάνω από μία δεκαετία πριν. Νομίζω τώρα πως η πιθανότητα μιας διεθνούς συμμαχίας πρέπει να επανεξεταστεί στη βάση τόσο αυτής όσο και άλλων κριτικών. Μια τέτοια συμμαχία θα πρέπει να διαμορφωθεί με βάση νέους τρόπους πολιτισμικής μετάφρασης και θα κάνει κάτι διαφορετικό από το να εκτιμά την τάδε ή τη δείνα θέση ή να επιζητεί αναγνώριση με τρόπους που υποθέτουν πως είμαστε όλοι παγιωμένοι και καθηλωμένοι στις διάφορες εντοπίσεις και «υποκειμενικές θέσεις» μας.

Θα μπορούσαμε να παίρνουμε μέρος σε αρκετές ανοιχτές διανοητικές διαμάχες που εξελίσσονται ταυτόχρονα και επιπλέον να συμμετέχουμε στη μάχη κατά της βίας χωρίς να πρέπει να συμφωνήσουμε σε πολλά επιστημολογικά ζητήματα. Θα μπορούσαμε να διαφωνούμε για την υπόσταση και τον χαρακτήρα της νεωτερικότητας και παρ' όλα αυτά να συμμετέχουμε στην υποστήριξη και στην υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ιθαγενών γυναικών για ιστρική περιθαλψη, αναπαραγωγική τεχνολογία, αξιοπρεπείς μισθούς, φυσική προστασία, πολιτισμικά δικαιώματα, ελευθερία του συνέρχεσθαι. Αν με βλέπατε σε μια τέτοια διαδήλωση, θα αναρωτιόσασταν πώς μια μεταμοντέρνα μπόρεσε να συγκεντρώσει την απαραίτητη «εμπρόθετη δράση» για να έρθει σήμερα εδώ; Αμφιβάλλω. Θα υποθέτατε πως ήρθα με τα πόδια ή πήρα το μετρό! Αντίστοιχα, διάφοροι δρόμοι μάς οδηγούν στην πολιτική, διάφορες ιστορίες μάς βγάζουν στους δρόμους, διάφορα είδη συλλογισμών και πεποιθήσεων. Δεν χρειάζεται να καθηλώνουμε τον εαυτό μας σε ένα και μοναδικό μοντέλο επικοινωνίας, σε ένα και μοναδικό μοντέλο ορθού λόγου, σε μία και μοναδική έννοια του υποκειμένου, πριν να είμαστε σε θέση να δράσουμε. Πράγματι, μια διεθνής συμμαχία φεμινιστριών ακτιβιστριών και διανοητριών –μια συμμαχία που επιβεβαιώνει τη διανόηση των ακτιβιστριών και τον ακτιβισμό των διανοητριών και απορρίπτει την τοποθέτησή τους σε διακριτές κατηγορίες που αρνούνται την παρούσα περιπλοκότητα των εν λόγω ζωνών– θα πρέπει να αποδεχτεί όλο το φάσμα από, ασύμμετρες ενίοτε, επιστημολογικές και πολιτικές πεποιθήσεις και τρόπους και μέσα εμπρόθετης δράσης που μας οδηγούν στον ακτιβισμό.

Θα υπάρχουν διαφορές μεταξύ γυναικών, για παράδειγμα σε σχέση με το ποιος είναι ο ρόλος του ορθού λόγου στη σύγχρονη πολιτική. Η Spivak επιμένει ότι δεν είναι ο ορθός λόγος εκείνος που πολιτικοποιεί τις γυναίκες των φυλών [tribal] της Ινδίας που υφίστανται την εκμετάλλευση των καπιταλιστικών επιχειρήσεων αλλά ένα σύνολο από αξίες και μια αίσθηση του ιερού που μεταβιβάζονται μέσω της θρησκείας.¹⁶ Και η Adriana Cavarero υποστηρίζει πως ο λόγος που συνδεόμαστε ο ένας με τον άλλον δεν είναι το γεγονός

ότι είμαστε λογικώς σκεπτόμενα όντα αλλά, μάλλον, το ότι εκτιθέμεθα ο ένας στον άλλον, αποζητώντας μια αναγνώριση που δεν υποκαθιστά αυτόν που δέχεται την αναγνώριση με εκείνον που την προσφέρει.¹⁷ Θέλουμε μήπως να πούμε ότι η υπόστασή μας ως «υποκείμενα» είναι εκείνη που μας συνδέει όλους μαζί, ακόμη κι αν, για πολλούς και πολλές από εμάς, το «υποκείμενο» είναι πολλαπλό ή κατακερματισμένο; Και, άραγε, αυτή η επιμονή στο υποκείμενο ως προϋπόθεση της πολιτικής εμπρόθετης δράσης δεν εξαφανίζει τους θεμελιώδεις τρόπους εξάρτησης που όντως μας συνδέουν και από τους οποίους αναδύεται η διανόηση και η ένταξή μας – η βάση της τρωτότητας, της ένταξης και της συλλογικής μας αντίστασης;

Τι μας επιτρέπει να συναντάμε ο ένας τον άλλον; Ποιες είναι οι συνθήκες για την πιθανότητα μιας διεθνούς φεμινιστικής συμμαχίας; Η αίσθησή μου είναι ότι για να απαντήσουμε αυτά τα ερωτήματα δεν μπορούμε να κοιτάζουμε προς τη φύση του «ανθρώπου» [*«man»*] ή τις *a priori* συνθήκες της γλώσσας ή τις άχρονες συνθήκες της επικοινωνίας. Πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη τις απαιτήσεις της πολιτισμικής μετάφρασης την οποία θεωρούμε μέρος μιας ηθικής ευθύνης (πάνω και πέρα από τις ρητές απαγορεύσεις να σκεφτόμαστε τον Άλλον υπό τον τίτλο του «ανθρώπου»), όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε τα πλανητικά διλήμματα που αντιμετωπίζουν οι γυναίκες. Δεν είναι δυνατόν να επιβάλλουμε μια γλώσσα της πολιτικής που έχει αναπτυχθεί στα συμφραζόμενα του Πρώτου Κόσμου σε γυναίκες που αντιμετωπίζουν την απειλή της ιμπεριαλιστικής οικονομικής εκμετάλλευσης και της πολιτισμικής εκθεμελίωσης. Από την άλλη πλευρά, θα ήταν λάθος να νομίσουμε ότι ο Πρώτος Κόσμος είναι εδώ και ο Τρίτος Κόσμος είναι εκεί, ότι ένας δεύτερος κόσμος είναι κάπου αλλού, ότι ένας υπάλληλος [*subaltern*] κόσμος στηρίζει αυτές τις διαιρέσεις. Οι τοπογραφίες αυτές έχουν μετατοπιστεί και εκείνο που κάποτε λογιζόταν ως σύνορο, ως κάτι που καθορίζει τα όρια και περικλείει, αποτελεί πλέον έναν εξαιρετικά πυκνοκατοικημένο τόπο, αν όχι τον ίδιο τον ορισμό του έθνους, αποδιοργανώνοντας την ταυτότητα σε μια κατεύθυνση που μπορεί κάλλιστα να γίνει εξαιρετικά ευοίωνη.

Γιατί, αν εγώ αποδιοργανώνομαι από σένα, τότε εσύ έχεις ήδη αποδιοργανωθεί από μένα, και εγώ δεν είμαι πουθενά χωρίς εσένα. Δεν μπορώ να συγκεντρώσω το «εμείς» αν δεν βρω τον τρόπο με τον οποίο είμαι δεμένος με «σένα», αν δεν προσπαθώ να μεταφράσω, ανακαλύπτοντας όμως πως η δική μου γλώσσα πρέπει να διαλυθεί και να υποκύψει αν θέλω πραγματικά να σε γνωρίσω. Είσαι εκείνο που κερδίζω μέσα από αυτό τον αποπροσανατολισμό και την απώλεια. Με αυτό τον τρόπο ο άνθρωπος αρχίζει να υπάρχει, ξανά και ξανά, ως εκείνο που πρέπει ακόμη να γνωρίσουμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia* (1917), standard edition, 14: σ. 243-58, Λονδίνο: Hogarth Press, 1957.
2. Sigmund Freund, *The Ego and the Id* (1923), standard edition, 19: σ. 12-66, Λονδίνο: Hogarth Press, 1961.
3. Sigmund Freund, *Mourning and Melancholia*.
4. Στο ίδιο.
5. William Safire, "All Is Not Changed", *New York Times*, 27 Σεπτεμβρίου 2001, σ. Α:21.
6. "A Nation Challenged; President Bush's Address on Terrorism before a Joint Meeting of Congress", *New York Times*, 21 Σεπτεμβρίου 2001, σ. Β:4.
7. Richard Garfield, "Morbidity and Mortality among Iraqi Children from 1990 through 1998: Assessing the Impact of the Gulf War and Economic Sanctions", στο *Fourth Freedom Forum*, Μάρτιος 2002. Βλ. www.fourthfreedom.org/php/p-index.php/hinc=garf.hinc.
8. Οι επιμνημόσυνες ανακοινώσεις είναι οι εξής: «Στη μνήμη της αγαπημένης Κάμλα Αμπού Σαϊντ, 42 ετών, και της κόρης της, Αμνά Αμπού-Σαϊντ, 13 ετών, Παλαιστίνιων από το στρατόπεδο προσφύγων Ελ Μπουρέιζ. Η Κάμλα και η θυγατέρα της σκοτώθηκαν στις 26 Μαΐου του 2002 από Ισραηλινούς στρατιώτες, ενώ δούλευαν σε ένα χωράφι στη Λωρίδα της Γάζας. Στη μνήμη του αγαπημένου Αχμέντ Αμπού Σεέρ, 7 ετών, Παλαιστίνιου, που σκοτώθηκε μέσα στο σπίτι του

κτυπημένος από βλήμα. Ο Αχμέντ πέθανε εξαιτίας θανατηφόρων τραυμάτων από βολιδοφόρο βλήμα στην καρδιά και στους πνεύμονες. Ο Αχμέντ πήγαινε στη δευτέρα δημοτικού στο σχολείο Αλ-Σινταάκ, στη Ναμπλούς. Θα λείπει σε όλους όσοι τον ήξεραν. Στη μνήμη της αγαπημένης Φατιμέ Ιμπραϊμ Ζακάρνα, 30 ετών, και των δύο παιδιών της, Μπασέμ, 4 ετών, και Σουκαϊρ, 3 ετών, Παλαιστινίων. Μητέρα και παιδιά σκοτώθηκαν στις 6 Μαΐου 2002, από Ισραηλινούς στρατιώτες, την ώρα που μάζευαν αμπελόφυλλα σε ένα χωράφι, στο χωριό Καμπατίγια. Αφήνουν πίσω τους τον Μοχάμεντ Γιουσέφ Ζουκαρνέχ, σύζυγο και πατέρα, και τη Γιασμίν, θυγατέρα, 6 ετών». Οι ανακοινώσεις αυτές υποβλήθηκαν από το τμήμα του Σαν Φρανσίσκο της οργάνωσης Αραβοαμερικανοί Χριστιανοί για την Ειρήνη. Η *Chronicle* αρνήθηκε τη δημοσίευση, παρόλο που αυτοί οι θάνατοι καλύφθηκαν και επιβεβαιώθηκαν από τον ισραηλινό Τύπο (ιδιωτική ηλεκτρονική αλληλογραφία).

9. Δήλωση της συζύγου του Ντάνιελ Περλ, Μαριάν, στο Felicity Barringer και Douglas Jehl, "US Says Video Shows Captors Killed Reporter", *New York Times*, 22 Φεβρουαρίου 2002, σ. Α:1.

10. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 1999, σ. 303.

11. Σ.τ.Μ.: Valence, το χημικό σθένος.

12. Βλ. Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2000.

13. Joan W. Scott, "Feminist Reverberations", αδημοσίευτη ανακοίνωση που παρουσιάστηκε στη 12η Διάσκεψη Berkshire για την Ιστορία των Γυναικών, Ιούλιος 2002, Πανεπιστήμιο του Κονέκτικατ, στο Στορς.

14. Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", στο *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Mohanty, Ann Russo και Lourdes Torres (επιμ.), Ιντιανάπολις: Indiana University Press, 1991, σ. 61-88.

15. Βλ. επίσης Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving?", ανακοίνωση που παρουσιάστηκε στο συμπόσιο «Απαντώντας στον πόλεμο», στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια, την 1η Φεβρουαρίου 2002: "Interview with Nermeen Shaikh", *Asia Source*, 20 Μαρτίου 2002, http://www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfm. Lila Abu-Lughod (επιμ.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Πρίνστον: Princeton University Press, 1998.

16. Mahasweta Devi, *Imaginary Maps: Three Stories*, μετάφραση και εισαγωγή Gayatri Chakravorty Spivak, Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge, 1995, σ. 199.

17. Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, μετ.: P. Kottman, Νέα Υόρκη: Routledge, 2000.

ΣΥΜΒΑΣΙΣ ΔΙΑ ΤΗΝ ΠΡΟΛΗΨΙΝ ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗΝ ΤΟΥ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΓΕΝΟΚΤΟΝΙΑΣ

β. Νέα Υόρκη, 9 Δεκεμβρίου 1948 (Ηνωμένα Έθνη)

γ. 12 Ιανουαρίου 1951

δ. UNTS 78

ε. Ν.Δ. 309/1954, ΦΕΚ Α' 250

Τα συμβαλλόμενα μέρη,

Υπ' όψει λαμβάνοντα ότι η Γενική Συνέλευση του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, διά της υπ' αριθ. 96(1) από 11ης Δεκεμβρίου 1948 αποφάσεως αυτής, εκήρυξεν ότι η γενοκτονία αποτελεί έγκλημα διεθνούς δικαίου, αντίθετον προς το πνεύμα και τους σκοπούς των Ηνωμένων Εθνών, και το οποίον ο πεπολιτισμένος κόσμος καταδικάζει.

Αναγνωρίζεται ότι εις όλας τας εποχάς της ιστορίας της η ανθρωπότης υπέστη σημαντικής απώλειας εκ της γενοκτονίας.

Πεπεισμένα ότι η διεθνής συνεργασία τυγχάνει αναγκαία ίνα απαλλαγή η ανθρωπότης από την μισητήν ταύτην μάστιγα.

Συνωμολόγησαν τας κάτωθι διατάξεις:

Άρθρον 1. Τα συμβαλλόμενα μέρη επιβεβαιούν ότι η γενοκτονία, συντελουμένη είτε εν καιρώ ειρήνης είτε εν καιρώ πολέμου, τυγχάνει έγκλημα διεθνούς δικαίου και αναλαμβάνουν την υποχρέωσιν να προλαμβάνουν και να τιμωρούν τούτο.

Άρθρον 2. Εις την παρούσαν Σύμβασιν, ως γενοκτονία νοείται οιαδήποτε εκ των κατωτέρω πράξεων, ενεργουμένη με την πρόθεσιν

ολικής ή μερικής καταστροφής ομάδος εθνικής, εθνολογικής, φυλετικής ή θρησκευτικής, ως τοιαύτης:

α) φόνος των μελών της ομάδος·

β) σοβαρά βλάβη της σωματικής ή διανοητικής ακεραιότητας των μελών της ομάδος·

γ) εκ προθέσεως υποβολή της ομάδος εις συνθήκας διαβιώσεως δυναμένας να επιφέρωσιν την πλήρη ή την μερικήν σωματικήν καταστροφήν αυτής·

δ) μέτρα αποβλέποντα εις την παρεμπόδισιν των γεννήσεων εις τους κόλπους ωρισμένης ομάδος·

ε) αναγκαστική μεταφορά παίδων μίας ομάδας εις ετέραν ομάδα.

Άρθρον 3. Θα τιμωρούνται αι ακόλουθοι πράξεις:

α) η γενοκτονία·

β) η συνεννόησις προς διενέργειαν γενοκτονίας·

γ) η άμεσος και δημόσια προτροπή προς διενέργειαν γενοκτονίας·

δ) η απόπειρα γενοκτονίας·

ε) η συνέργεια εις την γενοκτονίαν.

Άρθρον 4. Τα άτομα τα διενεργήσαντα γενοκτονίαν ή μίαν οϊανδήποτε εκ των άλλων πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον θα τιμωρούνται είτε είναι κυβερνώντες, είτε υπάλληλοι, είτε ιδιώται.

Άρθρον 5. Τα συμβαλλόμενα μέρη αναλαμβάνουν την υποχρέωσιν να θεσπίσουν, συμφώνως προς τα οικεία αυτών συντάγματα, τα απαιτούμενα νομοθετικά μέτρα προς εξασφάλισιν της εφαρμογής των διατάξεων της παρούσης Συμβάσεως, και δη να προνοήσουν περί αποτελεσματικών ποινικών κυρώσεων έναντι των προσώπων των ενεχομένων εις το έγκλημα της γενοκτονίας ή εις μίαν οϊανδήποτε εκ των πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον.

Άρθρον 6. Τα πρόσωπα άτινα κατηγορούνται διά γενοκτονίαν ή διά μίαν οϊανδήποτε εκ των πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον θα προσάγονται ενώπιον των αρμοδίων δικαστηρίων του κράτους επί του εδάφους του οποίου η πράξις συνετελέσθη ή ενώπιον διεθνούς ποινικού δικαστηρίου καθισταμένου αρμοδίου διά εκείνα εκ των συμβαλλομένων μερών άτινα θα έχουν αναγνωρίσει την δικαιοδοσίαν αυτού.

Άρθρον 7. Η γενοκτονία και αι έτεροι αι απαριθμούμεναι εις το άρθρον 3ον δεν θα θεωρούνται πολιτικά εγκλήματα καθ' όσον αφορά την έκδοσιν.

Τα συμβαλλόμενα μέρη εν τοιαύτη περιπτώσει αναλαμβάνουν την υποχρέωσιν να χορηγήσουν την έκδοσιν επί τη βάσει της νομοθεσίας αυτών και συμφώνως προς τας εν ισχύι συμβάσεις.

Άρθρον 8. Έκαστον συμβαλλόμενον μέρος δύναται να ζητήση από τα αρμόδια όργανα των Ηνωμένων Εθνών όπως ταύτα, συμφώνως προς τον Χάρτην Ηνωμένων Εθνών, λάβουν οία κρίνουν σκόπιμα μέτρα διά την πρόληψιν και την καταστολή των πράξεων γενοκτονίας ή οϊανδήποτε εκ των άλλων πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον.

Άρθρον 9. Αι μεταξύ των συμβαλλομένων μερών διαφοραί, αι σχετικαί προς την ερμηνείαν, την εφαρμογήν ή την εκτέλεσιν της παρούσης Συμβάσεως, συμπεριλαμβανομένων και των διαφορών των σχετιζόμενων προς την ευθύνη του κράτους εις ό,τι αφορά την γενοκτονίαν ή οϊανδήποτε εκ των άλλων πράξεων των απαριθμημένων εις το άρθρον 3ον, θα υποβάλλονται εις το Δικαστήριον Διεθνούς Δικαιοσύνης, κατ' αίτησιν ενός των εν τη διαφορά μερών.

Άρθρον 10. Η παρούσα Σύμβασις, ης τα κείμενα εις την αγγλικήν, κινέζικην, ισπανικήν, γαλλικήν και ρωσικήν τυχάνουν εξ ίσου αυθεντικά, θα φέρη την ημερομηνίαν της 9ης Δεκεμβρίου 1948.

Άρθρον 11. Η παρούσα Σύμβασις θα είναι ανοικτή μέχρι 31 Δεκεμβρίου 1949 προς υπογραφήν εις οιονδήποτε μέλος των Ηνωμένων Εθνών ή οιονδήποτε κράτος μη μέλος προς τον οποίον απηθύνθη επί τούτον πρόσκλησις της Γενικής Συνελεύσεως.

Η παρούσα Σύμβασις θέλει κυρωθή, τα δε όργανα κυρώσεως θέλουν κατατεθή παρά τω Γενικώ Γραμματεί των Ηνωμένων Εθνών.

Από της πρώτης Ιανουαρίου 1950, οιονδήποτε μέλος των Ηνωμένων Εθνών ή οιονδήποτε κράτος μη μέλος λαβόν την προμνησθείσαν πρόσκλησιν, δύναται να προσχωρήσῃ εις την παρούσαν Σύμβασιν.

Τα όργανα προσχωρήσεως θα κατατίθενται παρά τω Γενικώ Γραμματεί των Ηνωμένων Εθνών.

Άρθρον 12. Οιονδήποτε συμβαλλόμενον μέρος δύναται, ανά πάσαν στιγμήν, κατόπιν ανακοινώσεως απευθυνόμενης προς τον Γενικόν Γραμματέα των Ηνωμένων Εθνών, να επεκτείνῃ την εφαρμογήν της παρούσης Συμβάσεως εις όλα τα εδάφη ή εις εν οιονδήποτε εκ των εδαφών των οποίων κατευθύνει τας εξωτερικάς σχέσεις.

Άρθρον 13. Ευθύς ως κατατεθούν τα είκοσι πρώτα όργανα κυρώσεως ή προσχωρήσεως, ο Γενικός Γραμματέύς θέλει καταρτίσει σχετικόν πρωτόκολλον. Θέλει διαβιβάσει αντίγραφον του πρωτοκόλλου τούτου εις άπαντα τα κράτη-μέλη των Ηνωμένων Εθνών και εις τα μη μέλη περί των το άρθρον 11ον.

Η παρούσα Σύμβασις θέλει τεθή εν ισχύι την 90ην ημέραν μετά την ημερομηνίαν της καταθέσεως του εικοστού οργάνου κυρώσεως ή προσχωρήσεως.

Πάσα κυρώσις ή προσχώρησις συντελουμένη μετά την τελευταίαν ταύτην ημερομηνίαν θα επιφέρῃ αποτέλεσμα την 90ήν ημέραν μετά την κατάθεσιν του οικείου οργάνου κυρώσεως ή προσχωρήσεως.

Άρθρον 14. Η παρούσα Σύμβασις θα είναι διαρκείας δέκα ετών από της ημερομηνίας της θέσεως εν ισχύι αυτής.

Εν συνεχεία θα παραμείνη εν ισχύι επί μίαν εισέτι πενταετίαν και ούτω καθ' εξής, έναντι των συμβαλλομένων μερών άτινα δεν θα είχαν καταγγείλει αυτήν ΕΞ μήνας τουλάχιστον προ της εκπνοής της προθεσμίας.

Η καταγγελία θα συντελήται διά γραπτής ανακοινώσεως προς τον Γενικόν Γραμματέα των Ηνωμένων Εθνών.

Άρθρον 15. Εάν συνεπεία των καταγγελιών, ο αριθμός των συμβαλλομένων μερών εις την παρούσαν Σύμβασιν μειωθεί εις ολιγώτερα των δέκα έξι, η Σύμβασις θα παύση ισχύουσα από της ημερομηνίας καθ' ην η τελευταία εκ των καταγγελιών τούτων θα επιφέρη αποτελέσματα.

Άρθρον 16. Αίτησις αναθεωρήσεως της παρούσης Συμβάσεως θα δύναται να διατυπωθή οποτεδήποτε και υπό οιοδήποτε συμβαλλομένου μέρους, διά γραπτής ανακοινώσεως απευθυνομένης προς τον Γενικόν Γραμματέα.

Η Γενική Συνέλευσις θέλει αποφασίσει επί των τυχών ληπτέων μέτρων αναφορικώς προς την ρηθείσαν αίτησιν.

Άρθρον 17. Ο Γενικός Γραμματεύς των Ηνωμένων Εθνών θα γνωστοποιή εις άπαντα τα κράτη-μέλη των Ηνωμένων Εθνών και εις τα κράτη μη μέλη, περί ων το άρθρον 11ον, τα κάτωθι:

α) τας υπογραφάς κυρώσεως και προσχωρήσεως τας ληφθείσας κατ' εφαρμογήν του άρθρου 11·

β) τας ανακοινώσεις τας ληφθείσας εις εφαρμογήν του άρθρου 12·

γ) την ημερομηνίαν της θέσεως εν ισχύι της παρούσης Συμβάσεως εις εφαρμογήν του άρθρου 13·

δ) τας καταγγελίας τας ληφθείσας κατ' εφαρμογήν του άρθρου 14

ε) την κατάργησιν της Συμβάσεως, εις εφαρμογήν του άρθρου 15·

στ) τας ανακοινώσεις τας ληφθείσας εις εφαρμογήν του άρθρου 16·

Άρθρο 18. Το πρωτότυπον της παρούσης Συμβάσεως θέλει κατατεθή εις τα αρχεία του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών.

Ακριβές αντίγραφο θέλει διαβιβασθή προς άπαντα τα κράτη μέλη των Ηνωμένων Εθνών και εις τα κράτη μη μέλη, περί ων το άρθρον 11ον.

Άρθρον 19. Η παρούσα Σύμβασις θα καταχωρισθή υπό του Γενικού Γραμματέως των Ηνωμένων Εθνών εις την ημερομηνίαν της θέσεως εν ισχύι αυτής.

[Όπου στα κείμενα υπάρχουν αποσιωπητικά μέσα σε αγκύλες, πρόκειται για σύντμηση στην οποία έχει προβεί η επιμελήτρια. Στην περίπτωση που υπήρχαν αποσιωπητικά σε αγκύλες στο πρωτότυπο, αυτά έχουν τεθεί μέσα σε άγκιστρα.]

1. Το άρθρο του Geoffrey Gorer, «The Pornography of Death», μεταφράστηκε από το *Encounter* 50, Οκτώβριος 1955.

2. Το κείμενο του Norbert Elias, «Για τη μοναξιά των θνησκόντων», αναδημοσιεύεται από το Περιοδικό *Λεβίδθαν* 9, 1991. Απόδοση στην ελληνική: Μηνάς Κοντός.

3. Το απόσπασμα της «Παράδοσης της 17ης Μαρτίου 1976» του Μισέλ Φουκώ αναδημοσιεύεται από το, *Για την υπερπόση της κοινωνίας*, μτφρ. Ττίκα Δημητρούλια, Αθήνα 2002, Ψυχογιός, με την ευγενική άδεια των εκδόσεων.

4. Το κείμενο του Jean Baudrillard μεταφράστηκε από το, *L'échange symbolique et la mort*, Παρίσι 1976: © Editions Gallimard, 1976.

5. Το κείμενο του Zygmunt Bauman μεταφράστηκε από το, *Modernity and the Holocaust*, Κέιμπριτζ 1989: Polity Press.

6. Το κείμενο του Stephen Katz, «Imagining the Life-Span: From Premodern Miracles to Postmodern Fantasies», μεταφράστηκε από το Mike Featherstone και Andrew Wernick (επιμ.), *Cultural Representations of Later Life*, Λονδίνο 1995: Routledge.

7. Το κείμενο του Iwan Rhys Morus, «A Grand and Universal Panacea: Death, Resurrection and the Electric Chair», μεταφράστηκε από το *Bodies/Machines*, Οξφόρδη, Νέα Υόρκη 2002: Berg.

8. Το κείμενο της Margaret Lock, «Displacing Suffering: The Reconstruction of Death in North America and Japan», μεταφράστηκε από το Arthur Kleinman, Veena Das και Margaret Lock (επιμ.), *Social Suffering*, Μπέρκλεϊ 1997: University of California Press.

9 Το Νομοσχέδιο για τον υποβοηθούμενο θάνατο, μεταφράστηκε από το *Assisted Dying for the Terminally Ill Bill [HL]*, House of Lord, 10 Νοεμβρίου 2005.

10. Το άρθρο του Thomas Osborne, «Fascinated Dispossession Suicide and the Aesthetics of Freedom», μεταφράστηκε από το *Economy and Society* 34.2.

11. Το άρθρο της Beth A. Conklin, «Thus Are Our Bodies, Thus Was Our Custom: Mortuary Cannibalism in the Amazonian Society», μεταφράστηκε από το *American Ethnologist* 22.1, Φεβρουάριος 1995: © American Anthropological Society and the Author.

12. Το κείμενο του Antonius C.G.M. Robben, «State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina», μεταφράστηκε από το Jeffrey A. Sluka (επιμ.), *Death Squad. The Anthropology of State Terror*, Φιλαδέλφεια 2000: University of Pennsylvania Press.

13. Το κείμενο του Eric Klinenberg, «Denaturalizing Disaster: A Social Autopsy of the 1995 Chicago Heat Wave», μεταφράστηκε από το Nancy Scheper-Hughes και Philippe Bourgois (επιμ.), *Violence in War and Peace*, Λονδίνο 2004: Blackwell.

14. Το κείμενο της Nancy Scheper-Hughes μεταφράστηκε από το, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Μπέρκλει 1992: California Press.

15. Το άρθρο των Christina Harold και Kevin Michael DeLuca, «Behold the Corpse: Violent Images and the Case of Emmett Till», μεταφράστηκε από το *Rhetoric and Public Affair* 8.2, 2005.

16. Το κείμενο του Thomas M. McKenna, «Murdered or Martyred? Popular Evaluations of Violent Death in the Muslim Separatist Movement in the Philippines», μεταφράστηκε από το Jeffrey A. Sluka (επιμ.), *Death Squad. The Anthropology of State Terror*, Φιλαδέλφεια 2000: University of Pennsylvania Press.

17. Το κείμενο του Raphaël Lemkin μεταφράστηκε από το, *Axis Rule in Occupied Europe*, Ουάσινγκτον 1944: Carnegie Endowment for International Peace.

18. Το κείμενο του Leo Küper μεταφράστηκε από το, *Genocide: Its Political Use in the 20th Century*, Λονδίνο 1981: Penguin Books.

19. Το κείμενο του David Maybury Lewis, «Genocide Against Indigenous Peoples», μεταφράστηκε από το Alexander Laban Hintou (επιμ.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Μπέρκλει 2002: The University of California Press.

20. Το άρθρο του Michael Taussig, «Culture of Terror - Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture», μεταφράστηκε από το *Comparative Studies in Society and History* 26.3, 1984: © Society for the Comparative Study of Society and History.

21. Το κείμενο του Zygmunt Bauman μεταφράστηκε από το, *Modernity and the Holocaust*, Κέμπριτζ 1989: Polity Press.

22. Το κείμενο της Judith Butler, «Violence, Mourning, Politics», μεταφράστηκε από το *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2004: Verso.

23. Η «Σύμβασις διά την πρόληψιν και την καταστολήν του εγκλήματος της γενοκτονίας», αναδημοσιεύεται από το Ν.Δ309/1954, ΦΕΚ Α' 250.

Περί θανάτου

Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας

Επιμέλεια, Εισαγωγή:
Δήμητρα Μακρυνιώτη

Κείμενα:

J. Beaudrillard, Z. Bauman, J. Butler, B.A. Coklin, K.M. DeLuca,
N. Elias, M. Foucault, G. Gorer, C. Harold, St. Katz,
E. Klinonberg, L. Kuper, R. Lemkin, M. Lock,
D. Maybury-Lewis, Th.M. McKenna, I.R. Morus, Th. Osborne,
A.C.G.M. Robben, N. Scheper-Hughes, M. Taussig

Μετάφραση:
Κώστας Αθανασίου

νήαος
ΑΘΗΝΑ 2008

ΕΚΔΟΣΕΙΣ νήσος ■ Π. ΚΑΠΟΛΑ
Σαρρή 14. 105 53 Αθήνα
τηλ./fax 210 325005Θ
e-mail: nissos92@otenet.gr
www.nissos.gr

Διεύθυνση εκδόσεων: Πόλο Καπόλα
Επιστημονική διεύθυνση: Γεράσιμος Κουζέλης

© για την ελληνική έκδοση εκδόσεις νήσος - Π. Καπόλα
© των επιμέρους κειμένων βλ. Πηγές

Το κείμενο του J. Beaudrillard μετέφρασε για τον παρόντα τόμο η Κική Καψαμπέλη, και όλα τα υπόλοιπα ο Κώστας Αθανασίου (τα κείμενα των N. Elias και M. Foucault ανατυπώνονται από την ελληνική τους έκδοση).

Διόρθωση: Μαρία Παναγιώτου
Εξώφυλλο: Barbara Kouzelis
Φιλμ: Ντίμης Καρράς
Εκτύπωση: Ηλιότυπο Ο.Ε.
Βιβλιοδεσία: Ηλιόπουλος - Ροδόπουλος

ISBN 978-960-8392-60-1

Η Δήμητρα Μακρυνιώτη είναι καθηγήτρια Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Εκπαίδευσης και Αγωγής στην Προσχολική Ηλικία του Πανεπιστημίου Αθηνών.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες

ΔΗΜΗΤΡΑ ΜΑΚΡΥΝΙΩΤΗ

Εισαγωγή: κοινωνικές και πολιτικές μορφές διαχείρισης
της θνητότητας

I. Από τη σιωπή στη διαχείριση:
κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της θνητότητας

GEOFFREY GORER

Η πορνογραφία του θανάτου

NORBERT ELIAS

Για τη μοναξιά των θνησκόντων

MICHEL FOUCAULT

Για το θάνατο του Φράνκο

JEAN BAUDRILLARD

Η συμβολική ανταλλαγή και ο θάνατος

ZYGMUNTBAUMAN

Θνητότητα, αθανασία και άλλες στρατηγικές ζωής.....

2. Διεκδικώντας το σώμα: έλεγχος της ζωής, ρύθμιση του θανάτου

STEPHEN KATZ

Μεγίστη διάρκεια ζωής:

από τα προνεωτερικά θαύματα

στις μεταμοντέρνες φαντασιώσεις..... 165

IWAN RHYS MORUS

Μια μεγάλη και οικουμενική πανάκεια:

θάνατος, ανάσταση και η ηλεκτρική καρέκλα..... 183

MARGARET LOCK

Μεταθέτοντας την οδύνη: η ανακατασκευή του θανάτου

στη Βόρεια Αμερική και στην Ιαπωνία 205

Νομοσχέδιο για τον υποβοηθούμενο θάνατο

σε ασθενείς με νόσο σε τελικό στάδιο.

Βουλή των Λόρδων - Νοέμβριος 2005 235

THOMAS OSBORNE

«Η σαγήνη της αποστέρησης»: η αυτοκτονία και η αισθητική

της ελευθερίας.....241

3. Μορφές διαχείρισης του θανάτου

BETH A. COKLIN

«Αυτό είναι το σώμα μας, αυτή ήταν η συνήθειά μας»:

Νεκρικός κανιβαλισμός σε μια κοινωνία του Αμαζόνιου 267

ANTONIUS C.G.M. ROBBEN

Κρατική τρομοκρατία στον κόσμο των νεκρών: εξαφάνιση

και μετακομιδή στην Αργεντινή 291

ERIC KLINENBERG

Αποφυσικοποιώντας τη θεομηνία: μια κοινωνική αυτοψία του καύσωνα στο Σικάγο το 1995	313

NANCY SCHEPER-HUGHES

Εβδομήντα πόντους κάτω απ' το χώμα και ένα φέρετρο από κοντραπλάκέ: η κοινωνική παραγωγή της αδιαφορίας μπροστά στο θάνατο των παιδιών	331

CHRISTINE HAROLD ΚΑΙ KEVIN MICHAEL DELUCA

Κοιτάξτε το πτώμα: εικόνες της βίας και η περίπτωση του Έμετ Τιλ.....	341

THOMAS M. MCKENNA

Δολοφονημένοι ή μάρτυρες; Λαϊκές αξιολογήσεις του βίαιου θανάτου στο μουσουλμανικό αποσχιστικό κίνημα των Φιλιππινών.....	365

4. «Διεκπεραιώνοντας» το θάνατο του ανεπιθύμητου άλλου

RAPHAËL LEMKIN

Γενοκτονία	381

LEO KUPER

Γενοκτονία: η πολιτική χρήση της στον 20ό αιώνα.....	401

DAVID MAYBURY-LEWIS

Η γενοκτονία των ιθαγενών λαών.....	445

MICHAEL TAUSSIG

Κουλτούρα του τρόμου - Χώρος του θανάτου.

Η Έκθεση του Ρότζερ Κέισμεντ για το Πουτουμάγιο

και η εξήγηση των βασανιστηρίων 465

ZYGMUNTBAUMAN

Η νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα 489

JUDITH BUTLER

Βία, πένθος, πολιτική 535

Παράρτημα

Σύμβασις διά την πρόληψιν και την καταστολήν

του εγκλήματος της γενοκτονίας 573

Πηγές.....579

Οι εκδόσεις νήσος υιοθέτησαν και στήριξαν την πρόταση αυτής της έκδοσης. Ο Κώστας Αθανασίου ήταν για άλλη μια φορά πολύτιμος συνεργάτης· όχι μόνο μετέφρασε με υποδειγματικό τρόπο τα περισσότερα κείμενα, αλλά συμμετείχε σε όλες τις φάσεις προετοιμασίας αυτού του τόμου: συνέβαλε στην τελική επιλογή των κειμένων, διάβασε και έκανε χρήσιμες παρατηρήσεις σε προηγούμενες εκδοχές της εισαγωγής και διοσκέδασε με το απαράμιλλο χιούμορ του το βαρύ κλίμα που συχνά κάλυπτε την όλη προσπάθεια. Η Αθηνά Αθανασίου ήταν σταθερά και ουσιαστικά παρούσα από τη σύλληψη της αρχικής ιδέας έως την υλοποίησή της, πρόθυμη να αφιερώσει χρόνο σε πολύωρες συζητήσεις για τη θεωρητική προβληματική και για την οργάνωση του τόμου και της εισαγωγής. Διάβασε και ξαναδιάβασε την εισαγωγή και οι παρατηρήσεις της ήταν καθοριστικές στην επίλυση κρίσιμων ζητημάτων. Η συνολική της παρουσία και προσφορά ως φίλης και ως συναδέλφου είναι για μένα ανεκτίμητη. Ο Κώστας Λιβιεράτος αγκάλιασε το όλο εγχείρημα και παρακολούθησε από πολύ κοντά την πορεία του διαθέτοντας απλόχερα χρόνο για συζήτηση και σχόλια. Ο Νίκος Αλιβιζάτος, η Λίνα Βεντούρα, η Μάρω Γερμανού, η Μαίρη Λεοντσίνη, η Κλειώ Γκουγκουλή, η Κική Καψαμπέλη, η Έλενα Τσελέπη και η Όλγα Μαράτου συνεισέφεραν, με το δικό τους τρόπο, στην ολοκλήρωση του τόμου. Η Μαρία Παπαγεωργίου, στο βιβλιοπωλείο της Εστίας, κάλυψε με μοναδική προθυμία και αποτελεσματικότητα τα κενά στην ελληνική βιβλιογραφία. Ο Μάρκος Καμπάνης, σύντροφος ζωής, ήταν δίπλα μου με αγάπη, διακριτικότητα και καλή διάθεση, φροντίζοντας να απαλύνει τις ανασφάλειες και τους φόβους μου. Ευχαριστώ όλους και όλες από καρδιάς. Δεν

συμπορεύθηκαν απλώς σε αυτή την προσπάθεια, αλλά κτόφεραν να μετατρέψουν την ενασχόληση με το θάνατο σε μια πολύ ζωντανή διαδικασία.

Εισαγωγή: κοινωνικές και πολιτικές μορφές διαχείρισης της θνητότητας*

«Δεν φοβάμαι το θάνατο, φτάνει να μην είμαι εκεί όταν μού συμβεί», δηλώνει ο Γούντι Αλεν συνοψίζοντας με το γνωστό ανατρεπτικό του χιούμορ την αμηχανία ενόψει του αναπόφευκτου. Αν και δεδομένος, ο θάνατος προξενεί ποικίλα συναισθήματα και αντιδράσεις: είναι πηγή φόβου, πόνου και θλίψης, αδυναμίας και θυμού, αλλά και δημιουργικότητας και έμπνευσης. Αν και έχουμε επίγνωση για το δικό μας τέλος, η σκέψη και η εμπειρία του θανάτου φτάνει σε μας μέσω της απώλειας του άλλου. Ο άλλος, με τη μορφή του αγαπημένου, του φίλου, του γνωστού ή και του άγνωστου ακόμη, γίνεται το σημείο αναφοράς για να δώσουμε ένα αχνό περίγραμμα σε μια μη μεταβίβασιμη εμπειρία, σε ένα γεγονός που υπενθυμίζει τα όρια της ανθρωπίνης αντίληψης και γλώσσας. Κανένα άλλο θέμα συνυφασμένο με την ανθρώπινη ύπαρξη ίσως να μη συγκέντρωσε αμείωτο το ενδιαφέρον ενός τόσο μεγάλου φάσματος επιστημονικών πεδίων, να μην αποτέλεσε πηγή έμπνευσης τόσων λογοτεχνικών και καλλιτεχνικών έργων, να μην απασχόλησε τόσες καθημερινές συζητήσεις και πληροφορίες, να μην πυροδότησε τόσες υπαρξιακές διερωτήσεις και αγωνίες.

Στην παρούσα συλλογή γίνεται μια προσπάθεια κοινωνικής και πολιτικής θεώρησης της θνητότητας και του θανάτου. Το ενδιαφέρον εντοπίζεται στις κυρίαρχες αφηγήσεις και τις συνακόλουθες κοινωνικές στρατηγικές διαχείρισης της θνητότητας αλλά και του εκάστοτε ανεπιθύμητου και απειλητικού «Άλλου». Υπό αυτή την έννοια η ανθρώπινη ζωή και ο ανθρώπινος θάνατος δεν εκλαμβάνονται παρά

ως όψεις του ίδιου νομίσματος με σημείο συνάντησης το σώμα: φορέας των διακριτικών χαρακτηριστικών του φύλου, της φυλής, της κοινωνικής τάξης, της εθνότητας, της σεξουαλικότητας, υπόκειται σε ποικίλες ερμηνείες και αξιολογήσεις προκειμένου να ενταχθεί στην κατηγορία του «εμείς» ή του «άλλου». Εστία συμπύκνωσης ζητημάτων σχετικών με τη ζωή και το θάνατο, το σώμα ορίζει έναν τόπο πολιτικής διαμάχης και διεκδίκησης, εγγραφής κυρίαρχων κανονικότητων αλλά και υπονόμησης ή αποδιάρθρωσής τους.

Ο θάνατος, όπως η γέννηση, ο πόνος και η ηλικίωση, αποτυπώνουν με βιολογικούς όρους την ανθρώπινη διαδρομή αλλά αποκτούν νόημα μόνον μέσα σε κοινωνικά συμφραζόμενα. Το είδος, η διάρκεια και οι συνθήκες ζωής όπως άλλωστε και ο χρόνος, ο τρόπος, η αιτία και ο τόπος θανάτου, αν και φαίνονται να είναι μονωμένα στην ιδιωτική σφαίρα και να εμπίπτουν έτσι στη δικαιοδοσία των υποκειμένων, αποτελούν κατεχοχήν πεδία πολιτικής και κοινωνικής παρέμβασης, ρύθμισης και ελέγχου, πεδία όπου το εμφανιζόμενο ως «ιδιωτικό» βρίσκεται σε άμεση διαπλοκή και αλληλεξάρτηση με το πολιτικό.

Η αλλαγή των κριτηρίων για τον ιατρικό ορισμό του θανάτου και η επικράτηση του όρου «εγκεφαλικός θάνατος», οι μεταμοσχεύσεις οργάνων, η μετατροπή του θανάτου σε πρακτική πολιτικής εξόντωσης μέσω της γενοκτονίας, της βίας, των βασανιστηρίων, των «εξαφανίσεων» και των επιχειρήσεων «εθνοκάθαρσης», η επαναφορά του νόμου του στρατοπέδου, οι αντεγκλήσεις για την καθιέρωση της ευθανασίας σε συνδυασμό με προτάσεις για την επαναφορά της θανατικής ποινής, οι ασύμμετροι όροι εξάπλωσης του AIDS και άλλων επιδημιών, η διάχυτη απειλή οικολογικής ή πυρηνικής καταστροφής, ο αποκαλούμενος πόλεμος εναντίον της τρομοκρατίας βρίσκονται ψηλά στην πολιτική και δημόσια ατζέντα. Περισσότερο από ποτέ όμως αυτή η θεματολογία φέρνει στο προσκήνιο τη μεταβολή των συνθηκών έκθεσης στο θάνατο· μιας έκθεσης που δεν αφορά πλέον κάποιους «άγνωστους» και «απομακρυσμένους» άλλους, αλλά όλους μας. Βρίσκεται στην καρδιά των δυτικών δημοκρατικών κοινωνιών. Γινόμαστε όλοι μάρτυρες και ταυτόχρονα είμαστε εκτεθειμένοι σε

νέες μορφές βιοπολιτικής όπου η απόφαση για τα όρια ανάμεσα σε μια ζωή άξια ή ανάξια να βιωθεί, και σε ένα θάνατο που αξίζει ή δεν αξίζει το πένθος ενώ η πρόκλησή του δεν αποτελεί ανθρωποκτονία, συνιστά ένα κατεξοχήν πολιτικό διακύβευμα.

Τα κείμενα της ανά χείρας συλλογής κινούνται στον άξονα αυτού του προβληματισμού. Έχουν στόχο να υπονομεύσουν τις τάσεις φυσικοποίησης των αιτίων και των συνθηκών θανάτου, τις κυρίαρχες αφηγήσεις και διαδικασίες που νομιμοποιούν πρακτικές εξόντωσης των «επικίνδυνων άλλων», τις πολιτικές προϋποθέσεις και ιεραρχίες με βάση τις οποίες η έννοια της ανθρώπινης ζωής και του ανθρώπινου θανάτου επιδέχεται διαφορετικές αξιολογήσεις. Παράλληλα επιχειρούν να διαπλέξουν την πολιτική διαχείριση της ζωής και του θανάτου με ατομικές εμπειρίες και συναισθήματα, φέρνοντας στο προσκήνιο την ανατρεπτική δυναμική που διατρέχει το νεκρό, απειλούμενο, πονεμένο σώμα, θέτοντας υπό αμφισβήτηση το δεδομένο της συμμόρφωσής του σε επιβεβλημένες κανονικότητες και σημασιοδοτήσεις.

Στην εισαγωγή επιχειρείται μια συνοπτική κριτική επισκόπηση των κοινωνιολογικών θεωρητικών προσεγγίσεων του θανάτου και της θνητότητας.¹ Με ενδεικτικές παραπομπές στα επιλεγμένα κείμενα αναδεικνύονται οι εστιάσεις και μετατοπίσεις του ενδιαφέροντος, οι θεωρητικές αντιφάσεις και διαμάχες καθώς και ορισμένα σημεία συνάντησης της κοινωνιολογίας με την κοινωνική ανθρωπολογία, την ιστορία και την πολιτική επιστήμη. Με δεδομένο ότι στόχος εδώ είναι η επισήμανση ορισμένων μόνο σημείων αυτής της κοινωνιολογικής διαδρομής, ό,τι ακολουθεί εμπίπτει σε περιορισμούς ενδεχομένως ανοπόφευκτους, σε μια προσπάθεια σύνοψης και εστιασμένου προβληματισμού.

Τα κείμενα του τόμου είναι οργανωμένα σε τέσσερις ενότητες: Από τη σιωπή στη διαχείριση: κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της θνητότητας Διεκδικώντας το σώμα: έλεγχος της ζωής, ρύθμιση του θανάτου- Μορφές διαχείρισης του θανάτου (ή η απολιτικοποίηση του πολιτικού)- και «Διεκπεραιώνοντας» το θάνατο του ανεπιθύμη-

του άλλου. Η συγκεκριμένη κατάταξη των κειμένων εκθέτει το νήμα μιας προσωπικής προβληματικής και υπαγορεύει κατά συνέπεια έναν ορισμένο τρόπο ανάγνωσης, που σε καμία περίπτωση δεν είναι ο μοναδικός. Υπό αυτή την έννοια η οργάνωση του τόμου έχει τη μορφή μιας πρότασης ανοιχτής σε ανακατατάξεις και μετατοπίσεις

Από την αποσιώπηση στην αναβίωση του θανάτου

Η γενικευμένη ανησυχία για τη διάδοση της αυτοκτονίας, στα τέλη του 19ου αιώνα, κυρίως στη Γερμανία, την Αγγλία και τη Γαλλία, και η ανάγκη να εντοπιστούν τα κοινωνικά της αίτια συνέβαλαν στην ενασχόληση της νέας ακόμη επιστήμης της κοινωνιολογίας με το θάνατο και μάλιστα τον εκούσιο. Ήδη από το 1600 η διερώτηση του Αμλετ «Να ζει κανείς ή να μη ζει;» συμπυκνώνει τη νεωτερική αγωγή της ανθρωπίνης ύπαρξης, την κρίση της ευρωπαϊκής συνείδησης, ενώ απαιτεί ταυτόχρονα μια ορθολογική ερμηνεία του φαινομένου, αντιστάθμισμα στη δαιμονοποίηση των αιτίων του κατά την περίοδο του Μεσαίωνα (βλ. σχετικά G. Minois 1995/2006). Η *ανατομία της μελαγχολίας* (1621) του Ρόμπερτ Μπάρτον προσδίδει έναν νεωτερικό χαρακτήρα στην ερμηνεία του φαινομένου, και η διερεύνηση των αιτίων του θεωρείται πλέον αρμοδιότητα της ψυχολογίας και της ιατρικής. Η μελαγχολία, μια ψυχολογική έννοια, αντικαθιστά την απελπισία, μια ηθική έννοια, μέσω της οποίας ο «φόνος του εαυτού» ισοδυναμεί με αμάρτημα. Την περίοδο του Διαφωτισμού η απορία του Αμλετ μετατρέπεται σε κεντρικό θέμα συζήτησης και φιλοσοφικού ενδιαφέροντος από τον Ντιντερό, τον Μοντεσκιέ και τον Βολταίρο, ενώ η ρομαντική αυτοκτονία, με κύριους εκπροσώπους τον Βέρθερο και τον Φάουστ του Γκαίτε γίνεται πηγή έμπνευσης και εξαπλώνεται στους κόλπους της καλλιεργημένης ελίτ.² Όμως, παρά την πληθώρα των έργων που βλέπουν το φως της δημοσιότητας, η αυτοκτονία εξακολουθεί να παραμένει εκτός κοινωνικού πλαισίου. Το έργο του Εμίλ Ντιρκέμ *Αυτοκτονία, μια κοινωνιολογική μελέτη*, στα τέλη

του 19ου αιώνα (1897), βασισμένο σε στατιστικά στοιχεία, στρέφει την αναζήτηση των αιτίων από το πεδίο της ηθικής, της ιατρικής και της ψυχολογίας στις κοινωνικές συνθήκες που ευθύνονται για την εξώθηση των ατόμων στην αυτοχειρία. Με τον Ντιρκέμ, η αυτοκτονία από ατομικό συμβάν μετastρέπεται σε κοινωνικό γεγονός και εντάσσεται στα κοινωνικά του συμφραζόμενα. Αναγνωρίζοντας μάλιστα την ποικιλία των αιτίων, τη διακρίνει σε τρεις κατηγορίες: την εγωιστική, την αλτρουιστική και την ανομική.³ Πιστός στη θετικιστική αντίληψη της εποχής του, αναζητά και διατυπώνει σχέσεις αίτιου-αιτιατού. Θέτοντας τις βάσεις σε μια προσέγγιση που θα παραμείνει κυρίαρχη στη μελέτη της αυτοκτονίας και του θανάτου έως τα μέσα της δεκαετίας του 1960.

Η αμφισβήτηση του αυθόρμητου χαρακτήρα των εκδηλώσεων πένθους και η ανάδειξη της κοινωνικής τους λειτουργικότητας καθιερώνει το θάνατο και τις τελετουργίες πένθους ως αντικείμενα κοινωνιολογικής αλλά και ανθρωπολογικής μελέτης. Ο Εμίλ Ντιρκέμ, με το έργο του *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), αντλεί από εθνογραφικό υλικό για τους Αβορίγινες της Αυστραλίας για να υποστηρίξει ότι ο αυθορμητισμός του μοιρολογιού αλλά και των συναισθημάτων πένθους είναι παραπλανητικός. Ότι μοιάζει αυθόρμητο δεν είναι παρά συλλογική υποχρέωση, προσχεδιασμένη και ελεγχόμενη. Η λύπη για την απώλεια κάποιου εκφράζεται μέσω τελετουργιών κατευναστικού χαρακτήρα με στόχο τη συσπείρωση των μελών της κοινότητας, την αποκατάσταση της κοινωνικής αλληλεγγύης και συνοχής και την ενδυνάμωση της πληγείσας ομάδας. Την ίδια εποχή ο Georg Simmel (1910/2004) με το άρθρο του «Για τη μεταφυσική του θανάτου» συλλαμβάνει το θάνατο όχι ως στιγμή αλλά ως διαδικασία αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη ζωή (βλ. και Γάγγας, 2004, 72-73).

Αυτή η πρώιμη ενασχόληση δεν αποτέλεσε, όμως, έναυσμα για να συνεχιστεί η θεωρητική επεξεργασία του θανάτου ως κοινωνικού φαινομένου. Οι μελέτες που ακολούθησαν επικεντρώθηκαν περισσότερο στην ιστορική καταγραφή και τεκμηρίωση (με τη χρήση πληθώρας

πηγών) των στάσεων και αντιλήψεων της κοινωνίας απέναντι στο αναπόφευκτο του θανάτου. Η σιωπή και η άρση της ορίζουν τους δύο πόλους γύρω από τους οποίους κινήθηκαν αυτές οι μελέτες.

Ηδη από το 1899, ο Joseph Jacobs αναφέρεται στην ουσιαστική εξαφάνιση της σκέψης του θανάτου από την κοινωνία της εποχής στο άρθρο του «The dying of death». Αρκετά χρόνια αργότερα, το 1955, ο Geoffrey Gorer ενισχύει αυτή την αντίληψη υποστηρίζοντας, στο κλασικό πλέον άρθρο του «The pornography of death» («Η πορνογραφία του θανάτου», στον παρόντα τόμο), ότι τον 20ό αιώνα ο θάνατος είναι «ακατονόμαστος» ως φυσική διαδικασία, αποσιωπεται και ανάγεται σε θέμα ταμπού, όπως ακριβώς συνέβαινε στο παρελθόν με το σεξ. Ο θάνατος ορίζει μια «νέα» άσεμνη και εγγενώς επιόσχυντη θεματική.

Ιστορικοί των νοοτροπιών όπως ο Φιλίπ Αριές (1967, 1974/1999, 1981, 1988) και ο Michel Vovelle (1993, 2000/2004) επηρεάζουν καθοριστικά με το έργο τους την προβληματική περί αποσιώπησης και εξοστρακισμού του θανάτου από τη δημόσια σφαίρα των νεωτερικών κοινωνιών. Ως εκπρόσωποι των μεγάλων αφηγήσεων, καταγράφουν τις αλλαγές στις στάσεις, αντιλήψεις και τελετουργίες γύρω από το θάνατο στη γαλλική κοινωνία από τον Μεσαίωνα έως τα μέσα του 20ού αιώνα. Στο σχήμα του Αριές, η πλήρης αντιστροφή επιτελείται στο διάστημα 1850-1950, στα εκατό δηλαδή χρόνια στα οποία σύμφωνα με τον ίδιο τοποθετείται χρονικά η «μοντέρνα» εποχή. Η ριζική αντιστροφή υποστηρίζεται με την υιοθέτηση αντιθετικών εννοιολογήσεων, δηλωτικών της μετάβασης από την προνεωτερική στη νεωτερική κοινωνία, και εκφράζεται με το πέρασμα από τον «εξημερωμένο» στον «εξαγριωμένο» και «απαγορευμένο» θάνατο. Η αντίστιξη αυτού του τύπου συνοδεύεται από μια νοσταλγική και εξιδονικευμένη θεώρηση του παρελθόντος, που φέρνει σε αντιπαράθεση τις «καλές» προνεωτερικές με τις «κακές» νεωτερικές κοινωνίες και προτάσσει δίπολα όπως ατομικό-δημόσιο, σιωπή-λόγος, αλήθεια-ψεύδος. Ο θάνατος μετασχηματίζεται από ορατό κοινωνικό γεγονός σε αόρατο ατομικό συμβάν, από περιεχόμενο αφηγήσεων σε θέμα ταμπού, από δοκιμασία της κοινότητας σε προσωπικό

δράμα που εκτυλίσσεται στο σύγχρονο νοσοκομείο και στις μονάδες εντατικής θεραπείας. Η αποδυνάμωση της κοινότητας, της παράδοσης και της θρησκείας σε συνδυασμό με την ανάπτυξη της ιατρικής ευθύνονται για την αγριότητα του θανάτου, την εγκατάσταση του ψεύδους γύρω από τον ετοιμοθάνατο, την απόρριψη ή τον περιορισμό τελετών δημόσιου χαρακτήρα, την ανάδειξη του πένθους σε ασθένεια και αδυναμία.⁴

Στον αντίποδα των θέσεων περί αποσιώπησης και αποκλεισμού του θανάτου υπό τη δημόσια σφαίρα, συγκροτείται η επιχειρηματολογία περί αναβίωσης ή επανανακάλυψής του από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 και εξής. Σε ένα πρώτο επίπεδο ανάλυσης, ως αιτία αυτής της μεταστροφής προβάλλεται ο καταϊγισμός εκδόσεων και δημοσιεύσεων με επίκεντρο το θάνατο. Η βιβλιογραφική αυτή άνθιση σηματοδοτεί, ακόμα και για τον Αριές (1999, 437) αλλά κυρίως για τον Vovelle,⁵ την άρση του πέπλου σιωπής, την κατάρρευση του ταμπού του θανάτου και την επανατοποθέτησή του στη δημόσια ατζέντα (Simpson, 1979· Berridge, 2002).

Σημαντική θέση στον προβληματισμό περί αναβίωσης κατέχει ο Tony Walter (1994) με το βιβλίο του *The revival of death* (Η αναβίωση του θανάτου). Ο Walter διερευνά την πορεία που διέγραψε ο «θάνατος» του θανάτου κατά τη νεωτερικότητα και επισημαίνει τις αντιφάσεις ανάμεσα στην αυξανόμενη ορθολογική, ιατρική, εκκοσμηκευμένη και γραφειοκρατική προσέγγισή του (παράγοντες αποπροσωποίησης και συγκάλυψης) και στην προσωπική και ιδιωτική φύση της απώλειας (Walter, 1994, 8). Στην προοπτική ενός «ευτυχισμένου θανάτου» (Lofland, 1978), η μεταφορά της αναβίωσης επιστρατεύεται για να υποστηριχθεί η στροφή προς την αναγνώριση των συναισθημάτων των ετοιμοθάνατων ή των πενθούντων από τους ειδικούς, ο μεγαλύτερος έλεγχος των υποκειμένων πάνω στο θάνατό τους και η επανεισαγωγή της ιδιωτικής εμπειρίας στον δημόσιο λόγο. Υπό αυτό το πρίσμα η αναβίωση αφορά ένα σύνολο ανομοιογενών πρακτικών που ωστόσο συνυπάρχουν στις σημερινές δυτικές κοινωνίες (Walter, 1994, 42). Αρχικά οι πρακτικές αποβλέπουν στην ανακού-

φιση του πόνου ασθενών κατά το τελευταίο στάδιο καρκίνου, παίρνουν δε τη μορφή των μονάδων ανακουφιστικής θεραπείας (palliative care) και παρηγορητικής φροντίδας (hospice care), με την πρωτοβουλία της Cicely Saunders στη Βρετανία και της Elisabeth Kübler-Ross στις ΗΠΑ. Στη συνέχεια συμπεριλαμβάνουν και τη διασφάλιση της αξιοπρέπειας, της αυτονομίας και της αυτοδιάθεσης των ασθενών κατά την πορεία προς το θάνατο. Η «διαθήκη εν ζωή»,⁶ η διευρυνόμενη συζήτηση για την ευθανασία, το κίνημα για το δικαίωμα σε έναν αξιοπρεπή θάνατο, το δικαίωμα να εισακούγεται ο ασθενής (right to be heard), η εξύμνηση της κυριαρχίας του εαυτού έναντι των προηγούμενων εξουσιών των ειδικών και η κατάργηση των περιορισμών στις επιλογές⁷ εξυπηρετούν την προαγωγή αυτών των στόχων. Τα πολιτισμικά «σενάρια»⁸ γύρω από την επιθυμητή έκβαση που θα ακολουθήσει η τροχιά του θανάτου συνυπάρχουν, παρά τις μεταξύ τους αντιθέσεις και διαφορές, στην ίδια κοινωνία, και επαφίεται στα νεωτερικά υποκείμενα να επιλέξουν, συνθέτοντας, αγνοώντας ή τροποποιώντας τις προσφερόμενες εναλλακτικές δυνατότητες. σύμφωνα με τις κυρίαρχες αλλά και τις ατομικές αντιλήψεις τους περί του ευ θνήσκειν, της αίσθησης του εαυτού και της έννοιας του προσώπου. Το σενάριο της αναβίωσης στοιχειοθετείται ως μια εναλλακτική πρόταση στην ιατροκοποίηση του θανάτου, την απομόνωσή του στο σύγχρονο νοσοκομείο, και αντιπαράτίθεται στη μετατροπή του από «φυσική» διαδικασία σε αλληλουχία αφύσικων συμβάντων, λόγω της τεχνολογίας (τεχνοθάνατος), η οποία όπως υποστηρίζεται συμβάλλει στην απώλεια της αξιοπρέπειας του θνήσκοντα και την παγίωση ενός κλίματος μοναξιάς πριν από το επερχόμενο τέλος (Mosckowitz και Nelson, 1995- Kearl, 1989- Sudnow, 1967, 1983 Elias. 1991 και εδώ* Illich, 1988).

Παρά το γεγονός ότι η χρήση της ιατρικής τεχνολογίας, ειδικά σε μονάδες εντατικής θεραπείας και σοβαρών επειγόντων περιστατικών, παίρνει συχνά τη μορφή μιας βίαιης παρέμβασης που ελάχιστα μεριμνά για την αξιοπρέπεια του/της ασθενούς, η απολυτότητα παρόμοιων θέσεων (όπου η έννοια του φυσικού θανάτου δεν προ-

βληματοποιείται ούτε κατά διάνοια) ενέχει τον κίνδυνο να καλλιεργεί το κλασικό δίπολο φύση-πολιτισμός και να ευνοεί ένα είδος τεχνολογικού ντετερμινισμού, σύμφωνα με τον οποίο η παρατήρηση ότι η συνύπαρξη προηγμένης τεχνολογίας και φυσιολογικού θανάτου είναι αδύνατη, μετατρέπεται τόσο σε υπόθεση όσο και σε κανονιστικό συμπέρασμα (ενδεικτικά και μόνον βλ. Seymour, 1999, 691-704· Timmermans, 1998, 144-167). Απομονωμένη από τις ευρύτερες κοινωνικές και πολιτισμικές συντεταγμένες, η τεχνολογία ταυτίζεται με ένα υπέρτατο κακό με προδιαγεγραμμένες συνέπειες, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι τρόποι εφαρμογής της και οι διαφορετικές μορφές πρόσληψής της στην πράξη από τους οικείους.⁹ Αποφεύγοντας τη δαιμονοποίηση της τεχνολογίας και την πρόσληψή της σε αντιπαράθεση με τη φύση, η Margaret Lock υπενθυμίζει την ανάγκη να θεσμοθετηθούν ασφαλιστικές δικλίδες που θα προφυλάσσουν από το αμείλικτο τεχνολογικό βλέμμα και την άσκοπη τεχνολογική επιτήρηση του σώματος των πλέον ευάλωτων σε τέτοια έκθεση ομάδων, όπως είναι τα παιδιά, οι γυναίκες, οι γέροντες και οι άρρωστοι (Lock, 2002).

Παρά τις όποιες αντιρρήσεις που εγείρει ενδεχομένως το σενάριο της αναβίωσης, καθιστά πάντως σαφές ότι η επιμήκυνση της ζωής με κάθε τίμημα -ειδικά στις περιπτώσεις εκφυλιστικών ασθενειών, όπου η διαδικασία του θνήσκειν απλώς παρατείνεται και οι ασθενείς, πριν χαρακτηριστούν βιολογικά νεκροί, βιώνουν τον κοινωνικό θάνατο,¹⁰ χάνοντας την αξιοπρέπεια, την αυτονομία και τη δυνατότητα αυτοδιάθεσης-, ενδέχεται να μην είναι πάντοτε ο ενδεδειγμένος στόχος της ιατρικής. Με αυτήν ακριβώς την προβληματική συντάσσεται το κίνημα υπέρ της ευθανασίας υποστηρίζοντας ότι το αναφαίρετο δικαίωμα στη ζωή προεκτείνεται και συμπεριλαμβάνει επίσης το δικαίωμα στο θάνατο.¹¹ Η βελτίωση της ποιότητας ζωής καθ' οδόν προς το θάνατο, η ανακούφιση από τον πόνο με τη λελογισμένη χρήση κατά προτίμηση τεχνολογικά ήπιων κλινικών παρεμβάσεων (Field, 1994, 1996). σε συμφωνία με τις επιλογές του ασθενούς και των οικείων του, ακόμα και η επίσπευση του θανάτου, ανάγονται

σε ιατρικές επιδιώξεις και εκλαμβάνονται ως μορφές ιατρικής φροντίδας (van der Heide κ.ό.. 2003), διαφοροποιούμενες ανάλογα με το εκάστοτε ηθικά, ψυχολογικά, νομικό, πολιτισμικά και θρησκευτικά δεδομένα.

Κατά κανόνα, οι ιατρικές αποφάσεις για τον τερματισμό της ζωής περιλαμβάνουν: τη διατήρηση ή διακοπή μιας αγωγής που δυνητικά θα παρέτεινε τη ζωή, όπως για παράδειγμα ο τεχνητός αναπνευστήρας. η χορήγηση τροφής με ορό και η αιμοδιάλυση· την ανακούφιση του πόνου ή άλλων συμπτωμάτων, για παράδειγμα, με οπιώδη, βενζοδιαζεπίνες ή βαρβιτουρικά σε δόσεις ικανές να επισπεύσουν το θάνατο ως πιθανή ή βέβαιη παρενέργεια' την πιθανότητα ευθανασίας ή ιατρικά υποβοηθούμενης αυτοκτονίας, η οποία μπορεί να πάρει τη μορφή διαχείρισης, συνταγογράφησης ή χορήγησης φαρμάκων με σκοπό τον τερματισμό της ζωής ύστερα από ρητό αίτημα του ασθενούς (van der Heide κ.ά., 2003,345· Ευαγγέλου, 1999, 24-25· Παπαδάκη, 2003, 57-59· Beauchamp, εισαγωγή. 1966/2007).¹²

Παρά το γεγονός ότι το δικαίωμα στη ζωή και το δικαίωμα στο θάνατο φαίνεται να είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, ο κυρίαρχος ορισμός του ευ θνήσκειν, που θέτει στο επίκεντρο την έννοια της επιλογής, δύσκολα μπορεί να υλοποιηθεί σε ευρεία κλίμακα: όσο ελάχιστα το δικαίωμα στη ζωή αποτελεί ένα ισοκατανεμημένο αγαθό τόσο και το δικαίωμα σε έναν αξιοπρεπή θάνατο και η πρόσβαση στις πρακτικές που τον καθιστούν εφικτό περιορίζονται σε συγκεκριμένες κοινωνικές κατηγορίες.

Όπως είδαμε, οι θέσεις περί αναβίωσης εξαγγέλλουν την επανεμφάνιση, αν όχι την εγκατάσταση, του θανάτου στη δημόσια σκηνή. Όμως το σχετικό επιχείρημα περί άρσης της σιωπής δεν αποτελεί ουσιαστικά παρά ένα αντεστραμμένο επιχείρημα περί αποσιώπησης. Η ρητορική της αναβίωσης αποκτά νόημα μόνον εάν έχει προηγηθεί ένα καθεστώς απόκρυψης και σιωπής. Ωστόσο, είτε το ζητούμενο είναι η σιωπή είτε η άρση της, και στις δύο περιπτώσεις η σιωπή προσεγγίζεται αρνητικά και η εξουσία προσλαμβάνεται αποκλειστικά ως δύναμη ικανή να απαγορεύει, να αρνείται και να κατα-

στέλλα το λόγο. Σύμφωνα όμως με τον Μισέλ Φουκό, η εξουσία δεν καταστέλλει απλώς το λόγο, αλλά μπορεί και να τον παράγει. Έτσι, «δεν χρειάζεται να κάνουμε έναν δυαδικό χωρισμό ανάμεσα σε αυτά που λένε και δεν λένε, αλλά νο προσπαθήσουμε μάλλον νο προσδιορίσουμε τους διάφορους τρόπους με τους οποίους δεν τα λένε, πώς κατηγοριοποιούνται εκείνοι που μπορούν και εκείνοι που δεν μπορούν να μιλούν, ποιο είδος λόγου επιτρέπεται ή δεν επιτρέπεται ή ποια μορφή μυστικότητας απαιτείται για τους μεν και για τους δε. Δεν υπάρχει μία σιωπή αλλά σιωπές, και αποτελούν αναπόσπαστο μέρος των στρατηγικών που υποβαστάζουν και διασχίζουν τους λόγους» (Φουκό, 1982, 39). Το καθεστώς σιωπής, λοιπόν, αλλά και η άρση του. πρέπει να ιδωθούν ως εκδηλώσεις όχι μιας κατασταλτικής αλλά μιας παραγωγικής εξουσίας, η οποία άλλοτε παράγει σιωπές και άλλοτε υποκινεί το λόγο (Armstrong, 1987, 651).

Όπως επισημαίνει ο Lindsay Prior, θα ήταν λάθος νο υποθέσουμε ότι το 1955 σήμανε με οποιοδήποτε τρόπο την επανανακάλυψη του θανάτου (1989, 6). Η αύξηση των δημοσιευμάτων, όπως φανερώνουν και οι σχετικοί τίτλοι, συνηγορεί υπέρ της ανακάλυψης ενός νέου πεδίου μελέτης: τούτο περιλαμβάνει τη διαχείριση της διαδικασίας του θνήσκειν, την ανομονή του θανάτου από ασθενείς σε μη αναστρέψιμη κατάσταση και την άρση της σιωπής ως προς την επίγνωση του τέλους από ασθενείς που σταδιακό εγκαταλείπουν τη ζωή (βλ. Η. Feifel, *The meaning of death* (1959) [Η σημασία του θανάτου], Β.Γ. Glaser και Α.Λ. Strauss *Awareness of dying* (1965) [Η επίγνωση του θανάτου]).

Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι το εξής: ο ισχυρισμός ότι κατά το πρώτο ήμισυ του 20ού αιώνα ο θάνατος ήταν κρυμμένος στα άδυτα της καθημερινής συνείδησης και δεν συνιστούσε δημόσιο συμβάν παραγνωρίζει το γεγονός ότι ένα φάσμα γνωστικών κλάδων είχαν εντάξει ήδη πριν από αρκετές δεκαετίες το θάνατο στα ερευνητικά τους ενδιαφέροντα. Η φιλοσοφία, με τα έργα του Σοπενχόουερ, του Νίτσε, του Μάρτιν Χάιντεγκερ (1962/1978. 1981) και του Emmanuel Levinas (1988) αργότερα, η ψυχανάλυση, με τα έργα

του Ζίγκμουντ Φρόιντ (1915, 1917, 1920), η κοινωνική ανθρωπολογία, με χα έργα του James Frazer (1890), του Arnold van Gennep (1909/1960), του Branislaw Malinowski (1925). του Marcel Mauss (1926/2004) και αργότερα της Mary Douglas (1964), αλλά κυρίως η δημογραφία, η στατιστική, η ανατομία και η παθολογία εισάγουν και σταδιακά καθιερώνουν νέους λόγους και πρακτικές περί θανάτου, υπαγορεύουν νέες τεχνικές αναγνώρισης, ορισμού και κατηγοριοποίησής του, οι οποίες απαιτούν μια οργάνωση γραφειοκρατικού τύπου για την επεξεργασία των «νέων» δεδομένων (Prior, 1989. 7). Τη στιγμή δηλαδή της υποτιθέμενης σιωπής και του ψεύδους, αναδύονται νέοι λόγοι, κυρίως στο πεδίο της ιατρικής και της διακυβέρνησης του πληθυσμού, οι οποίοι υπαγορεύουν τη διεξοδική ενασχόληση με το θάνατο. Οι νέοι λόγοι σηματοδοτούν αλλαγές, οι οποίες όμως δεν έρχονται να αντικαταστήσουν τη σιωπή με την αφήγηση, αλλά εστιάζονται στην αναμόρφωση όσων ήταν δυνατόν νο λεχθούν και όσων ήταν δυνατόν να αποσιωπηθούν (Armstrong, 1987,652). Οι λόγοι αυτοί εμπεριέχουν τον εκάστοτε ορισμό τόσο του «φυσιολογικού» και «καλού» όσο και του «μη φυσιολογικού» και «κακού» θανάτου, καθώς και το σύνολο των πρακτικών διαχείρισης του νεκρού, τα δίκτυα οργάνωσης της ασθένειας, της φθοράς και του πόνου, την ενδεδειγμένη έκφραση πένθους, τη συγκρότηση σχέσεων εξουσίας και εστιών αντίστασης, τα συμβάντα και τα υλικά αντικείμενα αναφορικά με το θάνατο. Η συγκρότηση του φαινομένου μέσα στο λόγο δεν αποκλείει την αναγνώριση και συμπερίληψη των βιωμένων εμπειριών και των αντίστοιχων συναισθημάτων, όχι μόνον των ετοιμοθάνατων αλλά και όσων τους περιστοιχίζουν. Στην ίδια λογική, η αναφορά στα συναισθήματα και τις εμπειρίες όσων επέζησαν ή υπήρξαν αυτόπτες μάρτυρες μιας καταστροφής ή συνθηκών απόλυτης εξαθλίωσης διαπλέκει τις δομικές στρατηγικές διευθέτησης ή επιβολής του θανάτου με τις υποκειμενικές εμπειρίες (Lock, 2005, 365· Agamben, 1999). Η σχέση λοιπόν των ανθρώπων με το θάνατο επιτελείται και αλλάζει στο πλαίσιο ευρύτερων ρητών και

πραγματικών αλλαγών στους λόγους μέσω των οποίων αναγνωρίζεται και αναλύεται η ανθρώπινη κατάσταση και τα όριά της.

Η ανάπτυξη της δημογραφίας ειδικότερα, όπως έχει καταδείξει ο Μισέλ Φουκό, καθιερώνει τον πληθυσμό ως επιστημονικό πεδίο μελέτης με τη διατύπωση νόμων για την ανάπτυξη και την παρακμή του μέσω της καταγραφής, του υπολογισμού, της εξέτασης και του ελέγχου των σωμάτων σε ό,τι αφορά τη ζωή, τη σεξουαλικότητα, τη νοσηρότητα και τη θνησιμότητα. Μέσω της βιοπολιτικής το ενδιαφέρον μετατίθεται από αυτά καθαυτά τα φαινόμενα της ζωής και του θανάτου σε τάσεις του συλλογικού σώματος του πληθυσμού, όπως είναι τα ποσοστά θνησιμότητας, τα πρότυπα υγείας και νοσηρότητας, οι δείκτες γεννητικότητας και γονιμότητας κ.λπ. (Φουκό, 2002, 297). το ενδιαφέρον δηλαδή μετατίθεται από την τύχη του ατομικού σώματος στην τύχη του ανθρώπινου είδους. Τα δεδομένα για τον πληθυσμό υπόκεινται σε όλο και πιο επεξεργασμένες κατηγοριοποιήσεις και κατ' επέκταση σε όλο και πιο σύνθετες μετρήσεις και αναλύσεις προκειμένου να τεκμηριωθούν οι σχέσεις αίτιου-αιτιατού και να ερμηνευθούν επιστημονικά οι πληθυσμιακές τάσεις. Ταυτόχρονα, εφόσον η ρύθμιση της αναπαραγωγής του πληθυσμού είναι το βασικό ζητούμενο, η συλλογή, οργάνωση και ερμηνεία των ποσοτικών δεδομένων που τον αφορούν υπαγορεύουν τη θεσμοθέτηση των αναγκαίων πρακτικών, τεχνολογιών, κανονισμών και επαγγελμάτων (Prior, 1999:8). Σύμφωνα με τον Φουκό, μέσω της δημογραφίας εγκαθίσταται ένα φάσμα τεχνικών επιτήρησης, οι οποίες επιτρέπουν αφενός τον έλεγχο των παραγόντων που καθορίζουν τα γενικά φαινόμενα του πληθυσμού και αφετέρου την ανάπτυξη μηχανισμών ασφαλείας απέναντι στο τυχαίο γεγονός (Φουκό. 1979· Φουκό, 2002, 302).

Σε συνδυασμό με τη δημογραφία, η επιστήμη της στατιστικής επιδιώκει την αναχαίτιση του άγνωστου και του τυχαίου στο θάνατο. Είναι πλέον δυνατόν να υπολογιστεί η πιθανότητα θανάτου κάποιου ή η μοκροβιότητά του, και αυτά να συσχετιστούν με το περιβάλλον, τη διατροφή, το εισόδημα κ.λπ., παράγοντες που ερμηνεύουν και

νομιμοποιούν τη σχέση με το θάνατο ή την επιβίωση (Walter, 1994, 9). Από την εποχή του Διαφωτισμού και μετά, η ασφάλεια που προσέφερε η θρησκεία έδωσε σταδιακά τη θέση της στην ασφάλεια που παρείχε ο ορθός λόγος, ενώ η ζωή και ο θάνατος δεν περιγράφονταν πλέον με όρους πεπρωμένου και αμαρτίας αλλά με στατιστικές πιθανότητες. Η ανάπτυξη της ανατομίας και της ιατρικής αντικατέστησε τη διάκριση ηθικός-ανήθικος θάνατος με τη διάκριση φυσιολογικός-μη φυσιολογικός θάνατος (βλ. Baudrillard, 1976, 247-48). Ο εντοπισμός της αιτίας θανάτου με αντικειμενική, επιστημονική ορολογία βρίσκεται στην καρδιά της εννοιολόγησης του φυσιολογικού θανάτου. Ο ανεξιχνίαστος θάνατος, δηλαδή ένας θάνατος μη εντόξιμος σε προϋπάρχουσες κατηγορίες εφόσον η αιτία του παραμένει άγνωστη, καταλύει την παντοδυναμία της ιατρικής και υπονομεύει τη διαδικασία εξορθολογισμού του (Bauman, 1992, 138-141). Οι γιατροί, γράφει ο Bauman, δεν δίνουν μάχη εναντίον της θνητότητας αλλά εναντίον συγκεκριμένων αιτίων της (Bauman, 1992, 139). Δεν είναι τυχαίο ότι η σύγχρονη νομοθεσία συμβάλλει και αυτή από την πλευρά της στη διόρθωση της ανησυχητικής «αταξίας» που σηματοδοτεί ο ανεξιχνίαστος θάνατος, προβλέποντας γι' αυτόν το λόγο την πρακτική της νεκροψίας. Η γνώση της αιτίας τοποθετεί το θάνατο στη σφαίρα του ήδη γνωστού και ελεγχόμενου. Έτσι, οι λόγοι οι σχετικοί με την αναζήτηση των αιτίων θανάτου δεν ακυρώνουν μόνον το επιχείρημα περί σιωπής, όπως διατυπώνεται από τον Αριές, αλλά και το επιχείρημα περί εγκαθίδρυσης ενός καθεστώτος ψεύδους γύρω από το θάνατο: η επιστήμη αποκαλύπτει ένα νέο μυστικό, το αίτιο του θανάτου, συμβάλλοντας με αυτό τον τρόπο στη θέσμιση ενός «νέου» καθεστώτος αλήθειας μάλλον παρά ψεύδους (Armstrong, 1987, 652). Μάλιστα, η αποκάλυψη αυτή παίρνει δημόσιο και τυποποιημένο χαρακτήρα με τη θεσμοθέτηση του πιστοποιητικού θανάτου. Παράλληλα, η διερεύνηση των αιτίων από ειδικούς, όπως είναι οι ανατόμοι, οι παθολόγοι και οι ιατροδικαστές, οδηγεί στη διατύπωση ποικίλων λόγων που δημοσιοποιούν ορισμένες πτυχές του θανάτου και ενεργοποιούν διαδικασίες που αφορούν είτε το νεκρό

σώμα αυτό καθαυτό είχε την ενδεδειγμένη μεταχείρισή του· το ζήτημα της διάθεσης των νεκρών συγκεντρώνει το ιατρικό, νομικό, δημόσιο αλλά και ατομικό ενδιαφέρον.

Γίνεται φανερό λοιπόν ότι, αρχικά με την ανατομία και στη συνέχεια με την παθολογία αλλά και την ιατρική επιστήμη γενικότερα, ο θάνατος οναδεικνύεται σε μια φυσική υπόθεση, ένα βιολογικό γεγονός που «εντοπίζεται» στο ανθρώπινο σώμα, τη διαχείριση του οποίου αναλαμβάνει ένας ειδικός θεσμός, το νοσοκομείο. Η ανατομία εισέβαλε στην παθολογία τον 18ο αιώνα και μονοπώλησε την κλινική ιατρική τον 19ο (Prior, 1987, 9). Το σώμα, και μάλιστα το πτώμα, ορίζεται ως ο τόπος εγγραφής των αιτίων του θανάτου: ο ανατομικός χώρος μετατρέπεται σε χώρο αιτίων (βλ. Φουκό, 1971 και 1973· Turner, 1992, 177-199· Ρήγου, 1993, 97-155· Αλέξιος, 2000 και Αλέξιος, 2002, 229-256). Το εσωτερικό του σώματος εκτίθεται στο κλινικό βλέμμα, κατακερματίζεται σε όργανα και στις λειτουργίες τους αρχικά, σε ιστούς και κύτταρα στη συνέχεια.¹³

Μορφές κοινωνικής διαχείρισης της θνητότητας και της αθανασίας

Με την κυριαρχία της ανατομίας και της παθολογίας, δεν ιατρικοποιείται μόνον το νεκρό σώμα αλλά, μέσω αυτού, και το σώμα των ζωντανών, καθώς τόσο ο θάνατος όσο και η αρρώστια ενυπάρχουν στο ανθρώπινο σώμα. Στην προσπάθεια διατύπωσης αιτιωδών σχέσεων, η ασθένεια προσδιορίζεται ως το αίτιο του θανάτου, και αυτή η συσχέτιση αποτυπώνεται στα όργανα και στους ιστούς του ανθρώπινου σώματος. Με αυτή την έννοια το σώμα γίνεται το κατεξοχήν αντικείμενο μελέτης για την ερμηνεία τόσο της ζωής όσο και του θανάτου. Η εμπλοκή του σώματος στην ιατρική προσέγγιση της αρρώστιας και του θανάτου αλλά και στη γραφειοκρατική διαχείριση του νεκρού αποτυπώνεται εξαιρετικά στο έργο του Lindsay Prior *The social organization of death in Belfast* (1989). Αντλώντος θεωρητικά εργαλεία από τον Μισέλ Φουκό, ο Prior διερευνά τους λόγους και

τις συνακόλουθες κοινωνικές πρακτικές στις οποίες ανατρέχουν τόσο οι κρατικοί φορείς και λειτουργοί για να οργανώσουν το έργο τους (πιστοποιητικά, δηλώσεις, αιτίες θανάτου και άλλες γραφειοκρατικές πρακτικές), όσο και οι κάτοικοι της πόλης του Μπέλφαστ προκειμένου να διαχειριστούν το θάνατο. Το ανθρώπινο σώμα τίθεται στο επίκεντρο του συστήματος οργάνωσης και εξήγησης του θανάτου: τα αίτιά του βρίσκονται μέσα στο σώμα και μπορούν να ανιχνευτούν σε συγκεκριμένα ανατομικά σημεία του. Μέσω αυτής της εξήγησης, ο θάνατος ανάγεται στη νοσογραφία της σύγχρονης παθολογίας.

Το έργο του Prior μεταθέτει το ενδιαφέρον στους λόγους περί θανάτου και στις συνακόλουθες πρακτικές προκειμένου να εξεταστεί ο τρόπος οργάνωσης και διαχείρισής του στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα. Με τη μετάθεση αυτή οι διπολικές εννοιολογήσεις παραμερίζονται και ο θάνατος προσεγγίζεται ταυτόχρονα ως δημόσιο και ιδιωτικό γεγονός, μια προσωπική και κοινωνική απώλεια· ενεργοποιεί γραφειοκρατικές πρακτικές και προσωπικά συναισθήματα. Εντοπίζεται στο σώμα και ταυτόχρονα η ερμηνεία του το ξεπερνά. Η ιατρικοποίηση και ο εξοστρακισμός του θανάτου δεν προσεγγίζονται πλέον απλώς και μόνον ως στάσεις και αντιλήψεις αλλά ως κοινωνικές στρατηγικές.

Βλέπουμε λοιπόν ότι η μελέτη των στάσεων και των αντιλήψεων απέναντι στο θάνατο από την οπτική της ιστορίας των νοοτροπιών ναι μεν πυροδότησε έντονες κριτικές, ωστόσο προβληματοποίησε το φαινόμενο του θανάτου και συνέβαλε στην αναίρεση της αυτονόητης, αchronικής και δεδομένης του διάστασης. Οι έννοιες της ιατρικοποίησης, της απομόνωσης στις μονάδες εντατικής θεραπείας και του εξοστρακισμού από τον δημόσιο χώρο και λόγο διατηρούν σε μεγάλο βαθμό την αναλυτική τους βαρύτητα στη διερεύνηση του θανάτου ως κοινωνικού και πολιτικού ζητήματος. Προάγουν τη διατύπωση μιας κριτικής κοινωνιολογικής και πολιτικής θεωρίας στον πυρήνα της οποίας βρίσκεται το ζήτημα της διαχείρισης της θνητότητας. Με άλλα λόγια, η διευθέτηση του αναπόφευκτου και παρόλο-

γου χαρακτήρα του θανάτου τροφοδοτεί σε κοινωνικό επίπεδο ένα σύνθετο προβληματισμό για την οργάνωση και τον έλεγχο της ζωής στις (μετο)νεωτερικές κοινωνίες, όπως φαίνεται στα έργα του Norbert Elias, του Ivan Illich, του Antony Giddens, του Philip Mellor και του Chris Shilling, του Jean Baudrillard, του Zygmunt Bauman, του Μισέλ Φουκό και του Giorgio Agamben. Οι στρατηγικές λοιπόν για την κοινωνική διαχείριση του θανάτου συνιστούν κυρίως στρατηγικές επιβίωσης, αναπόσπαστα δεμένες με την πρόσληψη και νομιμοποίηση της ζωής σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο, με την ενεργή εμπλοκή των νεωτερικών υποκειμένων σε διαδικασίες συγκρότησης ταυτότητας και αίσθησης του εαυτού.

Υπό αυτό το πρίσμα, η απομόνωση του θανάτου επενδύεται με μια λειτουργική διάσταση στην προβληματική του Philip Mellor και του Chris Schilling (1993, 1997): θεωρείται μια στρατηγική των νεωτερικών κοινωνιών προκειμένου να αντιπαρέλθουν την επισφαλή αίσθηση του εαυτού και την εφήμερη ταυτότητα των νεωτερικών υποκειμένων, την αυξανόμενη ταύτιση του εαυτού με το σώμα και τον περιορισμό της οπτικής του ιερού (Mellor και Shilling, 1993, 411 ■ Giddens. 1991). Αντλώντας από τον A. Giddens, οι συγγραφείς αυτοί υποστηρίζουν ότι, ακριβώς επειδή οι στρατηγικές επιβίωσης γίνονται πιο αβέβαιες και προβληματικές, το αίσθημα της οντολογικής ασφάλειας, δηλαδή η ανάγκη των ανθρώπινων όντων να έχουν όχι μόνο μια ασφαλή αίσθηση του εαυτού τους και του περιβάλλοντος κόσμου, αλλά και απαντήσεις σε ουσιώδη υπαρξιακά ερωτήματα όταν κατακυριεύονται από έντονη αγωνία σε «οριακές περιόδους», κλονίζεται (Giddens, 1984, 123· βλ. σχετικά και Berger, 1967. 43-45 Αλεξιάς. 2002, 229-256, Χρηστάκης, 2002, 205-228). Προκειμένου, κατά την ύστερη νεωτερικότητα, οι κοινωνίες να παρέχουν οντολογική ασφάλεια στα μέλη τους και να τους δίνουν τη δυνατότητα να πορεύονται «σον να μη συμβαίνει τίποτα» μπροστά στην προοπτική της θνητότητας, εξορίζουν το θάνατο από την καθημερινότητα και το δημόσιο βλέμμα και τον αναθέτουν σε ειδικούς (Giddens. 1991, 37-38)

Παράλληλα, όπως υποστηρίζουν οι Mellor και Shilling, η εξύμνηση και η ιεροποίηση του ενσώματου εαυτού συμβάλλουν στη συμβολική υποχώρηση της θνητότητας από το προσκήνιο, διατρανώνοντας την κυριαρχία της ανθρώπινης παρέμβασης πάνω στη νομοτέλεια της φύσης (βλ. και Featherstone, 1993, 186-187). Σε αυτές τις αφηγήσεις, η ασθένεια, η φθορά του σώματος και ο θάνατος δεν μπορούν να έχουν θέση καθώς υπονομεύουν την ιερότητα (και την αθανασία) του ενσώματου εαυτού και υπενθυμίζουν την πεπερασμένη του υπόσταση. Έτσι, η απομάκρυνσή τους από τη δημόσια θέα επιτρέπει τη διαρκή ενασχόληση με το αδιαίρετο τρίπτυχο εαυτός, σώμα, ταυτότητα στις μετανεωτερικές κοινωνίες, όπου τόσο η ταυτότητα όσο και η αίσθηση του εαυτού δεν αντλούν από την κοινότητα, αλλά ανάγονται σε προσωπικό «πρότζεκτ» των υποκειμένων. Είναι ενδεικτικός εδώ ο τρόπος ένταξης ενός ορισμένου τμήματος της αποκαλούμενης τρίτης ηλικίας στο νεωτερικό πρόγραμμα της παρατεταμένης νεότητας. Με την ανάδυση των πεδίων της γηριατρικής και γεροντολογίας κατά τη δεκαετία του 1960, όπως επισημαίνει κριτικά ο St. Katz (1995, και στον παρόντα τόμο), δεν επιτελείται μόνο μια επιπλέον θεσμοθετημένη έκφραση της ηλικιακής κατηγοριοποίησης των κοινωνικών ομάδων, αλλά τίθενται επίσης σε ισχύ λόγοι και πρακτικές που θέτουν σε αμφισβήτηση την ταύτιση της ηλικίωσης με τη βιολογική φθορά και την παρακμή.¹⁴ Αυτή η φαινομενική μετατόπιση από την κυριαρχία της βιοϊατρικής πρόσληψης της ηλικίας αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο για την αναγνώριση και απόδοση θετικών γνωρισμάτων στο ηλικιωμένο σώμα ούτως ώστε να εξακολουθεί να απολαμβάνει την κοινωνική συμμετοχή. Δημιουργείται δηλαδή το υπόβαθρο για τη φαντασιακή κατάλυση των ηλικιακών ορίων και τη διάχυση του γήρατος στην κοινωνική κατασκευή της μέσης ηλικίας, τα όρια της οποίας επεκτείνονται επ' αόριστον. Από σύμβολο του πεπερασμένου της ανθρώπινης ύπαρξης, ένας συγκεκριμένος τύπος ηλικιωμένου σώματος (σύμφωνα με την κοινωνική τάξη, το φύλο, τη φυλή, την εθνότητα, τη γεωγραφική περιοχή) μετασχηματίζεται σε μέσον εξύμνησης της ζωής, σε προάγγελο του επι-

κείμενου θαύματος για την κατάκτηση της μέγιστης διάρκειας ζωής, σε βασικό συστατικό της νεωτερικής φαντασίωσης της αχρονίας μιας αχρονίας στηριγμένης στην επιμελή παραγραφή κοινωνικών ιεραρχήσεων και ανισοτήτων (βλ. Katz, στον παρόντα τόμο), εφόσον η συμπερίληψή τους θα ανέτρεπε την κυρίαρχη λευκή μεσοαστική κατασκευή της «τρίτης ηλικίας» και θα έφερνε στο προσκήνιο τα «γηρατειά».

Στην προσέγγιση λοιπόν των Mellor και Shilling, η στρατηγική της αποσιώπησης εξυπηρετεί μεν ένα θεμελιώδες μέλημα της κοινωνίας, την παροχή οντολογικής ασφάλειας στα μέλη της, αντιπαρέρχεται όμως το φάσμα των κοινωνικών παραγόντων που θέτουν όρια στην «απεριόριστη ελευθερία» των υποκειμένων να οικοδομούν το προσωπικό τους πρότζεκτ ζωής. Επιπλέον, η ίδια η αποσιώπηση ουσιαστικά αυτοαναιρείται καθώς στηρίζεται στη θεσμοθέτηση και προώθηση ενός ευρέος φάσματος κοινωνικών πρακτικών που υπόσχονται ένα υγιές και εσαεί νεανικό σώμα, πρακτικές, δηλαδή, που ενώ στοχεύουν στη ζωή, εντέλει αναφέρονται στο θάνατο μέσω ακριβώς της ανάσχεσής του.

Προς μια πολιτική οικονομία του Θανάτου

Ο εξοβελισμός του θανάτου από την κοινωνική σκηνή δεν προσεγγίζεται μόνον σε συνάρτηση με τη δημιουργία ενός κλίματος ασφάλειας. Ανάγεται σε μέσον για να ασκηθεί κριτική στον τρόπο οργάνωσης των δυτικών κοινωνιών και να επισημανθούν οι εσωτερικές τους αντινομίες. «Δεν είναι φυσιολογικό να είναι κανείς νεκρός στις μέρες μας- ο θάνατος, όπως και η αρρώστια, εκλαμβάνονται ως ατυχήματα που αποσυντονίζουν την κοινωνική τάξη, παραπέμπουν σε κάτι το παράλογο και το άτοπο, αλλά κυρίως υποδηλώνουν απώλεια ελέγχου και μονιμότητας», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Jean Baudrillard (1976, 279, καθώς και απόσπασμα στον παρόντα τόμο). Για τον Baudrillard, ο σύγχρονος δυτικός πολιτισμός προσπαθεί να

αποκρύψει το θάνατο ή να τον εξοβελίσει από τους κόλπους του. αλλά, όπως υποστηρίζει, όσο αυτές οι προσπάθειες εντείνονται τόσο στέφονται από αποτυχία, με αποτέλεσμα να είμαστε περισσότερο από ποτέ εκτεθειμένοι στο θάνατο. Στη θεώρησή του, όπως αναπτύσσεται στο έργο του *L'échangé symbolique et la mort* (1976), η εξαίρεση του θανάτου, η ιατρικοποίηση και η αναγωγή του σε καθορά ατομικό γεγονός αποκτούν πολιτικές προεκτάσεις: απορρέουν από τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και την αστική ορθολογικότητα και υποδεικνύονται ως κύριοι υπεύθυνοι παράγοντες για την κατάλυση των συμβολικών μορφών ανταλλαγής. Στις αποκαλούμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες, αναφέρει ο Baudrillard, τα δίκτυα συμβολικής ανταλλαγής προάγουν «άνισες» από άποψη μετρησιμότητας και ισορροπίας κοινωνικές διαδικασίες (όπως αυτές αποκρυσταλλώνονται στην έννοια του δώρου) και εγκαθιστούν διόδους επικοινωνίας μεταξύ νεκρών και ζωντανών. Η ανίχνευση των δικτύων συνάρθρωσης του κόσμου των ζωντανών με τον κόσμο των νεκρών σε εθνογραφικές έρευνες των κοινωνικών ανθρωπολόγων φαίνεται να επιβεβαιώνει αυτή τη θέση. Σύμφωνα με την Beth Coklin (1995, και σε αυτό τον τόμο), η πρακτική του νεκρικού κανιβαλισμού, έθιμο της φυλής των Ουαρί μέχρι τη δεκαετία του 1960, εκφράζει με παραδειγματικό τρόπο την αφομοίωση των νεκρών (κυριολεκτικό και μεταφορικά) στο σώμα των επιζώντων. Η βρώση του πτώματος στους Ουαρί υποστηρίζει την αντίληψη του ανθρώπινου σώματος ως τόπου βιολογικά συγκροτημένων κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικής ταυτότητας καθώς και την πίστη στη συνεχή και υποστηρικτική παρουσία των προγόνων στις σχέσεις των ζωντανών.

Με την ανάπτυξη του καπιταλισμού, όμως, υποστηρίζει ο Baudrillard, τα συμβολικά δίκτυα καταρρέουν καθώς κυριαρχούν οι ανταλλαγές που ακολουθούν τους νόμους της αγοράς, με αποτέλεσμα τη ριζική αποδέσμευση της ζωής από το θάνατο. Ο φυσικός θάνατος, ρυθμιζόμενος πλέον από την ιατρική επιστήμη, γίνεται κενός συμβολικού περιεχομένου για την κοινωνική ομάδα, μετατρέπεται σε ένα κοινότοπο συμβάν με πολιτικές όμως συνέπειες. Οστό-

σο, ίσως είναι σκόπιμο σε αυτό το σημείο να επισημονθεί ότι η αυστηρή διάκριση μεταξύ μη δυτικών και νεωτερικών δυτικών κοινωνιών μάλλον εμποδίζει παρά διευκολύνει τις προσπάθειες να εντοπιστούν και αναλυθούν οι σύνθετες διεργασίες διαχείρισης της θνητότητας. του θανάτου ως συμβάντος, καθώς και οι ισχύουσες σε διαφορετικές κοινωνίες μορφές επικοινωνίας μεταξύ νεκρών και ζωντανών. Η συναισθηματική ανάγκη να θρηνηθούν οι νεκροί, να ταφούν σύμφωνα με το προβλεπόμενο τελετουργικό, αλλά και η σημασία των ανθρώπινων λειψάνων, δεν αποτελούν προνόμιο των μη δυτικών κοινωνιών. Η ανάλυση του A. Robben (2000, και στον παρόντα τόμο) και της K. Verdery (1993) θέτει σε αμφισβήτηση τα στεγανά της θεώρησης του Baudrillard, και ταυτόχρονα το επιχείρημα περί εξοβελισμού του θανάτου στις νεωτερικές κοινωνίες. Η πολιτική σημασία των πτωμάτων για τους ζώντες, η διαδεδομένη πρακτική της μετακομιδής στις χώρες του πρώην Ανατολικού Μπλοκ (κυρίως στην Ουγγαρία και τη Γιουγκοσλαβία), η επαναξιολόγηση των λειψάνων όχι μόνον των επώνυμων αλλά και των ανώνυμων νεκρών, αλλά και η ανέγερση ανδριάντων, η ονομασία δρόμων προς τιμήν επώνυμων νεκρών οι ετήσιες επιμνημόσυνες δεήσεις, τα πολιτικά μνημόσυνα, φανερώνουν τόσο την ανάγκη να διατηρηθεί ζωντανή η ανάμνηση των νεκρών, όσο και την υλικότητα του νεκρού σώματος και την πολλαπλή επιρροή του στον κόσμο των ζωντανών.

Με τη θεωρία της πολιτικής οικονομίας του θανάτου, ο Baudrillard καταγγέλλει τις μορφές ελέγχου που ασκεί η καπιταλιστική οργάνωση στη ζωή και το θάνατο μέσω της άσκησης του μονοπωλίου της κρατικής βίας. Ο θάνατος παίρνει τη μορφή της κρατικής βίας τόσο μέσω άμεσων και ορατών πρακτικών (δολοφονίες, εξαφανίσεις, εκκαθαρίσεις) όσο και μέσω αδιόρατων, επεξεργασμένων θανατοπρακτικών. Η κοινωνική αυτοψία του καύσωνα που κόστισε τη ζωή σε εκατοντάδες κατοίκους του Σικάγου το 1995 από τον Eric Klinenberg (1999, και εδώ) και η μεθοδική αποδόμηση της κοινωνικής παραγωγής της αδιαφορίας μπροστά στο θάνατο παιδιών στη Βραζιλία από τη Nancy Scheper-Hughes (1992, και εδώ), ανιχνεύουν

τις συμβολικές, συγκαλυμμένες, αλλά νόμιμες, εκφάνσεις της κρατικής εξουσίας σε συμφραζόμενα όπου είναι λιγότερο αναγνωρίσιμες αλλά ενδεχομένως πιο ισχυρές. Για να ανιχνεύσει αυτή τη βία, ο Klinenberg αντλεί από το έργο του Πιέρ Μπουρντιέ και επιλέγει ως αντικείμενο έρευνας τη «φυσική» θεομηνία, θεωρώντας ότι αποτελεί ένα πολλά υποσχόμενο πεδίο για να μελετηθεί ο ρόλος του κράτους και των ΜΜΕ στη νομιμοποίηση της συμβολικής βίας. Οι δημοσιογραφικές και πολιτικές αναπαραστάσεις του καύσωνα τον παρουσίασαν είτε ως ένα συνηθισμένο για την εποχή γεγονός είτε ως μια φυσική και κατά συνέπεια ανεξέλεγκτη καταστροφή. Σε αυτό τα συμφραζόμενα, τα αίτια των αυξημένων θανάτων εύκολα φυσικοποιούνται αποδιδόμενα στην παρατεταμένη διάρκεια της θεομηνίας και εξίσου εύκολα αποκρύπτεται τόσο ο κοινωνικός τους χαρακτήρας όσο και η απροθυμία του κρατικού μηχανισμού να συνδράμει υποβαθμισμένες και περιθωριακές γειτονιές της πόλης. Η αποδόμηση της φυσικοποίησης αυτών των θανάτων φέρνει στο φως τις κοινωνικές τους διαστάσεις: ο καύσωνας κόστισε τη ζωή των κατοίκων που ήταν πιο ευάλωτοι και περιθωριοποιημένοι, λόγω κοινωνικής τάξης, φύλου, ηλικίας, φυλής, εθνότητας και γεωγραφικής θέσης, αυτών που είχαν τη μεγαλύτερη ανάγκη για βοήθεια και ποτέ δεν την έλαβαν. Αντίθετα μάλιστα, με τη χρήση ενός λεξιλογίου ενδυνάμωσης από τις αρχές της πόλης, που καλούσε τον πληθυσμό να αναλάβει την ευθύνη της προστασίας του από τον καύσωνα, οι ομάδες αυτές θεωρήθηκαν οι κύριοι υπεύθυνοι για τη δυστυχία τους: στη δική τους αδυναμία και στα δικά τους συμπεριφορικά ελαττώματα οφείλονταν οι τραγικές συνέπειες. Η προσέγγιση λοιπόν και η ερμηνεία των αυξημένων θανάτων με όρους κοινής λογικής και φυσικών αιτίων αφήνει ανέπαφη τη δομή της τοπικής εξουσίας την οποία η θεομηνία θα μπορούσε να είχε ξεσκεπάσει (Klinenberg, 1999, και εδώ).

Αντίστοιχη στρατηγική διαπιστώνει η Nancy Scheper-Hughes όταν διερευνά τους γραφειοκρατικούς μηχανισμούς που ενέχονται στην απόκρυψη του υψηλού ποσοστού παιδικής θνησιμότητας στο δήμο του Μπομ Ζεζούς της Βραζιλίας το 1982. Και εδώ οι αυξημέ-

νοι θάνατοι των παιδιών αποδίδονται σε φυσικό αίτια (ασθένειες) και όχι στις άθλιες συνθήκες διαβίωσης. Η φυσικοποίησή τους υπαγορεύεται και νομιμοποιείται από τη στάση των τοπικών αρχών: τη διάχυτη γραφειοκρατική αδιαφορία, τη γρήγορη διεκπεραίωση και τη συγκάλυψη με την καθιέρωση ενός συστήματος ταξινόμησης του πληθυσμού που στηρίζεται στην επιλεκτική καταγραφή δεδομένων και τη συστηματική παράλειψη της έκδοσης και προσκόμισης προβλεπόμενων εγγράφων, όπως είναι η ιατρική βεβαίωση θανάτου και το πιστοποιητικό θανάτου. Η αποδόμηση της απόκρυψης από την πλευρά της ανθρωπολόγου φέρνει στο φως μια διττή, συγκρουσιακή πραγματικότητα: αυτή των μητέρων και αυτή των γραφειοκρατών.

Η «παραγωγική» δυναμική του θανάτου

Με τις παραπάνω αναλύσεις προβληματοποιείται το σύστημα διεύθυνσης του θανάτου σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες. Ωστόσο, το ζήτημα της διαχείρισης της θνητότητας και του πεπερασμένου της ανθρώπινης ύπαρξης σε σφαιρική κλίμακα αποτελεί, όπως ήδη αναφέρθηκε, κεντρικό μέλημα κάθε κοινωνίας. Αν η απομόνωση του θανάτου συνιστά μια διαδεδομένη πρακτική των νεωτερικών κοινωνιών σύμφωνα με τον A. Giddens και άλλους, ο Zygmunt Bauman (1992, απόσπασμα και εδώ) παρουσιάζει μια διαφορετική αντίληψη για την κοινωνική διαχείριση της θνητότητας. Ο θάνατος στερείται λογικής και νοήματος, συμβολίζει το τέλος της αντίληψης, αλλά ενέχει παρ' όλα αυτά μια ιδιαίτερα παραγωγική δυναμική. Σύμφωνα με τον Bauman η επίγνωση της θνητότητας βρίσκεται στη ρίζα του πολιτισμού, συνιστά την υπέρτατη συνθήκη πολιτισμικής δημιουργικότητας και διαπερνά κοινωνικούς θεσμούς, οργανισμούς, ήθη, έθιμα και πεποιθήσεις. Ο πολιτισμός συνίσταται από τη μια πλευρά σε μια διαρκή και ιδιαίτερα επιτυχή προσπάθεια να αποδοθεί νόημα στην ανθρώπινη ζωή και από την άλλη σε μια επίμονη αλλά λιγότερο επιτυχή προσπάθεια να εκτοπιστεί η επίγνωση του εύθραυστου

χαρακτήρα αυτού του νοήματος. Η πρώτη δραστηριότητα του πολιτισμού συνδέεται με την επιβίωση και την επιμήκυνση της ζωής. Η στρατηγική αποδόμησης της θνητότητας, όπως την ονομάζει ο Bauman, αφορά τη διάχυση της πάλης εναντίον του θανάτου σε ένα ολοένα αυξανόμενο αριθμό μαχών εναντίον συγκεκριμένων ασθενειών και άλλων απειλών κατά της ζωής. Με τη στρατηγική αυτή, ο θάνατος εγκαθίσταται στην καθημερινότητα κατακλύζοντάς τη με σχετικά μικρότερα και άρα επιλύσιμα προβλήματα υγείας. Σε αυτά τα συμφοραζόμενα, το σώμα αναδεικνύεται σε σκελετοχρήν σύμβολο και αντικείμενο της ζωής. Η δεύτερη στρατηγική, η στρατηγική αποδόμησης της αθανασίας, προτάσσει την αναζήτηση προκλήσεων και μετατρέπει τη ζωή σε διαρκή δοκιμασία της θνητότητας, ιεροποιώντας το ζην επικινδύνως, το παρόν και το εφήμερο (βλ. ενδεικτικά την έρευνα του Χρηστάκη, 2002, 205-228). Με άλλα λόγια, ακριβώς επειδή γνωρίζουμε ότι θα πεθάνουμε, είμαστε τόσο απασχολημένοι στη χάραξη μιας ζωής που ξεχνάει το θάνατο και βιώνεται ως πλήρης νοήματος.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι για τον Bauman η θνητότητα ενυπάρχει στη ζωή και στη δημιουργικότητα, ενώ οι κοινωνικοί θεσμοί δεν είναι παρά το «καταστάλαγμα» διαδικασιών που ενεργοποιήθηκαν από την ανάγκη να διευθετηθεί το αναπόφευκτο του θανάτου σε κοινωνικό επίπεδο.

Στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο, ο εγκλεισμός του θανάτου στο σύγχρονο νοσοκομείο δεν αποτελεί απλώς μια όψη της στρατηγικής αναχαίτισης της θνητότητας αλλά συνάδει με το διαρκές μέλημα των νεωτερικών κοινωνιών να απομονώσουν τον επικίνδυνο «Άλλο» ως φορέα μεταδιδόμενης ή θανατηφόρας ασθένειας (1992, 154) και να θεσμοθετούν πρακτικές διαχωρισμού και τήρησης αποστάσεων. Με αυτό το σκεπτικό, ο Bauman καταγγέλλει τον καθοριστικό ρόλο της υγιεινής, όχι τόσο γιατί νομιμοποιεί με «αντικειμενικά» κριτήρια την τήρηση της ασθένειας σε απόσταση, αλλά κυρίως γιατί ευνοεί την ανάπτυξη ρατσιστικών λόγων και πολιτικών: η λήψη μέτρων για την εξουδετέρωση κινδύνων που «ενδημούν» σε «ξένες» φυλές και σε

διάφορους «φορείς ασθενειών» αντλεί από το οπλοστάσιο των προδιαγραφών της υγιεινής (1922, 156). Η απομόνωση των «ασθενών», η φυσική εξόντωση, η γενοκτονία και το ολοκαύτωμα αποτελούν ουσιαστικά πρακτικές οι οποίες συμβολικά θανατώνουν το θάνατο, σκοτώνοντας το ομοίωμά του. Με αυτό το σκεπτικό, η εξόντωση των φορέων μιας ασθένειας δεν συνιστά δολοφονία αλλά μια πρακτική που εξυπηρετεί τη ζωή (1992, 156). Οι ζωές που εξοντώνονται είναι ζωές που στερούνται αξίας, ζωές εχθρικές προς τη ζωή. Ζωές που πρέπει να θανατωθούν για να μη σκορπίσουν το θάνατο. Η εξόντωσή τους δεν είναι παρά μια πράξη καθαρισμού. Στις σημερινές δυτικές κοινωνίες οι πλέον χαρακτηριστικοί φορείς του ρόλου του επικίνδυνου Άλλου είναι οι μετανάστες. Η παρουσία τους εκθέτει τον εύθραυστο χαρακτήρα της κοινωνικής και πολιτισμικής ασφάλειας των αυτοχθόνων, με αποτέλεσμα να τους προσάπτονται κατηγορίες που αντλούν μεταφορικά από τον βαθύ φόβο του θανάτου και της θανατηφόρας ασθένειας. Το «προκλητικό» όνειρο της θανάτωσης του θανάτου μετατρέπεται έτσι σε πρακτική εξόντωσης ανθρώπων. Το συγκεκριμένο σχέδιο αποδόμησης της θνητότητας στις νεωτερικές κοινωνίες εξυπηρετείται από την «παρόρμηση» της γενοκτονίας (1992, 158· μάλιστα στο *Modernity and the Holocaust*, 1991, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Bauman τοποθετεί και ερμηνεύει το Ολοκαύτωμα στις συνθήκες της νεωτερικότητας).

Η αναφορά στη γενοκτονία αναδεικνύει μοναδικά τις πολιτικές συνθήκες έκθεσης στο θάνατο, σ' όλη την πολλαπλότητα και συνθετότητά τους, εισάγοντας και εγκαθιστώντας αμετάκλητα το θάνατο στη σφαίρα του πολιτικού και στα συμφραζόμενα των ασύμμετρων σχέσεων εξουσίας και κυριαρχίας. Από την αρχαιότητα έως την αποικιοκρατία, από τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο έως τις μαζικές ναζιστικές θηριωδίες, με αποκορύφωμα την εξολόθρευση των Εβραίων, από τους Χερέρα και τους Τούτοι έως το Κόσσοβο και τη Βοσνία, η παγκόσμια ιστορία εμφανίζεται σαν ένας μακάβριος χάρτης μαζικών εξολοθρεύσεων και βαρβαρότητας. Αν και συνιστά πολύ παλιά και πάγια πρακτική εξόντωσης ενός έθνους ή μιας εθνοτικής ομάδας, η

γενοκτονία είναι σχετικά νέος όρος: η ναζιστική εξόντωση και ο προσχεδιασμένος αφανισμός ολόκληρων λαών με συνέπειες πολύ πιο καταστροφικές από εκείνες των πολεμικών συγκρούσεων λειτούργησαν καταλυτικά στην επίσημη αναγνώρισή της ως εγκλημάτος κατά της ειρήνης και της ανθρωπότητας στο Διεθνές Δίκαιο (Σύμβασις διά την πρόληψιν και την καταστολήν του εγκλήματος της γενοκτονίας, Ηνωμένα Έθνη 1948/ Ν.Δ. 309/1954, ΦΕΚ Α' 250, και εδώ). Με τις συντονισμένες και επίμονες προσπάθειες του Ραφαέλ Λέμκιν, η Σύμβαση για τη Γενοκτονία κυρώνεται από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών στις 9 Δεκεμβρίου του 1948 (βλ. σχετικά Lemkin 1944 και εδώ, και Kuper, 1981 και εδώ). Η γενοκτονία ορίζεται ως μια προσχεδιασμένη πρακτική με στόχο είτε την άμεση εξόντωση (μέσω μαζικών δολοφονιών όλων των μελών ενός έθνους) είτε την καταστροφή των ουσιαστικών θεμελίων της ζωής των «ανεπιθύμητων εθνικών άλλων», την εκμηδένισή τους (σε επίπεδο πολιτικό, κοινωνικό, οικονομικό, βιολογικό, πολιτισμικό, φυσικό και θρησκευτικό) και την επιβολή του εθνικού προτύπου του εκάστοτε εισβολέα ή καταπιεστή (βλ. Lemkin. 1944 και εδώ, Kuper, 1981 και εδώ, Lewis 2002 και εδώ). Πέρα δηλαδή από τους σκόπιμους φόνους, συνιστούν γενοκτονία κάποιες δολοφονικές πρακτικές όπως η εσκεμμένη μετάδοση ασθενειών, τα συστήματα καταναγκαστικής εργασίας, η διάλυση αυτοχθόνων κοινοτήτων, η κοινωνική αποδιοργάνωση, ο λιμός, τα βασανιστήρια - πρακτικές ιδιαίτερα διαδεδομένες κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας αλλά όχι μόνον (ενδεικτικά αναφέρομαι στις απίστευτες βαρβαρότητες στο Περού, με την εκμετάλλευση των φυτειών καουτσούκ, και στο Κονγκό, με την εκμετάλλευση του ελεφαντόδοντου* βλ. Lewis 2002 και Taussig 1984 και εδώ). Ωστόσο η Σύμβαση αυτή καθαυτή δεν συνιστά επαρκές μέτρο, ικανό νο περιορίσει ή νο εξαλείψει τη γενοκτονία. Αντίθετα η γενοκτονία εξακολουθεί να αποτελεί ιδιαίτερη απειλή στις μέρες μας, «η οποία διευκολύνεται από τη διεθνή μέριμνα για την προστασία των κυριαρχικών δικαιωμάτων των κρατών, από τις διεθνείς παρεμβάσεις στον εξοπλισμό των αντιμαχόμενων πλευρών και από την de facto άφεση αμαρτιών

εκ μέρους των Ηνωμένων Εθνών, η οποία χρησιμεύει ως προκάλυμμα της γενοκτονίας» (Kuper, 1981, και στον παρόντα τόμο). Μάλιστα ο Kuper, παρακολουθώντας τη διαδρομή που διήνυσε το προσχέδιο της *ad hoc* Επιτροπής, τις διαβουλεύσεις και διαμάχες μεταξύ των επιτροπών και τις περικοπές που πραγματοποιήθηκαν μέχρι την τελική διατύπωση του κειμένου, διαπιστώνει εξελίξεις κάθε άλλο παρά ενθαρρυντικές. Τα υπό αμφισβήτηση ζητήματα, όπως αυτό της πρόθεσης, της αναγνώρισης της πολιτισμικής γενοκτονίας, της εφαρμογής της τιμωρίας, της έκτασης στην οποία η εξόντωση συνιστά γενοκτονία. καθώς και διαφωνίες για τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία θα ορίζονταν οι ομάδες που προστατεύονται από τη Σύμβαση, θεσμοθετούν πλέον και σε επίπεδο διεθνών οργανισμών την πρόσληψη του θανάτου με πολιτικούς όρους, τη διευθέτησή του με όρους εξουσίας και πολιτικών συμφερόντων.¹⁵ Η εξαίρεση των πολιτικών ομάδων από τις ομάδες που προστατεύονται από τη Σύμβαση (ενώ η συμπερίληψή τους προβλεπόταν στην αρχική πρόταση), στις σημερινές συγκυρίες, όπου οι γενοκτονίες εναντίον φυλετικών, εθνικών, εθνοτικών και θρησκευτικών ομάδων είναι σε γενικές γραμμές απόρροια ή αφανής συνάρτηση πολιτικών διαμαχών, δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία.

Από τη βιοπολιτική στη Θανατοπολιτική

Η ανάδειξη της ζωής και του θανάτου σε πολιτικό ζήτημα, σε διακύβευμα της εξουσίας, οφείλεται κατεξοχήν στο έργο του Μισέλ Φουκό. Για τον Φουκό ένα από τα βασικά φαινόμενα του 19ου αιώνα που σηματοδοτεί το πέρασμα στη νεωτερικότητα ήταν η αναδοχή της ζωής από την εξουσία, δηλαδή η άσκηση εξουσίας επί του ανθρώπου ως έμβιου όντος, που οδηγεί στην κυριαρχική πολιτικοποίηση της βιολογικής κατάστασης. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, επισήμανε τη συνάρθρωση ανάμεσα στη διαχείριση της ανθρώπινης ζωής (βιοπολιτική) με τον επιστημονικό εξορθολογισμό και την πολι-

τική διαχείριση του θανάτου (θανατοπολιτική) (βλ. και Αθανασίου, 2007, Εισαγωγή). Οι θέσεις του περί θανάτου, όπως διατυπώνονται στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (κυρίως στο Κεφάλαιο 5) και στο *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας* (συγκεκριμένα στην Παράδοση της 17ης Μαρτίου 1976, 1977/2002, 292-324), αποκτούν νόημα στο πλαίσιο της κρίσιμης μετατόπισης που συντελείται στο πεδίο του πολιτικού δικαίου, από το παλαιό δικαίωμα της κυριαρχίας (δηλαδή το δικαίωμα του ηγεμόνα να καταδικάζει κάποιον σε θάνατο ή να του επιτρέπει να ζήσει) σε μια εξουσία εντελώς αντίθετη: «την εξουσία να χαρίζει κανείς τη ζωή και να αφήνει τον άλλον να πεθόνει» (Φουκό, 2002, 295). Αυτή η μετατόπιση δεν υπαινίσσεται την απάλειψη του προηγούμενου δικαίου της κυριαρχίας- το νέο δίκαιο θα παρεισφρήσει εντός του, θα το διαπεράσει και θα το τροποποιήσει. Ο Φουκό παρακολουθεί τη σταδιακή μεταβολή όχι σε επίπεδο πολιτικής θεωρίας αλλά σε επίπεδο τεχνολογιών της εξουσίας: από τον 17ο έως τα μέσα του 19ου αιώνα αναδύονται ορισμένες τεχνικές της εξουσίας που επικεντρώνονται κυρίως στο σώμα, το σώμα του ατόμου. Πρόκειται για μια πειθαρχική τεχνολογία εξατομίκευσης μέσω της επιτήρησης και της εκπαίδευσης του ανθρώπινου σώματος προκειμένου να το κάνει υπάκουο και πειθήνιο και ταυτόχρονα να μεγιστοποιήσει τις ικανότητες και τις δυνάμεις του, να το καταστήσει δηλαδή χρήσιμο και παραγωγικό. Από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και ύστερα, εμφανίζεται μια άλλη τεχνολογία της εξουσίας που δεν αποκλείει την πειθαρχική ούτε την καταργεί, για τον απλούστατο λόγο ότι είναι διαφορετικού επιπέδου, διαφορετικής κλίμακας και στηρίζεται σε εντελώς διαφορετικά εργαλεία (Φουκό, 2002, 296-97). Η τεχνολογία αυτή δεν εξατομικεύει αλλά μαζοποιεί- εφαρμόζεται στον άνθρωπο ως είδος, στο πλήθος των ανθρώπων και στις συνολικές διαδικασίες που αφορούν τη ζωή, όπως είναι η γέννηση, η σεξουαλικότητα, η αναπαραγωγή, η νοσηρότητα, ο θάνατος, η γήρανση κ.λπ. Πρόκειται για τη βιοπολιτική του ανθρώπινου είδους (Φουκό, 2002, 306-07). Στη νέα αυτή τεχνολογία της εξουσίας δεν έχουμε να κάνουμε με το άτομο και το σώμα του αλλά με το σώμα του πληθυ-

σμού που ανάγεται σε πολιτικό πρόβλημα. Με επίκεντρο τον πληθυσμό δημιουργούνται μηχανισμοί με στόχο τις προβλέψεις, τις στατιστικές εκτιμήσεις, τα συνολικά μέτρα που θα επιτρέψουν παρεμβάσεις κυρίως στο επίπεδο των παραγόντων που καθορίζουν γενικές βιοτικές διαδικασίες -έλεγχος των ασθενειών, παράταση της ζωής, ενίσχυση της γεννητικότητας- και τη δημιουργία μηχανισμών ασφαλείας γύρω από το τυχαίο, εγγενές σε κάθε πληθυσμό έμβιων όντων (Φουκό, 2002, 298). Μια διάσταση αυτών των τεχνολογιών αποτελεί ο επιστημονικός προσδιορισμός της μέγιστης διάρκειας της ανθρωπίνης ζωής (υπενθυμίζεται ότι, με τη δημοσίευση του έργου του ΡυεΞελβί το 1842, το όραμα της μέγιστης διάρκειας ζωής από φιλοσοφικό και ιατρικό γεγονός με πιθανότητες που εμπίπτουν στην περιοχή του θαύματος, μετατρέπεται σε δημογραφικό γεγονός), η κατάτμηση της ζωής σε γραμμικές αλληλουχίες ηλικιακών φάσεων με διακριτά βιολογικά γνωρίσματα και η σύνδεση αυτών των φάσεων με γραφειοκρατικού τύπου ρυθμίσεις (όπως η αποχώρηση από την εργασία, η σύνταξη κ.λπ.). Με την ομογενοποίηση των ενδείξεων που σηματοδοτούν τη μετάβαση από τη μια ηλικιακή φάση στην επόμενη, η ηλικία και η ηλικίωση αντικειμενικοποιούνται και προσλαμβάνονται σύμφωνα με το ιατρικό μοντέλο και τα σημάδια φθοράς των βιολογικών λειτουργιών (βλ. σχετικά Κ^α 1995, και εδώ). Η «φυσική» κατηγοριοποίηση των σωμάτων σε μια προϋπάρχουσα κλίμακα δεν διευκολύνει μόνο την πειθάρχηση και τη συμμόρφωσή τους αλλά και την παραγωγικότητα και λειτουργικότητά τους, ακόμα και όταν πρόκειται για πληθυσμιακά υποσύνολα που τείνουν προς την περιθωριοποίηση, όπως είναι η τρίτη ηλικία.

Το ζητούμενο στη βιοπολιτική, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι η προσέγγιση του ατόμου διαμέσου συνολικών μηχανισμών, γενικών ρυθμίσεων που αφορούν τον πληθυσμό. Το ζητούμενο είναι δηλαδή να ληφθούν υπόψη οι βιολογικές διεργασίες του ανθρώπου ως είδους και να διασφαλιστεί η ρύθμισή τους: «Η παλιά δύναμη του θανάτου που ήταν το σύμβολο της κυριαρχικής εξουσίας καλύπτεται τώρα προσεκτικά από τη χειραγώγηση των σωμάτων και την υπολο-

γιστική διαχείριση της ζωής» (Φουκό, 1978,171). Η εξουσία ως δικαίωμα θανάτωσης φθίνει διαρκώς, ενώ αντίστοιχα αναπτύσσεται η εξουσία ως δικαίωμα παρέμβασης υπέρ της ζωής. Ο Φουκό χρησιμοποιεί το παράδειγμα του θανάτου του δικτάτορα Φράνκο για να δείξει με συμβολικό τρόπο τη διάκριση ανάμεσα στα δύο συστήματα εξουσίας, το σύστημα κυριαρχίας επί του θανάτου και το σύστημα ρύθμισης της ζωής (Φουκό, 1978, 305, και εδώ).

Οι συνέπειες από τη διευρυμένη χρήση του ηλεκτρικού ρεύματος κατά τα τέλη του 19ου αιώνα προσφέρουν ένα ενδιαφέρον παράδειγμα σχετικά με τη συγχρονικότητα και την αλληλεξάρτηση πειθαρχίας και βιοπολιτικής. Σύμφωνα με την ανάλυση του Iwan Morus (2002, και εδώ), κατά τον 19ο αιώνα η πειθαρχία, η κανονικότητα και η τυποποίηση του σύμπαντος της μηχανής άνοιγαν τολμηρούς δρόμους αν μεταφέρονταν αρχικά στο μεμονωμένο ανθρώπινο σώμα και στη συνέχεια στο σύνολο του πληθυσμού διασφαλίζοντας την κοινωνική οργάνωση, την τάξη και την πρόοδο. Η μηχανή με τον τρόπο λειτουργίας της (όπως είχε ήδη προαναγγείλει ο Καρτέσιος) προσλαμβάνεται ως ιδανικό πρότυπο για τη χειραγωγή και ρύθμιση των σωμάτων και τη μεγιστοποίηση της λειτουργικότητάς τους. Παράλληλα ο ηλεκτρισμός¹⁶ αλλάζει τα ισχύοντα ιατρικό και τεχνολογικά δεδομένα καθώς ανοίγει πρωτόγνωρα για την εποχή πεδία παρέμβασης και ελέγχου τόσο στο πεδίο της ζωής όσο και στο πεδίο του θανάτου, επαναπροσδιορίζοντας τα όρια ανάμεσα στο άψυχο και το έμψυχο, το νεκρό και το ζωντανό, μέσα σε αντιφατικά συμφραζόμενα: είναι πηγή ζωής αλλά και αιτία θανάτου, είτε από ανθρώπινη αμέλεια (ηλεκτροπληξία) είτε από ανθρώπινη συντονισμένη δράση (η πρώτη εκτέλεση στην ηλεκτρική καρέκλα γίνεται στην Αμερική τον Αύγουστο του 1899).

Το ερώτημα που τίθεται ωστόσο είναι το εξής: Πώς νομιμοποιείται το δικαίωμα της θανάτωσης στο πλαίσιο της βιοεξουσίας; Πώς είναι δυνατόν μια εξουσία που παρεμβαίνει υπέρ της ζωής να σκοτώνει; Να επιζητεί το θάνατο, να προκαλεί το θάνατο, να εκθέτει στο θάνατο όχι μόνον τους εχθρούς αλλά και τους ίδιους τους πολίτες

της; Πώς αυτή η εξουσία μπορεί να αφήνει τους ανθρώπους να πεθαίνουν; Σε αυτό το σημείο υπεισέρχεται η προβληματική του ρατσισμού.

Με τη βιοπολαική ο ρατσισμός εντάχθηκε στους μηχανισμούς του κρότους, και αυτό επειδή προσφέρει το μέσον για να εισαχθεί στο πεδίο της ζωής που έχει αναδεχθεί η εξουσία μια τομή, μια διαχωριστική γραμμή βιολογικού τύπου: ξεχωρίζει τα στοιχεία που πρέπει να ζήσουν από εκείνα που πρέπει να πεθάνουν, υποδιαιρώντας το ανθρώπινο είδος σε φυλές τις οποίες αξιολογεί αναλόγως (Φουκό, 2002, 313). Εκτός από αυτό τον κατακερματισμό του ανθρώπινου συνεχούς, ο ρατσισμός, για να είναι λειτουργικός, θα πρέπει να συμβάλλει στη δημιουργία μιας θετικής σχέσης του τύπου «όσο πιο πολλούς σκοτώσεις, ή καλύτερα, όσο πιο πολλούς αφήσεις να πεθάνουν τόσο περισσότερο, για το λόγο αυτό, θα ζήσεις [...]». Η ενεργοποίηση αυτής της σχέσης είναι βιολογικού και όχι στρατιωτικού/πολεμικού τύπου: όσο τα κατώτερα είδη θα εξοντώνονται τόσο περισσότερο εγώ ως είδος θα ζήσω [...] Με το θάνατο του βιολογικά κατώτερου άλλου η ζωή θα γίνει πιο υγιής, πιο καθαρή» (Φουκό, 2002, 314-15). Οι προς εξολόθρευση εχθροί είναι όσοι συνιστούν απειλή για τον πληθυσμό. Στο σύστημα της βιοεξουσίας η θανάτωση είναι οποδεκτή μόνον όταν επιτελείται στο όνομα της ζωής. Οι σημασίες που προσλαμβάνει η προστασία της ζωής και το τι συνιστά απειλή εναντίον της διαφοροποιούνται κοινωνικά και πολιτικά έτσι ώστε αυτή η βιολογικού τύπου σχέση που αναφέρει ο Φουκό να προσαρμόζεται στην εξυπηρέτηση των εκάστοτε επιδιώξεων και συμφερόντων. Έτσι, στην περίοδο της αποικιοκρατίας, όπως αναφέρει ο David Lewis (2002, και εδώ), οι ιθαγενείς λαοί μετατρέπονται σε πρώτης τάξεως στόχους για εξόντωση και γενοκτονία. Σύμβολα της αγριότητας της ζούγκλας, τρομακτικοί φορείς του κανιβαλισμού, συνιστούν την υπέρτατη απειλή για τη ζωή των κατακτητών (βλ. και Taussig, 1984, και εδώ). Η απειλητική τους παρουσία θα αντιμετωπιστεί είτε με τη φυσική τους εξόντωση είτε με την τιθάσευσή τους, την ενσωμάτωση και την αποκήρυξη της διαφορετικότητάς τους (βλ.

και Bauman. 1992, και εδώ), μέσω δηλαδή μιας «παραγωγικής» πρακτικής που θα εξασφαλίζει τα απαραίτητα για την κατανογκαστική εργασία χέρια. Ταυτόχρονα όμως, στην σποικιοκρατική πραγματικότητα οι εννοιολογήσεις της ζωής και κάθε στοιχείο που την απειλεί ξεπερνούν τα στενά βιολογικά όρια: διευρύνονται για να συμπεριλάβουν την τεχνολογική και οικονομική ανάπτυξη, την ανάγκη για την καταπάτηση γης και την οικειοποίηση και εκμετάλλευση των πόρων της περιοχής (όπως, για παράδειγμα, του καουτσούκ στο Περού και του ελεφαντόδοντου στο Κονγκό) από τους εισβολείς. Οι αντιστάσεις των αυτοχθόνων εκλαμβάνονται ως απειλές εναντίον της ζωής, με δεδομένο ότι η πρόοδος και η ανάπτυξη εμφανίζονται άρρηκτα συνδεδεμένες με αυτήν. Με τέτοιες αναγωγές αιτιολογείται, αλλά κυρίως νομιμοποιείται, η εξόντωση των απειλητικών για την πρόοδο άλλων. Στη ναζιστική ιδεολογία περί ανωτερότητας της Αρίας φυλής, η εξόντωση των άλλων γίνεται με σκοπό να μεταβληθούν οι βιολογικοί συσχετισμοί υπέρ της Γερμανίας* γι' αυτό και ο πόλεμος δεν στρέφεται μόνο εναντίον στρατών και ηγεμόνων αλλά και εναντίον υπηκόων και αμάχων (Lemkin, 1944, και εδώ). Στον ναζισμό το κυριαρχικό δικαίωμα της θανάτωσης διαπλέκεται σε υπέρτατο βαθμό με τους μηχανισμούς της βιοπολιτικής: το ναζιστικό κράτος κατέστησε το πεδίο της ζωής και το δικαίωμα της θανάτωσης ανθρώπων απολύτως ισομεγέθη και σλληλοσυναρτώμενα (Φουκό, 2002.320-22). Ωστόσο αποτελεί άραγε ο αντισημιτισμός, ως ρατσισμός στην πιο ακραία και αποτρόπαιη μορφή του, ικανό παράγοντα για να ερμηνευτεί το Ολοκαύτωμα και η κοινοτοπία του κακού; Για τον Zygmunt Bauman (1989, απόσπασμα και εδώ), το Ολοκαύτωμα είναι προϊόν της νεωτερικής κοινωνίας του ορθολογισμού, των πολιτισμικών και τεχνολογικών επιτευγμάτων.¹⁷ Η σύλληψη και η εκτέλεσή του οφείλεται στην τραγική συνάντηση παραγόντων που, αν εξεταστούν ο καθένας ξεχωριστά, είναι κοινοί και συνηθισμένοι. Η κατασκευή μιας ιεραρχίας του ανθρώπινου και του λιγότερο ανθρώπινου με την ανάδειξη της φυλής, υπό την αιγίδα της επιστήμης, σε μέσον διαφοροποίησης και, συνακόλουθα, η κατασκευή μιας ρατσι-

στικής κοινωνικής τάξης [order] η οποία επιδέχεται βελτίωση μέσω της κοινωνικής μηχανικής, αποτελούν έναν μόνο παράγοντα που διευκόλυνε το ναζιστικό σχέδιο εξόντωσης. Η όλο και αυξανόμενη συγκέντρωση της εξουσίας και της βίας στον κρατικό έλεγχο και η συμβολή της επιστήμης και της τεχνολογίας σε αυτήν τη συγκέντρωση συνιστούν μια επιπλέον πτυχή που ευνόησε τη σύλληψη και εκτέλεση αυτού του σχεδίου. Τέλος, στο όνομα της βελτιστοποίησης της αποτελεσματικότητας, η εξειδίκευση και ο καταμερισμός εργασίας εντείνονται με τη συνεπικουρία απρόσωπων γραφειοκρατιών, οι οποίες υποκαθιστούν σταδιακά την ηθική ευθύνη με την τεχνική επάρκεια και απομακρύνουν ολοένα και περισσότερο τον κάθε γραφειοκράτη από το τελικό έργο και τις επιπτώσεις του. Η απόσταση ανοίγει το δρόμο για την αποανθρωποποίηση (dehumanization), καθώς τα ανθρώπινα όντα των οποίων η ζωή επηρεάζεται χάνουν τη διακριτότητά τους και μετατρέπονται σε αντικείμενα: η αναφορά σε αυτά γίνεται μέσω μιας γλώσσας ευφημισμού. Το αποτέλεσμα, στη ναζιστική Γερμανία, ήταν η δημιουργία ενός γραφειοκράτη, όπως ο Αιχμαν, η επιτομή της κοινοτοπίας του κακού (Arendt, 1963/1995). Ο Αιχμαν, οργανωτής της εκτόπισης και εξόντωσης των Εβραίων, δεν έχει τη μορφή ενός σαδιστή αλλά ενός απολύτως φυσιολογικού υπαλλήλου που υπακούει και εκτελεί τις διαταγές των ανωτέρων του, ένα απλό γρανάζι σε μια ολοκληρωτική γραφειοκρατία που λειτουργεί χωρίς να νοιάζεται για τα αποανθρωποποιημένα άτομα στην εξόντωση των οποίων συμβάλλει. Αν και η γραφειοκρατία δεν είναι εγγενώς γενοκτονική, υποστηρίζει ο Bauman, έχει ωστόσο τη δυναμική να διευκολύνει τα δολοφονικά σχέδια της κοινωνικής μηχανικής, ιδίως όταν άλλες ασφαλιστικές δικλίδες στη σφαίρα της ηθικής καταρρέουν. Αυτό ακριβώς συνέβη στη ναζιστική Γερμανία, όπου οι θρησκευτικοί αρχηγοί, οι πολιτικοί, οι διανοούμενοι στη μεγάλη τους πλειονότητα παρείχαν στήριξη, συμμετείχαν ενεργά ή τουλάχιστον παρέμειναν απλοί θεατές όταν ο Χίτλερ εξόντωνε τους Εβραίους και άλλες «μολυσματικές ομάδες». Αν και πολλοί ναζιστές ήταν αντισημίτες, αναγνωρίζει ο Bauman, αυτό από μόνο

του δεν μπορεί να ερμηνεύσει τον νεωτερικό χαρακτήρα του Ολοκαυτώματος.

Πώς υλοποιείται όμως αυτή η βιολογικού τύπου σχέση; Πώς μεταφράζονται οι κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις εξάρτησης μεταξύ εισβολέων και αυτοχθόνων, πώς οικοδομείται η αντιπαλότητα και παγιώνεται η διαφορά στην καθημερινή προκτική; Με ποιους τρόπους επιτυγχάνεται παρ' όλα αυτά η κοινωνική συνοχή και ανάγεται η σκληρότητα σε κοινοτοπία; Πώς νοηματοδοτείται το σώμα που απειλείται, κινδυνεύει, βασανίζεται, πονά και θανατώνεται;

Σε αυτή την προβληματική οι θεωρητικές και ερευνητικές αναζητήσεις του Michael Taussig (1984, και εδώ), της Christine Harold και του Kevin DeLuca (2005, και εδώ) και του Antonius Robben (2000, και εδώ), αν και αναφέρονται σε διαφορετικές εποχές και γεγονότα (γενοκτονία των Ινδιάνων του Πουτουμάγιο την περίοδο της αποικιοκρατίας 1910-13, πρακτική του λιντσαρίσματος στο ρατσιστικό καθεστώς του Τζιμ Κρόου και στη σιωπηρή συνέχισή της τη δεκαετία του 1950, εξαφανίσεις την εποχή της στρατιωτικής χούντας στην Αργεντινή αντιστοιχώς), ανιχνεύουν τις περίπλοκες διαδικασίες μέσω των οποίων κατασκευάζεται η κουλτούρα του τρόμου και οριοθετείται κοινωνικά ένας χώρος θανάτου, ενώ υπογραμμίζουν τη θεμελιώδη σημασία του τρόμου στην προσπάθεια να προσδώσει κανείς νόημα και να αποκτήσει μια αίσθηση συνείδησης εκεί όπου ενδημούν βασανιστήρια. Η πολιτισμική διαχείριση του φόβου μέσα από φήμες, σιωπές και μύθους και η έμφαση «στη μυστηριώδη πλευρά του μυστηριώδους», σύμφωνα με τον Taussig, διαπλέκουν την πραγματικότητα με τη μυθοπλασία και συμβάλλουν στη συγκρότηση ενός χώρου μετασχηματισμού: η εμπειρία του θανάτου υπαγορεύει τη ζωή, ενώ ο φόβος αποδιοργανώνει τον εαυτό και τον αναγκάζει να αποδεχτεί μια νέα πραγματικότητα. Η απειλητική ζούγκλα και το σώμα του άγριου Ινδιάνου, το σώμα του μαύρου ή το σώμα του αντιφρονούντα, επενδυμένο με υπερφυσικές δυνάμεις και μαγικές ικανότητες (βλ. McKenna, 2000, και εδώ), συνθέτουν ένα απειλητικό σύμπαν ο μοναδικός τρόπος να επιβιώσει κανείς είναι να γίνει αυτός εξίσου άγριος

και απειλητικός. Η κατασκευή της κουλτούρας του τρόμου λοιπόν δεν ενδημεί αποκλειστικά στους εκάστοτε υποτελείς. Υφαίνεται μεθοδικά, συντηρείται με επιμέλεια και διατρέχει και τις δύο πλευρές (των αποίκων και των Ινδιάνων, των λευκών και των μαύρων, του δικτατορικού καθεστώτος και των ανταρτών, της Δύσης και των άλλων). Αυτή ακριβώς η αμοιβαιότητα του τρόμου, η συναισθηματική δύναμη που ασκεί τόσο σ' εκείνους που τον ασκούν όσο και σ' εκείνους που τον υφίστανται (ή και αντιστέκονται σε αυτόν), διατηρεί την κοινωνική συνοχή στη βάση συστημάτων βασανισμού και φρικαλεοτήτων όπως το λιντσάρισμα στον αμερικανικό Νότο, οι «εξαφανίσεις». και οι «επιβεβλημένες» στο όνομα της ειρήνης και της ασφάλειας πολεμικές επιχειρήσεις του δυτικού κόσμου με τη μορφή του πολέμου κατά της τρομοκρατίας.

Κατά τον M. Taussig, οι βανασότητες των Βρετανών στο Πουτουμάγιο αντικατόπτριζαν τη φρίκη του άγριου που τόσο φοβούνταν και, ακριβώς σαν τον καθρέφτη, την επέστρεφαν στους αυτόχθονες, προβάλλοντας έτσι τη βαρβαρότητα των δικών τους σχέσεων. Σε αυτή την κουλτούρα του τρόμου, οι ζωές κάποιων αναδεικνύονται σε υπέρτατο αγαθό που πρέπει πόση θυσία να διαφυλαχτεί, ενώ οι ζωές κάποιων άλλων προσλαμβάνονται ως μιαρές και επικίνδυνες* είναι ζωές που δεν αξίζει να τις ζήσει κανείς και η αφαίρεσή τους δεν είναι παρά η επιβεβαίωση της αναλωσιμότητάς τους. «Όπου η βία κυριαρχεί ως τρόπος ζωής και τα μέσα για αυτοάμυνα είναι περιορισμένα, εκεί το ευάλωτο του σώματός μας επιδεινώνεται εξαιρετικά εκεί η παράδοση στη βούληση κάποιου άλλου, η εκμετάλλευση εκείνου του πρωταρχικού δεσμού, εκείνου του πρωταρχικού τρόπου να υπάρχουμε ως σώματα έξω από τον εαυτό μας, εκεί η έννοια του ανθρώπινου προβληματοποιείται». υποστηρίζει η Judith Butler υπενθυμίζοντάς μας τις σημερινές πρακτικές συγκρότησης ζωών ανάξιων να βιωθούν. των οποίων η απώλεια δεν αξίζει να θρηνηθεί (2004, και εδώ). Το τι νοείται ως ανθρώπινο καθώς και το είδος της απώλειας που μπορούμε να αναγνωρίζουμε ως τέτοιο υπαγορεύονται από περιορισμούς που θέτουν τα εκάστοτε πολιτισμικά συμφροζόμενα.

Ο ευτελισμός του σώματος του άλλου και η τελική του εξόντωση είναι μια ακραία αλλά διαδεδομένη πρακτική: τα καθεστώτα δημιουργούν μεμονωμένα σώματα που πονουν, για να κάνουν πραγματική την εξουσία τους και να σταθεροποιήσουν τις ιδεολογίες τους, υπενθυμίζοντας στο σώμα του πληθυσμού την κυριαρχία τους. Η κουλτούρα του τρόμου είναι έτσι στενά συνδεδεμένη όχι μόνον με τον τρόπο θανάτωσης αλλά και με την τύχη του πτώματος του «εχθρού» (βλ. την ανάλυση του Robben για την πολιτική κουλτούρα της Αργεντινής). Πόσο προδιαγεγραμμένες και ελεγχόμενες όμως είναι οι συμβολικές προεκτάσεις του πτώματος όταν αυτές διαρρηξουν το στενό πλαίσιο της κυρίαρχης ερμηνείας και συσχετιστούν με τις δράσεις και αντιδράσεις όσων είναι εγκλωβισμένοι στον κλοιό του τρόμου; Το μαύρο σώμα του I Schronou Έμετ Τιλ, δολοφονημένο και φρικτά παραμορφωμένο, φέρνει στο προσκήνιο τη δύναμη ανατρεπτικότητα του απόβλητου σώματος (του αποκείμενου σώματος κατά την Τζούλια Κρίστεβα* βλ. Harold και DeLuca, 2005, και εδώ). Η ευρύτατη κυκλοφορία της εικόνας ενός παραμορφωμένου πτώματος γίνεται έναυσμα όχι μόνον για την υπονόμευση της κυρίαρχης και έως τότε αδιαμφισβήτητης πρόσληψης του μαύρου σώματος, αλλά και για το μετασχηματισμό της τάξης πραγμάτων: το λιντσαρισμένο σώμα από θύμα του λευκού ρατσισμού γίνεται σύμβολο αντίστασης· αντί να επιβεβαιώνει την υποτέλεια, δημοσιοποιεί την ασχήμια της λευκής φυλετικής βίας* αντί να προκαλεί φόβο και συμμόρφωση, υποκινεί τη συλλογική αντίσταση. Το νεκρό σώμα γίνεται ένα ζωντανό κείμενο: αφηγείται το μαρτύριο και τον βιωμένο τρόπο, αλλά κυρίως μετασχηματίζει την οδυνηρή εμπειρία σε δράση επαναπροσδιορίζοντας τους όρους συγκρότησης και πρόσληψης της κοινωνικής πραγματικότητας.¹⁸

Αυτή η δύναμη απειλητική εννοιολόγηση του νεκρού σώματος όχι μόνο δεν διαφεύγει από την εκάστοτε κυρίαρχη εξουσία, αλλά προσδιορίζει ένα επιπλέον πεδίο ελέγχου και παρέμβασης: η πρακτική των εξαφανίσεων και των μαζικών ταφών, όπως εφαρμόστηκε από το δικτατορικό καθεστώς στην Αργεντινή (βλ. Robben, 2000, και

εδώ), ακυρώνει την ταυτότητα του μεμονωμένου πτώματος, προκρίνοντας την ποσοτική καταμέτρηση των μαζικών απωλειών (πώς να θρηνήσει κανείς αν δεν υπάρχει πτώμα;). Η απουσία του πτώματος τροφοδοτεί τη διακαή αναζήτηση αλλά και την ψευδαίσθηση ότι το ελλείπον σώμα παραμένει εν ζωή. Η ικανοποίηση του απηματος της εκταφής και της μετακομιδής των λειψάνων σε τόπους-σύμβολα της πολιτικής συμφιλίωσης αλλά και υπενθύμισης των συγκρούσεων, όπως είναι το νεκροταφείο της Ρεκολέτα, φαίνεται να αποκαθιστά τις διόδους επικοινωνίας μεταξύ νεκρών και ζωντανών και να επανασυνδέει τον διαρρηγμένο κοινωνικό ιστό.

Ωστόσο, το πολιτικό οίτημα δεν αφορά απλώς την αποκατάσταση μέσω της μετακομιδής* ουσιαστικά απαιτεί τη δημοσιοποίηση της ταυτότητας του θύτη και των αιτίων θανάτου και τη διαφύλαξη της μνήμης των νεκρών. Για την οργάνωση των Μητέρων της Πλατείας Μαΐου (1982) ήταν λοιπόν προτιμότερο, εφόσον το πολιτικό σκέλος παρέμενε σε εκκρεμότητα, να σταματήσουν οι εκταφές, να κρατηθούν ανοιχτές οι πληγές και να παραμείνουν αγνοούμενοι οι δικοί τους άνθρωποι. Αυτός θα ήταν ο μοναδικός τρόπος να κρατήσουν το πνεύμα τους ζωντανό και να διαδώσουν τις ιδέες τους επηρεάζοντας τον κόσμο των ζωντανών. Με τη θέση αυτή οι Μητέρες της Πλατείας Μαΐου αλλάζουν ριζικά την πολιτική σημασία της μετακομιδής και το νόημα του ανθρώπινου λειψάνου (Robben, 2000, και εδώ). Μια διαφορετική απάντηση στους νεκρούς του εχθρού διατυπώνεται από το αντιμιλιταριστικό κίνημα Γυναίκες στα Μαύρα (Women in Black). Μέσω δημόσιων τελετών συμβολικού πένθους οι Γυναίκες στα Μαύρα αποδέχονται τη στενή σχέση με το θάνατο (όπως επιβεβαιώνεται πολιτισμικά με την ανάθεση του θρήνου, τη μαύρη ενδυμασία), αλλά τη χρησιμοποιούν με στόχο να ανατρέψουν, μέσω ενσώματων επιτελέσεων, τις κανονικότητες γύρω από το πένθος, όπως είναι η συνάφεια του αίματος, η πατρίδα, το φύλο και η συγγένεια. Στην κυρίαρχη λογική το πένθος γιο τους νεκρούς του εχθρού, γιο ένα θάνατο που δεν αξίζει το θρήνο εφόσον έπεται μια ζωής ανάξιας να τη ζει κανείς, εφόσον αφορά σώματα που στιγματίζονται ως

ξένα και επικίνδυνα, είναι ένα καταχρηστικό πένθος (βλ. Αθανασίου 2007, 219-250, και Butler, 2004, και εδώ). Ως τέτοιο μετατρέπεται σε μέσον για να υπονομευθούν θεμελιώδεις περιορισμοί της παγκόσμιας βιοπολιτικής τάξης αλλά και να εξωθηθεί η γλώσσα στο όριά της. Πενθώντας τον νεκρό άλλο, οι Γυναίκες δεν αποδίδουν φωνή σε άφωνους αλλά, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά η Αθανασίου, «ενσωματώνουν τη φορτισμένη βουβαμάρα των επιζώντων και παράγουν συμβάντα πολιτικά ή συμβάντα του πολιτικού δίνοντας στις μη διανοητές μορφές ζωής και θανάτου μεταφράσιμη πολιτική μορφή» (Αθανασίου, 2007, 236). Η δημόσια πράξη οδύνης και πένθους για τον «εχθρό», εμπνευσμένη από την παραδοχή του κοινού σωματικού ευάλωτου, δεν οδηγεί στην ιδιωτικότητα και την απολιτικοποίηση. Αντίθετα, μας εφοδιάζει «με μια αίσθηση πολιτικής κοινότητας» και διαμορφώνει δυνατότητες για να σφυρηλατηθούν διαφορετικές είδη δεσμών στη διεθνή πολιτική σκηνή (Butler, 2004, και εδώ).

Η δυνατότητα ανασκευής της δεδομένης σημασίας του θανστού από τις ανεπίσημες πράξεις και εκφράσεις κοινωνικών ομάδων δε> υπονομεύει απλώς την επίσημη εκδοχή της: το αναπόφευκτο τοι θανάτου δεν υποτάσσεται σε μια ενιαία, αναπόφευκτη ερμηνεία, η αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών, και οι τρόποι με τους οποίους τη> βιώνουν, την κατανοούν και τη διαχειρίζονται τα υποκείμενα οργανώνοντας τις δράσεις και τις αντιδράσεις τους, διαμορφώνουν ένα κομβικό πεδίο μετασχηματισμού της επίσημης πρόσληψης τοι θανάτου. Ακολουθώντας αυτή την προβληματική, ο Thomas MacKenna (2000, και εδώ) διερευνά τις διακυμάνσεις των λαϊκά> εννοιολογήσεων του βίαιου θανάτου στο μουσουλμανικό σεπαρατιστικό κίνημα κατά του δικτάτορα Μάρκος στις Φιλιππίνες την περίοδο 1972-1980. Οι απλοί μουσουλμάνοι, θύματα και οι ίδιοι της τρομοκρατίας, για να κατανοήσουν τον αγώνα, υιοθέτησαν αρχικά τη> ιδέα του τζιχόντ (δηλαδή του διαρκούς αγώνα για την υπερόσπις της πίστης) και αναγνώρισαν τα σημάδια του μαρτυρίου στου αντάρτες μαχητές: ο θανάτωσή τους από τους στρατιώτες τοι εχθρού ισοδυναμούσε με την ευλογία του μαρτυρίου και τους εξα

σφάλιζε την άμεση είσοδο στον παράδεισο. Όταν όμως η βία εξαπλώθηκε στις πόλεις και ο πολιτικός αγώνας εκφυλίστηκε σε μια ιδιαίτερα φονική μορφή βίας, απολύτως κοινής και συνδεδεμένης με την τρέχουσα πολιτική δραστηριότητα, οι απλοί μουσουλμάνοι, βιώνοντας τη βία και τον τρόπο στην καθημερινότητά τους αρνήθηκαν, σε αντίθεση με τους διοικητές των ανταρτών, να αναγνωρίσουν τις θεϊκές αποδείξεις της συμμετοχής σε έναν δίκαιο αγώνα και να προσδώσουν στους νεκρούς το χαρακτηρισμό του μάρτυρα.

Αν και ο «φυσικός» θάνατος προκαλεί ποικίλες ερμηνείες και χαρακτηρισμούς (καλός, βίαιος, ηρωικός, ευτυχισμένος, ανάλογα με τον τρόπο, τον τόπο και τις συνθήκες), καμία άλλη πράξη όσο η εθελούσια έξοδος από το παιχνίδι της ζωής δεν επιδέχεται τόσο αμφίσημες ερμηνείες. Καμία άλλη πράξη δεν βρίσκεται όσο η αυτοκτονία στο μεταίχμιο της παθητικότητας και της απόλυτης ελευθερίας, της απώλειας ελέγχου και της κατάχτησής του, της ιεροποίησης και της κοινωνικής και θρησκευτικής κατακραυγής, της υποταγής στο πεπρωμένο και της αντίστασης στις κοινωνικές συμβάσεις, της ατομικότητας και της διάχυσής της μέσα από την αφοσίωση σε ένα ιδανικό.¹⁹ Ακόμα και στο όραμα της αισθητικής αυτοκτονίας, δηλαδή μιας πράξης που επιτελείται στα συμφραζόμενα της ελευθερίας και της αυτόνομης βούλησης, η παθητικότητα συνυπάρχει με την ενσυνείδητη πράξη (από την πλούσια βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά M. Blanchot, A. Artaud και Th. Osborne, 2005, και εδώ). Η αμφισημία φαίνεται να εντείνεται, όπως επισημαίνει ο Osborne, όταν επιχειρούνται διασυνδέσεις μεταξύ του αυτόχειρα και του έργου του, ή μάλλον της πρόσληψης του έργου, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της Σίλβια Πλαθ και του Πολ Γκογκέν (βλ. και A. Alvarez, 1970 και κυρίως τον πρόλογο που αναφέρεται ιδιαίτερα στην αυτοκτονία της Πλαθ).²⁰

Η σύνδεση της βιοπολιτικής διαχείρισης της ζωής και του θανάτου με τις εκφορές της εξουσίας κατέχει κεντρική θέση και στον προβληματισμό του Giorgio Agamben. Ο Agamben συνομιλεί με το έργο του Μισέλ Φουκό, αντλεί μάλιστα από αυτό για να αναλύσει

εμβληματικά γεγονότα του 20ού αιώνα όπως ο ναζισμός και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης, ιδίως το Αουσβιτς, η επαναφορά του νόμου του στρατοπέδου στις σημερινές δυτικές δημοκρατίες, οι ενδείξεις μετάλλαξης αυτών των δημοκρατιών σε ολιγαρχικά καθεστώτα, οι συνθήκες έκθεσης στο θάνατο, η αλλαγή των κριτηρίων για τον ορισμό του θανάτου με τη θέσπιση του όρου «εγκεφαλικός θάνατος», η απόφαση για την ώρα του θανάτου, τα ασαφή όρια μεταξύ ζωής και θανάτου με τη δημιουργία μιας νέας κατηγορίας σωμάτων που τοποθετούνται στο μεταίχμιο (στους θαλάμους εντατικής θεραπείας/μηχανικής υποστήριξης), το δύσκολο ταξινομήσιμο σώμα των νεοθανάτων ή των ψευδονεκρών. Για τον Agamben τα ζητήματα αυτά είναι θεμελιωδώς πολιτικά, και για την ανάλυσή τους απαραίτητη προϋπόθεση είναι να θέσει κανείς ως σημείο εκκίνησης την πρόσληψη της έννοιας της κυριαρχίας.

Αν ο Φουκό διακρίνει τη βιοπολιτική ως καθαρά νεωτερικό φαινόμενο από το παραδοσιακό κυριαρχικό/δικαιικό μοντέλο εξουσίας (βλ. Σταυρακάκης, 2005, επίμετρο, και Αθανασίου 2007, εισαγωγή), ο Agamben διερευνά ακριβώς αυτό το «κεκαλυμμένο σημείο τομής μεταξύ δισυικού θεσμικού μοντέλου και βιοπολιτικού μοντέλου εξουσίας [...] Η παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας. Υπό αυτή την έννοια η βιοπολιτική είναι αρχαία όσο τουλάχιστον είναι και η κυρίαρχη εξουσία. Το νεωτερικό κράτος, θέτοντας στο επίκεντρο των υπολογισμών και εκτιμήσεών του τη βιολογική ζωή, το μόνο που κάνει είναι να επαναφέρει στο φως το μυστικό δεσμό που ενώνει την εξουσία με τη γυμνή ζωή» (Agamben 2005, 25), να μετατρέπει την ίδια τη γυμνή ζωή σε μορφή ζωής και να βρίσκει, ούτως ειπείν, το βίο της ζωής. Στη δυτική πολιτική, κατά τον Agamben, το θεμελιώδες ζεύγος δεν είναι φίλος-εχθρός, αλλά γυμνή ζωή-πολιτική ύπαρξη, ζωή-βίος. αποκλεισμός-συμπερίληψη (2005, 27) και το διακύβευμα αφορά τα μεταξύ τους δυσδιάκριτα όρια.

Καθιστώντας κεντρική την έννοια του *homo sacer*, δηλαδή τη φονεύσιμη και άθυτη ζωή, τη ζωή που μπορεί να θανατωθεί ατιμω-

ρητί χωρίς ωστόσο να αποτελεί άξια θυσιαστήρια προσφορά, ο Αρπώβη συναρθρώνει τη σχέση εξουσίας, κυριαρχίας και απλής βιολογικής ζωής (βλ. Σταυρακάκη, 2005, επίμετρο, και Αθανασίου, 2007, εισαγωγή). Ο Ηοπιο εβεβΓ αποδίδει την έννοια της ζωής στο όριο, στο μεταίχμιο ζωής και θανάτου, μιας ζωής εκτεθειμένης στο θάνατο, μιας ζωής εγκαταλελειμμένης στο νόμο. Η κυρίαρχη εξουσία παράγει γυμνή ζωή· αυτό που την καθιστά πολιτική είναι ο αποκλεισμός της από την πόλη, η εξώθησή της στο περιθώριο της τάξης του πολιτικού. Περικλείεται δηλαδή στη σφαίρα του πολιτικού μόνο δυνάμει του αποκλεισμού της, της εξαίρεσής της· δεν πρόκειται για την πράξη ενός υποκειμένου ή την ιδιότητα ενός ατόμου αλλά για έναν συμπεριληπτικό αποκλεισμό ή για τη συμπερίληψη διά του αποκλεισμού. Έτσι ο Εβραίος, ο Ιθαγενής, ο μετανάστης, ο άλλος, ορίζουν κατηγορίες των οποίων η πολιτική υπόσταση εξαλείφεται και μαζί με αυτή χάνεται η ιδιότητα του ανθρώπινου· σηματοδοτούν ζωές που δεν αξίζει να ζει κανείς, αλλά και που ο θάνατός τους δεν αξίζει το πένθος. Είναι εγκλωβισμένοι στο καθεστώς της κυριαρχίας και μάλιστα στην απόφαση επί του θανάτου· η ζωή τους μπορεί να εξοντωθεί ατιμωρητί. Η υπαγωγή της γυμνής ζωής στην πολιτική δικαιοδοσία του περιληπτικού αποκλεισμού την εκθέτει στο θάνατο απογυμνωμένη από κάθε πολιτική διακύβευση (Αθανασίου. 2007, εισαγωγή). Σε αυτά τα συμφραζόμενα, θεμελιώδη σημασία έχει η σχέση μεταξύ κυριαρχίας και εξαίρεσης, καθώς η κυριαρχική απόφαση ασκείται επί των ορίων και περί των ορίων, στα όρια της επικράτειας του νόμου και κατ' επέκταση στα όρια μεταξύ νόμου και εξαίρεσης. «Στη νεωτερική βιοπολιτική κυρίαρχος είναι εκείνος που αποφασίζει για την αξία ή τη μη αξία της ζωής ως τέτοιας, δηλαδή για το αν η ζωή ως τέτοια έχει ή δεν έχει αξία» (Α^ηπιδεη. 2005, 223). Κατά την επιβολή εξαίρεσης σε μια ειδική περίπτωση, εφαρμόζεται και επιβεβαιώνεται η κανονική ισχύς του νόμου. Αυτό σημαίνει ότι η εξαίρεση δεν τοποθετείται εκτός της τάξης του νόμου αλλά ότι διατηρεί μια οργανική σχέση με αυτόν, ως νόμιμη αναστολή του νόμου. Ο Αβ3Γηάβη εστιάζει την προσοχή του σε αυτή ακριβώς τη δυνατό-

τητα του νόμου νο εφαρμόζεται μέσω της αναστολής του. Μάλιστα το ενδιαφέρον του για την πολιτική και δικαιοική δομή του ναζιστικού στρατοπέδου συγκέντρωσης και εξόντωσης βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη θεμελιώδη σημασία που αποδίδει στον τρόπο με τον οποίο εκφέρεται η κατάσταση εξαίρεσης. Το στρατόπεδο, ως τόπος απόλυτου εξαναγκασμού, παραγωγής και απομόνωσης της γυμνής ζωής (Agamben, 1999), δεν συνιστά απλώς μια στιγμή εξαίρεσης στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού. Ως εκτοπίζουσα εντοπιολογία [localizzazone dislocante], είναι κατά κάποιον τρόπο «μια κρυφία μήτρα και νόμος του πολιτικού εντός του οποίου ακόμα ζούμε, την οποία οφείλουμε να μάθουμε να αναγνωρίζουμε διαμέσου όλων των μεταμορφώσεων της, στις zones d'attente των αεροδρομίων μας όπως και σε ορισμένες περιφέρειες των πόλεων μας» (Agamben. 2005, 256, 269). Οι σημερινές δυτικές δημοκρατίες, υποστηρίζει ο Agamben, τείνουν να μετατρέπουν την κατάσταση εξαίρεσης σε κανονικότητα, να εφαρμόζουν το νόμο μέσω ακριβώς της αναστολής του. στο όνομα όλο και περισσότερων «έκτακτων ανογκών». Οι εγγραφές της δικαιο-πολιτικής δομής του στρατοπέδου στο εσωτερικό της Πόλης είναι ο νέος βιοπολιτικός νόμος του πλανήτη (Agamben. 2005, 270). Υπό αυτό το πρίσμα, η γυμνή ζωή αποκτά κεντρική θέση στη δυτική κουλτούρα και μετastρέπεται σε ουσιαστικό στοιχείο κάθε πολιτικής ταυτότητας. «Είμαστε όλοι ανεξαιρέτως δυνάμει homines sacri» (Agamben. 2005. 195). Η εξουσία μάς αφήνει τελείως εκτεθειμένους στο θάνατο, και αυτή η έκθεση ενυπάρχει στην πολιτική μας ταυτότητα. Η πολιτική μετastρέπεται σε θανστοπολιτική.

Όπως για τον Μισέλ Φουκό, έτσι και για τον Giorgio Agamben η ζωή και ο θάνατος δεν αποτελούν στην κυριολεξία επιστημονικές αλλά πολιτικές έννοιες και ως τέτοιες αποκτούν νόημα μόνο διαμέσου μιας απόφασης (Agamben. 2005. 253). Για τον Agamben, η αλλαγή των κριτηρίων για τον προσδιορισμό του θανάτου με την εισαγωγή και καθιέρωση του όρου «εγκεφαλικός θάνατος» δεν συνιστά αποκλειστικά τεχνικο-επιστημονικό, αλλά πολιτικό ζήτημα. Όπως

υπογραμμίζει ο Noys, ο Agamben προβαίνει σε μια διαφορετική εκτίμηση για το θάνατο του δικτάτορα Φράνκο: ο θάνατος δεν είναι το όριο της βιοεξουσίας αλλά ό,τι πολιτικοποιείται από αυτήν. Η σκηνή του θανάτου φανερώνει ότι η κυρίαρχη εξουσία δεν είναι πλέον πολιτική με την κλασική έννοια του όρου, αλλά αντίθετα έχει εισχωρήσει στη ζώνη αδιακρίσιας, όπου αυτή η εξουσία επί της ζωής και του θανάτου πέρασε και στο πεδίο της ιατρικής, της τεχνολογίας, του δικαίου (Noys, 2005, 65). Η παλιά εξουσία επί του θανάτου πήρε νέες μορφές αλλά δεν εξαφανίστηκε. Η σύμπραξη της ιατρικής με την τεχνολογία έχει μεταβάλει ριζικά ό,τι μπορούσε στο παρελθόν να είναι νοητό ως ανθρώπινο και, μαζί με αυτό, την έννοια της ανθρώπινης ζωής και του ανθρώπινου θανάτου, καθιστώντας δυσδιάκριτα και ρευστά τα μεταξύ τους όρια.

Η αλλαγή των κριτηρίων για τον προσδιορισμό του θανάτου (από την παύση της καρδιακής λειτουργίας και της αναπνοής στην καθολική διακοπή της εγκεφαλικής λειτουργίας) το 1968 από την Ειδική Επιτροπή του Πανεπιστημίου του Χάρβαρντ ήταν συνάρτηση δύο καθοριστικών συνθηκών. Η πρώτη αφορά τη δημιουργία μιας νέας μορφής ζωής πέρα από τις ήδη γνωστές διαβαθμίσεις του κώματος, πέραν της παύσης όλων των ζωτικών λειτουργιών, του επονομαζόμενου *coma dépassé* (υπερβαθέν ή μη αναστρέψιμο κώμα), «καρπού» των νέων τεχνολογικών μέσων διατήρησης στη ζωή και ανάνηψης (βλ. Agamben, 2005, 247-250 Lock, 2002, 89-118. και Ποπογαρουφάλη, 2002). Πρόκειται για μια συνθήκη ζωής, ουσιαστικά επιβίωσης, που τόσο η δημιουργία όσο και η διατήρησή της εξαρτάται απολύτως από την ιατρική τεχνολογία· η παράταση ή η διακοπή της εμπίπτουν απολύτως στο πεδίο της ανθρώπινης παρέμβασης και της τεχνολογίας. Το *coma dépassé* έθεσε σε αμφισβήτηση τα μέχρι τότε ισχύοντα κριτήρια για τον προσδιορισμό του θανάτου -αποκλειστικά αρμοδιότητα του γιατρού- και εγκατέστησε μια ουδέτερη ζώνη μεταξύ κώματος και επιβίωσης, η οποία απαιτεί τον προσδιορισμό κριτηρίων και την καθιέρωση νέων ορισμών.

Η δεύτερη συνθήκη είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την πρώτη: η πρόοδος στο επίπεδο των τεχνικών ανάνηψης και διατήρησης στη ζωή σχεδόν συνέπεσε με την αυξανόμενη τελειοποίηση της τεχνολογίας της μεταμόσχευσης- η κοτάσταση του ασθενούς σε υπερβολή κώμα κρίθηκε ότι ήταν η ιδανική για την αφαίρεση οργάνων. Η προοπτική αυτή καθιστούσε απαραίτητο να προσδιοριστεί με ακρίβεια και βεβαιότητα η στιγμή του θανάτου ώστε να μην υπάρχει κίνδυνος να κατηγορηθεί για ανθρωποκτονία ο χειρουργός που θα αφαιρούσε τα όργανα.²¹

Με την ιατρική και νομική θέσμιση του εγκεφαλικού θανάτου, ο ασθενής θα πρέπει να θεωρείται νεκρός ακόμα και αν, χάρη στα συστήματα μηχανικής υποστήριξης, εξακολουθεί να αναπνέει. Αυτό συνεπάγεται τη δημιουργία ενός φάσματος σωμάτων που έχουν το νομικό καθεστώς του πτώματος αλλά, εν όψει ενδεχόμενων μεταμοσχεύσεων, διατηρούν κάποια χαρακτηριστικά της ζωής, «είναι ζεστά, παλλόμενα, διουρούντα»· συνιστούν στον ίδιο βαθμό τόσο μια δικαιοτική ύπαρξη όσο και μια βιολογική ύπαρξη (Agamben, 2005, 253). Αυτά τα σώματα-υβρίδια ταλαντεύονται μεταξύ ζωής και θανάτου (είναι οι νεοθάνατοι ή οι ψευδοζωντανοί). συνιστούν μια καθαρή μορφή γυμνής ζωής, για πρώτη φορά πλήρως ελεγχόμενη από τον άνθρωπο και την τεχνολογία του (Lock, 2002, 36-48), και στην ουσία συμβάλλουν στην εννοιολόγηση του θανάτου ως πάθησης που επιδέχεται παρέμβαση. Όπως υπογραμμίζει ο Agamben, ακριβώς επειδή πρόκειται όχι για ένα φυσικό σώμα αλλά για μια ακραία ενσάρκωση του *homo sacer*, το διακύβευμα είναι για άλλη μια φορά ο ορισμός μιας ζωής η οποία μπορεί να αφαιρεθεί δίχως να διαπραχθεί ανθρωποκτονία (2005, 254). Αυτή η θολή μεταιχμιακή ζώνη του *coma dépassé* αποτελεί το σημείο αναφοράς για τον νέο ορισμό του θανάτου, έναν ορισμό που μεταβάλλεται ανάλογο με τις ιατρικές εξελίξεις και τις διακυμάνσεις του δικαίου, μεταξύ ιατρικής απόφασης και νομικής απόφασης. Μιλάμε για ένα δίκαιο που αξιώνει να λαμβάνει αποφάσεις περί της ζωής, που παίρνει σάρκα και οστά σε μια ζωή που ταυτίζεται με το θάνατο (Agamben, 2005, 251).

Η εφαρμογή των τελευταίων τεχνικοϊστρικών εξελίξεων στις μονάδες εντατικής θεραπείας, προκειμένου να παρσταθεί η επιβίωση με τα συστήματα μηχανικής υποστήριξης και μάλιστα την τεχνητή υποστήριξη της αναπνοής, καθώς και στην πρακτική των μεταμοσχεύσεων, μεταβάλλει ό,τι ήταν στο παρελθόν νοητό ως ανθρώπινο και μαζί με αυτό την έννοια της ανθρώπινης ζωής και του ανθρώπινου θανάτου. Αυτή η σιωπηλή ανακατασκευή των ορίων συγκαλύπτεται από την έμφαση στον ηρωισμό της ιατρικής και στην επιμήκυνση της ζωής, και έτσι όχι μόνο παραμερίζει την αποτυχία που σηματοδοτεί ο θάνατος αλλά μοιάζει και να τον κατατροπώνει (Lock, 1997, και εδώ). Το όραμα του οικουμενικού καλού, με την ανακούφιση του πόνου και την παράταση της ζωής, όπως εξαγγέλλεται από την ηρωική ιατρική, συνυπάρχει με την επιβολή ενός καθεστώτος αναγκαστικής επιβίωσης, την οδυνηρή παράταση της διαδικασίας του θνήσκειν στο όνομα της αποτροπής του θανάτου και εντέλει τη μετατροπή της ζωής σε γυμνή ζωή. Είναι άραγε δυνατόν η τεχνολογική εξέλιξη να εκληφθεί απλώς και μόνον ως πρόοδος και ως εγγενώς ορθολογική επιδίωξη; Μπορούν τα προσφερόμενα αγαθά της ιατρικής τεχνολογίας να θεωρηθούν ουδέτερα, αποδεδειγμένα από σχέσεις εξουσίας αλλά και από κυρίαρχες πολιτισμικές αξίες και αντιλήψεις; Μπορούμε πράγματι να μιλάμε για επί ίσοις όροις πρόσβαση σε τεχνικές ανακούφισης από τον πόνο; Προτάσσοντας την οικουμενικότητά του πόνου μήπως υποτιμάται το γεγονός ότι υπό το πρόσχημα της ανακούφισής του, ο πόνος αυτός τίθεται στην υπηρεσία πολιτικών και ιδεολογικών σκοπών; Μέσω ποιων διαδικασιών συνδυάζουν οι κοινωνίες τις εξελίξεις στο πεδίο της ιατρικής τεχνολογίας με τις δικές τους αντιλήψεις περί ασθένειας, πόνου, ζωής και θανάτου; Με γνώμονα αυτά τα ερωτήματα, η Margaret Lock (1997, και εδώ) ξετυλίγει το νήμα του προβληματισμού της για να αποτυπώσει και να ερμηνεύσει συγκριτικά τη διαφορετική υποδοχή που είχαν η καθιέρωση του εγκεφαλικού θανάτου, η μηχανική υποστήριξη ασθενών και η πρακτική της μεταμόσχευσης οργάνων στη Β. Αμερική και στην Ιαπωνία - δύο χώρες που, παρά την προηγμένη κρι-

κή τεχνολογία τους διαφέρουν ως προς τη φιλοσοφία του ευ θνήσκειν, τα όρια των παρεμβάσεων στο θνήσκον σώμα και την πρόσληψη της σχέσης φύσης-πολιτισμού.

Τόσο οι θεωρητικές επεξεργασίες όσο και τα ερευνητικά παραδείγματα που παρουσιάζονται στα κείμενα αυτού του τόμου και που η συνοπτική ανασύνθεσή του επιχειρήθηκε σ' αυτή την εισαγωγή συγκλίνουν, όπως είναι φυσικό στην τοποθέτηση της θνητότητας και του θανάτου στα κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα της (ύστερης) νεωτερικότητας. πράγμα που υπονομεύει τον ουδέτερο, ιδιωτικό και φυσικό, χαρακτήρα τους και αναδεικνύει την πολιτική τους διάσταση. Υπό αυτό το πρίσμα, οι συνθήκες θανάτου και οι υιοθετούμενες απόπειρες αιτιολόγησης και νομιμοποίησής τους διστρέχονται από κοινωνικές ανισότητες και πολιτικές σκοπιμότητες, αποτυπώνοντας, στην πιο μελανή ίσως έκφασή τους, τις ασύμμετρες σχέσεις εξουσίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

*Μέρος της εισαγωγής αντλεί από ανακοίνωση στο συνέδριο με θέμα «Το αβέβαιον του θανάτου - μια διεπιστημονική προσέγγιση», που πραγματοποιήθηκε στο Πανεπιστήμιο Κρήτης τον Δεκέμβριο του 2004.

Ι. Ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει σε αυτό το σημείο στην εξαιρετικά σημαντική συμβολή της Μυρτώς Ρήγου (1993) *Ο θάνατος στη νεωτερικότητα. Μια επικοινωνιακή και ηθική προβληματική*. Η Ρήγου προβληματιστοποιεί το θάνατο ως κοινωνικό φαινόμενο και καταγράφει κριτικά τις σχετικές θεωρητικές προσεγγίσεις, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο έργο του Μισέλ Φουκό και του Γιούργκεν Χάμπερμας προκειμένου να διερευνήσει τη μετάβαση από τη βιοεξουσία στη βιοηθική. Σχετικά με την ανάπτυξη της προβληματικής για το θάνατο στην ελληνική βιβλιογραφία αναφέρω ενδεικτικά: Κωστής Παπαγιώργης (1991) *Ζώντας και τεθνεότες*, Αντώνης Παπαρίζου (2000) *Η ελευθερία απέναντι στο θάνατο*. Ιάσων Ευαγγέλου (1999) *Το πρόβλημα της ευθανασίας*. Ευάγγελος Δ. Παπαδάκης (2003),

Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική. Ελένη Παπαγαρουφώλη (2002) *Δώρο ζωής μετά θάνατον - πολιτισμικές εμπορίες*, Τάκης Βιδάλης (2003) *Ζωή χωρίς πρόσωπο. Το Σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, τα αφιερώματα του περιοδικού *Αρχαιολογία* (τ. 98. 99. 100 και 101 του 2006). και το αφιέρωμα του περιοδικού *Λεβιάθαν* (1991, 9). Επίσης σημαντικές συνεισφορές στη θεώρηση του θανάτου ως πρακτικής εξόντωσης αποτελούν ο συλλογικός τόμος των Βασιλική Γεωργιάδου και Αλκή Ρήγου (επιμ.) (2007) *Αουσβπς. Το γεγονός και η μνήμη του. Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της γενοκτονίας*, η μετάφραση του έργου της Annette Wieviorka. (2006) *Αουσβπς 60 χρόνια μετά*, και του Rees Laurence (2006) *Αουσβπς. Οι ναζί και η «τελική λύση»*. Θο ήταν παράλειψη να μη γίνει εδώ αναφορά σε μια αξιόλογη προσπάθεια να εισαχθεί ο θάνατος και οι πρακτικές εξόντωσης ως αντικείμενο μελέτης και προβληματισμού στο ελληνικό σχολείο. Η προσπάθεια αυτή παίρνει τη μορφή ενός συλλογικού τόμου με υπεύθυνους τους Κόκκινο Γιώργο, Βλάχου Μαρία, Σακκά Βασιλική, Κουνέλη Ευαγγελία, Κώστογλου Αγγελουρανία και Παπαδόπουλο Σταύρο (2007) και έχει τίτλο *Προσεγγίζοντας το Ολοκαύτωμα στο ελληνικό σχολείο. Ένα εκπαιδευτικό-ερευνητικό πρόγραμμα για μαθητές Δημοτικού-Γυμνασίου-Λυκείου*.

2. Μόλις το 1734 η λέξη «αυτοκτονία» εισάγεται στη γαλλική γλώσσα από τον Αβά Πρεβό (se suicider), ενώ την ίδια εποχή αφθονεί η κυκλοφορία βιβλίων για την τέχνη της αυτοκτονίας, εν είδει οδηγών για τον εκούσιο θάνατο με αποδέκτες μέλη της καλής κοινωνίας, αλλά και πραγματειών κατά της αυτοχειρίας (βλ. σχετικά Minois. 2006. 273). Παράλληλα, στο πεδίο της λογοτεχνίας, η αυτοκτονία κατέχει εξέχουσα θέση αρχής γενομένης με το έργο του Γκαίτε. Το βιβλίο του Alvarez (1970) διερευνά τη σχέση λογοτεχνίας και αυτοκτονίας καθώς δεν ενδιαφέρεται για συγκεκριμένες λογοτεχνικές αυτοκτονίες αλλά για τη δύναμη που ασκεί η πράξη στη δημιουργική φαντασία.

3. Λίγα χρόνια πριν από τη δημοσίευση του έργου του Ε. Ντιρκέμ, ο Καρλ Μαρξ (1846/2003) παρεμβαίνει στο κείμενο του Ζακ Πεσέ (αρχαιοφύλακα της οστουνομικής διεύθυνσης του Παρισιού) *Περί αυτοκτονίας*, τονίζοντας τις κοινωνικές ρίζες του φαινομένου και ασκώντας κριτική στο αστικό δίκαιο, την ιδιωτική ζωή (θεωρώντας το ιδιωτικό πολιτικό), και κυρίως τη θέση της γυναίκας στην αστική κοινωνία. Ετσι, όταν ο Πεσέ γράφει «Δεν θέλω να βασιστώ σε θεωρίες, αλλά να εκθέσω γεγονότα», ο Μάρξ αντιπροτείνει «Διαπίστωση ότι εκτός από μιο ολοκληρωμένη μεταρρύθμιση της σημερινής κοινωνικής τάξης πραγμάτων, κάθε άλλη προσπάθεια θα ήταν μάταιη» (σ. 15) και συνεχίζει «η αυτοκτονία είναι μόνο ένα από τα χίλια και ένα συμπτώματα της γενικευμένης, διορκώς ονανεούμενης κοινωνικής πάλης». Στην κατεύθυνση μιας κοινωνικής ερμηνείας του φαινομένου, αξίζει να αναφερθεί και το μόλις είκοσι σελίδων έργο του Ντέιβιντ Χιουμ (1770 στη Γαλλία και 1777 στην Αγγλία). *Δοκίμια για την αυτοκτονία και την*

αθανασία της ψυχής καθώς και οι *Σκέψεις περί αυτοκτονίας* της Madame de Suel (1813), ένα έργο με το οποίο, σύμφωνα με τον Μίνου, πραγματοποιείται η μετάβαση από τα στρεψυμένα έργα του 18ου αιώνα στις ψυχολογικές και κοινωνιολογικές μελέτες του 19ου (Μίνου, 2006, 351)

4. Για μια κριτική στις θέσεις του Αριέξ για το θάνατο στις παραδοσιακές κοινωνίες, βλ. ενδεικτικά Floersch και Longhofer (1997, 243-60) και Walter (1995, 237-48)

5 Στον πρόλογο με αφορμή την επανέκδοση του βιβλίου του (2000/2004), ο Michel Vovelle αναγνωρίζει ότι «έχουμε βγει από το στάδιο της εκ νέου ανακάλυψής του και ο θάνατος εκφράζει έναν μείζονα κοινωνικό προβληματισμό που είναι αδύνατον να αγνοήσουμε». Για τον Vovelle, «η τελευταία λέξη στη διατύπωση του ταμπού γύρω από το θάνατο, στο οποίο διαρκώς αναφερόμαστε, βρίσκεται στη φόρμουλα "επιλογή μηδέν νεκροί", πίσω από την οποία οχυρώνονται οι θιασώτες της νέας παγκόσμιας τάξης πραγμάτων με μια απίστευτη υποκρισία. Γιατί βέβαια το "μηδέν νεκροί" ισχύει για το δικό μας στρατόπεδο».

6. «Η διαθήκη εν ζωή» (living will) επινοήθηκε από τον Louis Kutner το 1969 και αφορά ένα έγγραφο στο οποίο ένας πνευματικά διαυγής ενήλικος δίνει οδηγίες σχετικά με την ιατρική φροντίδα που επιθυμεί να δεχτεί σε περίπτωση μελλοντικής ανικανότητάς του να εκφραστεί. Με την ιδιότυπη αυτή διαθήκη εξασφαλίζεται μέχρι τέλους η αυτονομία και η προσωπική του αξιοπρέπεια από συγκυρίες που κατά την άποψή του θα μπορούσαν να τις θίξουν καίρια (όπως αναφέρεται στο Ευάγγελος Παπαδάκης, 2003. *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*, Αθήνα: Σάκκουλας. σελ. 92).

7. Η υποδοχή της οποίας έτυχαν οι μονάδες παρηγορητικής φροντίδας και ανακουφιστικής θεραπείας ποικίλλει από κοινωνία σε κοινωνία ανάλογο με τις ισχύουσες πολιτισμικές παραδόσεις και αντιλήψεις αλλά και τη δομή του συστήματος υγείας και περίθαλψης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η επιφυλακτική στάση της Ιαπωνίας απέναντι σε αυτές τις πρακτικές καθώς θεωρήθηκε ότι, ως «δυτικές» και «χριστιανικές», αντίκεινται στις τοπικές πολιτισμικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις (βλ. σχετικά Long, 2004, 913-28). Επιπλέον, στη συγκεκριμένη χώρα, η φροντίδα των ηλικιωμένων αποτελεί αυστηρά οικογενειακή υπόθεση ή μάλλον καθήκον προς τους γέροντες γονείς (βλ. Seale, 2000, 923).

8. Ο όρος *σενάρια* σε αυτά τα συμφραζόμενα οφείλεται στον Clive Seale (1998). Διερευνώντας διαφορετικούς τρόπους του ευ θνήσκειν στις σύγχρονες αγγλόφωνες κοινωνίες ο Seale καταλήγει στον προσδιορισμό τεσσάρων τέτοιων σεναρίων: το σενάριο της σύγχρονης ιατρικής, το σενάριο της αναβίωσης, το σενάριο εναντίον της αναβίωσης και τέλος το θρησκευτικό σενάριο. Τα σενάρια του ευ θνήσκειν αποτελούν μέρος του ευρύτερου πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο εμφανίζονται και ερμηνεύονται. Δεν αποτελούν δηλώσεις πολιτισμικής

συμπεριφοράς αλλά ένα ακατέργαστο υλικό στη διάθεση του δρώντος υποκειμένου. Παράγοντες όπως η κοινωνική τάξη, το φύλο, η ηλικία αλλά και το είδος της ασθένειας ενδέχεται να λειτουργήσουν ευνοϊκά ή ανασταλτικό στην υιοθέτηση ενός σεναρίου.

9. Στην Κριτική Θεωρία διατυπώνεται μια διαλεκτική ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, χαρακτηριστικό της οποίας είναι ότι αυτό που εμφανίζεται ως έλεγχος της φύσης από την πλευρά του λόγου συνεπάγεται ένα είδος «φυσικοποίησης» του πολιτισμού: εντός του πολιτισμού επανεμφανίζονται χαρακτηριστικά του ανεξέλεγκτου άλλου που παλιά εκπροσωπούσε η φύση, δηλαδή χαρακτηριστικά «αγριότητας». Πρόκειται για αυτό που η θεωρία της διοικητικής αποκαλεί ανακλαστικότητα (reflexivity) της νεωτερικότητας. Ειδικά στη σχέση φύσης-τεχνολογίας η παραπάνω διαλεκτική εμφανίζεται με δύο χαρακτηριστικά: αφενός την τεχνολογική (ανα)κατασκευή της φύσης και αφετέρου τη φυσικοποίηση των ιδίων των τεχνουργημάτων όταν και όπου οι κοινωνικές και πολιτισμικές τους επιπτώσεις δεν είναι προβλέψιμες και κοινωνικά προγραμματίσιμες. Η απαρχή αυτής της συζήτησης βρίσκεται στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* των Max Horkheimer και Theodor Adorno (1996, μετ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. νήσος).

10. Ο όρος *κοινωνικός θάνατος* άρχισε να εμφανίζεται στην ιατρική και θανατολογική βιβλιογραφία τη δεκαετία του 1960 με τις εθνογραφικές μελέτες σε νοσοκομεία που διεξήγαγαν οι Glaser και Strauss (1966) και ο Sudnow (1967). Οι Glaser και Strauss, αναστρέχοντας στον όρο του Έρβινγκ Γκρόφμαν (1956/2006) non-person (μη πρόσωπο), παρατηρούν ότι η μεταχείριση ασθενών σε κωματώδη κατάσταση είναι τέτοια που τους στερεί θεμελιώδεις ιδιότητες του προσώπου οι ασθενείς αυτοί θεωρούνται κοινωνικά νεκροί ον και το σώμα τους παραμένει εν ζωή (Glaser και Strauss. 1966, 10Θ. Sudnow. 1967. 74). Όπως υποστηρίζουν οι Mulkay και Ernst (1991.172-96), ως αποτέλεσμα των εξελίξεων στο πεδίο της ιατρικής σε συνδυασμό με δημογραφικές αλλαγές, η σχέση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού θανάτου έχει αναμορφωθεί στις δυτικές κοινωνίες και δεν αφορά μόνον ασθενείς σε τελικό στάδιο. Ο όρος διευρύνεται και συμπεριλαμβάνει κοινωνικά ευάλωτες και περιθωριοποιημένες ομάδες, όπως οι πολύ ηλικιωμένοι. όσοι έχουν απωλέσει τη βασική αίσθηση του προσώπου (π.χ. οι ασθενείς με άνοια, οι τρόφιμοι γηροκομείων και άλλων κλειστών ιδρυμάτων, γυναίκες που λόγω πολιτισμικών και θρησκευτικών ποραδόσεων είναι επιφορτισμένες να πενθούν για μεγάλα χρονικά διαστήματα, μένοντας αποκομμένες από την κοινωνική ζωή). Οι νέες μορφές κοινωνικού θανάτου σχετίζονται με αλλαγές στην κοινωνική κατανομή του βιολογικού θανάτου, στον κοινωνικό χώρο όπου ο θάνατος λαμβάνει χώρα και στη φύση του θανάτου (Sweeting και Gilhooly, 1997. 93-117)

11. Η ευθανασία πυροδοτεί έντονες διαμάχες, στο επίκεντρο των οποίων βρίσκεται το ερώτημα αν το δικαίωμα του τερματισμού της ζωής ανήκει στο δρων υποκείμενο ή εμπίπτει αποκλειστικά και μόνον στη δικαιοδοσία της θείας βούλησης: ο θεός δίνει τη ζωή και μόνον αυτός μπορεί να αποφασίσει για το τέλος της. Είναι ενδεικτικό ότι η ιατρικά υποβοηθούμενη αυτοκτονία συνιστά μια πρακτική αναγνωρισμένη από το νόμο μόνο στην Ολλανδία, το Βέλγιο, την Ελβετία, την Αγγλία, την Πολιτεία του Ορεγκόν στις ΗΠΑ και τον Καναδά.

12. Ως ευθανασία ορίζεται ο σκόπιμος τερματισμός της ζωής από πρόσωπο άλλο από τον ενδιαφερόμενο, ο οποίος πραγματοποιείται βάσει αίτησης του τελευταίου, εφόσον βρίσκεται σε τελικό στάδιο ασθένειας που δεν επιδέχεται θεραπεία και δεν επιτρέπει καμία εύλογη προσδοκία και προοπτική προσωρινής ή μόνιμης ανάνηψης (Παπαδάκης, 2003, 42). Ευπάρχει κατά κάποιον τρόπο μια συγγένεια μεταξύ ευθανασίας και αυτοκτονίας. Η ευθανασία διακρίνεται σε ενεργητική ή άμεση και σε παθητική ή έμμεση. Η πρώτη περίπτωση αφορά την ενεργό επέμβαση στον ετοιμοθάνατο, προκειμένου να επιταχυνθεί ο θάνατος. Την απόφαση μπορεί να λάβει είτε ο ίδιος ο ασθενής είτε ο θεράπων ιατρός είτε πρόσωπα του περιβάλλοντος του. Η δεύτερη περίπτωση αφορά τη διακοπή ή παράλειψη μιας θεραπείας (ή διακοπή κάθε τεχνητού μέσου που παρατείνει τη ζωή) στον ετοιμοθάνατο προκειμένου να επιταχυνθεί ο θάνατος (βλ. σχετικά Ευογγέλου, 1999, 21-25 και Παπαδάκη, 2003, 40-41, 50-58). Η ιατρικά υποβοηθούμενη αυτοκτονία βρίσκεται στο επίκεντρο συζητήσεων κυρίως γιατί απαλλάσσει τους μετέχοντες, δηλαδή τους γιατρούς, από κάθε ευθύνη, καθώς αυτός που επιφέρει το θάνατο είναι ο ίδιος ο ασθενής (εξ ου και ο χαρακτηρισμός αυτοκτονία και όχι ευθανασία), με μέσα που του έχει χορηγήσει ο γιατρός, όπως μια ένεση που ο πάσχων θα κάνει στον εαυτό του, ένα σκεύασμα που ο πάσχων θα πιεί, ή ακόμη και ένας μηχανισμός που ο πάσχων θα χειριστεί. Η σχετική βιβλιογραφία αφθονεί. Παραπέμπω ωστόσο στον Robert Pool (2004, 955-96), για την παρουσία πρακτικών παθητικής ευθανασίας, συγκεκριμένα της αφυδάτωσης, σε οίκους ευγηρίας στην Ολλανδία.

13. Μας ενδιαφέρει εδώ το γεγονός ότι από τα μέσα του 19ου αιώνα η ανατομία παγιώνεται ως θεσμοποιημένη μορφή ιατρικής πρακτικής και γνώσης. Στο παρελθόν, η ανατομία λάμβανε χώρα είτε σε ιδιωτικούς χώρους, όταν ευγενείς επιθυμούσαν να διαλευκάνουν την αιτία θανάτου, είτε σε δημόσιους χώρους σε πτώματα εγκληματιών.

14. Οι θεωρίες της κοινωνικής κατασκευής ασκούν έντονη κριτική στο βιοϊστορικό μοντέλο της ηλικίωσης, υπογραμμίζοντας ότι η ταύτιση της ηλικίωσης με την αναπόφευκτη παρακμή και τη φθορά δεν αναπτύχθηκε ως αποτέλεσμα μιας αντικειμενικής επιστημονικής έρευνας του σώματος κατά τον 19ο αιώνα, αλλά στηρίχθηκε σε νεωτερικές αντιλήψεις για το γηράσκον σώμα και σε αναπαρα-

στάσεις της ασθένειας με όρους ενός συνεχούς συμπτωμάτων το οποία και διαχωρίζουν το ηλικιωμένο σώμα, ως σώμα θνήσκον ή σε αποσύνθεση, από τις άλλες ηλικιακές ομάδες. Σημαντική θέση στη διατύπωση αυτής της κριτικής κατέχει το έργο της Margaret Gullette (1977,1998). η οποία στρέφει το ενδιαφέρον της στην ανάλυση των διεργασιών που παρεμβαίνουν στην κοινωνική κατασκευή της βιολογικής ηλικίας. Προβληματοποιεί τα «φυσικά» ηλικιακά σύνορα, τον «φυσικό» τεμαχισμό της ανθρώπινης ζωής σε μια γραμμική αλληλουχία ηλικιακών φάσεων και την έννοια της «εισόδου» σε μια τέτοια φάση. Στην ίδια κατεύθυνση αμφισβήτησης των πολιτισμικών προδιαγραφών αναφορικά με τη βιολογική ηλικία γενικά και τη βιολογική ηλικία και το φύλο αξίζει να αναφερθούν ενδεικτικά τα έργα του Mike Herworth (2003, 89-106) και (1977, 141-156) και της Susan Sontag (1992, 29-38) αντίστοιχα.

15. Το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο για τη Ρουάντα αντιμετώπισε σοβαρό πρόβλημα λόγω της αδυναμίας του να χαρακτηρίσει τους Χούτου και τους Τούτοι ως φυλετικές, εθνοτικές, θρησκευτικές ή εθνικές ομάδες, όπως προέβλεπε η Σύμβαση, ώσπου τελικά να δεχτεί ότι τα ξεχωριστά γνωρίσματα μπορούν να αποτελέσουν βάση για τη σύσταση της κατηγορίας της γενοκτονίας.

16. Μέσω της κουλτούρας του γαλβανισμού, οι δυνατότητες που προκύπτουν από τη χρήση του ηλεκτρικού ρεύματος αναζωπυρώνουν την αέναη επισημονική και φιλοσοφική αναζήτηση για τη διαλεύκανση των μυστηρίων της ζωής και του θανάτου. «Από πού προέρχεται το στοιχείο της ζωής», είναι το ερώτημα που διατρέχει τον Φρονκενστάιν, της Μαίρης Σέλεϊ (1813/1995). όσον αφορά την προσπάθεια να δωθεί ζωή σε μια άψυχη ύλη. Η γνώση της ανατομίας δεν επαρκεί. και η φυσική και η χημεία, ως επιστήμες που «αφήνουν πάντοτε περιθώρια για την ανακάλυψη του θαύματος» (79), είναι το καταφύγιο όταν ένας «σύγχρονος Προμηθέας» φιλοδοξεί να κλέψει τη φωτιά από τους θεούς και να την παραδώσει στους θνητούς. Η κατάκτηση του μυστικού της ζωής, η απόλυτη υπέρβαση των ορίων του φυσικού και θρησκευτικού σύμπαντος, σηματοδοτεί την επικράτηση του ορθού λόγου και της επιστήμης και καθιστά το θάνατο χειραγωγήσιμο. Δεν είναι τυχαίο ότι ήδη από τα τέλη του 18ου αιώνα ο Καντ απέδωσε το χαρακτηρισμό του σύγχρονου Προμηθέα (πολύ πριν τον χρησιμοποιήσει ως υπότιτλο η Μαίρη Σέλεϊ) στον Μπένζαμιν Φράνκλιν, πρωτοπόρο σε θέματα ηλεκτρισμού (Σακκέτας, 1995, εισαγωγή στην ελληνική έκδοση του Φρανκενστάιν).

17. Απαντώντας στο ίδιο ερώτημα ο Agamben στο *The Remnants of Auschwitz* (1999), υποστηρίζει και αυτός ότι ο ρατσισμός δεν ήταν ο βασικός παράγοντας που διαχώρισε άτομα και πληθυσμούς στο ναζισμό. Αν και ανογνωρίζει ότι ήταν η ρητή ιδεολογία του, θεωρεί πως η διάκριση των ναζί σε ζωή που πρέπει να

συντηρηθεί και σε ζωή που δεν αξίζει να βιωθεί είναι το αποτέλεσμα της προσπάθειας να παραχθεί και απομονωθεί η γυμνή ζωή.

18. Η Susan Sontag (2003) προβαίνει σε μια συγκλονιστική επανεξέταση της απεικόνισης της φρίκης είτε στην τέχνη είτε στην επικοιρότητα μέσω των ερωτημάτων: Τι σημαίνει να είναι κανείς θεατής-μάρτυρας μιας ακραία βίωσης συμπεριφοράς και ακραία οδυνηρών εμπειριών; Ποιος ο λόγος έκθεσης τέτοιων φωτογραφιών; Ποια δύναμη κρύβει η απεικόνιση του μακρινού πόνου του άλλου; Τι σημαίνει να παρατηρεί κανείς αυτές τις φωτογραφίες και κυρίως τι σημαίνει η ικανότητά μας να αφομοιώνουμε αυτό που μας δείχνουν; Οι αντιδράσεις, υποστηρίζει η Sontag, δεν κυριαρχούνται όλες από τη λογική και τη συνείδηση (2003, 101), ούτε είναι αναγκαστικά καλύτερο να συγκινηθεί κανείς βλέποντός τις. «Η φανταστική εγγύτητα που μας παρέχουν οι εικόνες υποινύσεται κάποιον δεσμό ανάμεσα στα μακρινά θύματα -που τα βλέπουμε σε πρώτο πλάνο στην τηλεοπτική οθόνη- και τον προνομιούχο θεατή, ένα δεσμό που απλούστατα είναι ψευδής. που είναι άλλη μια παραποίηση των πραγματικών σχέσεων μας με την εξουσία. Όσο αισθανόμαστε συμπόνια θεωρούμε πως δεν γινόμαστε συνεργοί σ' αυτό που προκάλεσε την οδύνη. Η συμπόνια μας διακηρύσσει τόσο την αθωότητα μας όσο και την ανικανότητά μας. Σε αυτό τον βαθμό (και παρά τις καλές μας προθέσεις) μπορεί να είναι αναιδής -όν όχι ανάρμοστη- αντίδραση. Το να παραμερίσουμε τη συμπόνια που προσφέρουμε σ' αυτούς που βασανίζονται από τον πόλεμο και την εγκληματική πολιτική, για να συλλογιστούμε ότι τα προνόμιά μας εντοπίζονται στον ίδιο χάρτη με τα δικό τους βάσανα και ότι μπορεί -με τρόπους που θα προτιμούσαμε να μην τους φανταζόμαστε- να έχουν σχέση με τα δικά τους βάσανα, ακριβώς όπως ο πλούτος ορισμένων μπορεί να συνεπάγεται την ανέχεια των άλλων, είναι ένα έργο στο οποίο οι οδυνηρές, συνταρακτικές εικόνες προμηθεύουν μόνο την αρχική σπίθα» (Sontag, 2003, 108).

19. Όπως υποστηρίζει ο Minois, η ιστορική επισκόπηση των πρακτικών κοινωνικής διευθέτησης και ερμηνείας του φαινομένου φανερώνει ότι η προσέγγιση της αυτοκτονίας υπό το πρίσμα της αμφισημίας κάθε άλλο παρά αποτελεί πάγιο γνώρισμα της προβληματικής που προκαλούσε η πράξη.

20. Στη δυτική παράδοση, υποστηρίζουν η Catherine Edwards και ο Thomas Osborne (2005, 173-177), συχνά η αυτοκτονία προσεγγίζεται αποκλειστικά και μόνον ως θάνατος που το ίδιο το υποκείμενο επιβάλλει στον εαυτό του και, κατά συνέπεια, ως κατεξοχήν ατομική πράξη. Μια τέτοια οπτική όμως ενδέχεται να θέτει όρια στην αναγνώριση και κατανόηση συγκεκριμένων πολιτισμικών πρακτικών οι οποίες και προβλέπουν και προωθούν την αυτοχειρία, προσδίδοντας της μάλιστα τη μορφή μιας προσωπικής όσο και κοινωνικής στρατηγικής. Παράλληλα, υπό ορισμένες συνθήκες, η αυτοκτονία δεν είναι απλώς μια πράξη, αλλά μετατρέπεται σε αντικείμενο δημόσιων επιτελέσεων συνίσταται αλλά και συμ-

βάλλει στη δημιουργία μιας σκηνογραφίας. Ενδέχεται να είναι σκηνοθετημένη ως χειρονομία, ως άρνηση ή κατάφαση ή ακόμη και ως παιδαγωγική. Υπό αυτή την έννοια, δεν συνιστά ένα απλό ενέργημα, αλλά μπορεί να εκληφθεί ακόμη και ως «ηθικό έργο». Μετά την 11 η Σεπτεμβρίου η πολιτική διάσταση της αυτοκτονίας ως επιτέλεσης επανέρχεται στο προσκήνιο, καθώς εξισώνεται με μια ορισμένη μορφή πολιτικής παρέμβασης. Ενδεικτικά βλ.νιελί Bell (2005, 241-260), για μια πολιτική και αισθητική ανάλυση της αυτοκτονίας Τσετσένων βομβιστών στην Μόσχα το 2003.

21. Σημαντικό ρόλο έπαιξε ακόμη η ίδρυση και καθιέρωση των Μονάδων Εντατικής Θεραπείας από το 1960 και ύστερα, στις οποίες συγκεντρώθηκαν αρκετές ιατρικές ειδικότητες που εμφανίστηκαν στις αρχές του 20ού αιώνα. Ήδη από το 1940 υπήρχαν εξειδικευμένες μονάδες αναπνευστικής φροντίδας, κυρίως ως αποτέλεσμα της επιδημίας πολυομυελίτιδας. Ακολούθησαν οι μονάδες για την αντιμετώπιση σοκ (shock units), με ειδικευση στους τραυματισμούς και την επείγουσα ιατρική. Ταυτόχρονα από τις αρχές του 1930 είχε γίνει αποδεκτό ότι οι πνεύμονες μπορούσαν να διατηρηθούν σε λειτουργία με τη βοήθεια τεχνικής υποστήριξης (από το 1543 ο Βεσάλιος είχε κατασκευάσει τον σιδηρού πνεύμονα) και ότι η καρδιά ήταν δυνατόν να επαναλειτοουργήσει αν και είχε προηγηθεί διακοπή των καρδιακών παλμών. Η διαδεδομένη χρήση του ηλεκτροκαρδιογραφήματος επιβεβαίωσε την ηλεκτρική δραστηριότητα της καρδιάς τριάντα λεπτά μετά τη διάγνωση του θανάτου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben, Giorgio (1999) *The remnants of Auschwitz. The witness and the archive*. Νέο Υόρκη: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2005) *Homo sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. Μετ. Παναγιώτης Τσιαμούρας. Αθήνα: Scripta.
- Αθανασίου, Αθηνό (2007) *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αθανασίου Αθηνό (2007) «Εισαγωγή: Η πολιτική της ζωής και το οριακό συμβάν της ετερότητας» στο Αθηνά Αθανασίου Ζωή στο όριο. *Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αθανασίου, Αθηνό (2007) «Σκέψεις για την πολιτική του πένθους: Προς μια συντιεθνικιστική φεμινιστική πολιτική μετά την αποδόμηση της ταυτότητας» στο Αθηνά Αθανασίου *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.

- Αλέξιος, Γιώργος (2000) *Λόγος περί ζωής και θανάτου. Η ιατρική πράξη ως μορφή κοινωνικής αλληλόδρασης στις Μονάδες Εντατικής Θεραπείας*. Αθήνα: Ελληνικό Γράμμα.
- Αλέξιος, Γιώργος (2002) «Η διαχείριση του θανάτου στο νοσοκομείο: η εργαλειοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 108-109, (229-256).
- Alvarez, AI (1970) *The Savage God A study of suicide*. Νέα Υόρκη: Random House.
- Arendt. Hannah (1963/1995) *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ. Η κοινοτοπία του κακού*. Μετ. Αγγελική Μέντζα. Αθήνα: Θύρσος.
- Ariès, Philippe (1967) «La mort inversée», *European Journal of Sociology*, 8. 2, (169-95)
- Ariès, Philippe (1981) *The hour of our death*. Λονδίνο: Penguin.
- Αριες, Φιλίπ (1975/ 1988) *Δοκίμια για το θάνατο στη Δύση. Από το Μεσαίωνα ως τις μέρες μας*. Μετ. Καρίνα Λόμψα. Αθήνα: Γλάρος.
- Αριές Φιλίπ (1974/1999) *Ο άνθρωπος ενώπιον του θανάτου. Ο εξημερωμένος θάνατος II*. Μετ. Θ. Νικολαΐδης. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Armstrong. David (1987) «Silence and truth in death and dying». *Social Science and Medicine*, τ. 24,8, (651 -657).
- Αρχαιολογία και Τέχνες* 2006, τεύχος 98 (αφιέρωμα Αυτόχειρες στην Αρχαιότητα).
- Αρχαιολογία και Τέχνες* 2006, τεύχος 100 (αφιέρωμα Αυτόχειρες στη νεότερη Ελλάδα).
- Αρχαιολογία και Τέχνες* 2006, τεύχος 101 (αφιέρωμα Αυτόχειρες. Σύγχρονες θεωρίες).
- Baudrillard, Jean (1976) *L' échange symbolique et la mort*. Παρίσι: Gallimard.
- Bauman, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Bauman. Zygmunt (1992) *Mortality, immortality and other life strategies*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Beauchamp, Tom (1966/2007) (επιμ.) *Ευθανασία. Ηθικές, φιλοσοφικές, ιατρικές και νομικές διαστάσεις*. Μετ. Βεατρίκη Κάντζολα-Σαμπστάκου. Αθήνα: Αρχιπέλαγος.
- Bell, Vicki (2005) «The scenography of suicide: terror, politics and the humiliated witness» *Economy and Society*, 34, 2 (241-260).
- Berger, Peter (1967) *The sacred canopy - elements of a sociological theory of religion*. Νέα Υόρκη: Doubleday.
- Berridge, Kate (2002) *Vigor mortis: the end of the death taboo*. Λονδίνο: Profile Books.

- Bulter, Judith (2004) «Violence, mourning and politics» στο Judith Butler *Precarious life. The powers of mourning and violence*. Λονδίνο- Νέα Υόρκη: Verso.
- Γόγγος. Σπύρος (2004) «Εισαγωγή: Προβλήματα και δυνατότητες μιας αξιακής συγκρότησης της νεωτερικότητας στην κοινωνιολογία και τη φιλοσοφία του Georg Simmel», στο Σπύρος Γόγγος και Κώστας Θ. Καλφόπουλος (επιμ.). *Georg Simmel: Περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια (27-86).
- Γεωργιάδου. Βασιλική και Ρήγος Αλκής (επιμ.) (2007) *Άουαβιτς. Το γεγονός και η μνήμη του. Ιστορικές, κοινωνικές, ψυχαναλυτικές και πολιτικές όψεις της γενοκτονίας*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Clark, David (1998) «Originating a movement: Cicely Saunders and the development of St Christopher's Hospice» *Mortality*, 3. 1 (43-3).
- Clark, David και Seymour, Elisabeth (1998) *Reflections on palliative care. Soaological and policy perspectives*. Buckingham: Open University Press.
- Conklin. Beth. A. (1995) «Thus are our bodies, thus was our custom: Mortuary cannibalism in the Amazonian society» *American Ethnologist*, 22. αρ. 1 (75-101).
- Durkheim. Emile (1966/1897) *Suicide. A study in Sociology*. Νέα Υόρκη: The Free Press.
- Elias. Norbert (1985) *The loneliness of dying*. Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- Ευαγγέλου, Ιάσων (1999) *Το πρόβλημα της ευθανασίας*. Αθήνα:Σάκκουλας.
- Featherstone, Mike (1993) «The body in consumer culture» στο Mike Featherstone, Mike Hepworth και Bryan, S. Turner (επιμ.). *The body. Social process and cultural theory*. Λονδίνο. Νέα Υόρκη: Sage Publications, (170-196).
- Field, David (1994) «Palliative medicine and the médicalisation of death» *European Journal of Cancer Care* 3, (58-2).
- Field, David (1996) «Awareness and modern dying» *Mortality*, 1. 3 (25S-265).
- Floersch. Jerry και Longhofer, Jeffrey (1997) «The imagined death: looking to the past for relief from the present» *Omega*. 35. 3 (243-60).
- Freud. Sigmund (1915/1917/1955) *Mourning and Melancholia*. Standard edition. Hogarth Press, τόμ. 14, (237-258).
- Freud, Sigmund (1915/1955) *Thoughts for the times on war and death*. Standard edition. Hogarth Press, τόμ. 14. (237-300).
- Freud. Sigmund (1920/1955) *Beyond the pleasure pnnciple*. Standard edition. Hogarth Press, τόμ. 18. (1-64).
- Fulton, Robert (1965) *Death and identity*. Νέα Υόρκη: John Wiley.
- Giddens, Antony (1984) *The constitution of society*. Οξφόρδη: Blackwell.

- Giddens. Antony (1990) *The consequences of modernity*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Giddens. Antony (1991) *Modernity, and self-identity: Self and society in the late modern age*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Goffman. Erving (1956/ 2006) *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*. Μετ. Μορλα Γκόφφο. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gorer. Geoffrey (1955) «The pornography of death». *Encounter*, 5 Οκτωβρίου. (45-53).
- Gullette. Margaret M. (1997) *Declining to decline: cultural combat and the politics of the midlife*. Charlottesville- Λονδίνο: University of Virginia.
- Gullette. Margaret M. (1998) «The politics of middle ageism» *New Political Science*, 20. 3 (263-82).
- Harold. Christine και Deluca, Kevin Michael (2005) «Behold the corpse: Violent images and the case of Emmett Till» *Rhetoric and Public Affairs* τ. 8. op. 2 (263-286).
- Hen, Robert (1960) *Death and the right hand*. Λονδίνο: Cohen and West.
- Illich, Ivan (1974) «Medical Nemesis», *The Lancet*. 11 Μαΐου. (918- 922).
- Stephen, Katz (1995) «Imagining the life-span: From premodern miracles to postmodern fantasies», στο Mike Featherstone και Andrew Wernick (snip.), *Cultural representations of later life*. Λονδίνο: Routledge (61-76).
- Kearl, C. Michael (1989) *Endings: a sociology of death and dying*. Νέα Υόρκη- Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Klinenberg. Eric (1999) «Denaturalizing disaster. A social autopsy of the 1995 Chicago heat wave» *Theory and Society* 28 (239-92).
- Kübler-Ross, Elisabeth (1969/1989) *On death and dying*. Λονδίνο: Routledge.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1990) «The dying patient's point of view» στο Orville Brim. Jr., et al., (επιμ.) *The dying patient* Νέα Υόρκη: Russel Sage Foundation (156-170).
- Kübler-Ross, Elisabeth (1995) *Death: the final stage of growth*. New Jersey: Prentice Hall. Στα Ελληνικά Θάνατος: Το τελικό στάδιο της εξέλιξης Μετ. Φροΐξος Βράχος. Αθήνα: Δίοδος.
- Kuper. Leo (1981) *Genocide: Its political use in the twentieth century*. Λονδίνο: Penguin Books.
- Κόκκινος, Γιώργος, Βλαχού. Μαρία, Σακκά. Βασιλική, Κουνέλη, Ευαγγελία, Κώστογλου, Αγγελουράνια και Πσπαδότπουλος, Σταύρος (2007) *Προσεγγίζοντας το Ολοκαύτωμα στο ελληνικό σχολείο. Ένα εκπαιδευτικό ερευνητικό πρόγραμμα για μαθητές Δημοτικού-Γυμνασίου-Λυκείου*. Αθήνα:Τ αξιδευτής.

- Heidegger, Martin (1981) «Πραγματεία περί θανάτου». *Εφημερίδα*, 53 (5-26)
Μετ. Γιάννης Τσαβάρας.
- Heidegger, Martin (1962/1978) *Είναι και χρόνος*. Τόμος Α ' Μετ. Γιάννης Τσα-
βάρας Αθήνα: Δωδώνη.
- Hepworth, Mike (2003) «Ageing bodies: aged by culture» στο Justine
Coupland και Richard Gwyn (επιμ.) *Discourse, the body and identity*.
Νέα Υόρκη: Palgrave/ Macmillan (89-106)
- Horkheimer, Max και Adorno Theodor (1996) *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*.
Μετ. Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: νήσος.
- Λεβιάθαν, 1991, τεύχος 9.
- Lemkin, Raphaël (1944) *Axis rule in occupied Europe*. Ουάσιγκτον: Carnegie
Endowment for International Peace.
- Levinas, Emmanuel (1988/1989) *Ολότητα και άπειρο*. Μετ. Κωστής Παπαγιώρ-
γης. Αθήνα: Εξάντας.
- Lewis. David Maybury (2002) «Genocide against indigenous peoples» στο
Alexander Laban Hinton (επιμ.) *Annihilating difference. The anthropology
of genocide*. Λονδίνο, Λος Άντζελες, Μπέρκλεϊ: The University of
California Press.
- Lock. Margaret (1997) «Displaying suffering: The reconstruction of death in
North America and Japan» στο Arthur Kleinman. Veena Das.
Margaret Lock (επιμ.) *Social suffering*. Μπέρκλεϊ: The University of
California Press.
- Lock, Margaret (2002) *Twice dead. Organ transplants and the reinvention of
death*. Καλιφόρνια: The University of California Press.
- Lofland, L (1978) *The craft of dying*. Beverly Hills: Sage.
- Long, Susan O. (2004) «Cultural scripts for a good death in Japan and in the
United States: similarities and differences» *Social Science and Medicine*,
58 (913-928).
- Malinowski, Bronislaw (1912/ 1954) *Magic, science and religion*. Νέα Υόρκη:
Doubleday Co.
- Μαρξ, Καρλ (1846/2003) *Περί αυτοκτονίας*. Μετ. Θόδωρος Παρασκευόπου-
λος. Αθήνα: νήσος.
- McKenna. Thomas M. (2000) «Murdered or martyred' Popular evaluations of
violent death in the Muslim separatist movement in Philippines» στο
Jeffrey A. Sluka (επιμ.) *Death squad, the anthropology of state terror*.
Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Mauss, Marcel (1926/2004) «Ο ορισμός της συλλογικής συμβολής της ιδέας
του θανάτου», στο Marcel Mauss, *Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*.

- Μετ. Θεόδωρος Παραδέλλης. Αθήνα: Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου. (109-135).
- Mellor, A. Phillip και Shilling, Chris (1993) «Modernity, self-identity and sequestration of death», *Sociology*, 27, 3, (411-431).
- Mellor, A. Phillip και Shilling, Chris (1997) *Re-forming the body. Religion, community and modernity*. Λονδίνο: Sage.
- Minois, George (1995/2006) *Η μορφή της αυτοκτονίας. Η δυτική κοινωνία αντιμέτωπη με τον εκούσιο θάνατο*. Μετ. Ξανθίπη Τσελέντη Αθήνα: Πολύτροπο.
- Morus, Iwan Rhys (2002) «A grand and universal panacea: Death, resurrection and the electric chair» στο Iwan Rhys Morus (επιμ.) *Bodies /Machines*. Οξφόρδη- Νέα Υόρκη: Berg.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα (1997) «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της ηλικίας» στο *Οι χρόνοι της Ιστορίας. Πρακτικό Διεθνούς Συμποσίου*, Αθήνα: Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας- Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς (141- 156).
- Μπάρτον, Ρόμπερτ (1621 /2007) *Η ανατομία της μελαγχολίας*. Μετ. Παναγιώτης Χοροζίδης Αθήνα: Ηριδανός.
- Mulkay, M., Ernst, J.(1991) «The changing profile of social death» *European Journal of Sociology* (γαλλικός τίτλος Archives Europeenes de Sociologie), 32 (172-196).
- Noys, Benjamin (2005) *The culture of death*. Οξφόρδη-Νέα Υόρκη: Berg.
- Osborne, Thomas (2005) «Fascinated dispossession: Suicide and the aesthetics of freedom» *Economy and Society* 34, 2, (280-94).
- Παπαγαρουφάλη, Ελένη (2002) *Δώρα ζωής μετά θάνατον. Πολιτισμικές εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Παπαγιώργης, Κωστής (1991) *Ζώντες και τεθνεότες*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Ποπαδάκης, Ευάγγελος (2003) *Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Παπαρίζου, Αντώνης (2000) *Η ελευθερία ενώπιον του θανάτου*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- Pool, Robert (2004) «You are not going to dehydrate mon, are you? Euthanasia, versterving and good death in the Netherlands» *Social Science and Medicine*, 58 (955-66).
- Prior, Lindow (1989) *The social organization of death in Belfast* Λονδίνο: Macmillan.
- Rees, Laurence (2006) *Άουσβιτς. Οι ναζί και η «τελική λύση»*. Μετ. Κωνσταντίνος Κρίσης. Αθήνα: Πατάκης.

- Ρήγου, Μυρτώ (1993) *Ο θάνατος στη νεωτερικότητα. Μία επικοινωνιακή και ηθική προβληματική*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Robben, Antonius C.G.M. (2000) «State-terror in the netherworld: Disappearance and reburial in Argentina» στο Jeffrey Sluka (επιμ.) *Death squad: The anthropology of state-terror*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Scheper-Hughes. Nancy (1992) *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Μπέρκλεϋ: The University of California Press.
- Seale. Clive F. (1998) *Constructing death. The sociology of dying and bereavement*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Seale. Clive F. (1995) «Heroic death» *Sociology* 29, 4 (597-613).
- Seale. Clive F. (2000) «Changing patterns of death and dying» *Social Science and Medicine*, 51(917-930).
- Σέλλει, Μαίρη (1981/1995) *Φρανκενστάιν. Ο σύγχρονος Προμηθέας*. Εισαγωγή-μετάφραση Θάνος Σακκέτας. Αθήνα: Στοχαστής.
- Seymour. Jane E. (1999) «Revisiting medicalisation and natural death» *Social Science and Medicine*, 49 (691-704).
- Simmel. Georg (1910/2004) «Για τη μεταφυσική του θανάτου», στο Σπύρος Γάγγας και Κώστας Θ. Καλφόπουλος (επιμ.), *Georg Simmel: περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια (304-314).
- Sontag, Susan (1972) «The double standard of aging» *Saturday Review*. 53, 39 (29-38).
- Sontag, Susan (2003) *Παρατηρώντας τον πόνο των άλλων*. Μετ. Σεραφείμ Βελέντζος. Αθήνα: Scripta.
- Sudnow, David (1967) *Passing on: The social organization of dying*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Taussig. Michael (1984) «Culture of terror-space of death: Roger Casement's Putumayo Report and the explanation of torture» *Comparative Studies in Society and History*. 26. 3 (467-97)
- Timmermans. Stefan (1998) «Resuscitation technology in the emergency department: Towards a dignified death» *Sociology of Health and Illness*. 20. 2 (147-167).
- Turner. S. Bryan (1992) *Regulating bodies. Essays in Medical Sociology*. Λονδίνο. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Foucault. Michel (1973) *The birth of the clinic*. Λονδίνο: Tavistock.
- Φουκώ, Μισέλ (1998) *Ιστορία της σεξουαλικότητας*. Μετ. Γκλόρυ Ροζάκη, Αθήνα: εκδ. Ράππα.
- Φουκώ, Μισέλ (1997/2002) *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*. Μετ. Τίτικο ΔημητριοΟλια. Αθήνα: εκδ. Ψυχογιός.

- Χρηστόκης, Νικόλας (2002) «Όρια του εαυτού και η οριακή οδήγηση μοτοσυκλέτας. Η ριψοκινδύνευση ως απάντηση στη διακινδύνευση». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 108-108. (205-228).
- Van der Heide, Agnes, Deliens, Luc ecal. (2003) «End-of-life decision making in six European countries» *The Lancet*, 361,2 Αύγουστου, (345-50).
- Van Gennep. Arnold (1909/1954) *The rites of passage*. Σικάγο: Chicago University Press.
- Verdery, Valery (1999) *The political lives of dead bodies. Reburial and post-socialist change*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Vovelle, Michel (1976) «La recouverte de la mort», *Pensee* . 189, (3-18).
- Vovelle, Michel (2000) *Ο Θάνατος και η Δύση από το 1300 έως τις μέρες μας*. Μετ. Κώστας Κουρεμένος. Αθήνα: Νεφέλη, δύο τόμοι.
- Walter. Tony (1994) *The revival of death*. Λονδίνο- Νέα Υόρκη: Routledge.
- Walter. Tony (1995) «Natural death and the noble savage» *Omega*, 30. 4 (237-48).
- Wieviorka, Annette (2006) *Άουσβιτς 60 χρόνια μετά*. Μετ. Σάμης Ταμπώχ. Επίμετρο: Ρίκα Μπενβενίστε. Αθήνα: Πόλις.

Η πορνογραφία του θανάτου

Γέννα, ζευγάριωμα και θάνατος.

Αυτό είναι που μένει όταν φτάσεις στο ψητό:

Γέννα, ζευγάριωμα και θάνατος.

Τ.Σ. Έλιοτ. «Ο αγωνιστής Σουίνι» (1932)¹

Η πορνογραφία είναι, χωρίς αμφιβολία, η αντίθετη όψη, η σκιά της σεμνοτυφίας, ενώ το άσεμνο είναι μια πλευρά της ευπρέπειας. Δεν έχει καταγραφεί κοινωνία χωρίς τους κανόνες της για την ευπρέπεια, για λέξεις ή πράξεις που προκαλούν αμηχανία και ενόχληση σε ορισμένα συμφραζόμενα, παρόλο που είναι απαραίτητες σε άλλα. Τα άτομα ενώπιον των οποίων οφείλει κανείς να βρίσκεται σε διαρκή επαγρύπνηση για την ευπρέπεια ποικίλλουν από κοινωνία σε κοινωνία: όλα τα άτομα του αντίθετου φύλου ή όλοι οι ανήλικοι ή όλοι οι ηλικιωμένοι ή τα πεθερικά κάποιου ή οι κοινωνικά ανώτεροι ή κατώτεροι ή τα εγγόνια έχουν επιλεγεί σε διαφορετικές κοινωνίες ως ομάδες που η παρουσία τους θα μπορούσε να κάνει τη χρήση ορισμένων λέξεων ή την επιτέλεση ορισμένων πράξεων να θεωρούνται προσβλητικές- και τότε αυτές οι λέξεις ή πράξεις φορτίζονται με νόημα. Υπάρχει η τάση αυτές οι λέξεις ή πράξεις να έχουν σχέση με το σεξ και την απέκκριση, κάτι τέτοιο όμως δεν είναι ούτε απαραίτητο ούτε οικουμενικό- σύμφωνα με τον Μαλινόφσκι, οι κάτοικοι των νησιών Τρόμπριαντ περιβάλλουν τη βρώση με την ίδια ντροπή με την οποία περιβάλλουν την απέκκριση- σε άλλες κοινωνίες, τα προσωπικά ονόματα ή πλευρές τελετουργιών εμπίπτουν στα ίδια ταμπού.

Οι κανόνες ευπρέπειας είναι φαινομενικό οικουμενικοί- η κατά-
 πάτησή τους ή τα ανέκδοτα που συνεπάγονται την παραβίαση των
 κανόνων προκαλούν εκείνο το χαρακτηριστικό είδος γέλιου που μοι-
 άζει ταυτόσημο σε ολόκληρο τον κόσμο όσο λίγα κι αν ξέρει κανείς
 γιο μια ξένη κοινωνία, όσο λίγα κι αν ξέρει για τις λειτουργίες του
 γέλιου σε αυτή την κοινωνία (και οι οποίες ίσως να ποικίλλουν πολύ),
 μπορεί αμέσως να καταλάβει αν οι άνθρωποι γελάνε με ένα άσεμνο
 αστείο. Μπορεί η κορύφωση του αστείου να είναι «Και τότε έφαγε
 όλο το φαγητό μπροστά τους!» ή «Κι αυτή χρησιμοποίησε το όνομα
 του άντρα της μπροστά στη μητέρα του!», το γέλιο όμως είναι ίδιο*
 τα ταμπού της ευπρέπειας έχουν σπάσει και το αποτέλεσμα είναι η
 ιλαρότητα. Τυπικά, ένα τέτοιο γέλιο περιορίζεται σε ομάδες του
 ίδιου φύλου και είναι πιο γενικευμένο στους νέους, που μόλις εισέρ-
 χονται στις περιπλοκότητες της ενήλικης ζωής.

Το άσεμνο, επομένως, είναι κάτι οικουμενικό, μια πλευρό της
 ζωής του άνδρα και της γυναίκας μέσα στην κοινωνία* σε κάθε τόπο
 και σε κάθε χρονική στιγμή υπάρχουν λέξεις και πράξεις που, όταν
 ειπωθούν ή πραγματοποιηθούν εκτός τόπου και χρόνου, μπορούν να
 προκαλέσουν σοκ, κοινωνική αμηχανία και γέλιο. Η πορνογραφία,
 από την άλλη πλευρά, η περιγραφή δραστηριοτήτων που είναι
 ταμπού με σκοπό την πρόκληση ψευδαίσθησης ή αυταπάτης, φαίνε-
 ται πως αποτελεί πολύ πιο σπάνιο φαινόμενο. Πιθανώς μπορεί να
 εμφανιστεί μόνο σε εγγράματες κοινωνίες, και ασφαλώς δεν υπάρχει
 καμία μαρτυρία πως εμφανίζεται σε μη εγγράματες· διότι, ενώ η από-
 λυση του άσεμνου είναι κατά κύριο λόγο κοινωνική, η απόλαυση της
 πορνογραφίας είναι κατά κύριο λόγο ιδιωτική. Οι φαντασιώσεις, από
 τις οποίες απορρέει η πορνογραφία, θα μπορούσαν βέβαια να δημι-
 ουρηθούν σε οποιαδήποτε κοινωνία* μοιάζει όμως αμφίβολο αν θα
 κοινοποιούνταν χωρίς τη διαμεσολάβηση της εγγραμματοσύνης.

Η μία, πιθανή, εξαίρεση σε αυτή τη γενίκευση είναι η χρήση των
 εικαστικών τεχνών χωρίς κείμενο. Δεν ήμουν ποτέ απολύτως σίγου-
 ρος ότι οι τρισδιάστατες *poses plastiques* σε τόσους ινδουιστικούς
 ναούς (ιδιαίτερα στη «Μαύρη Παγόδα» του Κοναρόκ) διαθέτουν

πράγματι την πομπώδη Λατρεία της Δύναμης της Ζωής ή τον Ύμνο στη Δημιουργική Πλευρά του Έρωτα, που ισχυρίζονται οι απολογητές τους· πολλές από αυτές δεν μου φαίνονται να διαφέρουν πολύ από «βρόμικες» εικόνες, παρά την τέχνη με την οποία είναι φτιαγμένες. Υπάρχει, επίσης, η ερωτική ξυλοκοπτική της Ιαπωνίας· αρκετές ενδείξεις, όμως, υποδηλώνουν ότι οι ίδιοι οι Ιάπωνες θεωρούν πως προκαλεί γέλιο (είναι, δηλαδή, άσεμνη). Δεν γνωρίζουμε τις λειτουργίες της περουβιάνικης κεραμικής.

Εξ όσων γνωρίζω, η μοναδική ασιατική κοινωνία με μακρά παράδοση στην πορνογραφική λογοτεχνία είναι η Κίνα* και, απ' ό,τι φαίνεται, η κοινωνική ζωή την εποχή των Μαντσού περιβαλλόταν σε μεγάλο βαθμό από μια αχλή σεμνοτυφίας παρόμοια με εκείνη που τον 19ο αιώνα διέκρινε μεγάλο μέρος της Ευρώπης και της Αμερικής, ακόμη κι αν η έμφαση δινόταν μάλλον αλλού· τα παραμορφωμένα πόδια των γυναικών φαίνεται πως κυρίως συγκέντρωναν τις κλεφτές ματιές και τα κρυφά γέλια, παρά οι αστράγαλοι και η σχισμή ανάμεσα στα στήθη τους· ωστόσο, σε μεγάλο βαθμό φαίνεται πως στην Κίνα των Μαντσού αφθονούσαν τα «ακατονόμαστα» σχεδόν όσο και στη ζωή την εποχή της ακμής της Βικτορίας.

Φαίνεται πως η πορνογραφία είναι παράλληλη της σεμνοτυφίας και συνήθως οι περίοδοι της μεγαλύτερης παραγωγής πορνογραφίας ήταν επίσης και περίοδοι της πιο άγριας σεμνοτυφίας. Σε αντίθεση με το άσεμνο, το οποίο καθορίζεται κυρίως από την κατάσταση, η σεμνοτυφία καθορίζεται από το θέμα· κάποια πτυχή της ανθρώπινης εμπειρίας αντιμετωπίζεται ως εγγενώς επαίσχυντη ή απεχθής και ως εκ τούτου δεν μπορεί ποτέ να συνιστά αντικείμενο ανοιχτής συζήτησης ή αναφοράς και κάθε επαφή με αυτή τείνει να είναι παράνομη και να συνοδεύεται από αισθήματα ενοχής και ευτέλειας. Έτσι, η ακατονόμαστη πλευρά αυτής της εμπειρίας τείνει να αποτελεί θέμα κοτεξοχών της ιδιωτικής φαντασίωσης, περισσότερο ή λιγότερο ρεαλιστικής - φαντασίωσης φορτισμένης με απολαυστική ενοχή ή ενοχική απόλαυση και εκείνοι που η δύναμη της φαντασίας τους είναι

ασθενής ή των οποίων η ζήτηση είναι ακόρεστη συνιστούν μια αγορά για τις έντυπες φαντασιώσεις του πορνογράφου.

Παραδοσιακά, και σύμφωνα με το λεξικογραφικό νόημα του όρου, η πορνογραφία αφορά τη σεξουαλικότητα. Για το μεγαλύτερο μέρος των τελευταίων διακοσίων ετών, η συνουσία και (τουλάχιστον κατά τις δεκαετίες της μέσης βικτοριανής εποχής) η γέννηση ανήκουν στα «ακατονόμαστα» της τριάδας των βασικών ανθρωπινων εμπειριών που «μένουν όταν φτάσεις στο ψητό» και γύρω από τις οποίες αναδύθηκε τόση ιδιωτική φαντασίωση και ημιπαράνομη πορνογραφία. Στη διάρκεια του μεγαλύτερου μέρους αυτής της περιόδου ο θάνατος δεν αποτελούσε μυστήριο, πέραν του ότι ο θάνατος αποτελεί πάντα μυστήριο. Τα παιδιά ενθαρρύνονταν να σκέφτονται το θάνατο, το δικό τους θάνατο και τις ηθοπλαστικές ή απειλητικές νεκρικές κλίνες άλλων. Σπανίως μπορεί να βρισκόταν άνθρωπος που, στον 19ο αιώνα, με την υψηλή του θνησιμότητα, να μην υπήρξε μάρτυρας τουλάχιστον ενός πραγματικού θανάτου και να μην είχε δώσει τον τελευταίο ασπασμό σε «όμορφες σορούς»· οι κηδείες ήταν η ευκαιρία για τη μεγαλύτερη επίδειξη, για την εργατική τάξη, για τη μεσαία τάξη και για την αριστοκρατία. Το κοιμητήριο ήταν το κέντρο κάθε παλιού χωριού και βρισκόταν σε περίοπτη θέση στις περισσότερες κωμοπόλεις. Σχεδόν τελείωνε ο 19ος αιώνας όταν η εκτέλεση των εγκληματιών έπαψε να αποτελεί και δημόσια εορτή εκτός από δημόσια προειδοποίηση. Ο κ. Φέρτσαϊλντ δεν είχε καμία δυσκολία να βρει μια καταλλήλως στολισμένη αγχόνη για το μάθημα της ηθικής του.

Τον 20ό αιώνα, ωστόσο, φαίνεται πως συντελέστηκε με αδιόρατο τρόπο μια μετατόπιση όσον αφορά τη σεμνοτυφία· ενώ η συνουσία μπορεί όλο και περισσότερο να κατονομάζεται, ειδικά στις αγγλοσαξονικές κοινωνίες, ο θάνατος έγινε όλο και περισσότερο «ακατονόμαστος» ως *φυσική διαδικασία*. Δεν μπορώ να φέρω στο μυαλό μου ούτε ένα μυθιστόρημα ή θεατρικό έργο των τελευταίων είκοσι, περίπου, χρόνων με μια «σκηνή νεκρικής κλίνης», με μια λεπτομερή περιγραφή του θανάτου ενός βασικού πρωταγωνιστή

«από φυσικές αιτίες»' το θέμα αυτό αποτελούσε τυπικό μυστίβο για τους περισσότερους από τους διακεκριμένους βικτορισμούς και εδουαρδιανούς συγγραφείς, που προσέφευγαν στην πιο εκλεπτυσμένη πρόζα τους και στα πιο επεξεργασμένο τεχνικά εφέ τους για να προκαλέσουν όσο το δυνατό μεγαλύτερη συγκίνηση ή ηθοπλαστικό αποτέλεσμα. Ένας από τους λόγους, φαντάζομαι, γι' αυτή την πληθώρα επιθανάτιων σκηνών -εκτός από το εγγενές συγκινησιακό και θρησκευτικό τους περιεχόμενο- ήταν ότι αποτελούσαν μία από τις, σχετικό λίγες, εμπειρίες για τις οποίες ο συγγραφέας μπορούσε να είναι σχεδόν σίγουρος πως τις έχει μοιραστεί με την τεράστια πλειονότητα των αναγνωστών του. Ρωτώντας τους παλιούς γνωστούς μου, δεν μπορώ να βρω ούτε έναν σε ηλικία άνω των εξήντα που να μην υπήρξε μάρτυρας στην επιθανάτια αγωνία ενός, τουλάχιστον, κοντινού συγγενή του· νομίζω πως δεν γνωρίζω ούτε καν ένα άτομο κάτω των τριάντα με παρόμοια εμπειρία. Ασφαλώς οι γνωστοί μου δεν είναι ούτε εξαιρετικά πολυάριθμοι ούτε ιδιαίτερα αντιπροσωπευτικοί· σε αυτή την περίπτωση, όμως, πράγματι νομίζω πως αυτό που συμβαίνει είναι χαρακτηριστικό της αλλαγής στη στάση και στην «έκθεση».

Οι φυσικές διαδικασίες της φθοράς και της αποσύνθεσης έχουν γίνει αηδιαστικές, όσο αηδιαστικές ήταν οι φυσικές διαδικασίες της γέννησης και της συνουσίας πριν από έναν αιώνα· η ενασχόληση με αυτές τις διαδικασίες είναι (ή ήταν) νοσηρή και ανθυγιεινή και έπρεπε να στηλιτεύεται στους πάντες και να τιμωρείται στους νέους. Στους προ-προπαππούδες μας έλεγαν ότι έβρισκαν τα μωρά κάτω από φραγκοσταφυλιές ή από λάχανα· τα παιδιά μας είναι εξίσου πιθανόν να ακούν ότι εκείνοι που έχουν αφήσει την τελευταία τους πνοή (ντροπή στο χοντροκομμένο αγγλοσαξονικό μονοσύλλαβο!)² μεταμορφώνονται σε άνθη ή ότι αναπαύονται σε υπέροχους κήπους. Οι άσχημες πλευρές της πραγματικότητας αποκρύπτονται ανηλεώς· η τέχνη των βαλσαμωτών είναι μια τέχνη απόλυτης άρνησης.

Πιθανόν να μπορεί κανείς να ανιχνεύσει κάποια σχέση ανάμεσα στη μετατόπιση των ταμπού και στη μετατόπιση των θρησκευτικών

πεποιθήσεων. Τον 19ο αιώνα, οι περισσότεροι από τους κατοίκους των προτεσταντικών χωρών φαίνεται πως προσυπέγραφαν την πίστη του Αποστόλου Παύλου στο αμαρτωλόν του σώματος και στη βεβαιότητα της μετά θάνατον ζωής. «Έτσι είναι και η ανάσταση των νεκρών. Σπείρεται εν φθορά, εγείρεται εν αφθαρσία' σπείρεται εν ατιμία, εγείρεται εν δόξη».³ Μπορούσε κανείς να επιμένει στη φθορά του νεκρού σώματος και στην αιδώ της γέννησής του, αλλά υπήρχε μια ζώσα πίστη στην αφθαρσία και τη δόξα του αθάνατου μέρους. Όμως στην Αγγλία, εν πόση περιπτώσει, η πίστη στη μελλοντική ζωή όπως τη διδάσκει το χριστιανικό δόγμα είναι πολύ σπάνια σήμερα, ακόμα και στη μειονότητα στην οποία ο εκκλησιασμός ή η προσευχή συνιστούν σταθερό στοιχείο της ζωής της· και χωρίς μια τέτοια πίστη ο φυσικός θάνατος και η σωματική αποσύνθεση έχουν μετατραπεί σε κάτι υπερβολικά τρομακτικό για να το αντιμετωπίσει κανείς ή να το συζητά. Είναι ενδεικτικό ότι η σύγχρονη σχέση της Χριστιανικής Επιστήμης αρνείται το γεγονός του σωματικού θανάτου, σε σημείο (έτσι λέγεται) ακόμη και να αρνείται να επιτρέψει την εμφάνιση της λέξης στην *Christian Science Monitor*.

Στη διάρκεια της τελευταίας πεντηκονταετίας, τα μέτρα δημόσιας υγείας και η βελτιωμένη προληπτική ιατρική έχουν κάνει τον φυσικό θάνατο, ανάμεσα στα νεότερα μέλη του πληθυσμού, πολύ πιο σπάνιο απ' ό,τι ήταν σε παλιότερες περιόδους, με αποτέλεσμα ο θάνατος στην οικογένεια, εκτός αν έχει έρθει το πλήρωμα του χρόνου, να έχει μετατραπεί σε σχετικά ασυνήθιστο συμβάν στη ζωή του σπιτιού· και, ταυτόχρονα, ο βίαιος θάνατος αυξήθηκε σε βαθμό χωρίς προηγούμενο στην ανθρώπινη ιστορία. Πόλεμοι και επαναστάσεις, στρατόπεδα συγκέντρωσης και φέουδα συμμοριών ήταν οι πιο προβληματικές αιτίες αυτών των βίαιων θανάτων η διάδοση όμως του αυτοκινήτου, με τον διαρκή και अपαρατήρητο φόρο θανατηφόρων δυστυχημάτων, μπορεί να συνέβαλε εξίσου στο να παγιωθεί η πιθανότητα του βίαιου θανάτου στις προσδοκίες των νομιμοφρόνων ανθρώπων σε καιρό ειρήνης. Ενώ ο φυσικός θάνατος πνιγόταν όλο και περισσότερο μέσα στη σεμνοτυφία, ο βίαιος θάνατος άρχισε να

παίζει έναν όλο και σημαντικότερο ρόλο στις φαντασιώσεις που προσφέρονται σε μαζικά ακροατήρια - αστυνομικές ιστορίες, θρίλερ, γουέστερν, πολεμικές και κατασκοπικές ιστορίες, επιστημονική φαντασία, ενδεχομένως και κωμωδίες τρόμου.

Φαίνεται πως υπάρχει μια σειρά από αναλογίες ανάμεσα στις φαντασιώσεις που διεγείρουν την περιέργειά μας για το μυστήριο του σεξ και εκείνες που διεγείρουν την περιέργειά μας για το μυστήριο του θανάτου. Και στους δύο τύπους φαντασίωσης, δίνεται ελάχιστη ή και καθόλου προσοχή στα συναισθήματα που τυπικά είναι ταυτόχρονα των πράξεων (αγάπη ή θλίψη), ενώ οι αισθήσεις μεγεθύνονται στο βαθμό που το επιτρέπει η συνήθης πενία της γλώσσας. Εάν η συζυγική συνουσία θεωρηθεί η φυσική έκφραση του σεξ για το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας και για το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας, τότε το «φυσικό σεξ» παίζει τόσο μικρό ρόλο όσο και ο «φυσικός θάνατος» (οι αδέξιες απόπειρες του Ντ.Χ. Λόρενς και του Ζιλ Ρομέν να περιγράψουν το «φυσικό σεξ» με τρόπο ρεαλιστικό αλλά υψηλόφρονα επιβεβαιώνουν τον κανόνα). Κανένας τύπος φαντασίωσης δεν μπορεί να αναπτυχθεί πραγματικά, γιατί, μόλις ο πρωταγωνιστής ή η πρωταγωνίστρια πράξει κάτι, πρέπει αμέσως να προχωρήσει και να πράξει κάτι άλλο, με ή σε κάποιον άλλο - κάτι πιο εκλεπτυσμένο, πιο περίπλοκο ή πιο αισθησιακό από εκείνο που συνέβη νωρίτερα. Αυτός ο κάποιος άλλος δεν είναι πρόσωπο είτε είναι γεννητικά όργανα, με ή χωρίς δευτερεύοντα χαρακτηριστικά του φύλου, είτε ένα σώμα, ίσως ικανό να υποστεί πόνο ή ακόμη και να θανατωθεί. Καθώς οι περισσότερες γλώσσες είναι σχετικά φτωχές σε λέξεις ή έννοιες που εκφράζουν έντονη απόλαυση ή έντονο πόνο, το γραπτό μέρος και των δύο τύπων φαντασίωσης βρίθκει από ονοματοποιητικές συσσωρεύσεις γραμμάτων που προσπαθούν να θυμίζουν τους αναστεναγμούς, τα αγκομαχητά, τα βογκητά, τις κραυγές και τους ρόγχους που συνοδεύουν τις πράξεις που περιγράφονται. Και οι δύο τύποι φαντασίωσης στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στο επίθετο και στην παρομοίωση. Και οι δύο τύποι φαντασίωσης είναι απολύτως μη ρεαλιστικοί, εφόσον αγνοούν

όλους τους βιολογικούς, κοινωνικούς ή νομικούς περιορισμούς, ει και οι δύο τύποι έχουν ως αντικειμενικό τους στόχο την απόλυ ψευδαίσθηση του αναγνώστη ή του θεατή.

Φαίνεται μάλλον αναμφισβήτητο το γεγονός ότι το ένστικτο εκ των των πολυπραγμόνων κηνσόρων, που ανησυχούσαν για την ηθικών άλλων ανθρώπων, αποδείχτηκε σωστό όταν συνέδεσαν την πο νογραφία του θανάτου με την πορνογραφία του σεξ. Φαίνεται όμως αυτό ήταν το μόνο σωστό πράγμα στους συλλογισμούς ή σ πράξεις που επιχείρησαν. Δεν υπάρχει καμία έγκυρη ένδειξη για υποθέσει κανείς ότι οποιοσδήποτε τύπος πορνογραφίας αποτελεί προτροπή σε πράξη· πρόκειται μάλλον για ικανοποιήσεις-υποκαπ στατα. Η πεποίθηση ότι τέτοια ψευδαισθητικά έργα υποκινούν το αναγνώστες τους να αντιγράψουν τις πράξεις που απεικονίζουν μοιάζει με έμμεσο φόρο τιμής στον αείμνηστο Όσκαρ Ουάιλντ, οποίος περιέγραψε μια τέτοια διαδικασία στο *Πορτρέτο του Ντόρι Γκρέϊ*· δεν έχω υπόψη μου καμία εξακριβωμένη αναλογία με τ πραγματική ζωή, παρόλο που ερευνητές και κατώτεροι δικαστικοί έμμενες ιδέες στο μυαλό τους μπορούν συνήθως να πείσουν νε ρούς παραβάτες να παραδεχτούν πως έχουν εκτεθεί σε όποιο μέ< μαζικής επικοινωνίας επιλέγουν κάθε φορά να μετατρέψουν σε απ διοπομπαίο τράγο.

Παρά κάποιους προικισμένους προδρόμους, όπως ο Αντρέα ν Νερσιά ή ο Έντγκαρ Άλαν Πόε, πολλά έργα στο πεδίο και των δι πορνογραφιών είναι αισθητικά αμφιλεγόμενα* είναι όμως αμφίβο. αν, από την καθαρά αισθητική σκοπιά, μπορεί κανείς να πει τίπο περισσότερο για το μεγαλύτερο μέρος του πιο ανώδυνου υλικι που παρέχουν τα σύγχρονα μέσα μαζικής επικοινωνίας. Οι θιασώτ του Ψυχολογικού Ουτοπισμού έχουν την τάση να καταδικάζουν ■ ικανοποιήσεις-υποκατάστατα σαν τέτοιες, τουλάχιστον όταν αφ ρούν τη συνουσία· μέχρι στιγμής έχουν διστάσει να ασχοληθούν το θάνατο.

Παρ' όλα αυτά, οι άνθρωποι πρέπει να συμβιβαστούν με τα βα< κά πραγματικά γεγονότα της γέννησης, της συνουσίας και του θαν

του, και με κάποιον τρόπο να αποδεχτούν τις επιπτώσεις τους· αν η κοινωνική σεμνοτυφία εμποδίζει να γίνει κάτι τέτοιο με τρόπο ανοιχτό και αξιοπρεπή, τότε θα γίνει κρυφά. Αν δεν μας αρέσει η σύγχρονη πορνογραφία του θανάτου, τότε πρέπει να ξαναδώσουμε στο θάνατο -τον φυσικό θάνατο- προβολή και δημοσιότητα, να αποδεχτούμε ξανά τη θλίψη και το πένθος. Αν κάνουμε το θάνατο ακατονόμαστο στην πολιτισμένη κοινωνία -«όχι μπροστά στα παιδιά»-, σχεδόν εξασφαλίζουμε τη διαιώνιση της «κωμωδίας του τρόμου». Καμία λογοκρισία δεν έχει αποδειχτεί ποτέ πραγματικά αποτελεσματική.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Τα ποιήματα*, 1909- / 962, μετ. Λέανδρος Κ. Βσάκας, εκδ. Εξάντας, 1994.
2. Σ.τ.Μ.: Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί το ρήμα *pass on* αντί του συνήθους *die*.
3. Προς Κορινθίους. Α', 42-43.

Για τη μοναξιά των θνησκόντων

Υπάρχουν διάφορες δυνατότητες αντιπαράθεσης με το γεγονός ότι κάθε ζωή, δηλαδή και αυτή των ανθρώπων που αγαπά κανείς και η ίδια μας η ζωή, έχει τέλος. Μπορεί κανείς να μυθοποιήσει το τέλος της ανθρώπινης ζωής, το οποίο ονομάζουμε θάνατο, μέσω της ιδέας μιας συλλογικής συνέχισης της ζωής των νεκρών στον Άδη, το αιώνιο πυρ, την κόλαση ή τον παράδεισο. Αυτή είναι η αρχαιότερη και περισσότερο συνηθισμένη μορφή της ανθρώπινης προσπάθειας ν' αντιμετωπίσει το γεγονός ότι η ζωή έχει ένα τέλος. Μπορεί κανείς να προσπαθήσει ν' αποφύγει την ιδέα του θανάτου κρατώντας το ανεπιθύμητο όσο το δυνατόν πιο μακριά του -κρύπτοντάς το ή απωθώντας το- ή ακόμη ίσως και με τη σταθερή πίστη στην προσωπική του αθανασία - «οι άλλοι πεθοίνουν, αλλά εγώ όχι»- ως προς αυτό υπάρχει στις ανεπτυγμένες κοινωνίες των ημερών μας μια ισχυρή τάση. Τελικά, μπορεί κανείς να δει το θάνατο στα μάτια σαν ένα δεδομένο της ίδιας του της ύπαρξης και μπορεί να ρυθμίσει τη ζωή του, και ιδιαίτερα τη συμπεριφορά του προς άλλους ανθρώπους, ανάλογα με τον περιορισμέν χρόνο της ζωής; Μπορεί να θεωρήσει καθήκον του να κάνει τον αποχωρισμό από τους ανθρώπους, το τέλος, όταν φτάσει, όσο το δυνατόν πιο εύκολο και άνετο και να αναρωτηθεί για το πώς μπορεί να ανταποκριθεί σ' αυτό το καθήκον; Στις μέρες μας αυτό είναι μια ερώτηση την οποία θέτουν μερικοί γιατροί καθαρά και απροκάλυπτα. Στους υπεύθυνους κύκλους της πλατύτερης κοινωνίας δεν θέτει σχεδόν κανείς στον εαυτό του αυτή την ερώτηση.

Και τελικά δεν πρόκειται μόνο για το οριστικό τέλος της ζωής, γ το πιστοποιητικό θανάτου και την τεφροδόχο υδρία. Πολλοί άνθρωποι πεθαίνουν σιγά σιγά, αποκτούν αναπηρίες, γερνούν. Οι τελευταίες ώρες είναι, βέβαια, σπουδαίες. Αλλά συχνά ο αποχωρισμός από τους ανθρώπους αρχίζει πολύ νωρίτερα. Ακόμη και οι αναπηρίες διχωρίζουν συχνά αυτούς που γέρνουν από τους ζωντανούς. Ο μαρσμός τους τους απομονώνει. Η επιθυμία τους για επαφές μπορεί να μειώνεται, οι συναισθηματισμοί μπορεί να εξασθενούν χωρίς (όμως να χάνεται το ενδιαφέρον τους για τους ανθρώπους. Αυτό είναι δυσκολότερο, η σιωπηλή απομόνωση αυτών που γερνούν και αυτά που πρόκειται να πεθάνουν από την κοινότητα των ζωντανών, η βεβαιότητα ψύχρανση της σχέσης προς τους ανθρώπους, στους οποίους ανήκε η συμπάθειά τους, ο αποχωρισμός από τους ανθρώπους γεκά, οι οποίοι έδιναν στη ζωή τους νόημα και θαλπωρή. Ο μαρσμός δεν είναι επώδυνος μόνο γι' αυτούς που έχουν πόνους αλλά και αυτούς που μένουν μόνοι. Το γεγονός ότι, χωρίς ιδιαίτερη πρόθεση η πρόωγη απομόνωση αυτών που είναι κοντά στο θάνατο παρουσιάζεται ιδιαίτερα συχνά, ειδικά στις πλέον ανεπτυγμένες κοινωνίες είναι μια από τις αδυναμίες αυτών των κοινωνιών. Αποτελεί μαρτυρία για μια ακόμη περίπτωση πάρα πολύ περιορισμένης ταύτισης των ανθρώπων μεταξύ τους.

Η εμβέλεια της ταύτισης είναι βέβαια σήμερα μεγαλύτερη απ' ό σε προηγούμενες εποχές. Δεν το θεωρούμε πλέον κυριακάτικη διασκέδαση να βλέπουμε ανθρώπους κρεμασμένους, διαμελισμένους βασανιζόμενους στον τροχό του μαρτυρίου. Βλέπουμε ποδοσφαιρικούς αγώνες, όχι αγώνες μονομάχων. Η ταύτιση με άλλους ανθρώπους, η συμπόνοια για τα βάσανα και το θάνατό τους έχει σε σύγκριση με την αρχαιότητα μεγαλώσει. Το να κοπάζουμε πώς πεινοσμένους λιοντάρια και τίγρεις κατασπαράζουν κομμάτι κομμάτι ζωντανό ανθρώπους και πώς προσπαθούν οι μονομάχοι με πονηριά και μοχθηρία να τραυματίσουν και να σκοτώσουν ο ένας τον άλλο δεν ήταν πλέον καθόλου μια ψυχαγωγία του ελεύθερου χρόνου για τα οποία θα αδημονούσαμε με τόσο χαρωπή αναμονή όπως οι με πο

φυρές στολισμένοι ρωμαίοι γερουσιαστές και ο ρωμαϊκός λαός. Όπως φαίνεται, κανένα συναίσθημα ομοιότητας δεν συνέδεε αυτούς τους θεατές με τους άλλους ανθρώπους που αγωνίζονταν κάτω στη ματωμένη αρένα για τη ζωή τους. Όπως είναι γνωστό, οι μονομάχοι χαιρετούσαν κατά την είσοδό τους τον Καίσαρα με τη φράση: «Μοπτuιῖ τβ 58ῖuαηo>». Μερικοί από τους Καίσαρες πίστευαν μάλλον πράγματι πως ήταν αθάνατοι, όπως οι θεοί. Σε κάθε περίπτωση θα ήταν σωστότερο αν οι μονομάχοι φώναζαν: «Μοiῖτυπ ιποπαίγυΓη εβίu^ηῶ)². Αλλά σε μια κοινωνία στην οποία θα μπορούσε να το πει κανείς αυτό δεν υπήρχαν πιθανόν μονομάχοι ούτε και κανένας Καίσαρας πλέον. Για να μπορέσει να το πει αυτό κανείς στους κυβερνώντες -στους κυβερνώντες, οι οποίοι έχουν ακόμη και σήμερα μάλιστα την εξουσία πάνω στη ζωή και το θάνατο αναρίθμητων ανθρώπων-, για κάτι τέτοιο χρειάζεται μια εκτένестερη απομυθοποίηση του θανάτου. μια αρκετά καθαρότερη συνείδηση απ' αυτήν που έχουμε φθάσει μέχρι σήμερα για το ότι η ανθρωπότητα είναι μια κοινότητα θνητών και ότι οι άνθρωποι στην ανάγκη τους μπορούν να περιμένουν βοήθεια μόνο από τους ανθρώπους. Η αντιμετώπιση του κοινωνικού προβλήματος του θανάτου είναι ιδιαίτερα δύσκολη επειδή οι ζωντανοί δυσκολεύονται να ταυτιστούν με αυτούς που πεθαίνουν.

Ο θάνατος είναι ένα πρόβλημα των ζωντανών. Οι νεκροί άνθρωποι δεν έχουν προβλήματα. Ανάμεσα στα πολλά δημιουργήματα πάνω σ' αυτή τη γη. τα οποία είναι θνητά, υπάρχουν μόνο οι άνθρωποι, για τους οποίους ο θάνατος είναι ένα πρόβλημα. Έχουν τη γέννηση, την εφηβεία, τη γεννητική ωριμότητα, την αρρώστια, το γήρας και το θάνατο όπως και τα ζώα. Αλλά μόνον αυτοί ανάμεσα σ' όλα τα ζωντανά όντα γνωρίζουν ότι θα πεθάνουν, μόνον αυτοί που μπορούν να προβλέψουν το τέλος τους, έχουν συνείδηση του ότι αυτό μπορεί να συμβεί κάθε στιγμή και λαμβάνουν ιδιαίτερα μέτρα, ως άτομα ή ως ομάδες, για να προφυλαχτούν από τον κίνδυνο της καταστροφής. Αυτή ήταν η κεντρική λειτουργία της κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων μέσα στις χιλιετίες και αυτή έχει παραμείνει μέχρι σήμερα. Αλλά στους μεγαλύτερους κινδύνους για τους ανθρώπους

συγκαταλέγονται οι ίδιοι οι άνθρωποι. Στο όνομα της κεντρικής λειτουργίας να προφυλάξουν τους εαυτούς τους από την καταστροφή ομάδες ανθρώπων απειλούν πάντα εκ νέου άλλες ομάδες ανθρώπων. Η κοινοτική ζωή των ανθρώπων, η συμβίωσή τους σε ομάδες, έφε ανέκαθεν κεφαλήν Ιανού: εφησυχασμό στο εσωτερικό, απειλή πρ τα έξω. Η αξία της επιβίωσης της κοινωνικής ζωής οδήγησε και άλ όντα στο σχηματισμό ομάδων και στην επιλογή της συμβίωσης < διαρκούς φαινομένου από το άτομο.

Όχι τόσο ο θάνατος αλλά η γνώση του θανάτου είναι αυτό οποίο δημιουργεί προβλήματα στους ανθρώπους.

Όταν σήμερα μιλά κανείς για την «απώθηση» του θανάτου, νοί ζω πως χρησιμοποιεί αυτή την έννοια με διπλή σημασία. Έτσι, μπ ρεί να έχει υπόψη του μια «απώθηση» στο ατομικό και το κοινωνι επίπεδο. Στην πρώτη περίπτωση χρησιμοποιεί την έννοια της απ θησης περισσότερο ή λιγότερο με τη σημασία που της απέδιδε Φρόιντ. Αναφέρεται έτσι σε μία ολόκληρη ομάδα από κοινωνι ενσωματωμένους ψυχολογικούς μηχανισμούς άμυνας, μέσω τι οποίων αποκόπτεται η δίοδος προς τη μνήμη πολύ οδυνηρών εμπ ριών της παιδικής ηλικίας και ιδιαίτερα συγκρούσεων της πρώιμ παιδικής ηλικίας και του άγχους ενοχής που σχηματίζεται μ' αυτί Αυτές επηρεάζουν μέσα από άλλους δρόμους και σε συγκολλημμέ μορφή τα αισθήματα και τη συμπεριφορά ενός προσώπου· από μνήμη όμως έχουν εξαφανιστεί.

Αλλά χέρι χέρι με τέτοια ατομικά προβλήματα πηγοίνουν ειδι κοινωνικά προβλήματα. Η έννοια της απώθησης έχει σ' αυτό το ει πεδο μια άλλη σημασία. Την ιδιαιτερότητα όμως της σημερινής συν θισμένης κοινωνικής συμπεριφοράς σε σχέση με το θάνατο την αν λαμβάνεται κανείς όταν συγκρίνει αυτήν τη συμπεριφορά με αυτ προηγούμενων εποχών ή άλλων κοινωνικών μόνον τότε είναι σε θέ< να ενσωματώσει και τις μεταβολές της συμπεριφορά, που συναντι νται εδώ σε μια γενικότερη συνάρτηση και να την καταστήσει έτσι π προσιτή για την ερμηνεία. Για να το πούμε προκαταβολικά: Οι μετβολές στην κοινωνική συμπεριφορά των ανθρώπων, στην οποία αν

φέρεται κανείς όταν μιλά μ'αυτή την έννοια για την «απώθηση» του θανάτου, είναι ένα ζήτημα της γενικότερης πολιτισμικής ώσης, την οποία έχω εξετάσει αναλυτικότερα σε άλλο έργο.³ Στην πορεία της περιορίζονται όλα τα βασικά, ζωώδη στοιχεία της ανθρώπινης ζωής, τα οποία μάλιστα, όλα σχεδόν χωρίς εξαίρεση, εγκυμονούν κινδύνους για τη συμβίωση των ανθρώπων καθώς και για τον καθένα χωριστά, πιο ισόμορφα, πιο γενικά και πιο διαφοροποιημένα απ' ό,τι πριν, από τους κοινωνικούς και ταυτόχρονα και από τους κανόνες της συνείδησης. Αυτά επενδύονται, ανάλογα με τις σχέσεις εξουσίας, με αισθήματα ντροπής και αισχύνης και σε ορισμένες περιπτώσεις, ιδιαίτερα στα πλαίσια της μεγάλης ευρωπαϊκής πολιτισμικής ώσης, αποθηκεύονται πίσω από τα παρασκήνια της κοινωνικής ή παραμερίζονται, σε κάθε περίπτωση, από τη δημόσια κοινωνική ζωή. Η μακροπρόθεσμη αλλαγή της συμπεριφοράς των ανθρώπων προς τους θνήσκοντες βαδίζει σ'αυτή την κατεύθυνση. Ο θάνατος είναι ένας από τους μεγάλους βιο-κοινωνικούς κινδύνους της ανθρώπινης ζωής. Κατά τον ίδιο τρόπο όπως και άλλα ζωώδη στοιχεία μεταφέρεται και ο θάνατος ως εξελικτική διαδικασία και ως ιδέα στη διάρκεια αυτής της πολιτισμικής ώσης σε μεγαλύτερο βαθμό πίσω από τα παρασκήνια της κοινωνικής ζωής. Για τους ίδιους τους θνήσκοντες αυτό σημαίνει ότι κι αυτοί μεταφέρονται σε όλο και μεγαλύτερο βαθμό πίσω από τα παρασκήνια, ότι, δηλαδή, απομονώνονται.

Ο Φιλίπ Αριές προσπάθησε στο πάρα πολύ ενδιαφέρον και πλούσιο σε στοιχεία βιβλίο του *Δοκίμια για το θάνατο στη Δύση* (Εκδόσεις Γλάρος, 1988) να παρουσιάσει στους αναγνώστες του μια διάφανη εικόνα των μεταβολών τις οποίες υπέστη η συμπεριφορά των ανθρώπων της Ευρώπης σχετικά με το θάνατο. Δηλαδή η στάση τους στο θάνατο. Αλλά αντιλαμβάνεται ακόμη την ιστορία ως περιγραφή. Παρουσιάζει τη μια εικόνα μετά την άλλη και δείχνει έτσι με πλατιές λωρίδες τη μεταβολή της μορφής. Αυτό είναι ωραίο και ενδιαφέρον, αλλά δεν εξηγεί. Η επιλογή των γεγονότων του Αριές γίνεται με βάση μια προκατειλημμένη γνώμη. Προσπαθεί να μας μεταδώσει την άποψή του, ότι οι άνθρωποι σε προηγούμενες εποχές πέθαιναν με

γαλήνη και ησυχία. Μόνο στο παρόν, έτσι νομίζει, έχουν τα πράγματα διαφορετικά. Ο Αριέξ, με ρομαντικό πνεύμα, κοιτάζει, εν ονόματι του καλύτερου παρελθόντος, με δυσπιστία στο χειρότερο παρόν. Παρόλο που το βιβλίο του είναι τόσο πλούσιο σε ιστορικά στοιχεία, πρέπει κανείς να αντιμετωπίσει την επιλογή και την ερμηνεία των ντοκουμέντων με μεγάλη προσοχή.

Στην πορεία της ισχυρής πολιτισμικής ώσης, η οποία άρχισε στις ευρωπαϊκές κοινωνίες πριν από τέσσερις πέντε αιώνες, άλλαξε μεταξύ άλλων και η στάση των ανθρώπων προς το θάνατο και ο ίδιος ο τρόπος του θνήσκειν. Η μεγάλη γραμμή, η κατεύθυνση αυτής της αλλαγής δεν είναι καθόλου αμφίσημη. Μπορεί κανείς να τη διασαφηνίσει με μερικά παραδείγματα, και ακόμη μάλιστα και σε μια συνάρτηση, στην οποία δεν θα μπορούσε να ανταποκριθεί καλά στην πολυσύνθετη δομή αυτής της αλλαγής.

Ο θάνατος των ανθρώπων ήταν άλλοτε ένα περισσότερο δημόσιο περιστατικό απ' ό,τι είναι σήμερα. Αυτό δεν ήταν δυνατό να είναι αλλιώς και μόνο για το λόγο ότι ήταν περισσότερο ασυνήθιστο για τους ανθρώπους να μένουν μόνοι. Είναι ίσως γεγονός ότι οι μοναχές κι οι μοναχοί ήταν μόνοι στα κελιά τους. Αλλά οι συνηθισμένοι άνθρωποι ζούσαν συνέχεια κοντά και μαζί. Και μόνο οι δυνατότητες χώρου δεν τους άφηναν σχεδόν καμία άλλη επιλογή. Επίσης, η γέννηση και ο θάνατος, όπως και άλλες ζωικές διαστάσεις της ανθρωπίνης ζωής, ήταν σε υψηλότερο βαθμό απ' ό,τι σήμερα δημόσια, δηλαδή ήταν και συλλογικά συμβάντα· ιδιωτικοποιημένα ήταν σε μικρότερο βαθμό. Τίποτα δεν είναι πιο χαρακτηριστικό για τη σημερινή στάση προς το θάνατο από την ατομία των ενηλίκων να γνωρίσουν στα παιδιά τα πράγματα γύρω από το θάνατο. Αυτό είναι ιδιαίτερα άξιο παρατήρησης ως σύμπτωμα για το μέγεθος και τη μορφή της απώθησης του θανάτου σε ατομικό καθώς και σε κοινωνικό επίπεδο. Ξεκινώντας από ένα σκοτεινό συναίσθημα, ότι θα μπορούσε κανείς να βλάψει τα παιδιά, τους αποκρύπτει τα απλά γεγονότα της ζωής, τα οποία όμως πρέπει αυτά αναντίρρητα να γνωρίσουν και να κατανοήσουν. Εδώ ο κίνδυνος για τα παιδιά δεν βρίσκεται στο γεγονός ότι

θα γνωρίσουν το απλό γεγονός πως κάθε ανθρώπινη ζωή, όπως βέβαια και η ζωή των γονιών και δική τους, έχει ένα τέλος. Οι παιδικές φαντασίες στρέφονται ούτως ή αλλιώς γύρω απ' αυτό το πρόβλημα και το μεγαλοποιούν αρκετό συχνά με τρόπο και φόβο λόγω της εμπαθούς εντονότητας της δύναμης της φαντασίας.

Η γνωριμία με το γεγονός ότι κανονικά έχουν μια μεγάλη ζωή μπροστά τους μπορεί, σε σύγκριση με τις εκφοβιστικές φαντασίες, να είναι μια ευεργετική πράξη. Η δυσκολία ευρίσκεται περισσότερο στο Πώς απ' ό,τι στο Τι της γνωστοποίησης του θανάτου. Οι ενήλικες που δεν τολμούν να μιλήσουν με τα παιδιά τους για το θάνατο, αισθάνονται, ίσως χωρίς άδικο, ότι θα μπορούσαν με τη συζήτηση να τους μεταδώσουν τους προσωπικούς τους φόβους και τον δικό τους τρόπο για το θάνατο. Γνωρίζω περιπτώσεις στις οποίες ένας από τους γονείς σκοτώθηκε σε αυτοκινητικό δυστύχημα. Η αντίδραση των παιδιών εξαρτάται από την ηλικία και τη δομή της προσωπικότητάς τους, αλλά η βαθιά τραυματική επίδραση που μπορεί να έχει μια τέτοια εμπειρία για τα παιδιά, με κάνει να πιστεύω ότι η αυτονόητη γνωριμία των παιδιών με το απλό γεγονός του ανθρώπινου θανάτου, με το ότι η ζωή τους, όπως και η ζωή των άλλων ανθρώπων, έχει ένα τέλος, θα ήταν ευεργετική γι' αυτά. Η ατολμία των ενηλίκων στις μέρες μας να διδάξουν στα παιδιά τα βιολογικά γεγονότα του θανάτου είναι βέβαια ιδιομορφία χαρακτηριστική της βαθμίδας του κυρίαρχου πολιτισμικού. Παλαιότερα ήταν και τα παιδιά παρόντα όταν πέθαιναν οι άνθρωποι. Όπου όλα γίνονται σε μεγαλύτερο βαθμό μπροστά στα μάτια των συνανθρώπων, διαδραματίζεται και ο θάνατος των ανθρώπων μπροστά στα μάτια των παιδιών.

Ακόμη και ο τρόπος -πώς χρησιμοποιεί κανείς την έκφραση «οι νεκροί»- είναι παράξενος και χαρακτηριστικός. Δημιουργεί την εντύπωση ότι οι νεκροί υπάρχουν ακόμη κατά κάποια έννοια, όχι μόνο στη μνήμη των ζωντανών, αλλά και ανεξάρτητα από αυτούς. Οι νεκροί όμως δεν υπάρχουν. Ή υπάρχουν, όπως είπαμε, μόνο στη μνήμη των ζωντανών, της παρούσας καθώς και της μελλοντικής.

Η απόκρυψη και η απώθηση του θανάτου, δηλαδή η μοναδικότητα και η τελικότητα κάθε ανθρώπινης ύπαρξης, είναι μια πολύ παλιό υπόθεση στη συνείδηση των ανθρώπων. Ο τρόπος της απόκρυψης όμως έχει διαφοροποιηθεί με την πάροδο του χρόνου κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο. Σε παλαιότερες εποχές οι συλλογικές φαντασιώσεις επιθυμιών κυριαρχούσαν σαν μέσο για την αντιμετώπιση της ανθρώπινης γνώσης για το θάνατο. Βέβαια, ακόμη και σήμερα παίζουν σπουδαίο ρόλο. Αποδυναμώνει κανείς μ' αυτό τον τρόπο το φόβο για την προσωπική του παροδικότητα με τη βοήθεια μιας συλλογικής επιθυμητής εικόνας της αιώνιας συνέχισης της ζωής σε άλλο τόπο. Επειδή η διαχείριση των ανθρώπινων φόβων είναι μια από τις σπουδαιότερες πηγές εξουσίας των ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους, αναπτύσσονται και διατηρούνται σ' αυτή τη βάση συστήματα εξουσίας εν πλησμονή και αφθονία. Σήμερα, στα πλαίσια μιας ιδιαίτερα γενικότερης τάσης ατομικοποίησης, από την πληθώρα των συλλογικών φαντασιώσεων αθανασίας έρχονται συχνότερο στο προσκήνιο εντελώς προσωπικές και συκριτικά ιδιωτικές φαντασιώσεις αθανασίας μεμονωμένων ανθρώπων.⁴

Η ιδιαιτερότητα του τρόπου του θνήσκειν καθώς και παράσταση του θανάτου στις περισσότερες ανεπτυγμένες κοινωνίες δεν μπορεί να γίνει αρκετά κατανοητή αν δεν λάβει κανείς υπόψη του την ισχυρή ώση ατομικοποίησης, η οποία αρχίζει με την αναγέννηση και και διαρκεί με πολλές διακυμάνσεις μέχρι σήμερα, στις πρώτες φάσεις βρίσκει μια έκφραση στην παράσταση αντιπαράθεσης μεταξύ της κοινωνικής (συντροφικής) ζωής και του μοναχικού θανάτου, όπως στα λόγια του Opitz:

«Κι αν δεν έχω ν' αφήσω μεγάλη κληρονομιά,
έχω όμως εκλεκτό κρασί-
θέλω να διασκεδάζω μαζί με άλλους
τη στιγμή που θα πρέπει να πεθόνω μόνος».¹⁴

Αυτό το «μόνος», η ιδέα ότι θα ήταν δυνατό να διασκεδάζει κανείς μαζί με άλλους αλλά θα πρέπει να πεθάνει μόνος, μπορεί σήμερα να φαίνεται τόσο αυτονόητη ίσως επειδή έχει κανείς την τάση να βλέ-

πει σ' αυτό μια εικόνα από ανθρώπους όλων των εποχών και όλων των χώρων. Αλλά και αυτή η εικόνα δεν απαντάται σε όλες τις βαθμίδες της εξέλιξης της ανθρωπότητας. Είναι πολύ λιγότερο καθολική απ' ό,τι η προσπάθεια των ανθρώπων να βρουν μια εξήγηση για το γιατί πρέπει να πεθαίνουν. Αυτό το γιατί παίζει κεντρικό ρόλο ήδη στην παλαιότερη εκδοχή των υπαρχόντων σουμεριανών επών του Γιλγαμές από την ορχή της δεύτερης χιλιετηρίδας π.Χ. περίπου. Αντίθετα, η ιδέα ότι πρέπει να πεθάνω μόνος είναι χαρακτηριστική για μια συγκριτικά αρκετά ύστερη βαθμίδα της ατομικοποίησης και της αυτοσυνείδησης.

Αυτό το «μόνος» αναφέρεται σ' ένα ολόκληρο πλέγμα αλληλοσυνδεόμενων σημασιών. Μπορεί ν' αναφέρεται στην προσμονή/επιθυμία να μη θέλει κάποιος να μοιραστεί τις τελευταίες του ώρες με κανέναν. Μπορεί να εκφράζει το συναίσθημα ότι με τον ίδιο θάνατο ο μικρός κόσμος του ατόμου με τις μοναδικές γι' αυτόν ανομνήσεις, με τα συναισθήματα και τις εμπειρίες που είναι γνωστά μόνο σε κάποιον προσωπικά, με τις δικές του γνώσεις και τα δικά του όνειρα θα χαθεί για πάντα. Μπορεί να σχετίζεται με το συναίσθημα ότι στις τελευταίες του ώρες εγκαταλείπεται κανείς απ' όλους τους ανθρώπους με τους οποίους αισθάνεται συνδεδεμένος. Αλλά όποια κι αν είναι τα σημεία αιχμής, αυτό το μοτίβο βιώματος του μοναχικού θανάτου παρουσιάζεται στους νέους χρόνους συχνότερα απ' όσο οποιοδήποτε παλαιότερα. Ανήκει στις επανερχόμενες μορφές με τις οποίες βιώνουν οι άνθρωποι μιας περιόδου, κατα την οποία η εικόνα ενός ανθρώπου για τον εαυτό του, σαν ενός ατόμου που βασιζέται αποκλειστικά στον εαυτό του και είναι όχι μόνο πολύ διαφορετικό αλλά και χωρισμένο από τους άλλους ανθρώπους και υπάρχει εντελώς ανεξάρτητα απ' αυτούς, γίνεται διαρκώς εντονότερη και εκφραστικότερη. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που λαμβάνει στους νέους χρόνους η ιδέα του ότι στις τελευταίες του ώρες είναι κανείς μόνος αντιστοιχεί στο ισχυρότερο χαρακτηριστικό που κερδίζει σ' αυτή την περίοδο το συναίσθημα ότι (και) στη ζωή είναι κανείς

μόνος. Και απ' αυτή την άποψη η εικόνα του εαυτού, της ίδιας ζωής και ταυτόχρονα και του τρόπου αυτής της ζωής.

Σήμερα προσπαθεί κανείς να βοηθήσει αυτούς που πεθαίνουν απαλύνοντας όσο γίνεται τους πόνους τους και φροντίζοντας για τη σωματική τους ευδιαθεσία. Μ' αυτή την προσπάθεια τους δείχνει ήδη ότι δεν έχει πάψει να τους εκτιμά ως ανθρώπους. Αλλά στα νοσοκομεία, με τις πολλές ασχολίες, αυτό συχνά γίνεται, όπως καταλαβαίνει κανείς, κάπως μηχανικά και απρόσωπα. Ακόμη και τα μέλη της οικογένειας βρίσκονται σήμερα συχνά σε αμηχανία για να βρουν τα κατάλληλα λόγια που μπορεί να χρησιμοποιήσει κανείς σ' αυτήν τη σχετικά μη οικογενειακή κατάσταση για να βοηθήσει αυτόν που πεθαίνει. Δεν είναι πάντοτε τόσο εύκολο να δείχνει κανείς σε ανθρώπους που βρίσκονται στο δρόμο προς το θάνατο ότι συνεχίζουν ακόμη να σημαίνουν κάτι για τους άλλους ανθρώπους.

Ίσως θα έπρεπε να μιλά κανείς πιο ελεύθερα και πιο καθαρά για το θάνατο, έστω και με το να έπαυε να τον παρουσιάζει σαν μυστικό. Ο θάνατος δεν κρύβει κανένα μυστικό. Δεν ανοίγει καμιά πόρτα. Είναι το τέλος ενός ανθρώπου. Αυτό που επιζηεί απ' αυτόν είναι ό,τι έχει δώσει σε άλλους ανθρώπους, αυτό που παραμένει στη μνήμη τους. Το ήθος του «Homo clausus», του ανθρώπου που αισθάνεται μόνος, γρήγορα θα αλλάξει αν πόψουμε πλέον να απωθούμε το θάνατο, αν τον θεωρήσουμε σαν ένα ενσωματωμένο συστατικό στοιχείο της ζωής στην εικόνα που έχουμε για τους ανθρώπους. Αν η ανθρωπότητα χαθεί, τότε δεν θα έχουν κανένα νόημα όλα όσα έχει κάνει ποτέ ένας άνθρωπος, όλα για τα οποία πολεμήθηκαν οι άνθρωποι μεταξύ τους καθώς επίσης και όλα τα συστήματα πίστης που αναφέρονται στον κόσμο μας ή πέρα απ' τον άνθρωπο.

Απόδοση στην ελληνική: Μηνάς Κοντός

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Το δοκίμιο αυτό είναι μέρος του ευρύτερου, έργου του Norbert Elias υπό τον τίτλο: *Über die Einsamkeit der Sterbenden*. (Σ.τ.μ.)

1. «Οι μελλοθάνατοι σε χαιρετούν».

2. «Οι μελλοθάνατοι χαιρετούν το μελλοθάνατο».

3. Βλ. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Bd. I und 2. Frankfurt am Main 1978, ιδιαίτερα το 2ο τόμο σ. 312.

4. Εχω την αίσθηση ότι ο Αριές, παρά τις αξιοθαύμαστες γνώσεις του, δεν έχει, όσον αφορά τις φαντασιώσεις αθανασίας των ανθρώπων των ημερών μας, την ικανότητα να παρατηρήσει τη δομή της μεταβολής, για την οποία πρόκειται εδώ, επειδή εξάλλου, δεν κατέχει (χρησιμοποιεί) και την έννοια της ώσης προς την στομικοποίηση. Μίλα με φανερό περιφρόνηση, με αποστροφή σχεδόν, για τις φαντασιώσεις αθανασίας των σύγχρονων ανθρώπων και τις αντιπαράθεσις σκληρά με την κατά τη γνώμη του παροδοσιακή στάση ήρεμης αντιμετώπισης του θανάτου από τους ανθρώπους. Και συμφωνώντας, με μια παράπλευρη κίνηση κατά των σύγχρονων, με τον Alexander Solschenizyn, παραπέμπει στην «Πτέρυγα των καρκινοπαθών»: «Εκείνοι», έτσι αναφέρεται σ' εκείνο το σημείο για τους παλαιότερους ανθρώπους, «δεν εξεγείρονταν, δεν έφερναν αντίσταση, δεν δημιουργούσαν προβλήματα (ισχυριζόμενοι) ότι δεν θα πέθαιναν ποτέ» (ό.π. σ. 25). fΕροί το παραθέτει ο Elias από τη γερμανική έκδοση. Στην ελληνική έκδοση (εκδόσεις Γλάρος, σ. 17) έχει μεταφραστεί ως εξής: «[.. ■] πέθαιναν χωρίς τυμπανοκρουσίες. χωρίς να δημιουργούν μεγάλη ιστορία, χωρίς να καυχιούνται ότι δεν θα πεθάνουν». Πραγματικό δεν γνωρίζω αν οι άνθρωποι στις μέρες μας εξεγείρονται περισσότερο. Οι περισσότεροι άνθρωποι με φαντοσιώσεις αθανασίας, που γνωρίζω, έχουν συνειδητοποιήσει πολύ καλά ότι πρόκειται για φαντασίες. Σε κάθε περίπτωση το νόημα, για το οποίο πρόκειται εδώ μπορεί, μπορεί, ως προς τη δομή του, να κατανοηθεί σχετικά απλό. Σε παλαιότερες εποχές προείχαν σε μεγάλο βαθμό από από θεσμούς δημιουργούμενες συλλογικές φαντασιώσεις που εγγυόντουσαν στο κάθε άτομο την αθανασία και ειδικά η ενίσχυση (τους) από τους θεσμούς (θεσμοποίηση) και την ομαδική πίστη καθιστούσε σχεδόν οδύναχη τη συνείδηση του φοντασικού χαρακτήρα αυτών των παραστάσεων αθανασίας «οι στο προσκήνιο έρχονται κατά συνέπεια κάπως περισσότερο στο-

μικές φαντασιώσεις αθανασίας, οι οποίες, κατά ένα μέρος, αναγνωρίζονται και σαν τέτοιες. Θεωρητικό μοντέλα μακροπρόθεσμων διαδικασιών (Prozesse), όπως αυτό εκφράζονται και στην έννοια της ώσης της στομικοποίησης. Δεν είναι δόγματα. Δεν χρειάζεται και δεν επιτρέπεται ν' ασκεί κανείς, με τη βοήθειά τους, καμία βία στα γεγονότα που μπορούν να παρατηρηθούν. Είναι δυνατό να υποστούν αλλαγές τέτοια μοντέλα; Τα δόγματα, σαν υποκατάσταση της θεωρίας, είναι άκαμπτα. Κρίμα, για όλη την πλούσια γνώση του Αριέ. Θα ήταν ωραίο αν θα μπορούσε να πειστεί για το ότι τα κροκστασκευασμένα δόγματα τυφλώνουν έναν διανοητή μπροστά στις δομές, ακόμη κι αν αυτές ευρίσκονται σε απόσταση επαφής, όπως αυτές της μετάβασης των φαντασιώσεων αθανασίας από ένα επίπεδο, όπου κυριαρχούν σε μεγάλο βαθμό θεσμοποιημένες, συλλογικές φαντασιώσεις αθανασίας, σε ένα άλλο επίπεδο, όπου υπάρχει μεγαλύτερη πίεση για ατομικές και συγκριτικά ιδιωτικές φαντασιώσεις αθανασίας.

5. Martin Opitz, *Weltliche Poemata* 1644. Oden oder Gesänge XVII.

Για το θάνατο του Φράνκο

[...] Νομίζω όμως ότι το γεγονός αστό, ότι δηλαδή ο θάνατος έχει γίνει κάτι το απόκρυφο, δεν οφείλεται σε μια μετατόπιση τρόπον τινά του άγχους ή σε μια μεταβολή των καταστατικών μηχανισμών. Αλλά σε μια μεταβολή των τεχνολογιών της εξουσίας. Παλιά (και ως τα τέλη του Ιθου αιώνα), ο θάνατος αποτελούσε εκδήλωση της μεταβολής από τη μια εξουσία στην άλλη, εξ ου και η αίγλη του, εξ ου και η επιβεβλημένη και μεγαλοπρεπής τελετουργική αναπαράστασή του. Ο θάνατος ήταν η στιγμή της μεταβολής από την εξουσία του ηγεμόνα επί της γης και η άλλη του ηγεμόνα εν τοις ουρανοίς. Οι άνθρωποι περνούσαν από τη δικαιοδοσία του ενός κριτή στη δικαιοδοσία του άλλου, από το αστικό ή δημόσιο δίκαιο, της ζωής και του θανάτου, στο δίκαιο της αιώνιας ζωής ή της αιώνιας καταδίκης στην κόλαση. Μετάβαση από την μία εξουσία στην άλλη. Ο θάνατος αποτελούσε επίσης τη μεταβίβαση της εξουσίας του θνήσκοντος, η οποία μεταβιβαζόταν στους επιζώντες: τα τελευταία λόγια, οι τελευταίες συστάσεις, οι τελευταίες επιθυμίες, οι διαθήκες κ.λπ. Το τελετουργικό αφορούσε λοιπόν όλα αυτά τα φαινόμενα της εξουσίας.

Τώρα, όμως, που η εξουσία ως δικαίωμα θανάτωσης διαρκώς φθίνει και αναπτύσσεται όλο και περισσότερο η εξουσία ως δικαίωμα παρέμβασης υπέρ της ζωής και επί του τρόπου ζωής, και επί του «πώς» της ζωής, αφ' ης στιγμής λοιπόν η εξουσία παρεμβαίνει κυρίως σ' αυτό το επίπεδο για να παρατείνει τη ζωή, για να ελέγξει τα ατυχήματα, τα απρόοπτα, τις αναπηρίες, ο θάνατος, ως πέρας του βίου, γίνεται ξαφνικά το πέρας, το όριο. Το τέλος της εξουσίας. Σε

σχέση με χην εξουσία είναι ένα στοιχείο εξωτερικό: βρίσκεται εκτός του πεδίου δράσης της και η εξουσία μπορεί να τον ελέγξει μόνι γενικά, σφαιρικά, στατικά. Η εξουσία δεν έχει επιρροή στο θάνατο αλλά στη θνησιμότητα. Επομένως, ο θάνατος εμπίπτει πλέον, όπως είναι φυσικό, στη σφαίρα της ιδιωτικής ζωής, της απολύτως προσωπικής ιδιωτικής ζωής. Στο δίκαιο της κυριαρχίας, ο θάνατος ήταν η στιγμή όπου η απόλυτη εξουσία του ηγεμόνα έλαμπε σε όλη της τη μεγαλοπρέπεια· στην προκειμένη περίπτωση αντιθέτως, ο θάνατος είναι γ στιγμή όπου το άτομο ξεφεύγει από κάθε εξουσία, στρέφεται προ- τον εαυτό του και αναδιπλώνεται, κατά κάποιον τρόπο, στην πιο ιδιωτική του πτυχή. Η εξουσία δεν γνωρίζει πια το θάνατο. Υπο τη στενή έννοια του όρου, η εξουσία δεν ασχολείται πια με το θάνατο.

Για να μιλήσουμε με συγκεκριμένα παραδείγματα, ας πάρουμε τε θάνατο του Φράνκο, που αποτελεί πράγματι ένα γεγονός πολύ, πάρτ πολύ ενδιαφέρον, λόγω της ιδιαίτερης συμβολιστικής του, αφοί πεθαίνει εκείνος που είχε ασκήσει το κυριαρχικό δικαίωμα της ζωής και του θανάτου με τη γνωστή σε όλους αγριότητα, ο πιο αιμοσταγής των δικτατόρων, ο οποίος είχε επιβάλει με τρόπο απολυταρχικό επί σαράντα χρόνια, το κυριαρχικό δικαίωμα της ζωής και του θανάτου· και ο οποίος, την ώρα του δικού του θανάτου πλέον, εισέρχεται στο οιονεί νέο αυτό πεδίο της εξουσίας επί της ζωής, ο ρόλος της οποίας δεν περιορίζεται στη ρύθμιση της ζωής και μόνο, δεν χαρίζει απλώς ζωή, αλλά χαρίζει στο άτομο τη μετά θάνατον ζωή. Και χάρη σε μια εξουσία που δεν συνιστά ένα απλό επιστημονικό επίτευγμα και μόνο, αλλά άσκηση στην πραγματικότητα της βιοπολιτικής εξουσίας που δημιουργήθηκε κατά τον 19ο αιώνα, οι συνθήκες διαβίωσης των ανθρώπων είναι τόσο καλές, που εξακολουθούν να ζουν, ενώ βιολογικά θα έπρεπε να έχουν προ πολλού πεθάνει. Έτσι, αυτός που είχε την απόλυτη εξουσία ζωής και θανάτου σε εκατοντάδες χιλιάδες ανθρώπους έπεσε θύμα μιας εξουσίας που ρύθμιζε τόσο καλά τη ζωή, που τόσο λίγο την ενδιέφερε ο θάνατος, ώστε δεν αντελήφθη καν ότι ήταν ήδη νεκρός και ότι τον κρατούσε ζωντανό μετά θάνατον. Το μικρό και ευτράπελο αυτό γεγονός απεικονίζει,

νομίζω, με τρόπο συμβολικό τη σύγκρουση ανάμεσα στα δύο αυτά συστήματα εξουσίας, το σύστημα κυριαρχίας επί του θανάτου και το σύστημα ρύθμισης της ζωής.

Μετάφραση: Τιτίκα Δημητρούγια

Η συμβολική ανταλλαγή και ο θάνατος

Η πολιτική οικονομία και ο θάνατος

*Δεν πεθαίνουμε επειδή πρέπει να πεθάνουμε. Πεθαίνουμε επειδή ο θάνατος
είναι μια συνήθεια που κάποτε, όχι και τόσο παλιά,
επιβλήθηκε εξαναγκαστικά στη συνείδηση.
Vaneghem*

*Den Göttern ist der Tod immer nur Ein Vorurteil -
Γιο τους θεούς, ο θάνατος είναι σκέτη προκατάληψη.
Nietzsche*

Ο θάνατος ως καθολικό γνώρισμα της ανθρώπινης κατάστασης υφίσταται αφότου υπάρχουν *κοινωνικές* διακρίσεις σε βάρος των νεκρών. Η *θέσμιση* του θανάτου, όπως και της μετά θάνατον ζωής ή της αθανασίας, αποτελεί όψιμη κατάκτηση του *πολιτικού* ορθολογισμού των ιερατείων και των εκκλησιών, που θεμελιώνουν την εξουσία τους ακριβώς στη διαχείριση της φανταστικής σφαίρας του θανάτου. Η δε εξαφάνιση της μετά θάνατον ζωής την οποία προσβεύει η θρησκεία αποτελεί ακόμα πιο όψιμη κατάκτηση ενός πολιτικού ορθολογισμού του *κράτους*. Όταν η επιβίωση μετά το θάνατο εκλείπει με την πρόοδο του «υλιστικού» ορθού λόγου, αυτό σημαίνει απλούστατα ότι έχει περάσει σε τούτην εδώ τη ζωή - και το κράτος θεμελιώνει την εξουσία του ακριβώς στη διαχείριση της ζωής ως *αντικειμενικής επιβίωσης*. Είναι ισχυρότερο από την εκκλησία, εφόσον δεν βασίζεται στο φαντασιακό τού επέκεινα για να μεγαλώσει το ίδιο

και να επεκτείνει την αφηρημένη εξουσία του. αλλά στο φανταστικό τούτης εδώ της ζωής. Στηρίζεται στον εκκοσμικευμένο θάνατο, στην υπερβατικότητα του κοινωνικού, και αντλεί τη δύναμή του από αυτή την αφηρημένη θνητότητα που ενσαρκώνει. Όπως η ιατρική είναι στην ουσία ιατρική του πτώματος, έτσι και το κράτος είναι η διαχείριση του νεκρού σώματος του \$oú\$.

Η εκκλησία θεσπίστηκε ευθύς εξαρχής με βάση τη διαίρεση ανάμεσα στη μετά θάνατον ζωή και τη ζωή, στον επίγειο κόσμο και τη Βασιλεία των Ουρανών. Φροντίζει άγρυπνα και ζηλότυπα να διατηρηθεί αυτή η απόσταση, διότι η εξαφάνισή της θα σημάνει τη λήξη της εξουσίας της. Η εκκλησία ζει από την αναβεβλημένη αιωνιότητα (όπως το κράτος ζει από την αναβεβλημένη κοινωνία, όπως τα επαναστατικά κόμματα ζουν από την αναβεβλημένη επανάσταση, δηλαδή οι πάντες ζουν από το θάνατο), αλλά δυσκολεύτηκε να την επιβάλει. Όλος ο πρωτόγονος χριστιανισμός, και αργότερα ο λαϊκός, μεσσιανικός και αιρετικός χριστιανισμός ζουν από την προσδοκία της Δευτέρας Παρουσίας, από το αίτημα της άμεσης πραγμάτωσης της Βασιλείας του Θεού.¹ Αρχικά τα χριστιανικά πλήθη δεν πιστεύουν ούτε στους ουρανούς ούτε στην κόλαση του επέκεινα' σύμφωνα με τη θεώρησή τους, ο θάνατος λύνεται άνευ άλλου τινός μέσα στη συλλογική θέληση άμεσης αιωνιότητας. Από την ίδια αρχή διέπονται και οι μεγάλες μανιχαϊστικές αιρέσεις που θα απειλήσουν τα θεμέλια της εκκλησίας, εφόσον ερμηνεύουν τον κόσμο ετούτο ως αγωνιστική δυαδικότητα, εδώ κάτω, των αρχών του καλού και του κακού - κατεβάζουν την κόλαση στη γη, κάτι εξίσου ασεβές με το να κατεβάζουν τους ουρανούς. Επειδή εξάλειψαν αυτό το πρόχωμα του επέκεινα, θα υποστούν άγρια καταστολή, όπως άλλωστε και οι πνευματιστικές αιρέσεις σαν του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης ή του Χοακίμ του Φιόρε, αφού με τη ριζοσπαστική φιλανθρωπία τους ήταν σαν να ίδρυσαν ήδη σε τούτη τη γη μια κοινότητα ολικού τύπου, γλιτώνοντας έτσι τη μέλλουσα Κρίση. Οι Καθαροί πάλι επιδίωκαν κάπως παραπάνω την *πραγματομένη* τελειότητα, την απάλειψη της διάκρισης μεταξύ πνεύματος και σώματος, την εμμένεια της σωτη-

ρίας στη συλλογική πίστη, και αυτό σήμαινε πως καταφρονούσαν την εξουσία θανάτου των εκκλησιών. Μόνιμο μέλημα της εκκλησίας, σε όλη της την ιστορία, στάθηκε η εξάρθρωση της πρωτόγονης κοινότητας. Επειδή έχει την τάση να βρίσκει τη σωτηρία της ολομόναχη, αντλώντας από τη δική της ενέργεια, στο πλαίσιο της έντονης αμοιβαιότητας που τη διοπνέει. Ενάντια στην αφηρημένη καθολικότητα του Θεού και της εκκλησίας, αιρέσεις και κοινότητες εφαρμόζουν την «αυτοδιαχείριση» της σωτηρίας, που συνίσταται στη συμβολική εξύμνηση της ομάδας και περατώνεται ενδεχομένως σ' έναν ιλιγγο θανάτου. Η μοναδική συνθήκη δυνατότητας των εκκλησιών είναι η ακατάπαυστη εξαργύρωση αυτού του συμβολικού αιτήματος - η ίδια άλλωστε είναι και η μοναδική συνθήκη δυνατότητας του κράτους. Εδώ εμφανίζεται στη σκηνή η πολιτική οικονομία.

Ενάντια στο επίγειο θάμπος των κοινοτήτων, η εκκλησία επιβάλλει μια *πολιτική οικονομία της ατομικής σωτηρίας*. Πρώτα με την πίστη (που όμως έχει αποβεί *προσωπική* σχέση της ψυχής με τον Θεό, αντί να είναι ο αναβρασμός μιας κοινότητας), ύστερα με τη συσσώρευση των έργων, των συν και των πλην, δηλαδή μια οικονομία στην κυριολεκτική έννοια του όρου, με τον τελικό λογαριασμό της και τις ισοδυναμίες της. Τότε, όπως πάντα μόλις εμφανιστεί μια διαδικασία συσσώρευσης², προβάλλει πράγματι ο θάνατος στον ορίζοντα της ζωής. Τότε πράγματι περνά η Βασιλεία στην άλλη πλευρά του θανάτου - μπροστά στον οποίο καθένας βρίσκεται *μόνος*. Ο χριστιανισμός κουβαλάει τη γοητεία των βασάνων, της μοναξιάς και του θανάτου στο μέτρο ακριβώς της καθολικότητάς του, που συνεπάγεται την καταστροφή των αρχαϊκών κοινοτήτων. Στην ολοκληρωμένη μορφή τού θρησκευτικού καθόλου, όπως και του οικονομικού καθόλου (στο κεφάλαιο), καθένας βρίσκεται *μόνος*.

Με τον 16ο αιώνα γενικεύεται αυτό το νεωτερικό σχήμα του θανάτου. Με την Αντιμεταρρύθμιση και τα νεκρώσιμα, ψυχαναγκαστικά παιχνίδια του Μπαρόκ, αλλά κυρίως με τον προτεστантиσμό, που επιτάχυνε την πορεία του ατομικού άγχους του θανάτου, εξατομικεύοντας τις συνειδήσεις ενώπιον του Θεού και αποεπενδύο-

ντας τις συλλογικές τελετουργίες. Από τον προτεσταντισμό θο προκύψει και η τεράστια σύγχρονη επιχείρηση εξορκισμού του θανάτου: η εθική (*éthique*) της συσσώρευσης και της υλικής παραγωγής, ο καθαγιασμός μέσω της επένδυσης, η εργασία και το κέρδος - το κοινώς λεγόμενο «πνεύμα του καπιταλισμού»³, αυτή η μηχανή σωτηρίας, απ' όπου αποσύρθηκε σιγά σιγά η ενδοκοσμική ασκητεία προς όφελος της κοσμικής και παραγωγικής συσσώρευσης, χωρίς να μεταβληθεί ο τελικός σκοπός: να προστατευτεί ο άνθρωπος από το θάνατο.

Πριν από αυτή την καμπή του 16ου αιώνα, η θεώρηση και η εικονογραφία του θανάτου τον Μεσαίωνα είναι ακόμα φολκλορικές και χαρωπές. Υπάρχει ένα *συλλογικό θέατρο* του θανάτου, ο θάνατος δεν είναι καταχωνιασμένος στην στομική συνείδηση (και αργότερα στο ασυνείδητο). Τον 15ο αιώνα ο θάνατος εξακολουθεί να τροφοδοτεί τη μεγάλη μεσαιωνική και εξισωτική γιορτή, το Χορό του Θανάτου: βασιλείς, επίσκοποι, πρίγκιπες, αστοί, χωρικοί - όλοι είναι ίσοι μπροστά στο θάνατο, αψηφώντας την ανισωτική τάξη της γέννησης, του πλούτου και της εξουσίας. Τελευταία μεγάλη στιγμή όπου ο Θάνατος εμφανίστηκε ως επιθετικός μύθος, ως συλλογική ομιλία. Έκτοτε, όπως ξέρουμε, ο θάνατος έγινε «δεξιό» σκέψη, στομική και τραγική⁴. «αντιδραστική» σε σχέση με τα κινήματα εξέγερσης και κοινωνικής επανάστασης.

Ο δικός μας θάνατος γεννήθηκε πραγματικά τον 16ο αιώνα. Έχασε το δρεπάνι και το ρολόι του, έχασε τους Ιππότες της Αποκάλυψης και τα γκροτέσκα, μακάβρια δρώμενα του Μεσαίωνα. Όλα αυτά εξακολουθούσαν να είναι φολκλόρ και γιορτή, μέσω των οποίων ο θάνατος εξακολουθούσε να ανταλλάσσεται, όχι βέβαια με τη «συμβολική αποτελεσματικότητα» των πρωτόγονων, αλλά τουλάχιστον ως *συλλογική* φαντασίωση στα αετώματα των καθεδρικών ναών ή στα παιχνίδια της κόλασης που τα μοιράζονταν όλοι. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι όσο υπάρχει κόλαση υπάρχει ηδονή. Η εξαφάνισή της στο φαντασιακό σημαίνει απλώς την ψυχολογική εσωτερικέυσή της, όταν ο θάνατος παύει να είναι ο μέγας θεριστής και

γίνεται άγχος θανάτου. Με έδρα αυτή την ψυχολογική κόλαση θα μεγαλώσουν άλλες γενιές ιερών και μάγων, οξυδερκέστερων και επιστη μονικότερων.

Όταν οι παραδοσιακές κοινότητες, χριστιανικές και φεουδαλικές, αποδιαιρθρώνονται από την αστική ορθολογικότητα και το νεοεμφανιζόμενο σύστημα της πολιτικής οικονομίας, ο θάνατος παύει να είναι κάτι που το μοιράζεσαι με τον άλλο. Είναι κατ' εικόνα των υλικών αγαθών, που κυκλοφορούν ολοένα λιγότερο ανάμεσα σε αδιαχώριστους εταίρους, όπως στις προηγούμενες ανταλλαγές (σχεδόν πάντα την ανταλλαγή τη διενεργούσε μια κοινότητα ή μια φατρία), και ολοένα περισσότερο υπό τη σκέπη ενός γενικού ισοδύναμου. Στον καπιταλιστικό τρόπο ύπαρξης, καθένας είναι μόνος μπροστά στο γενικό ισοδύναμο. Αντίστοιχα, καθένας βρίσκεται μόνος μπροστά στο θάνατο - και αυτό δεν είναι σύμπτωση. Διότι το *γενικό ισοδύναμο είναι ο θάνατος*.

Από κει και πέρα, θεμελιώδης κινητήριος μοχλός της ορθολογικότητας της πολιτικής οικονομίας αποβαίνει η ιδεοληψία του θανάτου και η θέληση να καταλυθεί ο θάνατος μέσω της συσσώρευσης. Συσσώρευσης της αξίας, και ιδίως του χρόνου ως αξίας, με τη φαντασίωση της αναβολής του θανάτου, στην κατάληξη ενός γραμμικού άπειρου της αξίας. Ακόμα και όσοι δεν πιστεύουν πια σε μια προσωπική αιωνιότητα, πιστεύουν στο άπειρο του χρόνου, σαν να πρόκειται για ένα διαρκώς ανστοκιζόμενο κεφάλαιο του ανθρώπινου είδους. Ακριβώς το άπειρο του κεφαλαίου περνάει στο άπειρο του χρόνου, στην αιωνιότητα ενός συστήματος παραγωγής που δεν γνωρίζει πια την αντιστρεψιμότητα της ανταλλαγής/δώρου, αλλά μόνο το αναντίστροφο της ποσοτικής αύξησης. Η συσσώρευση του χρόνου επιβάλλει την ιδέα της προόδου, όπως η συσσώρευση της επιστήμης επιβάλλει την ιδέα της αλήθειας: και στις δύο περιπτώσεις, ό,τι συσσωρεύεται δεν ανταλλάσσεται πια συμβολικά και γίνεται μια *αντικειμενική* διάσταση. Στην οριακή περίπτωση, η ολική αντικειμενικότητα του χρόνου, όπως και η ολική συσσώρευση, είναι η ολική αδυναμία ανταλλαγής σε συμβολικό επίπεδο - είναι ο θάνατος. Εξ ου και το

απόλυτο αδιέξοδο της πολιτικής οικονομίας: θέλει να κατολύσει το θάνατο μέσω της συσσώρευσης, αλλά ο χρόνος της συσσώρευσης είναι ακριβώς ο χρόνος του θανάτου. Δεν έχουμε να ελπίζουμε σε καμία διαλεκτική επανάσταση στο τέρμα αυτής της διαδικασίας, πρόκειται για σπειροειδή, αέναη κίνηση.

Γνωρίζαμε ήδη ότι ο οικονομικός εξορθολογισμός των ανταλλαγών (η αγορά) είναι η κοινωνική μορφή που παράγει τη σπανιότητα.⁵ Αντίστοιχα, η επ' αόριστον συσσώρευση του χρόνου ως αξίας υπό τη σκέπη της γενικής ισοδυναμίας επιφέρει *αυτή την απόλυτη σπανιότητα του χρόνου την οποία αντιπροσωπεύει ο Θάνατος*.

Αντίφαση του καπιταλισμού; Όχι, ο κομμουνισμός επίσης συμπλέει με την πολιτική οικονομία, αφού κι εκείνος επιδιώκει να καταλύσει το θάνατο, σύμφωνα με την ίδια φαντασίωση προόδου και απελευθέρωσης, σύμφωνα με το ίδιο φαντασιώδες σχήμα μιας αιωνιότητας συσσώρευσης και παραγωγικών δυνάμεων. Το μόνο που τον προστάτευσε ως τώρα από τις χειρότερες αντιφάσεις είναι το γεγονός ότι παραγνώρισε ολοκληρωτικά το θάνατο (τον αντιμετώπισε απλώς ως εχθρικό ορίζοντα που θα πρέπει να νικηθεί από την επιστήμη και την τεχνική). Διότι δεν ωφελεί σε τίποτα να θέλεις να καταλύσεις το νόμο της αξίας, αν θέλεις ταυτόχρονα να καταλύσεις το θάνατο, δηλαδή να διαφυλάξεις τη ζωή ως απόλυτη αξία. Η ίδια η ζωή πρέπει να βγει έξω από το νόμο της αξίας και να κατορθώσει να ανταλλαγεί με το θάνατο. Οι υλιστές δεν νοιάζονται καθόλου για όλα τούτα, μέσα στον ιδεαλισμό τους για μια ζωή αποκαθαρμένη από το θάνατο, μια ζωή «απελευθερωμένη» επιτέλους από κάθε αμφιθυμία.⁶

Όλη η κουλτούρα μας δεν είναι τίποτε άλλο από μια τεράστια προσπάθεια να αποσυνδέσουμε τη ζωή από το θάνατο, να εξορκίσουμε την αμφιθυμία του θανάτου, προκειμένου να ενισχυθεί η αναπαραγωγή της ζωής ως αξίας και ο χρόνος ως γενικό ισοδύναμο. Η κατάλυση του θανάτου είναι η φαντασίωσή μας που διακλαδίζεται προς πάσα κατεύθυνση: προς τη μεταθανάτια ζωή και την αιωνιότητα για τις θρησκείες, προς την αλήθεια για την επιστήμη, προς την παραγωγικότητα και τη συσσώρευση για την οικονομία.

Κομία άλλη κουλτούρα δεν γνωρίζει αυτήν τη χαρακτηριστική αντίθεση ζωής και θανάτου, προς όφελος της ζωής ως θετικότητας: η ζωή ως συσσώρευση, ο θάνατος ως προθεσμία λήξης.

Καμία άλλη κουλτούρα δεν γνωρίζει αυτό το αδιέξοδο: μόλις πόψει η *αμφιθυμία* της ζωής και του θανάτου, μόλις πάψει η συμβολική *αντιστρεψιμότητα* του θανάτου, εισαγόμεστε σε μια διαδικασία συσσώρευσης της ζωής ως *αξίας* — αλλά ταυτόχρονα εισαγόμεστε και στο πεδίο της *ισοδύναμης* παραγωγής του θανάτου. Έτσι, τούτη η ζωή που έχει καταστεί αξία *διαφθείρεται* διαρκώς από τον ισοδύναμο θάνατο. Κάθε στιγμή ο θάνατος γίνεται αντικείμενο διεφθαρμένης επιθυμίας. Ακόμα και ο διαχωρισμός μεταξύ ζωής και θανάτου επενδύεται από την επιθυμία.

Τότε μόνο μπορούμε να μιλήσουμε για ενόρμηση θανάτου. Τότε μόνο μπορούμε να μιλήσουμε για ασυνείδητο, διότι το *ασυνείδητο* δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή τη συσσώρευση του *ισοδύναμου θανάτου* - του θανάτου που δεν ανταλλάσσεται πια και δεν μπορεί παρά να εξαργυρωθεί μέσα στη φαντασίωση. Το συμβολικό είναι το αντίστροφο όνειρο, ότι η συσσώρευση θα πάρει τέλος, ότι η αντιστρεψιμότητα του θανάτου είναι εφικτή μέσα στην ανταλλαγή. Ο *συμβολικός Θάνατος*, ο θάνατος που δεν έχει υποστεί τη *φοντασιακή* διάζευξη μεταξύ ζωής και θανάτου απ' όπου πηγάζει η *πραγματικότητα* του θανάτου, αυτός ο θάνατος ανταλλάσσεται στο πλαίσιο ενός εορταστικού κοινωνικού τελετουργικού. Ο πραγματικός/φαντασιακός θάνατος (ο δικός μας) εξαγοράζεται υποχρεωτικά μέσα σε μια ατομική διεργασία πένθους, την οποία επιτελεί το υποκείμενο για το θάνατο των άλλων, και για τον εαυτό του ενόσω ακόμα ζει. Αυτή ακριβώς η διεργασία πένθους τροφοδοτεί τη δυτική μεταφυσική του θανάτου από το χριστιανισμό και εξής, ακόμα και σε ό,τι αφορά τη μεταφυσική έννοια της ενόρμησης θανάτου.

Θάνατος εντοπισμένος σε μια στιγμή, βιολογικός Θάνατος

Το αναντίστρεπτο του βιολογικού θανάτου, ο αντικειμενικός χαρακτήρας του, ο εντοπισμός του σε μια συγκεκριμένη στιγμή αποτελούν σύγχρονο επιστημονικό δεδομένο. Συναντώνται ειδικά στην κουλτούρα μας. Όλες οι άλλες κουλτούρες λένε πως ο θάνατος αρχίζει πριν από το θάνατο και η ζωή διαρκεί μετά τη ζωή. πως είναι αδύνατον να διακρίνουμε τη ζωή από το θάνατο. Εναντία στην παράσταση που θεωρεί ότι ο θάνατος είναι το *τέρμα* της ζωής και αντίστροφος, ας επιχειρήσουμε να δούμε τη ριζική *απροσδιοριστία* τους και την αδυναμία της αυτονόμησής τους στη συμβολική τάξη. Ο θάνατος δεν είναι προθεσμία λήξης, είναι μια απόχρωση της ζωής - ή πάλι, η ζωή είναι απόχρωση θανάτου. Όμως η σύγχρονη ιδέα μας για το θάνατο διέπεται από ένα εντελώς διαφορετικό σύστημα παραστάσεων: τη μηχανή και τη λειτουργία. Μια μηχανή δουλεύει ή δεν δουλεύει. Έτσι και η βιολογική μηχανή είναι νεκρή ή ζωντανή. Η συμβολική τάξη δεν γνωρίζει αυτή την αφηρημένη ψηφιακότητα. Ακόμα και η βιολογία δέχεται μεν ότι αρχίζουμε να πεθαίνουμε από τη στιγμή που γεννιόμαστε, ωστόσο τούτη η παραδοχή παραμένει στο πλαίσιο ενός λειτουργικού ορισμού.⁷ Είναι άλλο να πεις ότι ο θάνατος αρθρώνει τη ζωή, ανταλλάσσεται με τη ζωή, είναι το απόγειο της ζωής - γιατί τότε αποβαίνει παράλογο να αντιμετωπίσεις τη ζωή ως διαδικασία που λήγει με το θάνατο, και ακόμα πιο παράλογο να εξισώσεις το θάνατο με ένα έλλειμμα, μια έκπτωση. Ούτε στη ζωή ούτε στο θάνατο μπορούμε πια να καθορίσουμε οποιοδήποτε τέλος. Απο, δεν είναι πια δυνατόν ο θάνατος να εντοπιστεί σε μια συγκεκριμένη στιγμή ή να *οριστεί*

Ζούμε εξ ολοκλήρου εντός της εξελικτικής σκέψης, σύμφωνα με την οποία πορευόμαστε από τη ζωή στο θάνατο: ψευδαισθηση του υποκειμένου, που υποστηρίζεται τόσο από τη βιολογία όσο και από τη μεταφυσική (η βιολογία διατείνεται πως είναι ανατροπή της μεταφυσικής, αλλά είναι απλώς η προέκτασή της). Δεν υπάρχει καν υποκείμενο που πεθαίνει μια δεδομένη στιγμή. Ευσταθεί περισσότερο

αν πούμε πως ολόκληρα μέρη από «εμάς» (από το σώμα μας, από τα αντικείμενά μας, από τη γλώσσα μας) περιπίπτουν στο θάνατο ενόσω ακόμα ζουν, ότι υφίστανται εν ζωή τη διεργασία πένθους. Ορισμένοι κατορθώνουν έτσι να απολησμονήσουν τον εαυτό τους ενόσω ζουν, λίγο λίγο - όπως λησμονεί ο Θεός το κορίτσι που πνίγεται καθώς βυθίζεται στο νερό, στους στίχους του Μπρεχτ:

*Und es geschah, dass Gott sie Allmählich vergoss,
zuerst das Gesicht, dann die Hände, und zuletzt das Haar...*

Κι έτσι έγινε και τη λησμόνησε λίγο λίγο ο Θεός,
πρώτα το πρόσωπο, έπειτα τα χέρια, και τέλος τα μαλλιά...

Η ταυτότητα του υποκειμένου διαλύεται κάθε στιγμή, περιπίπτει στη λησμονιά του Θεού. Αυτός ο θάνατος όμως δεν έχει τίποτα βιολογικό. Στον έναν πόλο, τον βιοχημικό, τα άφυλα πρωτόζωα δεν γνωρίζουν θάνατο, διαιρούνται και διακλαδίζονται (ούτε ο γενετικός κώδικας γνωρίζει θάνατο: μεταβιβάζεται απaráλλακτος πέρα από το πεπρωμένο των ατόμων). Στον άλλο πόλο, του συμβολικού, ο θάνατος/το μηδέν επίσης δεν υπάρχουν, η ζωή και ο θάνατος είναι αντιστροφή. Μονάχα στον απειροελάχιστο χώρο του ατομικού υποκειμένου της συνειδήσης ο θάνατος παίρνει αναντίστροφο νόημα. [...]

Ατύχημα και Καταστροφή

Η νεωτερική, αστική ορθολογικότητα παρουσιάζει ένα παράδοξο σχετικά με το θάνατο. Η σύλληψη του θανάτου ως φυσικού, κοσμικού και αναντίστροπτου αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του «Διαφωτισμού» και του Λόγου, αλλά έρχεται σε οξεία αντίφαση με τις αρχές της αστικής ορθολογικότητας - ατομικές αξίες, απεριόριστη πρόοδος της επιστήμης, κυριαρχία σε οτιδήποτε αφορά τη φύση. Ο θάνατος καθίσταται ολοένα περισσότερο *σκάνδαλο*, αφού έχει εξουδετερωθεί ως «φυσικό γεγονός». Αυτό το ανέλυσε πολύ ωραία ο Octavio Paz στη θεωρία του για το Ατύχημα:⁸ «Η σύγχρονη επι*

στήμη νίκησε επιτέλους τις επιδημίες και μας έδωσε παραδεκτές εξηγήσεις για τις άλλες φυσικές καταστροφές: η φύση έπαψε να είναι ο θεματοφύλακας του δικού μας αισθήματος ενοχής, ενώ παράλληλα η τεχνική επεξέτεινε και διεύρυνε την έννοια του ατύχηματος, προσδίδοντάς της εντελώς διαφορετικό χαρακτήρα [...] Το Ατύχημα αποτελεί μέρος της καθημερινής μας ζωής και το φάσμα του στοιχειώνει τις αϋπνίες μας [...] Η αρχή της απροσδιοριστίας στη φυσική και η απόδειξη του Gödel στη λογική είναι το ισοδύναμο του Ατύχηματος στον ιστορικό κόσμο [...] Τα αξιωματικό και αιτιοκρατικά συστήματα έχασαν τη συνοχή τους, αποκαλύπτοντας μια εγγενή ρωγμή, που όμως στην πραγματικότητα δεν είναι ρωγμή* είναι ιδιότητα του συστήματος, κάτι που του ανήκει ως συστήματος. Το Ατύχημα δεν είναι ούτε εξαίρεση ούτε ασθένεια των πολιτικών μας καθεστώτων, κι ούτε είναι ένα ελάττωμα του πολιτισμού μας που διορθώνεται. Είναι η φυσική συνέπιο της επιστήμης μας, της πολιτικής και της ηθικής μας. Αποτελεί μέρος της ιδέας μας για την Πρόοδο [...] Έχει γίνει ένα παράδοξο της αναγκαιότητας: είναι μοιραίο σαν κι εκείνη και απροσδιόριστο σαν την ελευθερία. Το μη σώμα, μεταμορφωμένο σε υλιστική επιστήμη, είναι συνώνυμο του τρόμου: το Ατύχημα είναι ένα από τα κατηγορήματα του ορθού λόγου που λατρεύουμε [...] Η χριστιανική ηθική τού έχει παραχωρήσει τις κατασταλτικές της εξουσίες, αλλά ταυτόχρονα αυτή η υπεράνθρωπη εξουσία δεν διαθέτει πια ίχνος ηθικών αξιώσεων. Πρόκειται για την επιστροφή της αγωνίας των Αζτέκων, αν και δίχως οiwονούς, δίχως ουράνια σημάδια. Η καταστροφή γίνεται κοινότοπη και γελοία, επειδή το Ατύχημα, σε τελική ανάλυση, δεν είναι τίποτα παραπάνω από ένα ατύχημα».

Όπως με την κανονικοποίηση της κοινωνίας ξεπροβάλλουν στην περιφέρειά της οι τρελοί και οι ανώμαλοι, έτσι και με την εμβάθυνση του λόγου και της τεχνικής κυριαρχίας της φύσης ξεπροβάλλουν ολόγυρά τους η καταστροφή και η βλάβη ως κάτι άλογο που πλήττει το «οργανικό σώμα της φύσης» - άλογο αφόρητο, επειδή ο λόγος θέλει να ηγεμονεύει και δεν μπορεί καν να σκεφτεί ό,τι του διαφεύγει. άλογο άλυτο, διότι δεν υπάρχουν πια για μας τελετουργικά εξι-

ί λασμού ή συμφιλίωσης: το ατύχημα, όπως και ο θάνατος, είναι παρά-
 ι λογο, τελεία και παύλα. Πρόκειται για *σαμιοτάζ*. Ένας πονηρός δαί-
 μονας κάνει ό,τι χρειάζεται για να χαλάει πάντα η πανέμορφη μηχανή.
 Έτσι, αυτή η ορθολογιστική κουλτούρα προσβάλλεται όσο καμία
 άλλη από συλλογική παράνοια. Το παραμικρό επεισόδιο, η παραμι-
 κρή ανωμαλία, η παραμικρή καταστροφή, ένας σεισμός, η κατάρρευ-
 ση ενός κτιρίου, η κακοκαιρία -πρέπει να υπάρχει ένας υπεύθυνος-,
 όλα είναι *επιβουλή*. Η έξαρση του σαμποτάζ, της τρομοκρατίας ή των
 ληστειών παρουσιάζει λιγότερο ενδιαφέρον από το γεγονός πως ό,τι
 συμβαίνει *ερμηνεύεται* σ' αυτή την κατεύθυνση. Ατύχημα ή όχι; Είναι
 μη αποφασίσιμο. Και δεν έχει σημασία, διότι η κατηγορία του Ατυ-
 χήματος, όπως την αναλύει ο Octavio Paz, έχει μεταकुλήσει στην
 κατηγορία της Επιβουλής. Κάτι φυσιολογικό σ' ένα ορθολογικό
 σύστημα: η τύχη αφήνεται στην *ανθρώπινη* θέληση και μόνο, επομέ-
 νως κάθε απορρύθμιση ερμηνεύεται ως *βασκανία* - ή, σε πολιτικό επί-
 πεδο, ως επιβουλή κατά της έννομης τάξης.⁹ Και είναι αλήθεια: μια
 φυσική καταστροφή αποτελεί κίνδυνο για την κατεστημένη τάξη, όχι
 μόνο με την πραγματική αταξία που προξενεί, αλλά και με το πλήγ-
 μα που καταφέρει σε κάθε ηγεμονεύουσα «ορθολογικότητα», της
 πολιτικής συμπεριλαμβανομένης. Εξ ου και η κατάσταση πολιορκίας
 για ένα σεισμό (π.χ. Νικαράγουα) ή οι δυνάμεις διατήρησης της
 τάξης στους τόπους των καταστροφών (σημαντικότερες απ' ό,τι
 συνήθως για τις διαδηλώσεις). Γιατί κανένας δεν ξέρει μέχρι ποίου
 σημείου μπορεί να εκραγεί με αυτή την ευκαιρία η «ενόρμηση θανά-
 του» που πυροδοτήθηκε με το ατύχημα ή την καταστροφή, και να
 στραφεί κατά της πολιτικής τάξης.

Είναι αξιοσημείωτο ότι, ενώ μεσουρανεί το σύστημα του ορθού
 λόγου, και ως λογική συνέπεια αυτού του συστήματος, έχουμε επα-
 νέλθει στην «πρωτόγονη» θεώρηση, καταλογίζοντας κάθε συμβάν,
 και ιδίως το θάνατο, σε μια εχθρική βούληση. Ωστόσο, εμείς και
 μόνο εμείς πλέουμε στον πρωτογονισμό (ακριβώς εκείνον που φορ-
 τώνουμε στους πρωτόγονους για να τον εξορκίσουμε). Διότι αυτή η
 αντίληψη στους «πρωτόγονους» αντιστοιχούσε στη λογική των αμοι-

βαίων και αμφίθυμων ανταλλαγών τους με όσα τους περιέβαλλαν, έτσι που ακόμα και οι φυσικές καταστροφές ή ο θάνατος να κατανοούνται στο πλαίσιο των κοινωνικών δομών τους - ενώ σ' εμάς μια τέτοια αντίληψη είναι καθαρός παραλογισμός, είναι η παράνοια του λόγου, και συνέπεια ακριβώς των αξιωμάτων του λόγου είναι να ξεπροβάλλει παντού το απόλυτο ακατανόητο, ο Θάνατος ως κάτι απαράδεκτο και άλυτο, το Ατύχημα ως κατατρεγμός, ως παράλογη και μοχθηρή αντίσταση μιας ύλης, μιας φύσης που αρνείται να τακτοποιηθεί κάτω από τους «αντικειμενικούς» νόμους όπου την έχουμε στριμώξει, καταδιωγμένη. Γι' αυτό και μας συναρπάζει ολοένα ζωρότερα η καταστροφή, το ατύχημα, η επιβουλή: είναι η ορθολογικότητα που καταδιώκεται κι εκείνη από την ελπίδα μιας παγκόσμιας αντεκδίκησης ενάντια στις νόρμες της και τα προνόμιά της.

Ο «φυσικός» θάνατος

Στον βιολογικό ορισμό του θανάτου και στη λογική θέληση του ορθού λόγου αντιστοιχεί μια ιδεώδης, πρότυπη μορφή θανάτου, ο «φυσικός» θάνατος. Είναι «φυσιολογικός» θάνατος, αφού έρχεται «στο τέλος της ζωής». Η έννοια του φυσικού θανάτου γεννήθηκε από τη δυνατότητα να μετατεθούν τα όρια της ζωής: η ζωή αποβαίνει διαδικασία συσσώρευσης, και σ' αυτή την ποσοτική στρατηγική επιστρατεύονται η επιστήμη και η τεχνική. Όχι όμως για να εκπληρώσουν μια αρχέγονη επιθυμία του ανθρώπου να ζήσει όσο γίνεται περισσότερο. Με τον συμβολικό διαχωρισμό του θανάτου, περνάμε από τη ζωή στο κεφάλαιο-ζωή (σε μια ποσοτική αξιολόγηση), και αυτή συγκεκριμένα η μετάβαση προκαλεί μια επιστήμη και μια βιοϊατρική τεχνική παράτασης της ζωής.

Συνεπώς, ο φυσικός θάνατος δεν σημαίνει αποδοχή ενός θανάτου που ενυπάρχει στην «τάξη των πραγμάτων», αλλά συστηματική αποποίηση του θανάτου. Ο φυσικός θάνατος είναι εκείνος που υπάρχει στη δικαιοδοσία της επιστήμης και προορισμός του είναι να

εξολοθρευτεί από την επιστήμη. Αυτό σημαίνει ξεκάθαρα: ο θάνατος είναι απάνθρωπος, παράλογος, άλογος, όπως η φύση όταν δεν έχει εξημερωθεί (η δυτική έννοια της «φύσης» αναφέρεται πάντα σε μια απωθημένη και εξημερωμένη φύση). Ο μόνος καλός θάνατος είναι ο ηττημένος, ο υποταγμένος στο νόμο: αυτό είναι το ιδεώδες του φυσικού θανάτου.

Θα έπρεπε ο καθένας να μπορεί να πορευτεί ως το τέρμα του βιολογικού του «κεφαλαίου», να απολαύσει «μέχρι τέλους» τη ζωή του, χωρίς βία και πρόωρο θάνατο. Λες κι έχει ο καθένας μια στάμπα με το δικό του, μικρό σχέδιο ζωής, το «φυσιολογικό του προσδόκιμο» επιβίωσης, ένα «συμβόλαιο ζωής» κατά βάθος - εξ ου και η κοινωνική διεκδίκηση της ποιότητας ζωής, όπου εντάσσεται και ο φυσικός θάνατος. Νέο κοινωνικό συμβόλαιο: ολόκληρη η κοινωνία, με την επιστήμη και την τεχνική της, γίνεται συνυπεύθυνη για το θάνατο κάθε ατόμου.¹⁰ Αυτή η διεκδίκηση άλλωστε μπορεί να συνεπάγεται μια αμφισβήτηση της υφιστάμενης τάξης του ίδιου τύπου με τις μισθολογικές και ποσοτικές διεκδικήσεις: ο κόσμος απαιτεί μια *δίκαιη* διάρκεια ζωής, όπως μια δίκαιη αμοιβή της εργατικής δύναμης. Στην ουσία το δικαίωμα αυτό, όπως και όλα τα άλλα, κρύβει μια κατασταλτική δικαιοδοσία. Καθένας έχει το δικαίωμα αλλά και το *καθήκον* να πεθάνει με φυσικό θάνατο. Διότι αυτός είναι ο χαρακτηριστικός θάνατος του συστήματος της πολιτικής οικονομίας, ο υποχρεωτικός τύπος θανάτου στους κόλπους του:

1. Ως σύστημα μεγιστοποίησης των παραγωγικών δυνάμεων (σ' ένα «εκτατικό» σύστημα του εργατικού δυναμικού, δεν υπάρχει φυσικός θάνατος για τους σκλάβους, τους ψοφάνε στη δουλειά).

2. Πολύ σημαντικότερο: να έχει ο καθένας *δικαίωμα* στη ζωή του (*habeas corpus* · *habeas vham*) - η κοινωνική δικαιοδοσία δηλαδή επεκτείνεται στο θάνατο. Ο θάνατος κοινωνικοποιείται όπως και όλα τα υπόλοιπα. Δεν μπορεί πια παρά να είναι φυσικός, διότι κάθε άλλος θάνατος αποτελεί κοινωνικό σκάνδαλο: δεν έκαναν ό,τι έπρεπε. Κοινωνική πρόοδος: Όχι. Πρόοδος του κοινωνικού, που οικειοποιείται *ακόμα* και το θάνατο. Καθένας αποστερείται από το θάνατο, ποτέ

πια δεν θα μπορέσει να πεθάνει όπως αυτός το εννοεί. Ποτέ πια δεν θα είναι ελεύθερος, εκτός μόνο για ένα πράγμα: να ζήσει όσο γίνεται περισσότερο. Αυτό σημαίνει, μεταξύ των άλλων, ότι απαγορεύεται να αναλώσεις τη ζωή σου χωρίς να λάβεις υπόψη τα όρια. Η αρχή του φυσικού θανάτου ισοδυναμεί με την εξουδετέρωση της ζωής.¹¹ Το ίδιο ισχύει και για το ζήτημα της ισότητας μπροστά στο θάνατο: πρέπει να περιστείλουμε τη ζωή στην ποσότητα (και άρα να εκμηδενίσουμε το θάνατο), προκειμένου να την προσαρμόσουμε στη δημοκρατία και στο νόμο των ισοδυναμιών.

Γηρατειά και τρίτη ηλικία

Στην προκειμένη περίπτωση επίσης, οι κατακτήσεις της επιστήμης σε βάρος του θανάτου έρχονται σε αντίφαση με την ορθολογικότητα του συστήματος: η τρίτη ηλικία αποβαίνει σημαντικό νεκρό, άχρηστο βάρος στην κοινωνική διαχείριση. Μεγάλο μερίδιο του κοινωνικού πλούτου (χρήματα και ηθικές αξίες) καταβροχθίζεται στην τρίτη ηλικία, χωρίς να μπορεί να της δώσει νόημα. Έτσι, το ένα τρίτο της κοινωνίας βρίσκεται σε κατάσταση οικονομικού παρασιτισμού και διαχωρισμού. Τα εδάφη που κατακτήθηκαν σε βάρος της προέλασης του θανάτου είναι από κοινωνική άποψη έρημη χώρα. Τα γηρατειά των μοντέρνων καιρών αποικίστηκαν πρόσφατα, βαραίνοντας την κοινωνία όπως τη βάραιναν άλλοτε οι αποικισμένοι ιθαγενείς πληθυσμοί. Ο χαρακτηρισμός «Τρίτη Ηλικία» τα λέει όλα: είναι κάτι σαν Τρίτος Κόσμος.

Δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια λωρίδα ζωής, περιθωριακής και στην οριακή περίπτωση ακοινωνήτης - ένα γκέτο, μια αναβολή, ένα πρόχωμα πριν από το θάνατο. Πρόκειται κυριολεκτικά για την εξαργύρωση του γήρατος. Όσο περισσότερο ζουν οι ζωντανοί, όσο περισσότερο χρόνο «κερδίζουν» από το θάνατο, τόσο περισσότερο παύουν να αναγνωρίζονται συμβολικό. Η τρίτη ηλικία, καταδικασμένη σ' ένα θάνατο που μετατίθεται συνέχεια, χάνει την καταστατική της θέση και το προνόμιό της. Σε άλλα κοινωνικά μορφώματα, τα

γηρατειά υφίστανται όντως, ως συμβολικός μοχλός της ομάδας. Η καταστατική θέση του γέροντα, και στον ύψιστο βαθμό η θέση των προγόνων, χαίρει του μεγαλύτερου γοήτρου, τα δε «χρόνια» είναι πραγματικά ανταλλάξιμα πλούτη, που γίνονται κύρος και εξουσία. Σε εμάς όμως σήμερα, τα «κερδισμένα» χρόνια είναι απλώς χρόνια λογιστικά, που συσσωρεύονται χωρίς να μπορούν να ανταλλαγούν. Έτσι, το παρατεινόμενο προσδόκιμο επιβίωσης έχει καταλήξει οπλώς σε διακρίσεις σε βάρος του γήρατος, λογική απόρροια των διακρίσεων σε βάρος του θανάτου. Το «κοινωνικό» δούλεψε κι εδώ καλά. Μετέτρεψε τα γηρατειά σε «κοινωνική» επικράτεια (που φιγουράρει στις εφημερίδες σε ειδική στήλη, μαζί με τους μετανάστες και την άμβλωση), κοινωνικοποίησε αυτή τη μερίδα της ζωής περιχαράκωνοντάς την. Υπό την «ευοίωνα» επίδραση του φυσικού θανάτου, μετέτρεψε το γήρας σε προκαταβολικό κοινωνικό θάνατο.

«Και τούτο επειδή η ατομική ζωή του πολιτισμένου ανθρώπου βυθίζεται στην πρόοδο και στο άπειρο και μια τέτοια ζωή, σύμφωνα με το εμμενές νόημά της, δεν θα έπρεπε να πάρει ποτέ τέλος. Διότι, για όποιον ζει μέσα στην πρόοδο, υπάρχει πάντα δυνατότητα μιας νέας προόδου. Κανένας απ' όσους πεθαίνουν δεν φτάνει ποτέ στην κορυφή, εφόσον η κορυφή βρίσκεται στο άπειρο. Ο Αβραάμ ή οι χωρικοί στα παλιά τα χρόνια πέθαναν γέροι και υπερπλήρεις από τη ζωή, επειδή ήταν εγκατεστημένοι στον οργανικό κύκλο της ζωής, επειδή η ζωή τούς είχε δώσει στο γέρμα των ημερών τους όλο το νόημα που μπορούσε να τους προσφέρει, και δεν απέμενε πια κανένα αίνιγμα που να θέλουν ακόμα να το λύσουν. Μπορούσαν λοιπόν να δηλώσουν ικανοποιημένοι από τη ζωή. Ο πολιτισμένος άνθρωπος απεναντίας, όντας τοποθετημένος μέσα στην κίνηση ενός πολιτισμού που εμπλουτίζεται συνέχεια σε σκέψη, γνώση και προβλήματα, μπορεί να αισθανθεί κουρασμένος από τη ζωή και όχι γεμάτος... Γι' αυτό και ο θάνατος είναι στα μάτια του ένα συμβάν που δεν έχει νόημα, όπως δεν έχει ούτε και η ζωή του ως πολιτισμένου, διότι, λόγω ακριβώς αυτής της προόδου που τη χαρακτηρίζει και η οποία στερείται σημασίας, καθίσταται και η ίδια ένα συμβάν χωρίς σημασία».¹²

Φυσικός θάνατος και θυσιαστήριος θάνατος

Γιατί ο θάνατος από γηρατειά, ο αναμενόμενος, ο προβλεπόμενος θάνατος, ο θάνατος σε οικογενειακό κύκλο, ο μόνος που είχε πλήρως νόημα για την παραδοσιακή συλλογικότητα, από τον Αβραάμ ως τους παππούδες μας, γιατί σήμερα δεν έχει πια κανένα νόημα; Δεν είναι καν συγκινητικός, είναι σχεδόν γελοίος, και πάντως κοινωνικά άνευ σημασίας. Γιατί αντιστρόφως ο βίαιος θάνατος, ο θάνατος σε ατύχημα, ο τυχαίος, που ήταν κάτι χωρίς νόημα για την κοινότητα άλλοτε (τον έτρεμαν και ήταν καταραμένος, όπως η αυτοκτονία για μας), έχει τόσο νόημα για μας. Αυτός μόνο τροφοδοτεί το χρονικό της επικαιρότητας, αυτός μόνο συναρπάζει και εξάπτει τη φαντασία. Και πάλι η κουλτούρα μας είναι κουλτούρα του Ατυχήματος, όπως λέει ο Octavio Paz.

Ελεεινή εκμετάλλευση του θανάτου από τα ΜΜΕ; Όχι. απλώς τα ΜΜΕ περιορίζονται να ποντάρουν στο γεγονός ότι τα μοναδικά συμβάντα που έχουν άμεση σημασία για όλους, χωρίς περιστροφές, χωρίς υπολογισμούς, είναι όσα με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο εμπλέκουν το θάνατο. Υπ αυτή την έννοια, τα ελεεινότερα ΜΜΕ είναι και τα αντικειμενικότερα. Και πάλι είναι επιπόλαιη και χωρίς ενδιαφέρον η ερμηνεία με όρους απωθημένων ατομικών ενορμήσεων, ασύνειδου σαδισμού κ.λπ.: πρόκειται για συλλογικό πάθος. Ο βίαιος ή καταστροφικός θάνατος δεν ικανοποιεί το μικρό ατομικό ασυνείδητο, το χειραγωγούμενο από τα μιαρά Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης (θεώρηση δευτερογενής και ήδη *ηθικά* νοθευμένη) - μας ταράζει τόσο βαθιά, επειδή εμπλέκει την ίδια την ομάδα, το πάθος της ομάδας για τον εαυτό της, που στα μάτια της το μετασχηματίζει και το εξαγοράζει, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο.

Ο «φυσικός» θάνατος είναι κενός νοήματος, επειδή η ομάδα δεν έχει πια καμία συμμετοχή. Είναι κοινότοπος, επειδή συνδέεται με το ατομικό υποκείμενο που έχει γίνει κοινότοπο, με το οικογενειακό κύτταρο που επίσης έχει γίνει κοινότοπο, επειδή δεν είναι πια συλλογικό πένθος και συλλογική χαρά. Καθένας θάβει τους πεθαμένους

του. Στους πρωτόγονους δεν υπάρχει «φυσικός» θάνατος: κάθε θάνατος είναι κοινωνικός, δημόσιος, συλλογικός, είναι δε πάντα αποτέλεσμα μιας αντίπαλης βούλησης που πρέπει να απορροφηθεί από την ομάδα (καθόλου θέμα βιολογίας). Και η απορρόφηση γίνεται με τη γιορτή και τις τελετές. Η γιορτή είναι η ανταλλαγή των βουλήσεων (πώς θα ήταν δυνατόν να απορροφήσει η γιορτή ένα βιολογικό γεγονός;). Κακές βουλήσεις και εξιλαστήριες τελετές ανταλλάσσονται στο κεφάλι του πεθαμένου. Ο θάνατος παίζεται και κερδίζεται συμβολικά - ο νεκρός κερδίζει την καταστατική του θέση, ενώ η ομάδα εμπλουτίζεται με έναν εταίρο.

Ο δικός μας νεκρός, τώρα, είναι κάποιος που μας αδειάζει τη γωνιά. Δεν έχει πια τίποτα να ανταλλάξει. Είναι υπόλειμμα προτού καν πεθάνει. Στο τέρμα μιας ζωής συσσώρευσης, αφαιρείται πλέον εκείνος από το συνολικό άθροισμα: απλή οικονομική πράξη. Δεν γίνεται ομοίωμα - το πολύ πολύ να χρησιμεύει για άλλοθι στους ζωντανούς, στην προφανή ανωτερότητά τους έναντι των νεκρών. Πρόκειται για θάνατο επίπεδο, μονοδιάστατο, τέλος της βιολογικής πορείας, εξόφληση: «ξοφλάς» σαν ξεφούσκωτο λάστιχο, περιέχον που έχει αδειάσει από το περιεχόμενό του. Οποία κοινοτοπία!

Όλο το πάθος τότε καταφεύγει στον βίαιο θάνατο, αφού μόνο αυτός εμφανίζει κάτι σαν τη θυσία, κάτι δηλαδή σαν μια πραγματική μετουσίωση *χάρη στη βούληση της ομάδας*. Και δεν ενδιαφέρει αν ο θάνατος προκλήθηκε από ατύχημα, έγκλημα ή κάποια καταστροφή. Από τη στιγμή που ξεφεύγει από τον «φυσικό» ορθό λόγο, αποτελώντας πρόκληση στη φύση, ξαναγίνεται υπόθεση της ομάδας, απαιτεί συλλογική και συμβολική απάντηση - με μια λέξη, προξενεί το πάθος για το τεχνητό, που είναι ταυτόχρονα πάθος θυσιαστήριο. Η φύση είναι επίπεδη και δεν έχει νόημα, δεν πρέπει ένας θάνατος να «δοθεί πίσω στη φύση», πρέπει να ανταλλαγεί σύμφωνα με αυστηρές συμβατικές τελετές, ώστε να έχει αντίκτυπο η ενέργειά του πάνω στην ομάδα, η ενέργεια του νεκρού και η ενέργεια του θανάτου, δηλαδή να απορροφηθεί και να αναλωθεί από την ομάδα, αντί να αφήσει απλώς ένα «φυσικό» υπόλειμμα. Για μας, που δεν έχουμε πια

αποτελεσματική τελετή απορρόφησης του θανάτου και της ενέργειάς του ως ρήξης, μας απομένει η φοντασίωση της θυσίας, του βίαιου τεχνάσματος του θανάτου. Εξ ου και η έντονη, βαθύτατα *συλλογική* ικανοποίηση που προκαλεί ο θάνατος σε αυτοκινητικό δυστύχημα. Το συναρπαστικό στο θανάσιμο ατύχημα είναι ο τεχνητός χαρακτήρας του θανάτου. Τεχνικός, όχι φυσικός, άρα *ηθελημένος* (ενδεχομένως από το ίδιο το θύμα), άρα ξανά ενδιαφέρων - διότι ο *ηθελημένος* θάνατος έχει ένα νόημα. Αυτός ακριβώς ο τεχνητός χαρακτήρας του θανάτου επιτρέπει την *αισθητική* ανασύστασή του στη φαντασία και τη συναφή απόλαυση, όπως γίνεται και στη θυσία. Το «αισθητικό» ισχύει προφανώς μόνο για μας, που αφιερωνόμαστε στην ενατένιση. Η θυσία δεν είναι «αισθητική» για τους πρωτόγονους, αλλά σηματοδοτεί πάντα μια άρνηση οποιοσδήποτε φυσικής και βιολογικής διαδοχής, μια παρέμβαση μυητικής τάξης, μια ελεγχόμενη, κοινωνικά οργανωμένη βία - βία ενάντια στη φύση, που εμείς τη συναντάμε πια μόνο στην τυχαιότητα του ατυχήματος και της καταστροφής, με συνέπεια να τα βιώνουμε ως συμβολικά *κοινωνικά* συμβάντα υψίστης σημασίας, ως θυσίες. Τελικά, μόνο για την επίσημη ορθολογικότητα το Ατύχημα είναι τυχαίο, δηλαδή παράλογο. Για το συμβολικό αίτημα, που δεν μας εγκαταλείπει ποτέ, το ατύχημα είναι πάντα κάτι εντελώς διαφορετικό.

Στο ίδιο σενάριο εμπίπτει και η σύλληψη ομήρων. Καταδικάζεται ομόφωνα, προξενώντας τρόμο και βαθιά χαρά. Μέλλει δε να γίνει πολιτικό τελετουργικό πρώτου μεγέθους, την ώρα που η πολιτική καταρρέει μέσα στην αδιαφορία. Ο όμηρος έχει εκατό φορές ανώτερη συμβολική απόδοση από το θάνατο σε αυτοκινητικό δυστύχημα, που κι αυτός είναι εκατό φορές ανώτερος από τον φυσικό θάνατο. Διότι εδώ συναντάμε και πάλι κάτι σαν χρόνο της θυσίας, κάτι σαν τελετουργικό εκτέλεσης - την εμμένεια του συλλογικά αναμενόμενου θανάτου, που είναι εντελώς άδικος, άρα εντελώς τεχνητός, άρα τέλειος από τη σκοπιά της θυσίας, και ο ιεουργός του οποίου, ο «εγκληματίας», δέχεται εν γένει να πεθάνει με τη σειρά του σε ανταπόδοση, κάτι που εντάσσεται στον κανόνα μιας συμβολικής ανταλ-

λαγής, στην οποία προσχωρούμε όλοι μας πολύ βαθύτερα απ' ό.τι στην οικονομική τάξη.

Το εργατικό ατύχημα, από την άλλη, υπάγεται στην οικονομική τάξη και δεν έχει καμία συμβολική απόδοση. Είναι εξίσου αδιάφορο στη συλλογική φαντασία όσο και στον καπιταλιστή επιχειρηματία, σημαίνει ότι μια μηχανή χάλασε, δεν είναι θυσία. Είναι αντικείμενο μιας άρνησης αρχής, μιας εξέγερσης αρχής, θεμελιωμένης στο δικαίωμα στη ζωή και στην ασφάλεια - δεν είναι ούτε το αντικείμενο ούτε η αιτία ενός *παιγνιώδους* τρόμου.¹³ Όπως ξέρουμε, μόνο ο εργάτης *παίζει* με την ασφάλειά του, έρμαιο των συνδικάτων και των αφεντικών, που δεν καταλαβαίνουν τίποτε από αυτή την πρόκληση.

Είμαστε όλοι όμηροι, σ' αυτό έγκειται το μυστικό της σύλληψης ομήρων, και ονειρευόμαστε όλοι, αντί να πεθάνουμε χαζά με τη βαθμιαία φθορά, να *δεχτούμε* το θάνατο και να *δώσουμε* το θάνατο. Διότι δίνω και δέχομαι είναι συμβολική πράξη (η κατεξοχήν συμβολική πράξη), που αφαιρεί από το θάνατο όλη την αδιάφορη αρνητικότητα που έχει για μας στη «φυσική» τάξη του κεφαλαίου. Αντίστοιχα και η σχέση μας με τα αντικείμενα δεν είναι πια ζωντανή και θανάσιμη αλλά εργαλειακή - δεν ξέρουμε πια να τα καταστρέφουμε ούτε περιμένουμε από εκείνα το θάνατό μας- γι' αυτό και είναι όντως νεκρά αντικείμενα που στο τέλος θα μας σκοτώσουν, αλλά όπως σκοτώνει ένα εργατικό ατύχημα, όπως ένα αντικείμενο συνθλίβει ένα άλλο. Μονάχα το αυτοκινητικό δυστύχημα αποκαθιστά κατά κάποιον τρόπο την ισορροπία της θυσίας. Διότι ο θάνατος είναι κάτι που το μοιράζεσαι, και πρέπει να μάθουμε να τον μοιραζόμαστε με τα αντικείμενά μας όπως και με τους άλλους ανθρώπους. Ο θάνατος έχει νόημα μόνο αν τον δίνεις και τον δέχεσαι, δηλαδή αν κοινωνικοποιείται μέσω της ανταλλαγής. Έτσι συμβαίνει στην πρωτόγονη τάξη, όπου τα πάντα ακολουθούν αυτή τη λογική. Στην τάξη της κουλτούρας μας απεναντίας, όλα είναι έτσι φτιαγμένα ώστε ο θάνατος να μην επέρχεται ποτέ σε κανέναν από *κάποιον* άλλο, αλλά μόνο από τη «φύση», ως απρόσωπη προθεσμία λήξης του σώματος. Επειδή δεν ξέρουμε πια να εγγράφουμε το θάνατό μας σ' ένα συμβολικό τελε-

τουργικό ανταλλαγής, τον βιώνουμε ως κάτι «πραγματικό» μοιραίο, εγγεγραμμένο στο σώμα μας. [...]

Η θανατική ποινή

[...] Η πρόοδος ενός πολιτισμού κρίνεται πλέον αποκλειστικά από το κατά πόσο σέβεται τη ζωή ως απόλυτη αξία. Τι διαφορά με τον δημόσιο θάνατο, τον γιορτασμένο θάνατο, τον μαρτυρικό -το γέλιο του Μαύρου της Ανω Βόλτας μπροστά στα τουφέκια που τον σκοτώνουν. τον κανιβαλισμό των Τουπινάμπας-, τι διαφορά ακόμα και με το φόνο ή την εκδίκηση, το θάνατο από πάθος ή την αυτοκτονία! Κατηγορούμε την κοινωνία, όταν σκοτώνει εκ προμελέτης, ότι επιδεικνύει βάρβαρη εκδικητικότητα, αντάξια του Μεσαίωνα. Μεγάλη της τιμή! Διότι η εκδίκηση εξακολουθεί να είναι *αμοιβαιότητα* θανάτου. Ούτε «πρωτόγονη» είναι, ούτε «γνήσια φυσική κίνηση» - τελείως άστοχοι και οι δύο χαρακτηρισμοί. Είναι μια πολύ επεξεργασμένη μορφή υποχρέωσης και αμοιβαιότητας, μια συμβολική μορφή. Δεν έχει καμία σχέση με τον δικό μας αφηρημένο θάνατο, υποπροϊόν μιας ηθικής και ταυτόχρονα γραφειοκρατικής θεσμικής αρχής (όπως είναι τα στρατόπεδα συγκέντρωσης ή η θανατική ποινή μας) - θάνατος λογιστικός, θάνατος στατιστικός, σε πλήρη συνάφεια με το σύστημα της πολιτικής οικονομίας, εφόσον παρουσιάζει την ίδια αφαίρεση, που δεν χαρακτηρίζει ποτέ την εκδίκηση, το φόνο ή το θέαμα της θυσίας. Ο θάνατος που δημιουργήσαμε εμείς, ο θάνατος που τελειοποίησε η κουλτούρα μας, έχει να κάνει με τα δικαστήρια, τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, την εθνοκτονία. Σήμερα έχουν αλλάξει τα πάντα, και δεν έχει αλλάξει τίποτα: υπό τη σκέπη των αξιών της ζωής και της ανοχής, το ίδιο σύστημα εξολόθρευσης διέπει την καθημερινή ζωή, αλλά με ήπιο τρόπο, - και δεν έχει καν ανάγκη το θάνατο για να πραγματοποιήσει τους στόχους του.

Διότι ο ίδιος στόχος που εγγράφεται στο μονοπώλιο της θεσμικής βίας και του θανάτου πραγματοποιείται εξίσου και στην κατανα-

γκαστική επιβίωση, στο φορτσόρισμα της ζωής για τη ζωή (τεχνητοί νεφροί, μονάδα εντατικής θεραπείας για τα παιδιά με διαμαρτίες διάπλοσης, ψυχομαχητό παρστεινόμενο πάση θυσία, μεταμοσχεύσεις οργάνων κ.λπ.). Όλες αυτές οι διαδικασίες συνιστούν προσπάθειες να εξουσιάσουμε το θάναστο και να επιβάλουμε τη ζωή - με ποια σκοπιμότητα; Τη σκοπιμότητα της επιστήμης και της ιατρικής; Τότε όμως πρόκειται για επιστημονική παράνοια, άσχετη προς οποιοδήποτε ανθρώπινο στόχο. Τη σκοπιμότητα του κέρδους; Όχι, αφού η κοινωνία χαλάει τεράστια ποσά σε τέτοιες διαδικασίες. Αυτή η «ηρωική θεραπευτική» χαρακτηρίζεται από αυξανόμενο κόστος και «φθίνοντα πλεονεκτήματα», εφόσον κατασκευάζει μη παραγωγικούς επιζήσαντες. Αν η κοινωνική ασφάλιση μπορεί ακόμα να αναλυθεί ως μηχανισμός <σόνωσης της εργατικής δύναμης προς όφελος του κεφαλαίου>, το επιχείρημα αυτό είναι άνευ αξίας εν προκειμένω. Κι έτσι το σύστημα βρίσκεται πάλι μπροστά στην ίδια αντίφαση όπως και για τη θανατική ποινή: πλειοδοτεί στη διαφύλαξη της ζωής ως αξίας, επειδή το συγκεκριμένο αξιακό σύστημα είναι ουσιώδους σημασίας για τη στρατηγική ισορροπία του συνόλου - αυτή όμως η πλειοδοσία αποσταθεροποιεί οικονομικά το σύνολο. Τι κάνουμε; Επιβάλλεται μια οικονομική επιλογή, όπου βλέπουμε να αναδύεται η ευθανασία ως δόγμα και ημιεπίσημη πρακτική. Επιλέγουμε να κρατήσουμε στη ζωή το 30% των πασχόντων από βαριά ουραιμία στη Γαλλία (το 36% στις ΗΠΑ!). Η ευθανασία είναι ήδη διαδεδομένη, και η μετατροπή της σε ανθρωπιστική διεκδίκηση είναι κραυγαλέα διφορούμενη (το ίδιο ισχύει και για την «ελευθερία» της άμβλωσης): εγγράφεται στη μεσοπρόθεσμη ή μακροπρόθεσμη λογική του συστήματος. Όλα αυτό κατευθύνονται προς τη διεύρυνση του κοινωνικού ελέγχου. Διότι, πίσω από όλες τις φαινομενικές αντιφάσεις, ο στόχος είναι βέβαιος: να εξασφαλιστεί ο έλεγχος σε όλη την έκταση της ζωής και του θανάτου. Από το *οἰκονομίζοι* στο *όβα&χοηίσι*, είτε εκτελούμε τους ανθρώπους είτε τους υποχρεώνουμε να παρατείνουν τη ζωή τους -και η απαγόρευση θανάτου είναι η παρωδιακή αλλά λογική μορφή της προόδου της ανοχής-, η ουσία είναι πως η απόφαση ξεφεύγει από τα χέρια

τους και ότι ποτέ δεν είναι ελεύθεροι στο θέμα της ζωής ή του θανάτου τους, αλλά πεθαίνουν και ζουν με κοινωνική βίζα. Και μάλιστα πολύ τους είναι που παραμένουν παραδομένοι στη βιολογική τυχαιότητα του θανάτου, διότι κι αυτό είναι ενός είδους ελευθερίο. Όπως επιτάσσει η ηθική: «Ου φονεύσεις», σήμερα επιτάσσει: «Ου πεθάνεις» - πάντως όχι όπως να 'ναι, και μόνο αν το επιτρέπουν ο νόμος και η ιατρική. Και αν σου παραχωρηθεί ο θάνατος, θα έχει προηγηθεί και πάλι μια απόφαση. Με δυο λόγια, ο προσωπικός θάνατος έχει καταργηθεί προς όφελος του *death-control* και της ευθανασίας. Στην κυριολεξία δεν είναι καν θάνατος, είναι κάτι άλλο εντελώς ουδετεροποιημένο που εγγράφεται σε κανόνες, σε υπολογισμούς ισοδυναμίας: *rewrüng-plonning-programming-system*. Ο θάνατος πρέπει να μπορεί να διασφαλιστεί ως κοινωνική υπηρεσία, ενταγμένος όπως η υγεία και η ασθένεια στον αστερισμό του Προγραμματισμού και της Κοινωνικής Ασφάλισης. [...]

Προκειμένου να εγκρίνει το σύστημα τέτοιες οικονομικές θυσίες για την τεχνητή ανάσταση των ζωντανών αποβλήτων του, θα πρέπει να έχει κάποιο θεμελιώδες συμφέρον στο να αφαιρέσει από τους ανθρώπους ακόμα και τη βιολογική τυχαιότητα του θανάτου τους. «Πεθάνετε εσείς, εμείς κάνουμε τα υπόλοιπα», η φράση αυτή δεν είναι πλέον τίποτα παραπάνω από ένα παλιό διαφημιστικό σλόγκαν για τα γραφεία κηδειών. Σήμερα, ο θάνατος ανήκει ήδη στα υπόλοιπα, και τα Thanatos Centers θα αναλάβουν το θάνατο, όπως τα Eros Centers αναλαμβάνουν το σεξ. Το κυνήγι μαγισσών δηλαδή συνεχίζεται.

Χρειάζεται μια εκπροσώπηση της δικαιοσύνης, του θανάτου, της εκδίκησης σε μια «αντικειμενική» υπερβατική θεσμική αρχή. Πρέπει ο θάνατος και η εξιλέωση να αποσπαστούν από το κύκλωμα, να μονοπωληθούν στην κορυφή και να αναδιανεμηθούν. Χρειάζεται μια γραφειοκρατία του θανάτου και της τιμωρίας, όπως χρειάζεται και μια αφαιρετικότητα των οικονομικών, πολιτικών και σεξουαλικών ανταλλαγών: αν όχι, ολόκληρη η δομή του κοινωνικού ελέγχου θα καταρρεύσει.

Γι' αυτό κάθε θάνατος ή κάθε βιαιότητα που ξεφεύγει από το κρατικό μονοπώλιο είναι ανατρεπτικά - προεικόνιση της κατάλυσης της εξουσίας. Από τούτο προέρχεται η γοητεία που ασκούν οι μεγάλοι φονιάδες, ληστές ή εκτός νόμου, παραπλήσια με τη γοητεία που συνδέεται με τα έργα τέχνης: κάτι από το θάνατο και τη βία αποσπάται από το μονοπώλιο του κράτους για να μεταφερθεί σε μια άγρια, ευθεία, συμβολική αμοιβαιότητα, κάτι από το θάνατο - όπως κάτι στη γιορτή και στις δαπάνες αποσπάται από το οικονομικό για να μεταφερθεί σε μια ανώφελη και θυσιαστήρια ανταλλαγή, όπως κάτι στο ποίημα και στο έργο τέχνης αποσπάται από την τρομοκρατική οικονομία της σημασίας για να μεταφερθεί στην ανάλωση των σημείων. Μόνο αυτό είναι συναρπαστικό στο σύστημά μας. Συναρπαστικό είναι μονάχα ό,τι δεν ανταλλάσσεται σε αξία: σεξ, θάνατος, τρέλα, βία. και γι' αυτό το λόγο καταστέλλεται παντού. Εκατομμύρια νεκροί του πολέμου ανταλλάσσονται σε αξία, σύμφωνα με μια γενική ισοδυναμία: «ο θάνατος για την πατρίδα» είναι αναμετατρέψιμοι σε χρυσό, αν μπορούμε να το πούμε έτσι, δεν είναι χαμένοι για όλο τον κόσμο. Ο φόνος, ο θάνατος, η παράβαση καθίστανται παντού νόμιμα, αν όχι σύννομα, αρκεί να είναι μετατρέψιμα σε αξία, σύμφωνα με την ίδια διαδικασία που μεσολαβεί την εργασία. Μονάχα ορισμένοι θάνατοι, ορισμένες πρακτικές ξεφεύγουν από αυτήν τη μετατρεψιμότητα, μόνο αυτά είναι ανατρεπτικά, και ανήκουν συχνά στην τάξη των σύντομων ειδήσεων.

Ανάμεσά τους η αυτοκτονία, που στις κοινωνίες μας έχει πάρει διαφορετική έκταση και διαφορετικό ορισμό, ώσπου απέβη, στο πλαίσιο της επιθετικής αντισχρεψιμότητας του θανάτου, η καθαυτή μορφή της ανατροπής. Στις φυλακές γίνονται ολοένα λιγότερες εκτελέσεις, αλλά ολοένα περισσότερες αυτοκτονίες. Πρόκειται για πράξη *υπεξαίρεσης* του θεσμικού θανάτου και μεταστροφής ενάντια στο σύστημα που τον επιβάλλει: με την αυτοκτονία, το άτομο κρίνει την κοινωνία και την καταδικάζει, σύμφωνα με τον δικό της τύπο, αναποδογυρίζοντας τις δικαιοδοσίες - αποκαθιστά την αντιστρεψιμότητα εκεί όπου είχε ολότερα εξαφανιστεί και ταυτόχρονα παίρνει πάλι το

πάνω χέρι. Ακόμα και οι αυτοκτονίες εκτός φυλακής αποβαίνουν όλες πολιτικές με αυτή την έννοια (ο αυτοπυρπολισμός είναι απλώς η θεαματικότερη μορφή): κάνουν όλες μια απειροελάχιστη αλλά ανεξιλέωτη ρωγμή. Διότι σημαίνει ολοκληρωτική ήττα για ένα σύστημα να μην μπορεί να φτάσει στην ολοκληρωτική τελειότητα - αρκεί νο ξεφύγει από την ορθολογικότητά του κάτι οσοδήποτε μικρό.

Η απαγόρευση της αυτοκτονίας αντιστοιχεί στην εμφάνιση του νόμου της αξίας. Είτε θρησκευτικός, είτε ηθικός ή οικονομικός, ο ίδιος πάντα νόμος λέει: κανένας δεν έχει το δικαίωμα να περικόψει κεφάλαιο και αξία. Κάθε άτομο όμως είναι ένα κομμάτι κεφαλαίου (όπως κάθε χριστιανός είναι μια ψυχή που πρέπει να σωθεί), άρα δεν έχει το δικαίωμα να αυτοκαταστραφεί. [...]

Η ασφάλεια ως εκβιασμός

Μια άλλη μορφή κοινωνικού ελέγχου, όπου το άτομο εκβιάζεται να ζήσει και να επιβιώσει, είναι η ασφάλεια. Είναι πανταχού παρούσα για μας σήμερα, και οι «δυνάμεις ασφαλείας» εκτείνονται από την ασφάλεια ζωής και την κοινωνική ασφάλιση ως τη ζώνη του αυτοκινήτου, περνώντας από τα Σώματα Ασφαλείας. Όταν φοράς τη ζώνη ασφαλείας, είσαι «δεμένος». Βέβαια η ασφάλεια είναι βιομηχανική επιχείρηση, σαν την οικολογία, που είναι η επέκτασή της στο επίπεδο του ανθρώπινου είδους: παντού διακυβεύεται το κατά πόσον ο θάνατος, το στύχημα, η ασθένεια ή η μόλυνση μπορούν να μετατραπούν σε καπιταλιστικό υπερκέρδος. Το κυριότερο όμως είναι ότι η ασφάλεια συνιστά τη χειρότερη καταστολή, αφού μας αποστερεί από το θάνατό μας, τον δικό μας το θάνατο, εκείνον που ονειρεύεται ο καθένας από τα βάθη του ενστίκτου αυτοσυντήρησης. Είναι αναγκαίο να στερηθούν όλοι την ύστατη δυνατότητα να δώσουν οι ίδιοι το θάνατο στον εαυτό τους - τελευταίο «σκαπουλάρισμα» της ζωής της ζωσμένης από το σύστημα. Στο συμβολικό βραχυκύκλωμα που αντιπροσωπεύει η πρόκληση προς τον εαυτό σου και τη ζωή σου. η ανταλλαγή-

90 υφίσταται και πάλι διωγμό μέχρι θανάτου. Όχι επειδή εκφράζει ζεν την αντικοινωνική εξέγερση ενός ατόμου -η αποστασία ενός ψου ή εκατομμυρίων δεν παραβαίνει κατά κανέναν τρόπο το νόμο / συστήματος-, αλλά επειδή φέρει μέσα της μια αρχή κοινωνιακό-ας ριζικά ανταγωνιστική προς τη δική μας, κατασταλτική κοινωνική <ή. Το θέμα είναι να σκοτώσεις την ανταλλαγή-δώρο. θάβοντας το ιστό κάτω από τον αντίστροφο μύθο της ασφάλειας.

Να σκοτώσεις το αίτημα θανάτου. Για να ζήσουν οι άνθρωποι; Όχι. νο πεθάνουν με τον μοναδικό θάνατο που επιτρέπει το σύστημα -αανοί χωρισμένοι από το θάνατό τους, που ανταλλάσσουν απο-ιστικά και μόνο τη μορφή της επιβίωσής τους, υπό τη σκέπη της ράλειας κατά παντός κινδύνου. Όπως γίνεται στο αυτοκίνητο. Ο ίγός, μουμιοποιημένος μέσα στον κεφαλόδεσμο του, τις ζώνες , τα κατηγορήματα της ασφάλειας, μπανταρισμένος μέσα στο μύθο ασφάλειας, δεν είναι πια τίποτε παραπάνω από ένα πτώμα, έγκλει-ι σ' έναν άλλο θάνατο, όχι μυθικό αυτή τη φορά - ένα θάνατο ουδέ-ο και αντικειμενικό σαν την τεχνική, βουβό και χειροτεχνικό. Καθη-ιένος στη μηχανή του, καρφωμένος πάνω της, δεν διατρέχει πια κίνδυνο να πεθάνει, αφού είναι ήδη νεκρός. Σ' αυτό έγκειται το Γτικό της ασφάλειας, όπως και του μπιφτεκιού μέσα στο σελοφάν; *τυλίγουμε σε μια σαρκοφάγο για να σας εμποδίσουμε να πεθάνετε.*¹⁴

Όλος ο τεχνικός πολιτισμός μας δημιουργεί ένα τεχνητό περι-λον θανάτου. Όχι μόνο οι εξοπλισμοί, που εξακολουθούν να || παντού το αρχέτυπο της υλικής παραγωγής, αλλά και οι μηχαν-ή τα οσοδήποτε ασήμαντα αντικείμενα που μας περιβάλλουν ■κροτούν έναν ορίζοντα θανάτου, ενός άλυτου πλέον θανάτου, ιδή έχει κρυσταλλώσει και είναι εκτός βολής: σταθερό κεφάλαιο άτου, όπου η ζωντανή διεργασία του θανάτου έχει παγώσει, όπως ώνει η εργατική δύναμη μέσα στο σταθερό κεφάλαιο και τη ρή εργασία. Ή ακόμα; όλη η υλική παραγωγή είναι απλώς ένας ίντιος «χαρακτηρολογικός θώρακας» ραιχικού τύπου, με τον >ίο το είδος θέλει να κρατήσει σε απόσταση ασφαλείας το θόνα-Φυσικά. στην πραγματικότητα ο θάνατος εξουσιάζει το είδος και

χο εγκλείει στο θώρακα που εκείνο νόμιζε πως το προστάτευε. Ξαν βρίσκουμε εν προκειμένω, στη διάσταση ενός ολόκληρου πολψ σμού, την εικόνα της σαρκοφάγου του αυτοκινήτου: ο θώρσκι ασφαλείας είναι η μινιατούρα του θανάτου, ο θάνατος που έχει γίν μια τεχνική προέκταση του σώματός σας. Εκβιολογισμός του σώμ<τος και τεχνικοποίηση του περιβάλλοντος συμβαδίζουν στους κό<πους της ίδιας ιδεοψυχαναγκαστικής νεύρωσης. Το τεχνικό περιβά<λον είναι η υπερπαραγωγή μας σε ρυπογόνα. εύθραυστα αντικείμ<να. που αχρηστεύονται γρήγορα. Διότι η όλη λογική και στρατηγό<της παραγωγής στηρίζονται στην ευθραυστότητα και την ταχε<αχρήστευση, από αυτές ζει η παραγωγή. Είναι αδιανόητη μια οίκον<μία γερών προϊόντων και καλών αντικειμένων. Η οικονομία αναπτό<σεται αποκλειστικά και μόνο σπέρνοντας τον κίνδυνο, τη μόλυνο<τη φθορά, την απογοήτευση, την ιδεοληψία. Η οικονομία ζει απ<κλειστικά και μόνο από την αναστολή του θανάτου, συντηρώντας ' <διαμέσου της υλικής παραγωγής - ζει ανανεώνοντας το διαθέσιμο στ<θανάτου, έστω κι αν τον εξορκίζει πλειοδοτώντας σε ασφάλει<εκβιασμός και καταστολή. Ο θάνατος εκκοσμικεύτηκε οριστικό μέ<στην υλική παραγωγή - εκεί ακριβώς αναπαράγεται με διευρυμέ<τρόπο, όπως το κεφάλαιο. Το δε σώμα μας, έχοντας καταστεί<εκείνο βιολογική μηχανή, ευθυγραμμίζεται με τούτο το ανόργς<σώμα και γίνεται έτσι *κακό αντικείμενο*, καταδικασμένο στην ασθ<νεια, το ατύχημα και το θάνατο.

Το κεφάλαιο ζει από την παραγωγή του θανάτου, γι' αυτό και τι<είναι εύκολο να παραγάγει ασφάλεια: το ίδιο πράγμα είναι. *Η ασφάλι<είναι η βιομηχανική παράταση του θανάτου*, όπως η οικολογία είναι η βι<μηχανική παράταση της μόλυνσης. Λίγοι παραπάνω επίδεσμοι σ<σαρκοφάγο. Αυτό ισχύει και για τους μεγάλους θεσμούς που συ<στούν τη δόξα της δημοκρατίας μας: η Κοινωνική Ασφάλιση είναι<υπηρεσία προσθήκης τεχνητών μελών μιας νεκρής κοινωνίας («<Κοινωνική Ασφάλιση είναι ο θάνατος!» - Μάης '68). μιας κοινωνί<δηλαδή που την έχουν προηγουμένως εξοντώσει σε όλα τα συμβο,<κά γρανάζια της, στο σύστημα βαθιάς αμοιβαιότητας και υποχρεώ<

ων χάρη στο οποίο δεν είχε καν νόημα η έννοια της ασφάλειας ή του «κοινωνικού». Το «κοινωνικό» αρχίζει με την ανάληψη της ευθύνης του νεκρού. Το ίδιο σενάριο όπως και για τους κστεστρομμένους πολιτισμούς, που τους ανασταίνουν και τους προστατεύουν ως φογκλόρ.¹⁵ Το ίδιο ισχύει και για την ασφάλεια ζωής - οικιακή παραλλαγή ενός συστήματος που προϋποθέτει παντού το θάνατο ως αξίωμα. Κοινωνική μετάφραση του θανάτου της ομάδας, εφόσον ο κοθένας οποκτά υλική υπόσταση για τον άλλο αποκλειστικά και μόνο ως κοινωνικό κεφάλαιο που αναπροσαρμόζεται τιμαριθμικά βάσει του θανάτου του.

Αποτροπή του θανάτου με αντίτιμο τη συνεχή απονέκρωση: αυτή είναι η παράδοση λογική της ασφάλειας. Σε χριστιανικά συμφροζόμενα, η ασκητεία έπαιξε τον ίδιο ρόλο. Η συσσώρευση ταλαιπωρίας και μετάνοιας έπαιξε ρόλο χαρακτηρολογικού θώρακα, προστατευτικής σαρκοφάγου έναντι της κόλασης. Και ο ιδεοληπτικός ψυχαναγκασμός μας για ασφάλεια μπορεί να ερμηνευτεί ως γιγαντιαία συλλογική ασκητεία, ως προκαταβολικός θάνατος μέσα στη ζωή: από προστασία σε προστασία, από άμυνα σε άμυνα, μέσα από όλες τις δικαιοδοσίες, τους θεσμούς, τους σύγχρονους υλικούς μηχανισμούς, η ζωή δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια πένθιμη αμυντική λογιστική, κλεισμένη στην κατά παντός κινδύνου σαρκοφάγο της. Λογιστική της επιβίωσης. αντί για τη ριζική εναρμόνιση της ζωής και του θανάτου.

Το σύστημά μας ζει από την παραγωγή του θανάτου και διατείνεται πως κατασκευάζει ασφάλεια. Παλινωδίες; Καθόλου. Απλώς συστροφή στον κύκλο που οι δυο του άκρες ενώνονται. Το γεγονός ότι μια αυτοκινητοβιομηχανία αναπροσανατολίζεται με βάση την ασφάλεια (όπως η βιομηχανία με βάση τα μέτρα κατά της μόλυνσης) χωρίς να αλλάξει κλίμακα, στόχο ή προϊόν, δείχνει ότι η ασφάλεια είναι απλώς ζήτημα αντικατάστασης όρων. Είναι απλώς εσωτερική προϋπόθεση αναπαραγωγής του συστήματος που έχει φτάσει σ' ένα ορισμένο στάδιο επέκτασης, όπως η ανάδραση (*feed-back*) είναι απλώς μια εσωτερική ρυθμιστική μέθοδος των συστημάτων που έχουν φτάσει σ' ένα ορισμένο σημείο πολυπλοκότητας.

Αφού λοιπόν πρώτα εξυμνήσαμε την παραγωγή, πρέπει σήμερα να ηρωοποιήσουμε την ασφάλεια. «Σε μια εποχή όπου ο οποιοσδήποτε σκοτώνεται στο τιμόνι με οποιοδήποτε αυτοκίνητο, με οποιαδήποτε ταχύτητα, ο αληθινός ήρωας είναι όποιος αρνείται να πεθάνει» (αφίσα της Πόρσε: «Ας σκοτώσουμε τον δήθεν ένδοξο θάνατο»). Αυτό όμως είναι δύσκολο, *διότι οι άνθρωποι αδιαφορούν για την ασφάλεια. Δεν τη θέλησαν, όταν η Ford και η General Motors τούς την πρότειναν ήδη από το 1955-1960. Παντού χρειάστηκε να τους την επιβάλουν.* Ανεύθυντοι και τυφλοί; Όχι. Πρέπει να συνδέσουμε τούτη την αντίσταση με εκείνη που πρόβαλαν ιστορικά παντού οι παραδοσιακές ομάδες ενάντια στις «ορθολογικές» κοινωνικές προόδους: εμβολιασμό, ιατρική, ασφάλεια της εργασίας, σχολική εκπαίδευση, υγιεινή, έλεγχο των γεννήσεων και πολλά άλλα. Σχεδόν πάντα οι αντιστάσεις κάμφθηκαν, και μπορούμε σήμερα να επικαλεστούμε μια «φυσική», «αιώνια», «αυθόρμητη» ανάγκη ασφάλειας, και όλα τούτα τα καλά πράγματα που έχει παραγάγει ο πολιτισμός μας. Έχουν κατορθώσει να ντοπάρουν τους ανθρώπους με τον ιό της αυτοσυντήρησης και της ασφάλειας, έτσι που να αλληλοχτυπιούνται μέχρι θανάτου για την επίτευξή τους. Στην πραγματικότητα το ζήτημα είναι πιο πολύπλοκο: χτυπιούνται για το *δικαίωμα* στην ασφάλεια, κάτι εντελώς άλλης τάξης. Όσο για την ίδια την ασφάλεια, κανενός δεν του καίγεται καρφί. Χρειάστηκε να ντοπάρουν τον κόσμο γενεές επί γενεών, ώσπου να πειστεί τελικά πως την έχει «ανάγκη» - και η επιτυχία αυτή αποτελεί βασική διάσταση της «κοινωνικής» εξημέρωσης και του «κοινωνικού» αποικισμού. Ωστόσο, ολόκληρες ομάδες θα προτιμούσαν να ψοφήσουν, παρά να αποδιοργανωθούν από την τρομοκρατική παρέμβαση της ιατρικής, του ορθού λόγου, της επιστήμης και της κεντρικής εξουσίας: αυτό έχει ξεχαστεί, έχει καταπνιγεί πίσω από τον οικουμενικό ηθικό νόμο του «ενστίκτου» της αυτοσυντήρησης - και όμως ξαναπροβάλλει μονίμως. Έστω και μόνο στους εργάτες που αρνούνται να εφαρμόσουν τις προδιαγραφές ασφαλείας στα απανταχού εργοτάξια. Τι άλλο θέλουν με αυτή την άρνηση, πέρα από το να διασώσουν ένα κομμάτι ελέγχου στη ζωή τους, ακόμα και με δικό τους ρίσκο, ακόμα

και με αντίτιμο μια επιπλέον εκμετάλλευση (εφόσον παράγουν περισσότερο και ταχύτερα); Δεν είναι «ορθολογικοί» προλετάριοι. Μάχονται όμως με τον τρόπο τους, και ξέρουν ότι η οικονομική εκμετάλλευση είναι λιγότερο σημαντική από τούτο το «αναθεματισμένο το μερίδιο», το παλιοκόμματο που δεν πρέπει να αφήσουν κανέναν να τους το πάρει, αυτό το μερίδιο συμβολικής πρόκλησης, που είναι ταυτόχρονα πρόκληση στην ασφάλεια και πρόκληση στη ζωή τους. Το αφεντικό μπορεί να τους εκμεταλλεύεται μέχρι θανάτου, αλλά τους εξουσιάζει πραγματικά μονάχα αν κατορθώσει να κάνει τον καθένα να ταυτιστεί με το ατομικό του συμφέρον και να γίνει ο λογιστής και ο κεφαλαιοκράτης της ζωής του. Τότε θα είναι πραγματικά ο Κύριος, και ο εργάτης, ο δούλος. Όσο όποιος είναι αντικείμενο εκμετάλλευσης, μόνο με τούτη την ελάχιστη αντίσταση στην ηθική τάξη της ασφάλειας, διατηρεί την επιλογή ζωής και θανάτου, αυτός κερδίζει, στο δικό του πεδίο: το συμβολικό.

Η αντίσταση του οδηγού αυτοκινήτου στην ασφάλεια είναι της ίδιας τάξης και πρέπει να καταπνιγεί ως ανήθικη. Έτσι, παντού η αυτοκτονία απαγορεύτηκε ή καταδικάστηκε, επειδή σημαίνει πρώτα απ' όλα μια πρόκληση που η κοινωνία δεν μπορεί να την αποδεχτεί, και άρα εξασφαλίζει την υπεροχή ενός έναντι ολόκληρης της κοινωνικής τάξης. Πάντα αυτό το παλιοκόμματο, το πραγματάκι που εκπορθεί ο καθένας από τη ζωή του για να αψηφήσει την έννομη τάξη, το πραγματάκι που εκπορθεί ο καθένας από το σώμα του για να το δώσει -και που μπορεί να είναι ο θάνατός του, υπό τον όρο κάποιος να τον δώσει στον εαυτό του-, το πραγματάκι αυτό που συνιστά όλο το μυστικό της συμβολικής ανταλλαγής, επειδή το δίνεις και το δέχεσαι από τον άλλον, σου το δίνουν, σου το επιστρέφουν, και επομένως είναι *απόρθητο* από την κυρίαρχη ανταλλαγή, μη αναγώγιμο στο νόμο της και θανάσιμο για κείνη. Αποτελεί στην ουσία τον μοναδικό της αντίπαλο, τον μόνο που θα πρέπει να εξολοθρεύσει.

Μετάφραση: Κική Καψαμπέλη

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. μτφρ. J. Baudrillard, Gallimard. Παρίσι 1968.

2. Ακόμα και η επιστήμη είναι σωρευτική απλώς επειδή έχει κοινά συμφέροντα με το θάνατο, επειδή στοιβάζει τον ένα νεκρό πάνω στον άλλο.

3. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Agora, Plon, Παρίσι 1964. [Ελλ. εκδ., Max Weber. *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Μ.Γ. Κυπραίος, Gutenberg, Αθήνα 2002, 1978' επίσης μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα χ.χ.]

4. Ωστόσο, παλαιότερα είχε εμφανιστεί και μια άλλη στομικιστική και πεσιμιστική σκέψη σχετικά με το θάνατο, από τους Στωικούς - προχριστιανική αριστοκρατική σκέψη που συνδεόταν και αυτή με την αντίληψη περί μιας προσωπικής μοναξιάς του θανάτου, σε μια κουλτούρα όπου οι συλλογικοί μύθοι κατέρρεαν. Την ίδια διάθεση συναντάμε στον Μονταίν και τον Πασκάλ, στον αυθεντη-πυργοδεσπότη ή στον γιονσενιστή της αριστοκρατίας της τηβέννου -μεγαλοαστικής τάξης στην οποία απονεμήθηκαν τίτλοι ευγενείας-, μέσο στην ουμανιστική καρτερικότητα ή τον απελπισμένο χριστιανισμό. Τότε όμως ξεκινάει η νεότερη εσωτερίκευση του άγχους θανάτου.

5. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*. «Η πρώτη κοινωνία της αφθονίας». Tavistock Publ., Λονδίνο 1974.

6. Υπ' αυτή την έννοια, δεν υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσα στον άθεο υλισμό και τον χριστιανικό ιδεαλισμό, εφόσον διαχωρίζονται μεν στο ζήτημα της μεταθανάτιας ζωής (αλλά δεν έχει σημασία αν υπάρχει ή δεν υπάρχει κάτι μετά θάνατον, *that is not the question*), συμφωνούν όμως στη θεμελιώδη αρχή ότι η ζωή είναι ζωή -ο θάνατος είναι πάντα θάνατος-, δηλαδή στη θέληση να κρατήσουν επιμελώς τη ζωή και το θάνατο σε απόσταση μεταξύ τους.

7. Είναι αξιοπερίεργο άλλωστε το πώς ο θάνατος αποβαίνει από τεχνική άποψη ολοένα περισσότερο μη αποφασίσιμος ακόμα και για την επιστήμη: όταν σταματήσει η καρδιά, έπειτα όταν το εγκεφαλογράφημα γίνει ευθύγρομμο, έπειτα... τι άλλο: Πρόκειται για κάτι περισσότερο από μια αντικειμενική πρόοδο στην καρδιά της επιστήμης, αναβλύζει κάτι από την απροσδιοριστία, από το μη αποφασίσιμο του θανάτου σε συμβολικό επίπεδο.

8. Octavio Paz. *Conjonctions et Disjonctions*, Gallimard. Παρίσι 1972.

9. Μέχρι του σημείου να είναι αρκετό για ορισμένες πολιτικές ομάδες να διεκδικήσουν το τάδε ή το δείνα ατύχημα, τη μία ή την άλλη επιβουλή άγνωστης προέλευσης. Αυτή είναι η μοναδική τους «πρακτική», να μεταμορφώνουν δηλαδή ένα τυχαίο συμβάν σε ανατρεπτική κίνηση.

10. Διότι σήμερα αυτό το συμβολαιϊκό αίτημα απευθύνεται στο κοινωνικό σώμα, ενώ άλλοτε τις συμφωνίες μακροβιότητας, πλούτου και απολαύσεων τις υπέγραφε με τον Διάβολο. Ίδιο συμβόλαιο, ίδια παγίδα: ο κερδισμένος είναι πάντα ο Διάβολος.

11. Αυτό είναι σημαντικότερο από τη μέγιστη εκμετάλλευση της εργατικής δύναμης, όπως φαίνεται καθαρά στην περίπτωση των γερόντων: δεν τους εκμεταλλεύονται πια, τους αφήνουν να ζήσουν, με έξοδο μάλιστα της κοινωνίας - τους αναγκάζουν να ζήσουν. επειδή είναι το ζωντανό παράδειγμα της συσσώρευσης της ζωής (που οντισιτίθεται στην ανάλωσή της). Η κοινωνία τούς συντηρεί ως αξιακά μοντέλα χρήσης της ζωής, συσσώρευσης και αποταμίευσης. Γι' αυτό και δεν έχουν πια καμία συμβολική παρουσία στην κοινωνία μας.

12. Max Weber, *Le Savant et le Politique*. Plon, Παρίσι 1959.

13. Ξαναγίνεται αντικείμενο πάθους μόνο αν είναι δυνατόν να καταλογιστεί σε ένα πρόσωπο (στον τάδε κοπιταλιστή, στην τάδε προσωποποιημένη επιχείρηση), άρα να βιωθεί και πάλι ως έγκλημα και θυσία.

14 Η οριακή μορφή αυτής της πρακτικής είναι η κρουγονική ή η κατάψυξη προς μελλοντική ανάσταση.

15. Βλ. Michel de Certeau. Dominique Julia, Jacques Revel, «La Beauté du Mort», *Politique Aujourd'hui*. Δεκέμβριος 1970: 23-80 [La Culture au pluriel. Seuil/Points. 1993: 45-72],

Θνητότητα, αθανασία και άλλες στρατηγικές ζωής

[...] Η κάθε άλλο παρά ταπεινή πρόθεσή μου σε αυτό το βιβλίο είναι να αποκρυπτογραφήσω και να αρχίσω να διερευνώ την παρουσία του θανάτου (δηλαδή της συνειδητής ή απωθημένης γνώσης της θνητότητας) στους ανθρώπινους θεσμούς, τελετές και πεποιθήσεις που, με μια επιφανειακή ματιά, με τρόπο ρητό και ενσυνείδητο, εξυπηρετούν καθήκοντα και λειτουργίες εντελώς διαφορετικές, που δεν σχετίζονται με ζητήματα που φυσιολογικά εξετάζονται σε μελέτες αφιερωμένες στην «ιστορία του θανάτου και του θνήσκειν».

Όλοι μας «γνωρίζουμε» πολύ καλά τι είναι ο θάνατος - μέχρι, βέβαια, να μας ζητηθεί να παρουσιάσουμε μια λεπτομερή περιγραφή όλων όσα γνωρίζουμε, να ορίσουμε το θάνατο όπως τον «καταλαβαίνουμε». Τότε αρχίζουν τα προβλήματα. Αποκαλύπτεται πως σε τελική ανάλυση είναι αδύνατο να ορίσουμε το θάνατο, παρόλο που οι προσπάθειες να τον ορίσουμε -να κυριαρχήσουμε πάνω του (έστω και διανοητικά), να του αποδώσουμε την κατάλληλη θέση και να τον διατηρήσουμε εκεί- δεν θα πάψουν ποτέ. Είναι αδύνατο να ορίσουμε το θάνατο, καθώς ο θάνατος αντιπροσωπεύει το τελικό κενό, εκείνη τη μη ύπαρξη που, παραδόξως, δίνει ύπαρξη σε όλα τα όντα. Ο θάνατος είναι το απόλυτο άλλο της ύπαρξης, ένα *οδιανόητο* άλλο, που αιωρείται εκτός της εμβέλειας της επικοινωνίας* κάθε φορά που ένα ον μιλά για αυτό το άλλο. βλέπει τον εαυτό του να μιλά, μέσω μιας αρνητικής μεταφοράς, για τον ίδιο του τον εαυτό. Σε τελική ανάλυση, οι προτάσεις αυτής της παραγράφου είναι επίσης,

χωρίς καμία εξαίρεση, μεταφορές: ο θάνατος δεν είναι σαν του' άλλους «άλλους» - εκείνους τους άλλους τους οποίους το εγώ είναι ελεύθερο να γεμίσει με νόημα και, στην πορεία αυτής της πράξης» απόδοσης νοήματος, να συγκροτήσει και να υποτάξει.

Το θάνατο δεν μπορούμε να τον συλλάβουμε- πόσο μάλλον νι τον οπτικοποιήσουμε ή να τον «αναπαραστήσουμε». Όπως γνωρίζουμε από τον Χούσερλ, κάθε σύλληψη είναι *προθετική*: είναι μια δραστηριότητα του υποκειμένου που συλλαμβάνει, η οποία πηγοίνει πέρα από αυτό το υποκείμενο, πιάνει *κάτι πέρα* από το υποκείμενο ταυτόχρονα δημιουργεί ένα «αντικείμενο» που ανήκει σε ένα κόσμο που μπορεί, κατ' αρχήν, να είναι κοινός και αγκιστρώνεται σ αυτό. Όμως, δεν υπάρχει «κάτι» που να είναι ο θάνατος: δεν υπάρχει τίποτε στο οποίο η έντονη πρόθεση του υποκειμένου που πασχίζει να τον συλλάβει θα μπορούσε να ακουμπήσει, να ρίξει την άγκυρά του. Ο θάνατος είναι ένα απόλυτο *τίποτα* και το «απόλυτο τίποτα» δεν έχει νόημα - γνωρίζουμε πως «δεν υπάρχει τίποτα» μόνο όταν *μπορούμε να συλλάβουμε* την απουσία σύλληψης. Κάθε «τίποτα είναι ένα τίποτα που το έχουμε αντιμετωπίσει, συλλάβει, ατενίσει, κ(έτσι κανένα «τίποτα» δεν μπορεί να είναι απόλυτο - ένα τίποτ χωρίς κανέναν περιορισμό. Ο θάνατος όμως είναι η παύση του ίδιο του «δρώντος υποκειμένου» και, μαζί με αυτήν, το τέλος κάθε δυνατότητας σύλληψης. Ένα τέτοιο τέλος κάθε σύλληψης αποτελεί μι κατάσταση την οποία το υποκείμενο που προσπαθεί να συλλάβει τ θάνατο δεν μπορεί να επικαλεστεί: δεν μπορεί να «σβήσει τον εαυτού» από τη σύλληψη και ταυτόχρονα να επιθυμεί να υπάρχει σύλληψη. (Όπως θα έλεγε ο Χούσερλ, δεν υπάρχει *νόησις* -πράξη τη γνωστικής λειτουργίας- χωρίς *νόημα*, αντικείμενα που πρέπει ν γίνουν γνωστά - και αντίστροφα.) Αντιμέτωπο με μια τέτοια αδυνατότητα, το συλλαμβάνον υποκείμενο μπορεί μόνο να ξεγελάσει το εαυτό του με ένα παιχνίδι μεταφορών, το οποίο μάλλον συγκαλύπτει παρά αποκαλύπτει εκείνο που πρέπει να συλληφθεί, και στο τέλος αρνείται την κατάσταση της μη σύλληψης που θα ήταν ο θάνατος»

Ελλείψει αυτού, το γνωρίζον υποκείμενο πρέπει να αποδεχτεί την αδυναμία του και να ρίξει λευκή πετσέτα.

Αυτός είναι ο λόγος που η συχνά προτεινόμενη διέξοδος από την αμηχανία («Δεν μπορώ να οπτικοποιήσω τον δικό μου θάνατο αλλά μπορώ να παρατηρήσω το θάνατο των άλλων. Γνωρίζω ότι όλοι οι άνθρωποι πεθαίνουν και, έτσι, θα λέγαμε ότι “γνωρίζω το θάνατο” διγ αντιπροσώπου και γνωρίζω ότι ο θάνατος είναι αναπόφευκτος και έχω μια σαφή ιδέα για τη θνητότητα») δεν αρκεί. Ο θάνατος των άλλων είναι ένα συμβάν στον κόσμο των αντικειμένων κάπου «εκεί έξω», το οποίο συλλαμβάνω σαν ένα οποιοδήποτε άλλο συμβάν ή αντικείμενο. Αποκλειστικά και μόνο ο θάνατός *μου*, ο δικός μου θάνατος, δεν αποτελεί ένα συμβάν αυτού του «επιστητού» κόσμου των αντικειμένων. Ο θάνατος των άλλων δεν επηρεάζει τη συνέχεια της δυνατότητάς μου να τον συλλαμβάνω. Ο θάνατος των άλλων είναι οδυνηρός και αφόρητος ακριβώς επειδή δεν κάνει αυτό το πράγμα. Μπορεί να φοβάμαι το θάνατο κάποιου άλλου περισσότερο από τον δικό μου' μπορεί να κραυγάζω με απόλυτη ειλικρίνεια ότι θα προτιμούσα να πεθάνω εγώ παρά να ζήσω το θάνατο ενός αγαπημένου προσώπου - ωστόσο μου είναι με ακρίβεια γνωστό ότι *μετά από αυτόν το θάνατο θα πρέπει να αντιμετωπίσω ένα ιδιαίτερο τίποτα, ένα κενό που θα δημιουργηθεί από την αναχώρηση του αγαπημένου άλλου, ένα κενό που δεν θέλω να συλλάβω αλλά το οποίο, πεισματικά και προς μεγάλο τρόμο μου, θα μπορεί πλήρως και σαφώς να συλληφθεί. Εκείνο που δεν μπορώ αληθινά να συλλάβω είναι μια εντελώς διαφορετική κατάσταση - ένα κενό ή μια πληρότητα χωρίς να είμαι εγώ εκεί να μιλήσω γι' αυτά. Ο δικός μου θάνατος είναι αυτός που δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο αφήγησης, που θα παραμείνει άφατος. Δεν είμαι σε θέση να τον βιώσω και, από τη στιγμή που θα μου συμβεί, δεν θα είμαι εκεί να πω την ιστορία. [...]*

Οι άνθρωποι είναι τα μοναδικά πλάσματα που όχι μόνο γνωρίζουν αλλά και γνωρίζουν ότι γνωρίζουν - και δεν μπορούν να «ξεμάθουν» τη γνώση τους. Πιο συγκεκριμένα, δεν μπορούν να «ξεμάθουν» τη γνώση για τη θνητότητά τους. [...]

Μπορεί κανείς να πει όχι ο πολιτισμός, μια άλλη «αποκλειστώ ανθρώπινη» ιδιότητα, ήταν εξαρχής μηχανισμός μιας τέτοιας απώθισης [της γνώσης]. Με αυτό δεν υπονοώ ότι όλη η δημιουργική τάι του ανθρώπινου πολιτισμού απορρέει από τη συνωμοσία «να ξεχστεί ο θάνατος» - στην πραγματικότητα, από τη στιγμή που τέθη σε κίνηση, η πολιτισμική επινοητικότητα απέκτησε τη δική της ορ και, όπως τα περισσότερα άλλα μέρη ή πλευρές του πολιτισμό «αναπτύσσεται επειδή αναπτύσσεται». Θέλω όμως να πω ότι, αν δι υπήρχε ανάγκη να γίνει η ζωή άξια να βιωθεί καθώς είναι γνωσ -σύμφωνα με τα λόγια του Σοπενχάουερ- πως η ζωή δεν είναι πα(ένα βραχυπρόθεσμο δάνειο από το θάνατο, τότε δεν θα υπήρ: σχεδόν καθόλου πολιτισμός. Ο θάνατος (ακριβέστερα, η γνώση τι θνητότητας) δεν είναι η ρίζα για οτιδήποτε υπάρχει στον πολιτισμ σε τελική ανάλυση, ο πολιτισμός αναφέρεται ακριβώς στην *υπερβα κότητα*, στο να *πηγαίνει κανείς πέρα* από το δεδομένο και γνωστό πρ αρχίσει να δουλεύει η δημιουργική φαντασία του πολιτισμού' ο πο- τισμός επιδιώκει αυτήν τη μονιμότητα και την ανθεκτικότητα που ζωή, από μόνη της, με τόσο σκληρό τρόπο, χάνει. Όμως ο θάνατι (ακριβέστερα, η επίγνωση της θνητότητας) είναι η απώτατη συνθήη της πολιτισμικής δημιουργικότητας ως τέτοιας. Μετατρέπει τη μο' μότητα σε καθήκον, σε επείγον καθήκον, σε ύψιστο καθήκον -< πηγή και μέτρο όλων των καθηκόντων-, και το ίδιο κάνει και στ< πολιτισμό, αυτό το τεράστιο και σε αέναη λειτουργία εργοστάσ μονιμότητας. [...]

Η *υπερβατικότητα* είναι ο λόγος για τον οποίο, όταν όλα έχο' ειπωθεί και γίνει, υπάρχει ο πολιτισμός. Ο ρόλος του πολιτισμ είναι να επεκτείνει τα χρονικά και χωρικά σύνορα του όντος, | σκοπό να τα διαλύσει εντελώς. Η επέκταση των συνόρων και η εξ λειψή τους είναι δύο εν μέρει ανεξάρτητα και εν μέρει αλληλοδι πλέκόμενα εγχειρήματα, και οι τρόποι και τα μέσα με τα οποία πολιτισμός επιδιώκει την υλοποίησή τους είναι εν μέρει εξειδικευμ να και εν μέρει αλληλεπικαλυπτόμενα.

Η πρώτη δραστηριότητα του πολιτισμού έχει σχέση με την *επιβίωση* - την αναβολή της στιγμής του θανάτου, την επέκταση της διάρκειας ζωής, την αύξηση του προσδόκιμου επιβίωσης και, έτσι, την ικανότητα της ζωής να απορροφά περιεχόμενο* με τη μετατροπή του θανάτου σε ζήτημα ενδιαφέροντος, σε σημαντικό συμβάν, εξυψώνοντας το συμβάν του θανάτου πάνω από το επίπεδο του εγκόσμιου, του συνηθισμένου, του φυσικού* με το να καθιστά -άμεσα ή έμμεσα (ακόμη πιο σημαντικά)- το έργο του θανάτου κάπως πιο δύσκολο. Σχολιάζοντας τον Καμί, ο Μορίς Μπλανσό υπογραμμίζει ότι «το να προσδίδεται ένα είδος αγνότητας στο θάνατο αποτελούσε πάντα καθήκον του πολιτισμού: να κάνει το θάνατο αυθεντικό, προσωπικό, ορθό. [...] Ενστικτωδώς αισθανόμαστε τον κίνδυνο που εμπεριέχει η αναζήτηση των ανθρωπίνων ορίων σε ένα τόσο χαμηλό επίπεδο [...] σε ένα σημείο στο οποίο η ύπαρξη εμφανίζεται -μέσω της οδύνης, της δυστυχίας και της διάψευσης- τόσο απογυμνωμένη από "αξία" που ο θάνατος βλέπει τον εαυτό του να υποκαθίσταται και η βία να δικαιώνεται». Στο χαμηλότερο επίπεδο, όπου διαμένει μέχρι να τον επεξεργαστούν και να τον εξευγενίσουν τα έργα του πολιτισμού, ο θάνατος «δεν προκαλεί κανένα φόβο, δεν προσελκύει καν το ενδιαφέρον». Μπορεί κάλλιστα να είναι «κάτι τόσο ασήμαντο όσο το να τεμαχίζεις ένα λάχανο ή να πίνεις ένα ποτήρι νερό».¹

Η δεύτερη έχει σχέση με την *αθανασία* - την επιβίωση, θα λέγαμε, πέραν του θανάτου, το να αρνηθούμε στη στιγμή του θανάτου να έχει την τελευταία λέξη, και έτσι να αφαιρέσουμε ένα μέρος από τη ζοφερή και τρομακτική σημασία της: «Πέθανε αλλά το έργο του συνεχίζει να ζει». «Θα μείνει για πάντα στη μνήμη μας». Αν και ξεχωριστές, οι δύο αυτές δραστηριότητες είναι αλληλοεξαρτώμενες. Προφανώς, δεν μπορεί κανείς να ονειρεύεται την αθανασία αν η επιβίωση δεν είναι εξασφαλισμένη. Από την άλλη πλευρά, όμως, η πολιτισμικά επικυρωμένη απόδοση σε ορισμένες ανθρώπινες πράξεις και επιτεύξεις μιας αξίας που υπερβαίνει τη ζωή, που είναι αθάνατη, είναι εκείνη που δημιουργεί τη δυνατότητα της «επέκτασης της ζωής». [...]

Η οδύνη της θνητότητας κάνει τον άνθρωπο να μοιάζει με Θεό. Το γεγονός ότι ξέρουμε πως πρέπει να *πεθάνουμε* είναι ο λόγος που είμαστε τόσο απασχολημένοι *δημιουργώντας* ζωή. Ακριβώς επειδή έχουμε επίγνωση της θνητότητας, συντηρούμε το παρελθόν και δημιουργούμε το μέλλον. Η θνητότητα είναι δική μας χωρίς να τη ζητήσουμε - όμως η *αθανασία* είναι κάτι που πρέπει να οικοδομήσουμε μόνοι μας. Η αθανασία δεν είναι απλή απουσία θανάτου- είναι *περιφρόνηση* και άρνηση του θανάτου. Είναι «πλήρης νοήματος» μόνο επειδή υπάρχει θάνατος, αυτή η αδυσώπητη πραγματικότητα που πρέπει να περιφρονηθεί. Δεν θα υπήρχε αθανασία χωρίς θνητότητα. Χωρίς θνητότητα δεν θα υπήρχε ιστορία, δεν θα υπήρχε πολιτισμός - δεν θα υπήρχε ανθρωπότητα. Η θνητότητα «δημιούργησε» τις ευνοϊκές συνθήκες: όλα τα υπόλοιπα έχουν δημιουργηθεί από όντα που έχουν επίγνωση της θνητότητας τους. Η θνητότητα έδωσε την ευκαιρία- ο τρόπος ζωής του ανθρώπου είναι η απόδειξη ότι ουτή η ευκαιρία έχει αξιοποιηθεί και αξιοποιείται.

Έτσι ο θάνατος κάνει την παρουσία του στην ανθρώπινη ζωή βαρύνουσα και χειροπιαστή όχι απαραίτητα (και όχι κυρίως!) σε εκείνους τους επιλεγμένους τόπους και χρόνους που εμφανίζεται με το δικό του όνομα. Βέβαια, είναι αλήθεια ότι ο θάνατος αποτελεί τον ρητό στόχο πολλών από τα πράγματα που κάνουμε και σκεφτόμαστε. Υπάρχουν νοσοκομεία και άσυλα, νεκροταφεία και αποτεφρωτήρια, κηδείες και νεκρολογίες, τελετές ενθύμησης και πένθους, ειδικοί τρόποι μεταχείρισης των συγγενών και των ορφανών. Αν τελείωνε εδώ η ιστορία, αν ο θάνατος απλώς απαιτούσε ακόμη ένα ρεπερτόριο εξειδικευμένων λειτουργιών, τότε πράγματι θα υπήρχαν λίγα στοιχεία για να τον ξεχωρίσει κανείς από τόσες άλλες «αντικειμενικές περιστάσεις» της ανθρώπινης συνθήκης. Δεν είναι αυτό που συμβαίνει, όμως. Ο αντίκτυπος του θανάτου είναι ισχυρότερος (και πιο δημιουργικός) όταν ο θάνατος δεν *εμφανίζεται με το όνομά του*, σε πεδία και χρονικές στιγμές που δεν είναι ρητά αφιερωμένες σε αυτόν- ακριβώς εκεί που καταφέρνουμε να ζούμε *λες και ο θάνατος δεν έχει σημασία*, όταν δεν θυμόμαστε τη θνητότητα και δεν μας

αναστατώνουν ή δεν μας εξοργίζουν οι σκέψεις για την τελική ματαιότητα της ζωής.

Αυτή η ζωή -μια ζωή που λησμονεί το θάνατο, μια ζωή που τη ζούμε ως ζωή που έχει νόημα και αξίζει να τη ζει κανείς, μια ζωή που έχει σκοπούς αντί να συντρίβεται και να αχρηστεύεται από την απουσία σκοπού- αποτελεί ένα τρομακτικό *ανθρώπινο* επίτευγμα. Το σύνολο της κοινωνικής οργάνωσης, ολόκληρος ο ανθρώπινος πολιτισμός (όχι ορισμένοι λειτουργικοί εξειδικευμένοι θεσμοί ή πολιτισμικοί κανόνες) συνεργούν για να κάνουν αυτό το επίτευγμα εφικτό. Δεν παραδέχονται ανοιχτά ότι αυτό συμβαίνει* δεν παραδέχονται ότι τα περισσότερα πράγματα που κάνουμε (και τα οποία είμαστε κοινωνικά καθορισμένοι και πολιτισμικά εκπαιδευμένοι να πιστεύουμε πως τα κάνουμε για εντελώς διαφορετικούς λόγους) εξυπηρετούν τελικά «το σκοπό όλων των σκοπών» - να γίνει εφικτή μια ζωή μεστή νοήματος σε έναν κόσμο που «από μόνος του» είναι κενός νοήματος. Δεν μπορούν να το παραδεχτούν, καθώς η παραδοχή αυτή θα περιόριζε την αποτελεσματικότητα του επιτεύγματος που συνίσταται κυρίως στο να ξεχνάμε τις αληθινές αιτίες του. Η χειραφέτηση από τη θνητότητα, όπως την εφαρμόζει η κοινωνική οργάνωση ή την υποσχεται ο πολιτισμός, είναι καταδικασμένη να παραμένει πάντα επισφαλής και τελικά απατηλή: η σκέψη πρέπει να καταφέρει από μόνη της εκείνο που η πραγματικότητα ούτε θα παρείχε ούτε θα επέτρεπε. Για να γίνει εφικτό αυτό το κατόρθωμα, χρειάζεται τεράστια τόλμη, η οποία θα επαρκεί μόνο αν το θάρρος δεν συνοδεύεται από την επίγνωση της ματαιότητάς του. Η μνήμη της αθέμιτης γέννησης πρέπει να σβηστεί αν θέλει κανείς να ζήσει καθησυχασμένος μια ήρεμη ζωή.

Ο ανθρώπινος πολιτισμός είναι, από τη μια πλευρά, μια γιγαντιαία (και θεαματικά επιτυχής) συνεχής προσπάθεια να δοθεί νόημα στην ανθρώπινη ζωή και, από την άλλη, μια επίμονη (και ελαφρώς λιγότερο επιτυχής) προσπάθεια να οπωθηθεί η επίγνωση ότι αυτό το νόημα είναι ανεπανόρθωτα υποκαταστασιακό, αλλά και εύθραυστο. Η

πρώτη προσπάθεια θα ήταν θλιβερά αναποτελεσματική χωρίς τη διαρκή υποστήριξη της δεύτερης. [...]

Ισχυρίζομαι ότι το γεγονός της ανθρώπινης θνητότητας, καθώς και η ανάγκη να ζούμε με τη διαρκή επίγνωση αυτού του γεγονότος, παίζουν καθοριστικό ρόλο στην εξήγηση πολλών κρίσιμων πλευρών της κοινωνικής και πολιτισμικής οργάνωσης όλων των γνωστών κοινωνιών- και ακόμη ότι οι περισσότεροι, ίσως όλοι οι γνωστοί πολιτισμοί, μπορούν να γίνουν καλύτερα κατανοητοί (ή τουλάχιστον να κατανοηθούν διαφορετικά, με έναν καινοτόμο τρόπο) αν νοηθούν ως εναλλακτικοί τρόποι πραγμάτευσης και επεξεργασίας αυτού του πρωταρχικού γνωρίσματος της ανθρώπινης ύπαρξης -τόσο του γεγονότος όσο και της επίγνωσης της θνητότητας-, έτσι ώστε να μπορεί να μετατραπεί από συνθήκη της αδυστότητας μιας εννοηματομένης ζωής σε μείζονα πηγή νοήματος της ζωής. Στο τέλος μιας τέτοιας διαδικασίας, ο θάνατος, ένα γεγονός της φύσης, ένα βιολογικό φαινόμενο, επαναναδύεται ως πολιτισμικό τεχνούργημα, και σε αυτή την πολιτισμικά επεξεργασμένη μορφή του προσφέρει το βασικό υλικό για την οικοδόμηση κοινωνικών θεσμών και συμπεριφορικών προτύπων με κρίσιμη σημασία για την αναπαραγωγή των κοινωνιών στις διακριτές μορφές τους.

Με άλλα λόγια, η θνητότητα και η αθανασία (καθώς και η φαντασική αντίθεσή τους, η οποία αναλύεται και η ίδια ως πολιτισμική πραγματικότητα μέσα από τυποποιημένες σκέψεις και πρακτικές) μετατρέπονται σε αποδεκτές και εφαρμοζόμενες στρατηγικές ζωής. Όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες τις αναπτύσσουν, στη μία ή στην άλλη μορφή, αλλά οι πολιτισμοί μπορεί να υπερτονίζουν ή να υποβαθμίζουν τη σημασία της μέριμνας που λαμβάνεται κατά τη διαδικασία της ζωής για την αποφυγή του θανάτου (ο Αριές έγραψε άφθονες σελίδες για το «δάμασμα» ή την «εξημέρωση» του θανάτου στις προνεωτερικές κοινωνίες- αντίθετα, η αποφυγή του θανάτου, η οποία μεταμορφώνεται σε καθημερινή μέριμνα για την υγεία και σε εμμονική ανησυχία για τους παράγοντες που επιφέρουν το θάνατο, μετατρέπεται στο πλέον κυρίαρχο χαρακτηριστικό της νεωτερικής ζωής).

Επιπλέον, προσφέρουν συνταγές για την εξουδετέρωση της φρίκης του θανάτου, μέσα από ελπίδες, και ενίοτε μέσα από θεσμικές εγγυήσεις για αθανασία. Αυτή η τελευταία μπορεί να περιγράφεται είτε ως συλλογική μοίρα είτε ως ατομικό επίτευγμα. Στην πρώτη περίπτωση, λειτουργεί ως μείζον μέσο κοινωνικής διαίρεσης και αναδεικνύεται με τον πιο θεαματικό τρόπο στο φαινόμενο του φυλετισμού [tribalism] και της έχθρας ανάμεσα στις φυλές. Στη δεύτερη περίπτωση, αποτελεί ένα μείζον όχημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης, παρέχει τον πυρήνα της διάκρισης και του προνομίου καθώς και το βασικό δόλωμα για τις προσπάθειες απόκτησης κύρους και ένα διακύβευμα που όλοι εποφθαλμιούν στη θεσιακή διαπάλη. [...]

Δύο τύποι στρατηγικών (τις οποίες η σύγχρονη κοινωνία, όχι χωρίς αντιφάσεις, προσπαθεί να αναπτύξει ταυτόχρονα — γεγονός που κάνει ακόμη πιο μάταιες τις άγονες προσπάθειες να χαραχτεί, ή να εξαλειφθεί, το χρονικό σύνορο ανάμεσα στη «νεωτερική» και στη «μετανεωτερική» εποχή) εξετάζονται με λεπτομερέστερο τρόπο: ο νεωτερικός τύπος, με τη χαρακτηριστική τάση του να «αποδομεί» τη θνητότητα (δηλαδή να διασπά το ζήτημα της πάλης εναντίον του θανάτου σε ένα διαρκώς αυξανόμενο και πάντα ανεξάντλητο σύνολο μαχών εναντίον συγκεκριμένων ασθενειών και άλλων απειλών για τη ζωή και να μετακινεί το θάνατο από την παλιά θέση που κατελάμβανε ως ο έσχατος, αλλά παρ' όλα αυτά μακρινός, ορίζοντας της ζωής ακριβώς στο επίκεντρο της καθημερινής ζωής, γεμίζοντάς την έτσι με τις άμυνες ενάντια σε μη τελεσίδικα, σχετικά μικρότερα και, ως εκ τούτου, κατ' αρχήν «επιλύσιμα» προβλήματα υγείας), και ο μετανεωτερικός, με την προσπάθειά του να «αποδομήσει» την αθανασία (δηλαδή να αντικαταστήσει την ιστορική μνήμη με τη φήμη και τον τελικό -και μη αντιστρεπτό- θάνατο με την εξαφάνιση, καθώς και να μεταμορφώσει τη ζωή σε μια ασταμάτητη, καθημερινή πρόβα της οικουμενικής «θνητότητας» των πραγμάτων και της εξάλειψης της αντίθεσης ανάμεσα στο παροδικό και στο ανθεκτικό. [...])

Νεωτερικότητα, ή αποδομώντας τη Θνητότητα

Στη νεωτερική εποχή, γράφει η Ruth Menahem στο *La Mort apprivoisée*, «υπάρχει αποστροφή για το θάνατο, καθώς θεωρείται κάτι που έρχεται "έξωθεν". ο άνθρωπος δεν πεθαίνει· κάτι τον σκοτώνει ("τι τον σκότωσε;" - έχουμε την τάση να ρωτάμε)».² Από υπαρξιακή και αναπόφευκτη δυσκολία της ανθρώπινης ιδιότητας, η θνητότητα αποδομήθηκε σε μια ποικιλία συμβάντων ιδιωτικού θανάτου, το καθένα με μια δική του αιτία που *θα μπορούσε να αποφευχθεί*· ο θάνατος ως γεγονός της *φύσης* έχει αποδομηθεί σε ένα σύνολο εκβάσεων πολλών και ποικίλων, αλλά αναμφισβήτητα και απαρέγκλιτα *ανθρώπων*, πράξεων. Ο θάνατος έφτασε επικίνδυνα κοντά στο να ανακηρυχτεί σε προσωπική ενοχή· ως επακόλουθο της νεωτερικής αποδόμησης της θνητότητας, μόλις και μετά βίας μπορεί να χωρέσει στο μυαλό του ανθρώπου ότι δεν είναι απαραίτητο να υπάρχει κάποιος ένοχος για την παύση της ζωής, κανένας επώνυμος, προσδιορίσιμος φταίχτης πίσω από την εγκληματική πράξη του «σκοτωμού». «Ο θάνατος», γράφει ο Αριέξ, «δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως φαινόμενο φυσικό και απαραίτητο. Ο θάνατος είναι μια ήττα, μια *χαμένη υπόθεση*. (...) Η έλευση του θανάτου θεωρείται ατύχημα, σημάδι ανικανότητας ή παραπτώματος».³

Βέβαια, κανείς δεν αρνείται την αλήθεια πως «στο τέλος» ο θάνατος δεν μπορεί να αποφευχθεί. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί αυτή την αλήθεια, η οποία όμως μπορεί να κρατηθεί έξω από τη δημόσια συζήτηση, παραγκωνισμένη από μια άλλη αλήθεια: ότι κάθε συγκεκριμένη περίπτωση θανάτου (και, το κυριότερο, ο θάνατος που απειλεί το συγκεκριμένο άτομο -*εμένα*- στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή -*τώρα*) μπορεί να αντιμετωπιστεί, να αναβληθεί ή και να αποφευχθεί εντελώς. Ο θάνατος σαν τέτοιος είναι αναπόφευκτος· όμως κάθε συγκεκριμένο περιστατικό θανάτου είναι ενδεχομενικό. Ο θάνατος είναι παντοδύναμος και ανίκητος· καμία συγκεκριμένη περίπτωση θανάτου, όμως, δεν είναι.

Όλοι οι θάνατοι έχουν αιτίες, κάθε θάνατος έχει αιτία, κάθε συγκεκριμένος θάνατος έχει τη συγκεκριμένη αιτία του. Τα σώματα ανατέμνονται, εξερευνούνται, αναλύονται, ελέγχονται, μέχρι να βρεθεί *η αιτία*: ένας θρόμβος αίματος, μια νεφρική ανεπάρκεια, μια αιμορραγία, μια καρδιακή ανακοπή, μια πνευμονική στελεκτασία. Δεν ακούμε για ανθρώπους που πεθαίνουν εξαιτίας της θνητότητας. Πεθαίνουν μόνο εξαιτίας συγκεκριμένων *αιτιών*, πεθαίνουν *επειδή υπήρξε μια επιμέρους απία*. Κανένας μεταθανάτιος έλεγχος δεν θεωρείται πλήρης μέχρι να ανακαλυφθεί η συγκεκριμένη αιτία. Υπάρχουν τόσο πολλές αιτίες θανάτου· αν έχει κανείς αρκετό χρόνο, μπορεί να τις απαριθμήσει όλες. Αν νικήσω, ξεγελάσω ή ξεφύγω από είκοσι από αυτές, απλώς θα απομείνουν είκοσι λιγότερες για να με νικήσουν. Ο άνθρωπος δεν πεθαίνει απλώς· πεθαίνει εξαιτίας κάποιας *ασθένειας* ή φόνου. Δεν μπορώ να κάνω τίποτα για να υπερβώ τη θνητότητα. Όμως υπάρχουν πολλά που μπορώ να κάνω για να αποφύγω τη θρόμβωση του αίματος ή τον καρκίνο του πνεύμονα. Μπορώ να πάψω να τρώω αβγά, να κόψω το κάπνισμα, να κάνω σωματική άσκηση, να διατηρήσω το βάρος μου χαμηλό* υπάρχουν τόσα πράγματα ακόμη που μπορώ να κάνω. Και ενόσω κάνω όλα αυτά τα σωστά πράγματα και υποχρεώνω τον εαυτό μου να απέχει από τα λανθασμένα δεν μου μένει χρόνος να σκέφτομαι και να ξανασκέφτομαι την *απώτατη* ματαιότητα κάθε πράγματος που κάνω· τη μελαγχολική και δυνάμει αδρανοποιητική αλήθεια ότι, όσο άψογα κι αν είναι όλα τα μέτρα που παίρνω, αυτό δεν μειώνει ούτε στο ελάχιστο το πόσο άχρηστα αποδεικνύονται στο σύνολό τους. Έτσι, η υπόθεση του εργαλειακού ορθολογισμού πανηγυρίζει διαρκώς νέες θριαμβευτικές μάχες - και μέσα στο βουητό των εορτασμών τα νέα του χαμένου πολέμου δεν μπορούν να ακουστούν.

Έτσι έχουμε εκπαιδευτεί να σκεφτόμαστε (ή να μη σκεφτόμαστε). Σύμφωνα με κάποιες αμερικανικές έρευνες, ένα μέσο παιδί που έκλεινε τα δεκατέσσερά του χρόνια το 1971 θα είχε δει περίπου 18.000 περιπτώσεις θανάτου στην τηλεόραση.⁴ Οι περισσότεροι από αυτούς τους ανθρώπους που πέθαναν στην τηλεόραση είχαν

σκοτωθεί. Κάποιοι άλλοι (αλλά σαφώς λιγότεροι) πέθαναν χάνοντας τη μάχη ενάντια σε κάποια ασθένεια ή επειδή δεν την πολέμησαν αρκετά άμεσα ή με αρκετό ζήλο. Κάθε περίπτωση θανάτου («όπως έδειξε η τηλεόραση») είχε κάποια αιτία και γιό κάποιο λόγο ήταν *αποφευκτή* - ενδεχομενική. Αυτή η ενδεχομενικότητα, αυτή η δυνατότητα αποφυγής, αυτή η ενθαρρυντική και καθησυχαστική ευσπλαχνία του θανάτου αποτελεί, κατά κανόνα, το βασικό θέμα του τηλεοπτικού δράματος στο οποίο άνθρωποι χάνουν τη ζωή τους - συγκεκριμένοι άνθρωποι, συγκεκριμένες ζωές και σε συγκεκριμένες συνθήκες.

Στη συναρπαστική μελέτη του για την ιατρική πρακτική στο Μπέλφαστ, ο Lindsay Prior τεκμηρίωσε σύγχρονες αποδομητικές πρακτικές και τον αντίκτυπο τους στην εικονοποιία του θανάτου καθώς και, έμμεσα, στις στρατηγικές της ζωής:

Στο Μπέλφαστ, όπως και στα περισσότερα μέρη της δυτικής Ευρώπης, ο άνθρωπος πεθαίνει από τις αρρώστιες του και όχι, ως πούμε, από γηρατειά, αμέλεια ή ατυχία. {...} Ο θάνατος και το θνήσκειν ανήκουν στο χώρο του νοσοκομείου ακριβώς επειδή νοούνται, πρώτα και κύρια, ως βιολογικά συμβάντα. Και το γεγονός ότι, σε μια τέτοια περίπτωση, ο πρώτος που καλείται είναι ο γιατρός και όχι ο ιερέας λέει πολλά για τους τρόπους με τους οποίους κατανοείται η ανθρώπινη θνητότητα. (...) Ο θάνατος θεωρείται κυρίως αρρώστια και διαταραχή, μάλλον, παρά κάτι που είναι φυσικό, [και] ο γιατρός υποτίθεται τόσο ότι θα πιστοποιήσει το θάνατο όσο και ότι θα προσδιορίσει την αιτία του. (...) Αυτά τα πιστοποιητικά, επιπλέον, αντικατοπτρίζουν την πεποίθηση ότι, παρόλο που τα ανθρώπινα όντα πεθαίνουν από πολλές αιτίες ταυτόχρονα, είναι πάντα εφικτό να απομονωθεί μια μοναδική και πρόωρη αιτία για το θάνατο. (...) Ο θάνατος εννοιολογείται ως ασθένεια που επιδέχεται επέμβαση.⁵

Οι γιατροί που στέκονται ανάμεσα σε μένα και στο θάνατό μου δεν μάχονται τη θνητότητα· μάχονται, όμως, ηρωικά και επιδέξια, την κάθε μία και οποιαδήποτε από τις επιμέρους αιτίες της. Μάχονται τις *θανατηφόρες ασθένειες*. Αρκετά συχνά νικούν. [...]

Τελικό, ο θάνατος έχει μετατραπεί από δήμιος σε δεσμοφύλακα. Το μεγάλο κουφάρι της θνητότητας έχει τεμαχιστεί, από την κορυφή μέχρι τα νύχια, σε λεπτές φέτες επίφοβων αλλά ιάσιμων (ή δυνάμει ιάσιμων) παθήσεων τώρα, μπορούν να ταιριάξουν όμορφα και νοικοκυρεμένα σε κάθε κόχη και σχισμή της ζωής. Ο θάνατος τώρα δεν επέρχεται στο τέλος της ζωής: βρίσκεται εκεί εξαρχής, απαιτώντας διαρκή επιτήρηση και απαγορεύοντας ακόμη και μια στιγμιαία χαλάρωση της επαγρύπνησης. Ο θάνατος παρακολουθεί (και πρέπει να παρακολουθείται) ενόσω δουλεύουμε, τρώμε, ερωτεύομαστε, ξεκουραζόμαστε. Μέσω των πολλών εκπροσώπων του, ο θάνατος προϊστάται της ζωής. Μπορεί η καταπολέμηση του θανάτου να παραμένει χωρίς νόημα, αλλά η καταπολέμηση των *αιτιών* του θανάτου μετστρέπεται σε νόημα της ζωής. [...]

Ως επακόλουθο της αποδόμησης της θνητότητας και της απορρέουσας «ιδιωτικοποίησης» του θνήσκειν, ακριβώς επειδή ο θάνατος έχει διαπλαστεί ως «ιάσιμη ασθένεια», μεταμορφώνεται από έσχατος αλλά μακρινός ορίζοντας της ζωής στον καθημερινό της εφιάλτη. Η υπόσχεση για προσφορά ζωής επιστρέφει ως απειλή που δηλητηριάζει τη ζωή. Τώρα ολόκληρη η ζωή υπηρετεί το στόχο του πολέμου εναντίον «των αιτιών του θανάτου». Ο διαρκής τρόμος μπορεί να διασκορπιστεί μόνο στη φασαρία του «να κάνουμε κάτι γι' αυτό», στη σχεδόν υστερική πολυπραγμοσύνη και στην ακατάπαυστη αναζήτηση συνωμοτών με μανδύα και στιλέτο. Το αποτέλεσμα είναι, όπως υποστηρίζει ο ΩοτεΓ, «μια υπερβολική ανησυχία για τον κίνδυνο του θανάτου» - λες και διακυβεύεται κάτι περισσότερο από την οντικατάσταση της *μίας* «αιτίας» θανάτου από *κάποια άλλη*. Για παράδειγμα, «σε μεγάλο μέρος της προπαγάνδας υπέρ της απογόρευσης πώλησης ή διαφήμισης τσιγάρων υπάρχει υπόρρητη η ιδέα ότι χωρίς αυτή την αδυναμία ο άνθρωπος θα ήταν αθάνατος».⁶

Η εσχατολογία έχει διαλυθεί με επιτυχία μέσα στην τεχνολογία. Τώρα η μέριμνα για την επιβίωση επικεντρώνεται στο «πώς να το κάνουμε», όχι στο «τι να κάνουμε»· όχι τι πρέπει να γίνει αλλά «πόσο καλό» έχει γίνει - αυτό είναι το μέτρο για κάθε ένα από τα επεισό-

δια στα οποία διασπάται χώρα ο αγώνας για την επιβίωση. Η υπέρβαση της θνητότητας έχει αντικατασταθεί από το φθοροποιό για το πνεύμα και την ενέργεια καθήκον της υπέρβασης της τεχνικής ικανότητας του ζην. Είναι ο θρίαμβος της εγκόσμιας, ισομεγέθους με τη ζωή, εργαλειακότητας επί του μεταφυσικού προορισμού που είναι εγγεγραμμένος στην αιωνιότητα. Ο θρίαμβος του συμβάντος επί του χρόνου, του ζώντος παρόντος επί του μελλοντικού θανάτου. Το μέλλον έχει καταργηθεί, εκδιωγμένο από το οπτικό πεδίο. Έχει αντίκατασταθεί από το *Jetztzeit* του Μπένγιαμιν. από τον μη ρέοντα χρόνο, από το χρόνο χωρίς συνέχεια ή επακόλουθο, από ένο διαρκές παρόν.

Η υπαρξιακή ανησυχία μπορεί τώρα σχεδόν να λησμονηθεί μέσα στην καθημερινή φασαρία για την *υγεία*. Η θνητότητα δημιουργεί *Angst* για την οποία δεν υπάρχει γιατρεία, η ασθένεια εγκυμονεί μόνο *ανησυχία* η οποία μπορεί να αντιμετωπιστεί *θεραπευτικά*. Η αρρώστια μπορεί να κατανικηθεί, κι έτσι η ανησυχία (σε αντίθεση με την *Angst*) δεν παραλύει αλλά παρακινεί σε δράση. Αν η ακύρωση του θανάτου δεν μπορεί να μετατραπεί σε ρεαλιστικό στόχο της ζωής, η υγεία μπορεί. Υπάρχουν τόσα πολλά πράγματα και πράξεις που ένας άνθρωπος θα έπρεπε να αποφεύγει για να προστατεύει την υγεία του. Και η αποφυγή τους είναι έργο χρονοβόρο. Γεμίζει τον χρόνο που σε διαφορετική περίπτωση θα τον γάζωνε ο μεταφυσικός τρόμος - και αυτή είναι πράγματι η πιο ευχάριστη και ελκυστική πλευρά της ανησυχίας για την υγεία. Δεν χρειάζεται κανείς να μένει άπραγος· μπορεί να κάνει κάτι για την υγεία του· όχι για το θάνατο, γενικά, αυτό είναι αλήθεια, αλλά για την τάδε και τη δείνα αιτία θανάτου για την οποία έχει προειδοποιηθεί. Ακούμε επιμελώς εκείνα στα οποία οι γιατροί μάς εφιστούν την προσοχή: ας επικεντρωθούμε σε αυτό το πρόβλημα εδώ και τώρα· εκείνη την άλλη γέφυρα θα την περάσουμε όταν έρθει η ώρα της. Ακούμε και διαβάζουμε ότι ακόμη και οι «μακροβιότεροι» άνδρες και γυναίκες, των οποίων η εξαιρετική μακροβιότητα τους χάρισε παγκόσμια φήμη (για να μην αναφέρουμε τους «συνθησισμένους» υπέργηρους), τελικά πεθαίνουν από νεφρό-

πάθεια ή από κάποιο πρόβλημα στο συκώτι ή από πνευμονία· απ' ό.τι φαίνεται, κανείς δεν πεθαίνει εξοιτίας της ανθρώπινης θνητότητας.

Μια παράδοση αντανάκλαση ενός τέτοιου τρόπου σκέψης είναι η πεποίθηση, που προωθείται από το ιατρικό επάγγελμα και αποκρυσταλλώνεται σε *αντικειμενικό γεγονός* μέσα από ευρύτατα προβαλλόμενες στατιστικές της *ιατρικής πρακτικής*, ότι «ο θάνατος από φυσικές αιτίες και μόνο είναι μειωτικός. Υπάρχει μια ακόμη πιο αποκαλυπτική τάση επειδή πολλοί θάνατοι από ασθένειες εμπεριέχουν συχνά ανθρώπινη πρόθεση -συνειδητή ή ασυνειδητη- ως μέρος της αιτίας».⁷ Είναι προφανές ότι οι συντάκτες των στατιστικών διστάζουν να παραδεχθούν ότι ο θάνατος ήταν «φυσικός» (ότι, δηλαδή, δεν μπορούσαν να βρεθούν λόγοι που να ενοχοποιηθούν). Η ιατρική πρακτική κήρυξε τον «φυσικό θάνατο» παράνομο και έκανε τα κατάλοιπά του ύποπτα· ο «ανεξήγητος θάνατος» αποτελεί πρόκληση για μια κοσμοθέαση που διασπά τη θνητότητα σε ένα πλήθος από ατομικά συμβάντα, κάθε ένα από τα οποία με τη δική του αιτία, κάθε ένα με μια κατά βάση *αποτρέψιμη αιτία*.

Όσο πλήρης και παρατεταμένη κι αν είναι η αρωγή που μπορεί να προσφέρει η συγκεκριμένη πολιτική επιβίωσης, έχει κι αυτή τα μειονεκτήματά της. Μπορεί κανείς να ξεχάσει ότι το μέγιστο που μια αλληλουχία από νίκες μπορεί να προσφέρει δεν είναι παρά ένας προσωρινός κατευνασμός της δράσης του εχθρού, όχι όμως η τελική νίκη. Σε κανέναν, όμως, δεν επιτρέπεται να χαρεί για πολύ την ανάπαυλα. Ο θάνατος είναι στιγμιαίο συμβάν, αλλά η υπεράσπιση της υγείας και η επαγρύπνηση ενάντια στους εχθρούς της είναι έργο ολόκληρης της ζωής. Αν ο θάνατος έρχεται στο τέλος της ζωής, η υπεράσπιση της υγείας γεμίζει ολόκληρη τη ζωή. Το τίμημα για την ανταλλαγή της αθανασίας με την *υγεία* είναι μια ζωή στη σκιά του θανάτου* για να αναβάλει το θάνατο, ο άνθρωπος πρέπει να αφιερώσει τη ζωή του στην καταπολέμησή του. Η πολιτική επιβίωσης που μεριμνά για τον εαυτό αναλύει το θάνατο ως ατομικό συμβάν. Κάθε θάνατος είναι διαφορετικός* κάθε θάνατος είναι ατομικός· κάθε θάνατος είναι μια ιδιωτική εμπειρία* κάθε θάνατος είναι μοναχικός.⁸

Και το ίδιο είναι και η ζωή, από τη στιγμή που αποικίστηκε από αι το είδος θανάτου: ατομική, περίκλειστη στον εαυτό της, διαχο σμένη, αδιαμοίραστη, μοναχική. Αν ο θάνατός μου προκολείται (κάτι που έχω κάνει ή από κάτι που θα μπορούσα να εμποδίσω | ως εκ τούτου από την αδράνεια ή την αμέλειά μου), η επιβίωση ε νεπιβεβαιώνεται ως ιδιωτικό μου μέλημα και ιδιωτική μου ευθι Όσο πιο σταθερά αναπτύσσω τη συλλογικά προτεινόμενη ή επιβ λόμενη στρατηγική επιβίωσης τόσο πιο μόνος μένω. [...]

Σκοτώνοντας το θάνατο

[...] Ο θάνατος στις νεωτερικές συνθήκες δεν είναι πλέον «δα σμένος», αλλά έχει *ορθολογικοποιηθεί*. Του έχει αποδοθεί η δική θέση στον κοινωνικό χώρο, μια θέση διαχωρισμένη- έχει τεθεί ι την επιτήρηση επιλεγμένων ειδικών που καυχώνται για τα επιστη νικά τους διαπιστευτήρια- έχει χαρτογραφηθεί σε έναν διανοηι χώρο που οικείται από επώνυμα και επιστητά αντικείμενα και α βάντα- έχει συνδεθεί με ένα δίκτυο τεχνικών και πρακτικών μει σιμης αποδοτικότητας και αποτελεσματικότητας. [...]

Η υγιεινή, ως η νεωτερική τεχνολογία που κρατά σε απόστ την ασθένεια (τη μοναδική, αν και τρομακτική μεταμφίηση υπό οποία επιτρέπεται στο θάνατο να στοιχειώνει την καθημερινή < στις περισσότερες περιπτώσεις συμπυκνώνεται σε μια δραστηρηκ τα διαχωρισμού και διατήρησης της απόστασης. Ο άνθρωπος πρέπει να απέχει από «βρόμικα μέρη» και «αηδείς ουσίες». Η α φυγή της σωματικής επαφής με οτιδήποτε έχει χαρακτηριστεί κίνδυνο για την επιμήκυνση της ζωής αποτελεί βασική μέριμνα κ ανθρώπου που έχει συνείδηση της υγιεινής. Η υγιεινή υπηρετεί από συσκευές που αποσκοπούν στη διευκόλυνση του διαχωρίσω σκούπες και βούρτσες, σαπούνια, καθοριστικά σπρέι, σκόνες πλι ματος. Οι ουσίες που απομακρύνονται μέσω επιχειρήσεων διαχ< σμού συνιστούν *βρομιά* και οφείλουν να ρίχνονται σε απομον<

νους, στενά φυλασσόμενους χώρους με τη μορφή γκέτο ή νεκροταφείου, ή, ακόμη προτιμότερο, να καταστρέφονται εντελώς (σε εγκαταστάσεις επεξεργασίας ακαθαρσιών και αποβλήτων).

Η υγιεινή, ως το εποναλόβουμε, αποτελεί προϊόν αποδόμησης της θνητότητας σε μια άπειρη σειρά από ατομικές αιτίες θανάτου και του αγώνα ενάντια στο θάνατο σε μια απείρως εκτατή σειρά από μάχες ενάντια σε συγκεκριμένες ασθένειες. Αυτή η αποδόμηση, όντας μια απόπειρα εξάντλησης του ανεξάντλητου, μια απόπειρα εξαρχής καταδικασμένη και ως εκ τούτου προορισμένη να καταστέλλει τη γνώση της ίδιας της της αδυνατότητας απλώς και μόνο για να είναι σε θέση να συνεχίζει, μπορεί να αναστείλει μόνο προσωρινά την ανησυχία και να την πνίξει για λίγο μέσα στο θόρυβο και την οχλαγωγία που συνοδεύουν την αναταραχή της αναζήτησης και της καταδίωξης παροδικών και άπιαστων στόχων. Καμία διαφυγή στην καταδίωξη δεν είναι τελειωτική, κανένα τρόποιο δεν είναι οριστικό και δεν χαρίζει την απώτατη ικανοποίηση. Εξ ου και η έμμονη, η ένταση, η υστερία που περιβάλλουν τη μέριμνα και τις δραστηριότητες για την υγιεινή. Η βρομιά («η βρομιά που βλέπετε και η βρομιά που δεν βλέπετε», όπως σπεύδουν νο υπενθυμίσουν στην πελατεία τους οι διαφημιστές, πάντα πρόθυμοι να ξύσουν την πληγή των ανθρώπινων φόβων), τα βακτήρια, οι ιοί, οι σηπτικές και ως εκ τούτου ασφαλώς τοξικές ουσίες, όλες προκαλούν έντονο φόβο και *αηδία* (αυτή τη συναισθηματική απόρροια της επιθυμίας να δημιουργηθεί και να διατηρηθεί απόσταση ανάμεσα σε εμάς και στο ενοχλητικό αντικείμενο), αποτελώντας ταυτόχρονα και οι ίδιες διεξόδους-υποκατάστατα για τον μεγάλο μεταφυσικό τρόπο της θνητότητας. Τέτοια ανορθολογικά συναισθήματα, καθώς και οι ανορθολογικές πρακτικές που πυροδοτούν είναι, πάλι, η άλλη πλευρά του νεωτερικού εξορθολογισμού του θανάτου.

Μπορεί κανείς να κατανοήσει τον φυλετικό λόγο και τη ρατσιστική πολιτική της νεωτερικής εποχής (καταφανείς εκδηλώσεις μιας κατ'εξοχήν *ανθρωποποιητικής* -σε αντιδιαστολή με την *ανθρωποφαγική*-στρατηγικής της νεωτερικής διατήρησης της τάξης) ως μια περίπτω-

ση της γενικότερης νεωτερικής μέριμνας για την υγιεινή, αυτό το ρεαλιστικό υποκατάστατο του μη ρεαλιστικού ονείρου της αποφυγής του θανάτου. Οι όροι και τα ρητορικό σχήματα της υγιεινής που κατακλύζουν τον φυλετικό λόγο δεν είναι ούτε τυχαία ούτε όνεια λόγου και αιτίας. Επιπλέον, είναι κάτι περισσότερο από απλές μεταφορές: ο φυλετικός λόγος, όπως όλοι οι υπόλοιποι, πολυάριθμοι, λόγοι διαφοροποίησης/διαχωρισμού, αποτελεί πράγματι αναπόσπαστο κομμάτι της σκέψης της υγιεινής και των διαμορφωμένων βάσει της υγιεινής πρακτικών της νεωτερικότητας.

Έτσι, όσα μέτρα λαμβάνονται για να αποπλίσουν και να εξουδετερώσουν τους κινδύνους που είναι εγγενείς στις «ξένες φυλές» και σε άλλους «φορείς ασθένειας» ανασύρονται από το οπλοστάσιο των οδηγιών περί υγιεινής. Προσδιορισμός της ενοχλητικής ουσίας περιορισμός στην ελευθερία κίνησής της, προσπάθεια «να τεθεί υπέ έλεγχο», εγκλεισμός της σε ειδικά σχεδιασμένους και σαφώς οριοθετημένους χώρους, μεταφορά της σε μέρη αρκούντως μακρινό ποι αποκλείουν την επαφή και, τέλος, φυσική καταστροφή, γενοκτονία ολοκαύτωμα - αυτό τον συμβολικό θάνατο του θανάτου, τη θανάτωση του ομοιώματος χου θανάτου.

Η θανάτωση των φορέων ασθeneιών και εκφυλισμού, όπως και η θανάτωση των βακτηρίων ή των ιών, αποτελεί μια επιχείρηση ποι υπηρετεί και επαυξάνει τη ζωή. Ο άνθρωπος δεν τη σκέφτεται ω< φόνο αλλά ως σωτηρία της ζωής. Οι ζωές που εξαλείφονται είναι «ζωές στερούμενες αξίας»* είναι, επιπλέον, ζωές εχθρικές προς τη ζωή. Ζωές που πρέπει να σκοτωθούν για να μη σκοτώσουν. Η εξάλειψη των ζωών που δεν έχουν αξία αποτελεί μια πράξη καθαρισμοί που πρέπει να κριθεί μόνον υπό το πρίσμα των κανόνων της υγιεινής, οι οποίοι αποκτούν εγκυρότητα από το υπέρτατο καθήκον τη» διατήρησης της ζωής - ένα καθήκον που δεν είναι απλώς ηθικά αναμφισβήτητο αλλά θεμέλιος λίθος όλων των ηθικών κανόνων.

Η θανάτωση όσων έχουν οριστεί ως φορείς ασθeneίας αποτελεί συμβολικό υποκατάστατο της θανάτωσης του θανάτου. Ωστόσο μεγάλο μέρος της καθημερινής ζωής στη νεωτερική κοινωνία μοιάζε

να είναι, με τη σειρά του. ένα συμβολικό υποκατάστατο σε δεύτερο βαθμό: η θανάτωση του ομοιώματος των φορέων ασθένειας. Το ολοκαύτωμα δεν αποτελεί καθημερινό συμβάν της νεωτερικότητας. Όμως, όντως λειτούργησε ως αρχέτυπο και θεμελιώδης μεταφορά για μεγάλο μέρος της καθημερινής μέριμνας και δραστηριότητας. Έρχεται στην επιφάνεια σε έναν άπειρο αριθμό από συμβολικές μεταμφιέσεις - αμέτρητες νεωτερικές φοβίες, αυτές τις φρουρές του θανάτου εν μέσω της ζωής. [...]

Οι πιο ευνοϊκοί υποψήφιοι για το ρόλο του εχθρού, απόρροια των φυλετικών [tribal] πρακτικών τις οποίες ταυτόχρονα διατηρούν ζωντανές, είναι οι μετανάστες - αυτή η επιτομή των άστατων άλλων (νομάδες, άνθρωποι «χωρίς σταθερή κατοικία», άνθρωποι «εκτός τόπου», μετακινούμενοι πληθυσμοί, ασταθείς άνθρωποι, υπο- και υπερ-προσδιορισμένοι άνθρωποι) που *εμφανίζονται* και ξαφνικά, αντίθετα με ό,τι κάνουν συνηθώς, παύουν να κινούνται· έρχονται με την πρόθεση να *μείνουν*. [...]

Αυτή είναι η στρατηγική που έχει εδώ και πολύ καιρό εγκαθιδρυθεί από τη νεωτερική ιατρική και, γενικότερα, από τη νεωτερική «θεραπευτική» κοινωνία, της οποίας η κοσμοεικόνα και οι πραγματιστικές αρχές είναι βαθιά επηρεασμένες από τον ιατρικό λόγο. Η στρατηγική αυτή γενικά συνίσταται στον προσδιορισμό των «αιτιών» του θανάτου (ή του κινδύνου θανάτου), στην τοποθέτηση των αιτιών στον κοινωνικό χώρο (που ισοδυναμεί με τον εντοπισμό των πιο πιθανών φορέων τους), στην υπαγωγή των «επικίνδυνων θέσεων» (ή των «επικίνδυνων κατηγοριών») σε ειδικό καθεστώς επιτήρησης και αντιμετώπισης και, κατά προτίμηση, στην απομόνωσή τους (την εισαγωγή τους στο νοσοκομείο) για να αποτραπεί το κακό που μπορούν να κάνουν στον «υγιή πυρήνα» καθώς περιστρέφονται γύρω του και συναναστρέφονται μαζί του. Η καταστροφή των αιτιών του θανάτου διαγράφεται διαρκώς στον ορίζοντα της απώτατης, ριζικής, τελικής λύσης. Επιπλέον, παρέχει ένα προκατασκευασμένο δελεαστικό μοντέλο για την «τελική λύση» μπροστά στον θανάσιμο τρόπο της φυλετικής διείσδυσης.⁹

Ας επαναλάβουμε ακόμη μια φορά ότι οι ιατρικές πρακτικές απο-τελούν λύσεις-υποκατάστατα σε μια υπαρξιακή δυσκολία που δεν επιδέχεται λύση. Απλώς εκτρέπουν την προσοχή από τα μεγάλα πράγματα που δεν μπορούν να γίνουν σε άλλα, μικρότερα, που μπορούν. Η αδυναμία μπροστά στο «μεγαλύτερο από τα προβλήματα» πρέπει να αντισταθμιστεί (να καταπνιγεί; να συγκαλυφθεί; να αποδοκιμαστεί;) από το φανατισμό και το πάθος της κινητοποίησης εναντίον των μικρότερων. Εξ ου και η υστερία - απ' όπου κι αν προέρχεται ο κίνδυνος τον οποίο οσμιζόμαστε, από κοτόπουλα μολυσμένα με σαλμονέλα, από τους καπνιστές, από τις τρελές αγελάδες, από τους ομοφυλόφιλους, από τους Τούρκους στη Γερμανία, από τους Αλγερινούς στη Γαλλία, από τους μαύρους στην Αγγλία, από τους Τσιγγάνους παντού. Ο αυθεντικός φόβος του πρόωρου θανάτου ενισχύεται και διογκώνεται σε επίπεδα νεύρωσης από την κατασταλαγμένη γνώση για το μη τελεσίδικο, για την απελπιστικά προσωρινή φύση κάθε σωτηρίας και για την επισφάλεια, αλλά και την ενδημική μη οριστικότητα, κάθε επιβίωσης.

Πολύ συχνά, και ασφαλώς συχνότατα για ηθική ανακούφιση και πολιτική γαλήνη, το τολμηρό όνειρο της θανάτωσης του θανάτου μετατρέπεται σε πρακτική θανάτωσης ανθρώπων. Το ειδοποιώς νεωτερικό σχέδιο αποδόμησης της θνητότητας είναι εκείνο που (όχι εντελώς παραδόξως) ενσταλάζει στη νεωτερική κοινωνία την άκαμπτη και πιθανώς αδιόρθωτη γενοκτονική τάση της που ελλοχεύει ακριβώς κάτω από την επιφάνεια των νεωτερικών μορφών φυλετισμού. Θα έβγαине πιο συχνά στην επιφάνεια αν δεν λαμβάνονταν κάποιες πολιτικές προφυλάξεις και αντισταθμιστικά μέτρα. Αυτά τα μέτρα, όμως, αντιμετωπίζουν τα συμπτώματα, όχι την αιτία της εγγενούς ατέλειας.

*Μετανεωτερικότητα, ή αποδομώντας την αθανασία**Γράφοντας ιστορία σε έναν κόσμο χωρίς ιστορία*

Το να «γράφει κανείς ιστορία» σημαίνει να μετατρέπεται σε αθάνατο· να γίνεται αθάνατος μέσω της καταγραφής· να παραμένει, από εδώ και στο εξής, καταγεγραμμένος στα αρχεία, προοριζόμενος να διατηρηθεί για πάντα, ακατάλυτος· να υπάρχει με την προοπτική να είναι πάντα διαθέσιμος για να τον ξεσκονίσουν, να τον ανακτήσουν, να τον επαναφέρουν στην ατζέντα της παρούσας ζωής· να επιβεβαιωθεί ως «σημαντικός» για αυτή τη ζωή επειδή αλλάζει ή επειδή διατηρεί τη μορφή της, το χαρακτήρα της. Σε ένα σύμπαν που βιώνεται ως μια αλυσίδα από επεισόδια, κάθε συμβάν και κάθε δρων μπορεί να «γράψει» ιστορία.

Στον προνεωτερικό κόσμο «ιστορία έγραφαν» οι βασιλιάδες και οι πολέμαρχοι και οι πάπες. Ήταν οι μοναδικοί που είχαν το δικαίωμα να καταγραφούν - και η αποκλειστικότητα αυτού του δικαιώματος διαφυλασσόταν με ζήλο. Η ιστορία ήταν, από κάθε πρακτική πλευρά, ένα χρονικό δυναστειών. [...] Η νεωτερικότητα σηματοδεύτηκε από την ακστάπαυστη διεύρυνση των περιεχομένων της ιστορίας. Όχι μόνο εστεμμένες κεφαλές, αλλά και εκλεγμένοι ηγέτες· όχι μόνο εκλεγμένοι ηγέτες, αλλά και συνελεύσεις νομοθετών· όχι μόνο αξιωματούχοι, αλλά και οι λαϊκοί αντίπαλοί τους· όχι απλώς οι ρήτορες και όσοι εκπονούσαν προγράμματα, αλλά και τα πλήθη των οπαδών τους - οι τάξεις και τα μαζικά κινήματα ως, μεταφορικά, συλλογικοί δρώντες της ιστορίας. [...]

Ο εκδημοκρατισμός της καταγραφής στην *ιστορία* (της πρόσβασης στην ιστορικότητα) σήμαινε, πρώτα και κύρια, χαλάρωση των περιορισμών που κάποτε περιέστελλαν τις ευκαιρίες για ατομική αθανασία. Όπως και σε τόσο πολλά άλλα πεδία της ζωής του ανθρώπου, ο νεωτερικός κόσμος έγινε η «γη των απεριόριστων ευκαιριών» και για όσους επιζητούσαν την αθανασία. Και, όπως σε τόσα άλλα πεδία, η όλο και περισσότερο αφειδής κατανομή των ευκαιριών οδήγησε με αμείλικτο τρόπο στην καταστροφή των ίδιων των διακυβευ-

μότων στο όνομα των οποίων είχε επιδιωχθεί η πρόσβαση στην ευκαιρία. Όσο πιο οικουμενικά διαθέσιμη γινόταν η «καταγραφή στην ιστορία» τόσο περισσότερο έχανε την ικανότητά της να προσφέρει διάκριση, το κατεξοχήν θεμέλιο της γοητείας και της ελκυστικόχρητάς της. Το νόημα της ιστορίας (σε αντιπαραβολή με τη «μη ιστορικότητα»: την ανώνυμη μάζα, τα μη ιστορικά έθνη κ.λπ.) στηρίχτηκε στην επιλεκτικότητά της: το να «γράψει κανείς» ιστορία ήταν ένα προνόμιο που χρειαζόταν να το κληρονομήσει ή, τουλάχιστον, να το κερδίσει με υπεράνθρωπη ηρωική προσπάθεια. Με τις πύλες της ιστορίας ορθάνοιχτες και με το εισιτήριο να έχει κοταργηθεί, το πάντα είναι «ιστορικά» και ως εκ τούτου τίποτα δεν είναι. Κάθε πράξη μπορεί, κατ' αρχήν, να αποκτήσει άμεση αθανασία. Όλοι οι δρώντες, με όλες τις πράξεις τους, έχουν γίνει, κατ' αρχήν, αθάνατοι. Το να γίνει κανείς μέρος της ιστορικής αφήγησης έχει μετατραπεί σε τυχερό παιχνίδι - αν και έχουν ληφθεί μέτρα που διασφαλίζουν ότι κάποιες πιθανότητες είναι υψηλές και ότι κανείς γνωρίζει εκ των προτέρων σε ποιο πεδίο και υπό ποιες προϋποθέσεις είναι πιθανό να είναι ιδιαίτερα υψηλές.

Τα «επίσημα αρχεία» εκτείνονται τώρα σε αναρίθμητα πεδία δραστηριοτήτων από αναρίθμητα δρώντα υποκείμενα. Κάθε τι που έχει καταγραφεί είναι ανακτήσιμο και μπορεί να αποκατασταθεί ως στοιχείο κάποιου μελλοντικού παρόντος· μόνο προσωρινά εξαφονίζεται από το οπτικό πεδίο - δεν «πεθαίνει», απλώς τοποθετείται κάπου στην άκρη έτσι ώστε να παραμένει διαρκώς πρόχειρο και εντός της εμβέλειάς μας. Η αορατότητά του δεν επιτρέπεται να παραμείνει πολύ πυκνή για πολύ καιρό. Η διαρκής, αν και αόρατη παρουσία του περιοδικά δοκιμάζεται και ως εκ τούτου σταθεροποιείται, επικροτείται επίσημα, «αντικειμενικοποιείται». περιχαράκωνται. Το πιο μεταμοντέρνο από τα παιχνίδια, ο μεγάλος θεσμός του 20ού αιώνα, το κουίζ, οποτελεί ένα δημόσιο θέαμα καθολικής και άμεσης «ανακτησιμότητας» συμβάντων του παρελθόντος, της δημόσιας τελετουργίας μέσω της οποίας το ίδιο το είναι μετατρέπεται σε μια κατάσταση αέναης αναβίωσης. Ο εκδημοκρατισμός της αθανα

σίας εκφράζεται στην αναδρομική εξίσωση προς τα πάνω (ή προς τα κάτω) της αξίας των γεγονότων και των πρωταγωνιστών τους. Η ίδια αξία προσδίδεται στην ανάκτηση οποιουδήποτε συμβάντος του παρελθόντος -η αρχή ενός νέου πολιτικού σύμπαντος αξίζει το ίδιο με την πρώτη εκτέλεση ενός σουξέ ή με τη συμμετοχή σε έναν αγώνα δρόμου στους Ολυμπιακούς Αγώνες-, και έτσι στις διάφορες ποικιλίες αθανασίας παρέχεται αναδρομικά ένα ισότιμο στάτους. «Διάνοια» είναι εκείνος ή εκείνη που διαπρέπει στο παιχνίδι της αναβίωσης- η ιδιότητα της νοημοσύνης αξιολογείται με βάση την επιδεξιότητα που έχουν οι ανταγωνιστές στην ανάσυρση. Έτσι, οι πάντες ενθορρύνονται δημόσια να εμπλέκονται στις αυτοσχέδιες τελετουργίες αναβίωσης, δελεασμένοι από το κύρος που προσδίδεται στην επιτυχή παράσταση και παρασυρόμενοι, έτσι, να βοηθήσουν και να συνεργήσουν στην απορρέουσα «εκκοσμίκευση» της αθανασίας.

Όπως και σε όλες τις άλλες διαστάσεις της ισότητας, αυτή η νέα «ισότητα στην αθανασία» είναι, στην καλύτερη περίπτωση, μια ισότητα στις *ευκαιρίες*, όχι στην κατανομή του ίδιου του αγαθού. Εδώ, όπως και σε άλλες διαστάσεις της ισότητας, ο επιμερισμός γίνεται αντικείμενο διαχείρισης* ένα νέο επάγγελμα (ή επαγγέλματα) μεσιτών της αθανασίας, οπλισμένων με δεξιότητες που προσαρμόζονται στη νέα, κοσμική μορφή αθανασίας, έχει αναδυθεί για να επιβλέπει την κατανομή. Με την αθανασία αποδομημένη σε φήμη και με την αρετή της κατάκτησης της αθανασίας αποδομημένη στη διάρκεια της σχετικής δημόσιας προσοχής, η λεωφόρος Μόντισον έχει πάρει τη θέση του Βατικανού. Διαφημιστές, εταιρείες δημοσίων σχέσεων και ίματζ μίκερς, κριτικοί, ιδιοκτήτες γκαλερί, εκδότες, υπεύθυνοι προγράμματος στις τηλεοπτικές εταιρείες και δημοσιογράφοι αποτελούν τα πιο διακεκριμένα από τα νέα επαγγέλματα, η λειτουργία (και η σπουδαιότητα και η υπόληψη) των οποίων συνίσταται στη μεσιτεία της αθανασίας. Μπορεί οι πελάτες τους να έχουν διάφορα ονόματα και διάφορες ασχολίες- μπορεί να είναι πολιτικοί ή τρομοκράτες, συγγραφείς ή non τραγουδιστές, μεγιστάνες ή εγκληματίες - όλοι τους όμως έχουν ανάγκη τους μεσίτες της αθανασίας, και τελικά οι

δεξιότητες αυτών των τελευταίων είναι εκείνες που κάνουν τη διαφορά ανάμεσα στην ανωνυμία και τη διάκριση - το δίπολο που στο μεταμοντέρνο παζάρι της ματαιοδοξίας έχει αντικαταστήσει εκείνο ανάμεσα στη θνητότητα και την αθανασία. Δεν είναι οι σπουδαίες πράξεις εκείνες που μένουν αθάνατες- οι πράξεις γίνονται σπουδαίες τη στιγμή που «μένουν αθάνατες» ωθούμενες με το ζόρι -για μια σύντομη, φευγαλέα στιγμή, η οποία όμως ποτέ δεν μπορεί να εξολειφθεί πλήρως- στο επίκεντρο της δημόσιας προσοχής.

Το πιστοποιητικό της εξαφάνισης του θανάτου

Δεν υπάρχει ασφαλέστερο μέρος να κρυφτεί κανείς, από το πλήθος. Όσο πιο μεγάλο και πυκνό τόσο το καλύτερο.

Το κρυφτό, το γνωστό παιχνίδι, παίζεται τώρα στο θέατρο είκοσι τέσσερις ώρες το εικοσιτετράωρο, με όλη την αίθουσα γεμάτη, στον δημόσιο στίβο. Η σκηνή είναι εκτυφλωτικό φωτισμένη, έτσι ώστε τα παρασκήνια να είναι ελάχιστα ορατά και οι ηθοποιοί να μοιάζουν σαν να αναδύονται από το πουθενά, για να διαλυθούν αμέσως μετά ξανά στη σκοτεινή ομίχλη (ένας τραγουδιστής σε ένα κακοφωτισμένο και φτηνιάρικο νάιτ κλαμπ «ανακαλύπτεται», ένα αγόρι από το χωριό προκόβει με τη βοήθεια της κιθάρας του και μερικών έξυπνων στίχων, ένας νεαρός που έχει εγκαταλείψει το σχολείο βάζει αρκετά γκολ ώστε να σπάσει το ρεκόρ του ποσού που έχει δοθεί για μεταγραφή). Μοιάζει, πράγματι, παιδαριωδώς εύκολο να καταφέρει να βρει κανείς το δρόμο του προς τη σκηνή. Από την άλλη όμως, μοιάζει διαβολεμένα δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να μείνει εκεί για πολύ. Πρέπει να υπάρχουν πολλοί ηθοποιοί που περιμένουν στα παρασκήνια. περισσότεροι από όσους μπορεί να χωρέσει η σκηνή, κι έτσι οι ρόλοι που μοιράζονται είναι μικροί. Πρόκειται, όπως είπε ο Αντί Γουόρχολ, για διασημότητες των δεκαπέντε λεπτών. Καθώς ο χρόνος πάνω στη σκηνή είναι τόσο σύντομος, πολλοί από το ακροατήριο μπορεί να προσδοκούν ότι θα επιτραπεί και σε αυτούς, όταν

έρθει η σειρά τους, να δοκιμάσουν την εύκολη πρόσβαση αλλά και την αστάθεια της ασθνοσύας.

Ο τρόμος του θανάτου μπορεί να εξορκιστεί με περισσότερους από έναν τρόπους. Ωστόσο, όσο ποικίλες και πολυάριθμες και αν είναι, όλες οι πολυμήχανες τεχνικές εξορκισμού μπορούν σε γενικές γραμμές να διαιρεθούν σε δύο βασικές κατηγορίες. Η μία ακολουθεί τη γραμμή «Θα την περάσουμε αυτή τη γέφυρα όταν φτάσουμε εκεί»· παραδέχεται ότι κάποια στιγμή θα πρέπει κανείς να διασχίσει τη γέφυρα, αλλά επιμένει ότι η στιγμή της διάβασης μπορεί να αναβληθεί - πιθανώς επ' άπειρον (η σημερινή τρέλα με την κρυογονική απεικονίζει αυτή την ελπίδα στο πιο ριζικό *ιδιωνκοποιημένο* άκρο της· η αθανασία του έθνους ή άλλων «υποθέσεων» έχει προσφέρει για πολύ καιρό την ακραία *συλλογικοποιημένη* εκδοχή). Η δεύτερη -που μοιάζει να ευνοείται όλο και περισσότερο από τον κόσμο στον οποίο ζούμε, από τον όλο και περισσότερο *μεταμοντέρνο* κόσμο· μετατρέπει ολόκληρη τη ζωή σε ένα παιχνίδι διάβασης γεφυρών· όλες οι γέφυρες φαίνονται σε γενικές γραμμές παρόμοιες, όλες αποτελούν -βολικότατα- μέρος της καθημερινής διαδρομής του ανθρώπου, με αποτέλεσμα καμία γέφυρα να μην προβάλλει δυσοίωνα ως η «έσχατη» (και ακόμη σημαντικότερο, καμία δεν μοιάζει να είναι η γέφυρα «από την οποία δεν υπάρχει επιστροφή»). Η διάβαση των γεφυρών μετατρέπεται σε συνήθη, ενίοτε ακόμη και απολαυστική, δραστηριότητα - ακόμη δε περισσότερο χάρη στο γεγονός ότι κάθε διάβαση που έχει πραγματοποιηθεί μέχρι τώρα έχει αποδειχθεί πως είναι αντιστρεπτή. Καμία από τις γέφυρες δεν αποδείχτηκε μονόδρομος. Τίποτε δεν φαίνεται να εξαφανίζεται για πάντα, «για τα καλά», έτσι ώστε να μην μπορεί να εμφανιστεί ξανά· το αντικείμενα μοιάζουν να παρατείνουν την ύπαρξή τους, ακόμη κι αν για κάποιο διάστημα μένουν αόρατα. Οτιδήποτε έχει προχειροφτιχτεί μια φορά μπορεί να γίνει καλύτερα την επόμενη. Καμία απώλεια δεν είναι ανεπανόρθωτη.

Ο Γκι Ντεμπόρ έχει συλλάβει πολύ καλά αυτή τη νέα πραγματικότητα:

Διάφορες φήμες που διοχετεύονται από τους μπάτσους-ανθρώπους των μέσων μαζικής ενημέρωσης αποκτούν αμέσως, ή στη χειρότερη περίπτωση, αφού επαναληφθούν τρεις-τέσσερις φορές, το αδιαμφισβήτητο κύρος παμπάλαιων ιστορικών αποδείξεων. Σύμφωνα με τη μυθική αυθεντία του θεάματος του καιρού μας, απρόσμενα πρόσωπα που είχαν χαθεί με τη σιωπή επανεμφανίζονται σαν φανταστικοί επιζώντες, η επιστροφή των οποίων μπορεί πάντα να αναπαρασταθεί ή να σχεδιαστεί, και να αποδειχθεί με την παραμικρή φημολογία των ειδικών. Οι νεκροί αυτοί που δεν έχουν ενταφιαστεί κανονικά από το θέαμα, βρίσκονται κάπου ανάμεσα στον Αχέροντα και τη Λήθη, υποτίθεται ότι κοιμούνται περιμένοντας να στερξουν να τους ξυπνήσουν, όλους...

Τώρα, η αθανασία η ίδια είναι εκείνη που γίνεται θνητή - όμως < θάνατος έχει πάψει να είναι μια «μία κι έξω» πράξη, ένα μοναδικό εξαιρετικό γεγονός με ανεπανόρθωτες επιπτώσεις. Το κεντρί το τελεσίδικου έχει αφαιρεθεί από τη θνητότητα, από κάθε θνητότητα» συμπεριλαμβανομένης της θνητότητας της αθανασίας: τα πρόγμστ απλώς εξαφανίζονται για κάποιο διάστημα από το οπτικό πεδίο* μps ρεί αυτό το διάστημα να είναι μεγάλο, αλλά το πιθανότερο είναι ό* δεν θα διαρκέσει για πάντα. Ο θάνατος δεν είναι παρά μια αναστολι μια κατάσταση μεταβατική. {...} Μόνο η αναστολή μοιάζει να είν< αληθινά «αθάνατη» -μόνιμη, εξασφαλισμένη ότι θα διαρκέσει γι πάντα (έτσι κι αλλιώς, όλα είναι αποθηκευμένα με ασφάλεια στου δίσκους των υπολογιστών)- και ότι δεν θα αποσυντεθεί ποτι λαθραία, σε «πραγματικό» θάνατο. «Αυτό για το οποίο το θέαμα μpe ρεί να πάψει να μιλάει μέσα σε τρεις μέρες. Διότι μιλάει ύστερα γι κάτι άλλο και, κοντολογίς από 'κεί και πέρα υπάρχει εκείνο». Δε υπάρχει λόγος ανησυχίας, όμως:

Η οικοδόμηση ενός παρόντος όπου η ίδια η μόδα, απ' τα ρούχα μέχρι τους τραγουδιστές, είναι παγιωμένη, που θέλει να ξεχάσει το παρελθόν και δεν δίνει πια την εντύπωση ότι πιστεύει σε κάποιο μέλλον, επιτεύχθηκε διαμέσου της αδιάκοπης ανακύκλωσης της πληροφόρησης, η οποία επανέρχε-

ται συνέχεια σ' έναν πολύ περιορισμένο κατόλογο με τις ίδιες οσημαντότητες.¹⁰

Η καθημερινή πρόβα του θανάτου

Στις συνθήκες της μετανεωτερικότητας δεν έχει εγκαταλειφθεί κανένας από τους παραδοσιακούς τρόπους ενασχόλησης με την αchronία (οι οποίοι είναι και οι ίδιοι άchronοι). Ωστόσο αυτοί οι τρόποι (συμπεριλαμβανομένων και εκείνων στους οποίους η νεωτερική εποχή διέπρεψε) έχουν, θα λέγαμε, υποβιβαστεί στη δεύτερη κατηγορία της δημόσιας προσοχής, παραγκωνισμένοι από μια νέα, ειδοποιώς μετανεωτερική, στρατηγική ζωής. Αυτή η τελευταία διαφέρει από άλλες στρατηγικές επειδή δελεάζει εμφανιζόμενη λες και προσαρμόζεται σε μια ευρεία, αν όχι οικουμενική, χρήση. Επιπλέον, διαφέρει από άλλες στρατηγικές επειδή αποπειράται να επιλύσει (στην πραγματικότητα να απαλλαγεί από) το βασανιστικό ζήτημα της επιβίωσης κάνοντας το λιγότερο ή και καθόλου βασανιστικό. {...} Αντί να προσπαθεί (ματαιώς) να αποικίσει το μέλλον, διαλύει το μέλλον μέσα στο παρόν. Δεν επιτρέπει στο τελεσιδικο του χρόνου να ενοχλεί τη ζωή· και αποπειράται να το κάνει αυτό, κυρίως, τεμαχίζοντας το χρόνο (ολόκληρο το χρόνο, κάθε κομματάκι του, χωρίς να αφήνει κανένα υπόλειμμα) σε σύντομης διάρκειας, φευγαλέα επεισόδια. Στερεί από τη θνητότητα τον χυδαίο τρόπο της βγάζοντάς την έξω από τον κρυψώνα της και ρίχνοντας τη στο βασίλειο του οικείου και του κοινού - να εφαρμόζεται εκεί, μέρα μπαίνει, μέρα βγαίνει. Η καθημερινή ζωή μετατρέπεται σε αέναη πρόβα τζενεράλε θανάτου. Εκείνο που κατά πρώτο λόγο δοκιμάζεται σε αυτή την πρόβα είναι ο εφήμερος και φευγαλέος χαρακτήρας των πραγμάτων που οι άνθρωποι μπορεί να αποκτήσουν και των δεσμών που οι άνθρωποι μπορεί να υφάνουν. Ο αντίκτυπος μιας τέτοιας καθημερινής πρόβας μοιάζει να είναι παρόμοιος με εκείνον που επιτυγχάνουν κάποια προληπτικά εμβόλια: αν λαμβάνονται καθημερινά, σε δόσεις μερικώς μη τοξικές και ως εκ τούτου μη θανατηφόρες, τότε το φοβερό δηλητήριο μοιά-

ζει να χάνει την ισχύ του. Αντίθετα, προάγει στον εμβολιασμέ οργανισμό την ανοσία και τον κάνει απρόσβλητο από την τοξίνη.

Οι προσφερόμενες εικόνες τόσο αντικατοπτρίζουν όσο και ε' σχύουν αυτή την καινοφανή στρατηγική ζωής: «έτσι, η αισθητή ανανέωση είναι κατά βάση αισθητική ηλικίωση - [οι ίματζ μείκερ δεν ενδιαφέρονται για το νέο σαν τέτοιο. Ο στόχος που τους καθ ρίζει είναι η ανακήρυξη του υπάρχοντος σε απαρχαιωμένο, η κατε γελία, η υποτίμηση και η αντικατάστασή του», σχολιάζει ο Wolfga Fría Haug.¹¹ [...] Τα πράγματα δεν πεθαίνουν λόγω μεγάλης ηλικί< κόπωσης του μετάλλου, ανεπανόρθωτης βλάβης - λόγω «φυσικι αιτιών»- δεν πεθαίνουν επειδή ο θάνατος είναι αναπόφευκτος. ΕΕ φανίζονται πολύ πριν φτάσουν στο σημείο του «φυσικού θανάτοι στην πραγματικότητα, πολύ πριν αρχίσουν να δείχνουν σημάί «γήρατος». Η απομάκρυνσή τους από τον κόσμο της ζωής σε l τέτοια, απαλλαγμένη από προβλήματα ηλικία δεν υπονομεύει τ «κατ' αρχήν» αχρονία τους. Θα μπορούσαν να είναι ανθεκτικό i άπειρον, αν όχι αθάνατα, αν το θέλαμε. Αλλά δεν θέλουμε να εί' αθάνατα.

[...] Τίποτα δεν φαίνεται να διαρκεί «εφ' όρου ζωής» και κανέ πράγμα στη ζωή δεν προσεγγίζεται, δεν αγκαλιάζεται και δεν συνι ρείται σαν να ήταν. Οι δεξιότητες, οι δουλειές, οι ασχολίες, οι κατ κίες. οι σύζυγοι - όλα έρχονται και πάνε, και έχουν την τάση να εν χλούν ή να γίνονται βαρετά ή να φέρνουν σε δύσκολη θέση ότ παραμένουν για πολύ. Τίποτε δεν είναι αληθινά αναντικατάστατο έτσι, όταν πράγματα ή σύντροφοι εξαφανίζονται από το οπτικό μ πεδίο, η τραγωδία δεν είναι αβάσταχτη ούτε ιδιαίτερα συγκλονιο κή. Για άλλη μια φορά, πολύ συχνά η εξαφάνιση πραγμάτων και πμ σώπων εξίσου έρχεται πριν από τον «φυσικό θάνατό» τους. Η νε τερική κοινωνία, με την επιμονή της στη μονιμότητα των δεσμών τ γάμου, στον «μέχρι-να-μας-χωρίσει-ο-θάνατος» τύπο γάμου, «δη ούργησε ένα κενό γύρω από τις χήρες»¹². οι χήρες ανέδιδαν i οσμή της θανάσιμης μοίρας την οποία οι πάντες τριγύρω έκαναν c μπορούσαν για να εξουδετερώσουν. Ωστόσο, η παρατήρηση τ

Αριες δεν ισχύει για την κοινωνία μας. Πριν μας δοθεί η ευκαιρία να χηρέψουμε, πάρα πολλοί από εμάς έχουμε κάνει πρόβα περισσότερες από μία φορές την «αναχώρηση» του υποτιθέμενου «ισόβιου» συντρόφου μέσω του διαζυγίου ή της διάστασης. Έχουμε παίξει και έχουμε κάνει πρόβα πολλές φορές αυτό το δράμα της θνητότητας και δεν μπορούμε πλέον να δούμε καθαρά σε τι διαφέρουν, αν διαφέρουν σε κάτι, οι πρόβες από την «πραγματική» παράσταση.

Τα δράματα που βλέπουμε δεν ζουν περισσότερο από το πάτημα του κουμπιού της τηλεόρασης' τα βιβλία που αγοράζουμε και διαβάζουμε διαρκούν από τη μια στάση του μετρά στην άλλη. Η βασική λειτουργία των ειδήσεων είναι να διώχνουν μακριά τις χτεσινές ειδήσεις, να τις ωθούν έξω από την προσοχή και τη μνήμη - και να συμφωνούν εκ των προτέρων ότι θα εκδιωχθούν με παρόμοιο τρόπο από τις αυριανές ειδήσεις. [...]

Όπως υποστήριξε ο ΤΜβΠει<ε, τίθεται σε λειτουργία «μια φυγόκεντρος τάση προς έναν διαρκώς αυξανόμενο διασκορπισμό». Επιδερμικοί ενθουσιασμοί και δεσμεύσεις, που ποτέ δεν τους δίνεται αρκετός χρόνος ή αρκετή προσοχή γιo να «κολλήσουν», αφήνουν ένα κενό πίσω τους. Το κενό αυτό πρέπει να γεμίζει «με ακόμη πιο νέες εισαγωγές έξωθεν».¹³ Το παιχνίδι συνεχίζεται. Και κάποτε φτάνει ένα σημείο όπου το παιχνίδι δεν χρειάζεται πλέον εξωτερική ενίσχυση. Αυτοδιδαιωνίζεται. Είναι αφελές να ρίχνουμε στους εμπόρους των καταναλωτικών προϊόντων, και ιδιαίτερα στους έμμισθους τροβαδούρους τους -τους διαφημιστές-, την ευθύνη για την περιέργη «δίψα του ιλίγγου» που ταλανίζει τους κατοίκους του μετανεωτερικού σύμπαντος. Απλώς αδράχνουν την ευκαιρία (την ονάγκη, την απαίτηση) που είναι απόρροια μιας κοινωνίας αποφασισμένης να αποδομήσει την αθανασία. Σε μια τέτοια κοινωνία, τίποτα δεν μπορεί να αιχμαλωτίζει το ενδιαφέρον για πολύ' μια δεξιότητα που σχεδόν έχει πεθάνει είναι η ικανότητα του ανθρώπου να συγκεντρώνει το μυαλό και την προσπάθειά του για μεγάλες χρονικές περιόδους. Εκείνο που οι διαφημιστές (εμπορικών προϊόντων, πολιτικών, «σκοπών») προσπαθούν σκληρά να πετύχουν είναι να κρατήσουν τη

μετατοπιζόμενη προσοχή εστιασμένη για όσο χρόνο είναι απαραίτητος προκειμένου να διασφαλιστεί ότι θα ακολουθήσει η επιθυμητή συμπεριφορά. [...]

Μια άλλη ιδιότητα των πραγμάτων και των συμβάντων που επαναλαμβάνεται ως πρόβα και η οποία είναι στενά συνυφασμένη με την παροδικότητα είναι η *ανακολουθία*. «Χωρίς όρους» - αυτό είναι το επιζητούμενο ιδεώδες και το μέτρο της αξίας. Τα συμβάντα κρατούνται αυστηρά διαχωρισμένα και η αυτονομία τους διαφυλάσσεται με ζήλο· δεν πρέπει να επηρεάζουν, και δεν επηρεάζουν, τα συμβάντα του αύριο ή ό,τι διαπράττεται στη διπλανή πόρτα. Τα επεισόδια μπορεί να διακόπτονται στη μέση της δράσης, να ξαναρχίζουν, μπορεί κανείς να τα ξαναδεί σε αργή κίνηση. Είναι αυτό που είναι: επεισόδια, συμβάντα χωρίς ιστορία και χωρίς συνέχεια· χάπενινγκ που συμβαίνουν μια κι έξω. Οι δεξιότητες που αποκτιούνται σήμερα είναι χρήσιμες για το σήμερα και δεν έχουν καμία σχέση με τις δεξιότητες τις οποίες απαιτούν οι προκλήσεις του αύριο. Η ψυχαγωγία δεν προσφέρεται για ηθική διερεύνηση ούτε αμφισβητεί την ηθική συνείδηση. Το σεξ δεν καταλήγει σε κοινωνικό κοθήκον· κατά προτίμηση, ούτε και σε συναισθηματική προσκόλληση. Η ζωή δεν είναι ένα μυθιστόρημα με πεπερασμένο σύνολο χαρακτήρων, πλοκή και τέλος· είναι μάλλον ένα κιόσκι με βιβλία σε σιδηροδρομικό σταθμό που ξεχειλίζει από τα πρόσφατα μπεστ-σέλερ. Και η ζωή ενός μπεστ-σέλερ στο ράφι, όπως παρατήρησε ένας από τους συγγραφείς τους, είναι κάπου ανάμεσα στα γάλατα και στα γιαούρτια.

Με την παροδικότητα και το εφήμερο νο έχουν μετastραπεί σε καθημερινή πρακτική, που εξυμνείται και δοξάζεται τελετουργικά, η στρατηγική της επιβίωσης έκλεισε έναν πλήρη κύκλο. Τώρα, η αθανασία, και όχι η θνητότητα, είναι εκείνη που αποδομείται· αλλά αποδομείται με τέτοιο τρόπο που να δείχνει ότι η μονιμότητα δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια αλληλουχία εφήμερων πραγμάτων, ο χρόνος δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια διαδοχή επεισοδίων χωρίς επακόλουθο, η αθανασία δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια διαρκής αλληλουχία θνητών όντων. Αποδομημένη, η αθανασία αποκαλύπτει

τη θνητότητα ως το μοναδικό της μυστικό. Η θνητότητα δεν χρειάζεται να αποδομηθεί: πρέπει να βιωθεί. Η καταναλωτική ευδαιμονία αποτελεί το τελευταίο -το από καιρό επιδιωκόμενο και αναμενόμενο, αν και πάντα καθυστερημένο- στάδιο στην εκκοσμίκευση, αυτό το σήμα κασσεθέν, αυτός ο αυτοεξυμνούμενος θρίαμβος της νεωτερικότητας. Τώρα, επιτέλους, αληθινά, τα πάντα είναι στο χέρι του ανθρώπου. Όμως το νόημα που έχουν <σα πάντα> δεν είναι εκείνο που ο άνθρωπος περίμενε να είναι. [...]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Maurice Blanchot. *L'Entretien infini* (Παρίσι: Gallimard, 1969). σ. 269-70.
2. Ανοφέρεται στο Odette Thibault, *Maîtrise de la mort* (Παρίσι: Editions Universitaires. 1975), Ο. 34.
3. Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Παρίσι: Seuil, 1977). σ. 580.
4. Πρβλ. John Hick, *Death and Eternal Life* (Σαν Φρανσίσκο: Harper & Row. 1976). σ. 86.
5. Lindsay Prior. *The Social Organization of Death: Medical Discourse and Social Practices in the West* (Λονδίνο: Macmillan, 1989), σ. 26, 25, 32, 33.
6. Geoffrey Gorer. *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain* (Λονδίνο: Cresset), σ. 114.
7. Πρβλ. Kenneth L. Vaux. *Will to Live - Will to Die* (Μινεάπολις: Augsburg Publishing House, 1978). σ. 62-63.
8. Η «μοναξιά του θνήσκοντος» του Norbert Elias μοιάζει να αποτελεί αναμενόμενη έκβαση της «επεισοδιοποίησης» του θανάτου που είναι αποτέλεσμα της στρατηγικής της φροντίδας για τον εαυτό. Αντί να οποτελεί εκδήλωση της λεπτότητας των πολιτισμένων συναισθημάτων, η εικόνα του θνήσκοντος είναι απωθητική για τους συγχρόνους μας. στο βαθμό που αποδεικνύει την απώτοτη ματαιότητα της προσπάθειας να αντικατασταθεί το «πρόβλημα της ζωής» με το «πρόβλημα της υγείας» Η μονοξιά του θνήσκοντος -που κρατιέται εκτός οπτικού πεδίου (και, κατά προτίμηση, μέσω της ανάθεσης σε επογγεματίες, επίσης εκτός σκέψης)- είναι μια λογική απόρροια της μοναξιάς της ανεπανάρθωτο ατο-

μικής μέριμνας γιο την υγεία και τη φυσική κατάσταση. Παρομοίως, αναρωτιέται κανείς μήπως ο Ελλάς εκλαμβάνει την αυτο-επιδεικτικότητα της εποχής μας ως ιστορική αλήθεια, όταν ισχυρίζεται ότι σε «λιγότερο αναπτυγμένες κοινωνίες» «οι πρακτικές της μαγείας» που είχαν σκοπό να αντιμετωπίζουν το θάνατο ήταν πιο διαδεδομένες απ' ό.τι στη δική μας (*The Loneliness of the Dying*, tram Edmond Jephrou. Οξφόρδη: Blackwell, 1985. ο. 46) ή όταν υπονοεί ότι η επιστημονική γνώση μας που απεικονίζει το θάνατο ως συνηθισμένη διαδικασία είναι «ικανή να δώσει μια αίσθηση ασφάλειας» (σ. 77) - σε αντίθεση με «εξηγήσεις στηριγμένες στη φαντασία» της προνεωχερικής εποχής. Μπορεί κανείς να συλλογιστεί τις αναρίθμητες πρακτικές επιβίωσης που εξορκίζουν το θάνατο, οι οποίες κατακλύζουν ολόκληρη τη ζωή των νεωτερικών ανδρών και γυναικών μπορεί να επικροτούνται ως βάσιμες από τους σύγχρονους ειδικούς, αλλά το ίδιο συνέβαινε με τους προδρόμους τους από τους ειδικούς της εποχής τους- και ο τρόπος με τον οποίο επιτελούνται οι δικές μας πρακτικές οντίστασης στο θάνατο δεν διαφέρουν και πολύ από τον ψυχαναγκασμό των τελετών μαγείας. Μπορεί κανείς ακόμη να παρατηρήσει ότι η «ασφάλεια» που προσφέρεται από τη νεωτερική επιστήμη υστερεί κατά πολύ από εκείνη που υπόσχονταν οι πεποιθήσεις τις οποίες οι νεωτερικές επιστήμες απαξίωσαν και προσπάθησαν να εκριζώσουν.

9. Όπως παρατήρησε ο Stephen L. Chorover, η «καταστροφή της ζωής» δεν έχει αξία» (κωδικό όνομα για τη γενοκτονία που σχεδιάστηκε και εκτελέστηκε από τους ναζί επί όλων των κατηγοριών που θεωρήθηκαν επικίνδυνες για την υγιή επιβίωση της αρίας φυλής) «ακολούθησε ως προς το χρόνο, την τεχνική και την αιτιολόγηση το προηγούμενο που είχε οριστεί από εκείνο που εμφανιζόταν ως επιστημονικά αντικειμενική και ηθικά ουδέτερη άσκηση» (*From Genesis to Genocide: The Meaning of Human Nature and the Power of Behaviour Control*, Βοστόνη: MIT Press. 1979, α. 7). Ο συνδετικός κρίκος αποκαλύφθηκε, αλλά σε καμία περίπτωση δεν δημιουργήθηκε ή επινοήθηκε από τους ναζί. Αντίθετα προς τη διαδεδομένη «τάση να εγκλείουμε και να ξεχνάμε» -προς αυτό που, στο όνομα της δικής μας ανακούφισης, προσπαθούμε να πιστεύουμε-, η Γερμανία δεν ήταν ούτε «εκτροπή ούτε εκφυλισμός, ένα είδος καρκινώματος στο υγιές σώμα» του δυτικού πολιτισμού (Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c 1848-1918*, Cambridge University Press. 1989, ο. 240). «Η περίοδος 1939-45 μπορεί [...] να εμφανίζεται ως η υλοποίηση, η αποκρυσταλλωμένη απόδειξη, όλων όσα είχαν θεωρηθεί απειλητικά στη βικτοριανή και στην εδουαρδιανή φιλολογία περί προόδου και αποσύνθεσης, εγκλήματος και κοινωνικής παθολογίας» (σ. 239). Όπως κατέληξε ο Robert Proctor, στη διοφωτιστική μελέτη του για τη θεμελιώδη αρμονία ανάμεσα στην επιστήμη που σεβόμαστε και στις ναζιστικές πρακτικές που καταδικάζουμε, «οι υποστηρικτές της φυλετικής υγιεινής στηρίχτηκαν στα παραδείγματα των αμερικανικών νόμων περί μετανάστευσης.

στείρωσης και φυλετικής ανάμειξης για να διατυπώσουν τις δικές τους πολιτικές σε αυτά τα πεδία». «Η φυλετική επιστήμη ήταν "κανονική επιστήμη", με την έννοια που έχει δώσει ο Κουν σε αυτή την έκφραση» (Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*. Βοστόνη: Harvard University Press. 1988. σ. 286. 285).

10. Guy Debord. *Comments on the Society of the Spectacle*, μετ. στα αγγλικά Lialcom Imrie, (Λονδίνο: Verso. 1990), σ. 55. 20. 13 [ελληνική έκδοση: *Σχόλια πάνω στην κοινωνία του θεάματος*, μετάφραση Πόνος Τσαχαγέας, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα. 1988. σ. 50. 22. 17].

11. Wolfgang Fritz Haug, *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*, μετ. στα αγγλικά Tobert Bock (Κέιμπριτζ: Polity Press. 1986). σ. 42.

12. Philippe Ariès, *6.Π.* σ. 576.

13. Herbert Thielicke, *Living with Death* (Γκραντ Ρόπιντς: Eydermans, 1983), σ. 27.

Μεγίστη διάρκεια ζωής: από τα προνεωτερικά θαύματα στις μεταμοντέρνες φαντασιώσεις

Η μέγιστη διάρκεια ζωής του ανθρώπου, όση κι αν είναι κάθε φορά, αποτελεί ένα περίεργο είδος αντικειμενικού γεγονότος, διότι αντιπροσωπεύει μια πιθανότητα η οποία σπανίως επιτυγχάνεται. Σε αντίθεση με το προσδόκιμο επιβίωσης, που είναι ένας στατιστικός αριθμός βασισμένος στον μέσο όρο της διάρκειας της ζωής των ατόμων, η μέγιστη διάρκεια ζωής είναι <σο ακραίο όριο της ανθρώπινης μακροβιότητας>, δηλαδή η μακροβιότητα των πιο μακρόβιων ατόμων (Gruman, 1966: 7). Ως εκ τούτου, η μέγιστη διάρκεια ζωής ενσαρκώνει τα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης, και, στον πολιτισμό μας, τα όρια αυτά τοποθετούνται από την επιστημονική κοινότητα στα 110 χρόνια. Ωστόσο, αν κανείς θεωρήσει πως η μέγιστη διάρκεια ζωής είναι κάτι παραπάνω από ένα αδιαφιλονίκητο βιολογικό αντικειμενικό γεγονός και την εξετάσει ως κατασκευή στο επίπεδο του λόγου ή της φαντασίας, συμβολική των πεποιθήσεων ενός πολιτισμού για τη ζωή και την ηλικίωση, τότε μπορεί επιπλέον να διακρίνει κάτι από τις ευρύτερες κοινωνικές και ιδεολογικές τάξεις [orders] από τις οποίες αυτές οι πεποιθήσεις αντλούν τη σημασία τους. Με άλλα λόγια, η μέγιστη διάρκεια ζωής παρέχει ένα διανοητικό κλειδί για το πώς οργανώνονται οι γενικοί λόγοι [discourses] σχετικά με την ύπαρξη, ανεξάρτητα του αν οι λόγοι αυτοί γίνονται κατανοητοί με όρους βιολογικούς, φιλοσοφικούς, πολιτικούς, θεολογικούς ή καταναλωτικούς.

Εκείνο που με απασχολεί σε αυτό το άρθρο είναι η μέγιστη διάρκεια ζωής του ανθρώπου όπως την έχει ιστορικά φανταστεί η ιατρι-

κή-υγιεινολογική φιλολογία και όπως έχει συγκροτηθεί πολιτισμικό στον μεταμοντέρνο πολιτισμό. Η ιστορική βιβλιογραφία αποτελεί πολύτιμη πηγή μελέτης για να γίνουν κατανοητές όχι μόνο οι διαστάσεις του παρελθόντος σε επίπεδο λόγου αλλά και η σημερινή μεταμοντέρνα διάρκεια της ζωής, όπου η εξιδανίκευση της μακράς ζωής έχει γίνει ένα τόσο προσοδοφόρο συστατικό της καταναλωτικής κουλτούρας. [...]

Η μακροβιότητα ως αντικείμενο επιστημονικής διερεύνησης: από τις προνεωτερικές στις νεωτερικές διατυπώσεις

Η λαϊκή φιλολογία σχετικά με την ιστορία του σώματος και τα γηρατειά είναι συχνό διακοσμημένη με ρομαντικές και θετικιστικές αποχρώσεις που μειώνουν την ιστορική περιπλοκότητα και την ενδεχομενικότητα του παρελθόντος. Έτσι, τα προνεωτερικά ιστορικά κείμενα σχετικά με τη μέγιστη διάρκεια ζωής απορρίπτονται ως προ-επιστημονικά και προγεροντολογικά, ως βουτηγμένα στην πρόληψη, τη μαγεία και την άγνοια που οι εργαστηριακές «επαναστάσεις» της μοντέρνας επιστήμης τελικά ξεπέρασαν. Αν αντιμετωπίσουμε, όμως, το «αντικειμενικά γεγονός» με διαφορετικό τρόπο, έναν τρόπο που να κρίνεται λιγότερο από τις «αποκαλυπτικές» οπτικές γωνίες της επιστήμης του 20ού αιώνα, τότε, όπως σχολιάζει η Lorraine Daston (1991), υπάρχει ισχυρή συσχέτιση ανάμεσα σε «αντικειμενικό γεγονός», «αποδείξεις» και «θαύματα». Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι, κστό τη διάρκεια του Διαφωτισμού, ορισμένα υπερφυσικά φαινόμενα όπως τερστογενέσεις ή οιωνοί έχασαν το στάτους που είχαν ως θρησκευτικά σημάδια και άρχισαν όλο και περισσότερο να φυσικοποιούνται. [...]

Με άλλα λόγια, η επιστήμη του Διαφωτισμού έθεσε σε αμφισβήτηση την παραδοσιακή διαίρεση μεταξύ φυσικού και υπερφυσικού υποθέτοντας ότι το δεύτερο θα έπρεπε να ερευνάται ως προέκταση του πρώτου. Αντί να διαχωρίζουν τα θαύματα, τις ανωμαλίες και τις παραδοξότητες από την επιστημονική έρευνα, επιστήμονες -από

τον Φραγκίσκο Βάκωνα έως τον Κάρολο Δαρβίνο- επέμεναν ότι η πιο άμεση μελέτη τους θα οδηγούσε στην αληθινή μάθηση σχετικά με τη φύση. Αντίστοιχα, προνεωτερικοί συγγραφείς περί γήρανσης θεώρησαν ότι οι ζωές των αιωνόβιων καθώς και περιπτώσεις υπερβολικής μακροζωίας, όσο θαυμαστές και αν ήταν, αποτελούσαν αντικειμενικά γεγονότα που απεικόνιζαν την ορθολογικότητα της ανθρωπίνης ύπαρξης και το περίγραμμα της μέγιστης διάρκειας ζωής του ανθρώπου. Αυτό εξηγεί εν μέρει το «περίεργο» συνταίριασμα μέσα στο ίδιο κείμενο επιστημονικών παρατηρήσεων με φανταστικές δοξασίες σχετικά με τη μακροζωία (ΤΓουΔηελψ. 1989: 113).

Πώς τότε, κατά τη διάρκεια και μετά την Αναγέννηση, ατομικές περιπτώσεις υπερβολικής μακροβιότητας ερμηνεύτηκαν ως «αντικειμενικά γεγονότα» από συγγραφείς που ασχολούνταν με τα πεδία της ιατρικής και της υγιεινής; Και, από την άλλη πλευρά, πώς αυτά τα αντικειμενικά γεγονότα αντικατοπτρίζουν την ιστορική κατασκευή μιας ουμανιστικής, ορθολογικής αντίληψης για την ανθρώπινη φύση; Μιλώντας για υπερβολική μακροβιότητα αναφέρομαι σε άτομα που υποτίθεται πως έχουν ζήσει μεταξύ 100 και 200 ετών. Τα έργα του Λουίτζι Κορνάρο (1484(-)-1566) και του Φραγκίσκου Βάκωνα (1561-1626) ανσφέρονται, στην ιστορική βιβλιογραφία, ως παραδειγματικές περιπτώσεις αναδιατυπώσεων, κατά την ύστερη Αναγέννηση, της μέγιστης διάρκειας ζωής του ανθρώπου.¹ Ο Κορνάρο, ένας Ενετός ευγενής του 16ου αιώνα, δημοσίευσε για πρώτη φορά την πραγματεία του *Πώς να ζήσετε εκατό χρόνια και να αποφύγετε την ασθένεια* (μία από τις πολλές μεταφράσεις του τίτλου της) στην Πάδουα, το 1558. [...] Σε ηλικία 83 ετών, έγραφε:

Η ζωή που ζω σε αυτή την ηλικία δεν είναι μια νεκρή, ανιαρή και ξινή ζωή, αλλά χαρούμενη, δραστήρια και ευχάριστη. [...] Ωστόσο, είμαι σίγουρος πως το τέλος μου είναι ακόμη μακριά: διότι γνωρίζω πως (εκτός από την περίπτωση τυχαίων γεγονότων) δεν θα πεθάνω παρά μόνο με καθαρή οπόφηση: επειδή με την τακτικότητα της ζωής μου έχω κλείσει έξω το θάνατο με οποιονδήποτε άλλο τρόπο. (Ωουγγο, 1935: 50)

Το κείμενο του Κορνάρο μεταφράστηκε, κυκλοφόρησε και συζητήθηκε ευρέως σε ολόκληρη την Ευρώπη (Gruman, 1966: 7 Troyansky, 1989: 79. III) και την Αμερική (Cole, 1992: 147). Στί Αγγλία έκανε πενήντα εκδόσεις (Gruman, 1966: 71). Η πραγματεία του δεν ήταν κάτι μοναδικό, καθώς η επικέντρωση στους τρόποι επιμήκυνσης της ζωής αποτελούσε τυπικό γνώρισμα μιας γενικευμένης ενασχόλησης των αναγεννησιακών συγγραφέων. Ωστόσο, Κορνάρο υπήρξε τόσο δημοφιλής στην ιατρική φιλολογία επειδή συνδύασε μια εκπληκτικά λεπτομερή εξομολόγηση για την αυτοπιθαρχία με μια πρακτική απόδειξη των αρχών του Γαληνού για μέτρο και την ισορροπία στους χυμούς του σώματος.² Πράγματι, Κορνάρο μπορεί να θεωρηθεί ένας από τους πρωιμότερους εισηγτές μιας διαφωτιστικής προσέγγισης της ηλικίωσης, επειδή εστίασε στις αξιοθαύμαστες ζωές των αιωνόβιων -στη δική του ζωή, σε αυτήν την περίπτωση- ως απόδειξη για μια επιστημονική προσέγγιση του γήρατος. [...]

Η πραγματεία του Βάκωνα *Η ιστορία της ζωής και του θανάτου* (1977) [1638]³ αποτελεί μία από τις πιο αναγνωρισμένες προσπάθειες να δοθεί επιστημονική έμφαση στη μέγιστη διάρκεια ζωής και στο προσδόκιμο επιβίωσης του ανθρώπου. Ο Βάκων, ενώ αντιτίθεται στην παραδοσιακή θεωρία των χυμών (Minois, 1989: 274), υπογράμμισε τη σχετική άποψη του Γαληνού ότι η ξηρότητα αποτελεί προτεούν χαρακτηριστικό της γήρανσης.⁴

Όσον αφορά το προσδόκιμο επιβίωσης, ο Βάκων εξηγεί ότι άνθρωποι ζούσαν περισσότερο κατά τη βιβλική εποχή και, μετά τον κατακλυσμό του Νώε, η μέγιστη διάρκεια ζωής έχει συρρικνωθεί μέγιστο όριο τα εκατό χρόνια (Bacon, 1977 [1638]: 74). Ο Βάκων συστήνει τη χρήση φαρμάκων που επιμηκύνουν τη ζωή, όπως καρύδα της αρέκας, ο χυμός της παπαρούνας, ο καπνός και άλλα δαγερτικά που πυκνώνουν το αίμα και ενδυναμώνουν το πνεύμα, συνουσία, το σεξ, είναι επίσης χρήσιμη επειδή ανεβάζει τη διάθεση και προκαλεί «θερμότητα». Τέλος, επωφελείς συναισθηματικές καταστάσεις είναι η χαρά, η θλίψη, η στενοχώρια και η συμπόνια, ενώ

φόβος, ο θυμός και ο φθόνος συντομεύουν τη ζωή. Ίσως το έργο του Βάκων να μην προσφέρει πολλά πράγματα πέρα από τις παραδοσιακές αντιλήψεις για την υγεία και το γήρας. Ωστόσο, η σημασία του έγκειται στο ότι επανατοποθέτησε τη μακροβιότητα ως απόδειξη της συστηματικότητας της ανθρώπινης φύσης. Επιπλέον, το κύρος του Βάκωνα ως επιστήμονα προσέδωσε νομιμοποίηση στη διαρκώς διευρυνόμενη φιλολογία σχετικά με την επιμήκυνση της μέγιστης διάρκειας ζωής (Gruman, 1966: 81 · Boyle και Morriss. 1987: 99).

Στο ίδιο πνεύμα με τον Κορνάρο και τον Βάκωνα, οι συγγραφείς από τον 17ο μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα συνέχισαν να εξερευνούν τα μυστήρια της μακροβιότητας. Οι αφηγήσεις τους για τη μεγίστη διάρκεια ζωής του ανθρώπου συνδύαζαν νεογαληνιανά πρακτικά ζητήματα και διαφωτιστική αισιοδοξία με μια όλο και μεγαλύτερη έμφαση στην απόδειξη. [...]

Δύο σημαντικά κείμενα των αρχών του 19ου αιώνα που αναφέρονται στη βιβλιογραφία είναι *Ο κώδικας της υγείας και της μακροβιότητας* (1807), του σερ John Sinclair, και το *Ένα δοκίμιο για τις διαταραχές του γήρατος* (1817), του σερ Anthony Carlisle. Οι έρευνες του Sinclair και του Carlisle ακολουθούν σε επίπεδο λόγου την ίδια γραμμή που χάραξαν τα κείμενα του προηγούμενου αιώνα σχετικά με το γήρας· ο οικείος κατάλογος με τις αξιοπρόσεκτες περιπτώσεις ανθρώπινης μακροζωίας, με επίκεντρο τον Τόμας Παρ⁵, μαζί με λεπτομερείς προτάσεις για κανόνες διατροφής, άσκησης και συμπεριφοράς που διασφαλίζουν μακρά ζωή. Ωστόσο, μια σαφής διαφορά είναι η επιμονή τους σε μεγαλύτερη ιατρική παρέμβαση στη μελέτη της ηλικίωσης. Ο Sinclair παραπονείται για έλλειψη μεταθανάτιων αποδείξεων, «για να τεκμηριωθεί οποιαδήποτε θετική άποψη σχετικά με τις επιπτώσεις του γήρατος και τις αιτίες του θανάτου των ηλικιωμένων» (Sinclair, 1807: 62). Παραδέχεται ότι μέρος των πληροφοριών του προέρχεται από έρευνα σε αναφορές νοσοκομείων και πτωχοκομείων (στο ίδιο: 39). Χειρουργός και ανατόμος, ο Carlisle, γράφοντας την πραγματεία του για τη Βασιλική Χειρουργική Εταιρεία

του Λονδίνου, συνηγορεί κι αυτός υπέρ ενός πιο σημαντικού ρόλου της ιατρικής:

Η ηλικία των εξήντα μπορεί, σε γενικές γραμμές, να οριστεί ως η έναρξη της γεροντικής ηλικίας. Περίπου εκείνη την περίοδο αρχίζουν συνήθως να εμφανίζονται ορισμένα σημάδια σωματικής ασθένειας και ο επιδέξιος [sic] ιατρικός παρατηρητής μπορεί τότε να έχει συχνό τη δυνατότητα να ανιχνεύσει τις πρώτες σοβαρές διαταραχές της υγείας. (Carlisle. 1817: 13)

Τα κείμενα του Carlisle και του Sinclair σηματοδοτούν μια όλο και πιο έντονη τάση, στη διάρκεια του 19ου αιώνα, να κατασκευαστεί το γήρας ως κλινικό πρόβλημα, ένα πρόβλημα για το οποίο οι αρχαίες ιστορίες για τον Παρ και άλλους θα έπαιζαν έναν διαρκώς φθίνοντα ρόλο ως αποδείξεις.⁶

Γύρω στα μέσα του 19ου αιώνα, η μελέτη του γήρατος και της διαδικασίας της ηλικίωσης διαφοροποιούνταν όλο και περισσότερο από τις παραδοσιακές απόψεις για τη μεγίστη διάρκεια ζωής. Η σύγχρονη ιατρική είχε ανακατασκευάσει το σώμα με όρους παθολογοανατομίας, μετατοπίζοντας τις εκφυλιστικές διαδικασίες στο μικρο-επίπεδο των ιστών και των κυττάρων και διαχωρίζοντας βαθμιαία το γήρας ως ειδικό τμήμα της διάρκειας της ζωής, το οποίο σημαδεύεται από συστηματικές ενδείξεις γήρανσης (Cole, 1992: κεφ. 9· Haber, 1983, 1986· Kirk, 1992). Ο Von Kondratowitz (1991) αναφέρει, στη μελέτη του για την ιατρικοποίηση του γήρατος, ότι καθώς κυλούσε ο 19ος αιώνας υπήρχαν όλο και λιγότερες παραπομπές σε στατιστικές θνησιμότητας «λόγω γήρατος» και όλο και περισσότερες σε στατιστικές θανάτων λόγω συγκεκριμένων ασθενειών κατά τη γεροντική ηλικία (στο ίδιο: 154). Η αντίληψη για το θάνατο λόγω γήρατος ως εμπόδιο που πρέπει να ξεπεραστεί κατείχε κεντρικό ρόλο στα επιχειρήματα του Διαφωτισμού περί μακροζωίας. Ο θάνατος ως συνέπεια συγκεκριμένων ασθενειών κατά τη διάρκεια και λόγω του γήρατος σηματοδοτεί πολύ διαφορετικά είδη επιστημολογικών ερευνών, θεραπευτικών συστημάτων και αντιλήψεων για το ηλικιωμένο υποκείμενο.

Έτσι, και ενώ η φιλολογία περί μακροβιότητας εξακολουθούσε να είναι πολύ δημοφιλής τον 19ο και στις αρχές του 20ού αιώνα, εμφανίστηκαν σημαντικές διαφορές στην προσέγγιση. [...]

Εξέχουσα έκφραση της νεωτερικής προοπτικής για τη μακροβιότητα είναι το βιβλίο του William J. Thoms Ανθρώπινη *μακροβιότητα: Τα αντικειμενικά δεδομένα της και οι μυθοπλασίες της* (1873).⁷ Ο Thoms ήταν αναπληρωτής βιβλιοθηκάριος στη Βουλή των Λόρδων. Η ερευνά του αμφισβητεί τις θορυβώδεις αναφορές σε περιπτώσεις υπερβολικής μακροβιότητας και υπογραμμίζει τη σχετική έλλειψη αποδείξεων.

Με τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής έχουν μέχρι στιγμής ασχοληθεί σχεδόν αποκλειστικά φυσιολόγοι και φυσιολόγοι - άνθρωποι εξόχως καταρτισμένοι, χάρη στις επαγγελματικές τους γνώσεις, να πραγματευτούν πληρέστερα το θέμα με το οποίο ασχολούνται, όσον αφορά το επιστημονικά συμπεράσματα που μπορούν να συναχθούν από τα αντικειμενικά γεγονότα που έχουν μπροστά τους. Έχουν εκλάβει, όμως, ως αντικειμενικά γεγονότα ό,τι στην πραγματικότητα, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, είναι απλοί ισχυρισμοί, και, επιχειρηματολογώντας με βάση ψευδείς υποθέσεις, έχουν καταλήξει σε πολύ λανθασμένα και αστήρικτα συμπεράσματα. (Thoms, 1873: νύ)

Οι έρευνες του κλόνισαν την αντίληψη ότι το άτομο θα μπορούσε να διατηρήσει ζωτικές δυνάμεις και να παρατείνει τη ζωή του πέρα από το φυσιολογικό εύρος των στατιστικών και ιατρικών πιθανοτήτων. Με τον τρόπο αυτό, ο Thoms συνέβαλε σε έναν ιατρικό καθορισμό της ανθρώπινης μέγιστης διάρκειας ζωής, ο οποίος θα υποστηριζόταν σε άλλα γραφειοκρατικά πεδία, όπως οι ασφάλειες ζωής⁸ και οι δομές συνταξιοδότησης και αποχώρησης από την εργασία. Προηγούμενες υποθέσεις υποστήριζαν ότι ο άνθρωπος μπορούσε να ζήσει μέχρι, περίπου, 200 χρόνια, με την προϋπόθεση των σωστών βιολογικών, ηθικών και περιβαλλοντικών συνθηκών. Δύσκολα μπορεί κανείς να αμφισβητήσει ότι η μέγιστη διάρκεια ζωής ογδόντα ή ενενήντα ετών, την οποία υποστήριξε ο Thoms, είναι προφανώς πιο ρεαλιστική από

εκείνη των διακοσίων ετών. Ωστόσο, το έργο του Thoms είχε και έναν πιο σημαντικό αντίκτυπο: σηματοδότησε τη μετατόπιση της αντίληψης για τη μέγιστη διάρκεια ζωής, από φιλοσοφικό-ιατρικό γεγονός με πιθανότητες που εμπίπτουν στο χώρο του θαύματος, σε μια κλινική-βιολογική βεβαιότητα. Σαν τέτοια, η νεωτερική αντίληψη για τη μέγιστη διάρκεια ζωής έδινε στο ηλικιωμένο σώμα μια καθορισμένη χρονική διάρκεια. Ο καθορισμός αυτός αντιστοιχούσε στην αυξανόμενη πολιτισμική και διοικητική διαφοροποίηση του γήρατος στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα.

Η νεωτερική περίοδος δημιούργησε μια διττή αντίληψη για τη μέγιστη διάρκεια ζωής. Από τη μια πλευρά, η υπερβολική μακροβιότητα εξακολουθούσε να είναι πιθανή σύμφωνα με τη λαϊκή φιλολογία περί υγιεινής, η οποία βαθμιαία διαχωρίστηκε από το ιατρικό πλαίσιο.⁹ Από την άλλη πλευρά, η μέγιστη διάρκεια ζωής αποτελούσε ένα επιστημονικό, δημογραφικό αντικειμενικό γεγονός που κυμαινόταν μέσα σε καθορισμένα στατιστικά όρια. Ο πρώτος που υποστήριξε το γεγονός αυτό ήταν ο Βέλγος στατιστικός Adolphe Quetelet, στο έργο του *Μια πραγματεία περί του ανθρώπου και περί της ανάπτυξης των δυνατοτήτων του* (1968) [1842]. Οι στατιστικοί υπολογισμοί του Quetelet για τους τύπους, τις καμπύλες και τις αποκλίσεις του «μέσου ανθρώπου» επιβεβαίωσαν αριθμητικά ότι «ο βιβλικός υπολογισμός των εβδομήντα ετών αντικατόπτριζε σε μεγάλο βαθμό τη μέγιστη διάρκεια της ανθρώπινης ύπαρξης» (Haber, 1983: 42).¹⁰

Η μεταμοντέρνα αchronία

Στο άρθρο αυτό υποστηρίξαμε την άποψη ότι οι συγγραφείς περί μακροβιότητας από το χώρο της ιατρικής και της υγιεινής, από την ύστερη Αναγέννηση έως τις αρχές του 19ου αιώνα, φαντάστηκαν τη μέγιστη διάρκεια ζωής ως κάτι που έδινε σάρκα και οστά στους επιστητούς και θαυμαστούς νόμους της φύσης. Μη «αποκαλυπτικές» αξιολογήσεις της δημοτικότητας που είχαν περιπτώσεις υπερβολικής

μακροβιότητας, όπως εκείνη του Τόμος Παρ. δείχνουν ότι οι περιπτώσεις αυτές αντικατοπτρίζουν τον οπτιμιστικό ορθολογισμό του Διαφωτισμού και τις νεο-γαληνιονές ιατρικές πρακτικές του. Από τα μέσα του 19ου αιώνα και ύστερα, οι μεταβαλλόμενες διοικητικές και ιατρικές οπτικές για το γήρας άλλαξαν ριζικά την εικόνα της μέγιστης διάρκειας ζωής, επαναταξινομώντας το ηλικιωμένο σώμα ως χρονικό πεπερασμένο. Η ακμαιότητα της ζωής δεν εξαρτιόταν πλέον από την προσωπική πειθαρχία, το μέτρο και τη διάγτα αλλά από τους νόμους της εξέλιξης μέσα στα κύτταρα και στους ιστούς του σώματος. Εκεί που η ιατρική, η επιστήμη και οι φιλοσοφίες του Διαφωτισμού κατασκεύαζαν το γήρας ως ειδικό αλλά αναπόσπαστο τμήμα της ζωής, οι μορφές υπολογισμού, διαίρεσης και ιεραρχίας της νεωτερικότητας το διαχώρισαν ως διακριτό εξελικτικό στάδιο. Τα περιθώρια αυτού του άρθρου δεν μου επιτρέπουν να επεξεργαστώ περαιτέρω αυτό το τελευταίο σημείο, ωστόσο άλλοι συγγραφείς το έχουν κάνει με τρόπο επίμονο και οξυδερκή.¹¹ Αντί γι' αυτό, επιστρέφουμε στο ζήτημα του μεταμοντέρνου παρόντος, όπου η μέγιστη διάρκεια ζωής έχει εμποτιστεί με πλούσια πολιτισμική εικονοποιία βασισμένη στην εμπορευματοποίηση, μάλλον, παρά στην επιστημονικότητα της αχρονίας.

Ο δυτικός πολιτισμός εξακολουθεί να δείχνει περιέργεια για αναφορές περί μακροβιότητας. Κείμενα, όπως το *Οι αιωνόβιοι των Άνδεων* του David Davies (1975) και το *Η επιμήκυνση της ζωής στη Σοβιετική Γεωργία* του G.Z. Pitskhelauri (1902), καθώς και πολυάριθμα ντοκιμαντέρ για «εξαιρετικά» μακρόβιους ανθρώπους από «μακρινά» μέρη, αναζωογονούν το παραδοσιακό ενδιαφέρον για την υπέρβαση των συνηθισμένων ορίων της μέγιστης διάρκειας ζωής. Επιπλέον, και καθώς εμφανίζονται όλο και περισσότερες δημογραφικές ενδείξεις ότι το προσδόκιμο επιβίωσης πλησιάζει τη δυνητική μέγιστη διάρκεια ζωής, ο δυτικός άνθρωπος ιδεωδώς προεξοφλεί μια μακρά, δραστήρια, υγιή ζωή. Όμως, τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της μεταμοντέρνας ηλικίωσης είναι επίσης προϊόν πολιτιστικών βιομηχανιών που διανέμουν ευχαρίστηση και αναψυχή με ένα απεριόριστο φάσμα από αντικείμενα, ταυτότητες, στιλ και προσδοκίες. Έτσι, οι

βιομηχανίες αυτές αναδιατυπώνουν τη μέγιστη διάρκεια ζωής με φανταστικούς τρόπους και συγκεκριμένα με την απόκρυψη της ηλικίας και τη φαντασίωση της αχρονίας.

Με διαφορετική έμφαση ο καθένας, ο Bauman (1992), ο Cole (1992: 227-51), ο Conrad (1992), οι Featherstone και Hepworth (1991), ο Moody (1988, 1993) και η Woodward (1991) σημειώνουν ότι η μεταμοντέρνα διάρκεια της ζωής χαρακτηρίζεται από μια σειρά από αλληλοεπικαλυπτόμενες, συχνά άσχετες μεταξύ τους, συνθήκες που συνδέονται με την ασάφεια των παραδοσιακών χρονολογικών συνόρων και με την ενοποίηση των, άλλοτε διαχωρισμένων, περιόδων της ζωής. Οι παγιωμένοι ορισμοί για την παιδική ηλικία, τη μέση ηλικία και το γήρας διαβρώνονται κάτω από την πίεση δύο πολιτισμικών κατευθύνσεων που συνοδύσαν τις βαθιές μετατοπίσεις στην πολιτική οικονομία της εργασίας: της αποχώρησης από την εργασία και της κοινωνικής ανισότητας. Πρώτον, από τη δεκαετία του 1960 οι γεροντολόγοι, ασκώντας κριτική στα αρνητικά «ηλικιακοκεντρικά» στερεότυπα και πρακτικές, κατασκεύασαν πιο ακριβείς και θετικές εικόνες, που καταδεικνύουν τη ζωτικότητα, τη δημιουργικότητα, την απόκτηση ικανοτήτων και δεξιοτήτων που μπορούν να αναπτυχθούν κατά το γήρας. Σε μερικές περιπτώσεις, η θετικότητα του λόγου έχει καταπνίξει σημαντικά ζητήματα σχετικά με το γήρας.¹² Δεύτερον, το γήρας έχει ανακατασκευαστεί ως εμπορεύσιμος τρόπος ζωής, ο οποίος συνδέει τις εμπορευματοποιημένες αξίες της νεότητας με τεχνικές φροντίδας του σώματος που σκοπό έχουν την απόκρυψη της ηλικίας.¹³ Η εξέλιξη αυτή συμβαδίζει με τις τακτικές διαστρωμάτωσης του ύστερου καπιταλισμού, όπου οι ιεραρχίες ως προς τον τρόπο ζωής τέμνονται με το σύμπλεγμα των διαφορών με βάση την τάξη, την εθνότητα, την εθνικότητα και το κοινωνικό φύλο (βλ. Featherstone και Hepworth, 1986). Αυτό, για τα ηλικιωμένα άτομα σημαίνει ότι η σημασία της ηλικίας, θετική ή αρνητική, διαλύεται μέσα στο γρήγορο βήμα της οικονομίας των εικόνων όπου κυριαρχούν η άσκηση, η δίαιτα, οι κοσμητικοί χειρισμοί και οι δραστηριότητες για τον ελεύθερο χρόνο. Οι πιθανότητες να βιώσει κανείς την ηλικίωση

του σώματος με έναν τρόπο εννοηματοωμένα χρονικά, ανοιχτό και μη αλλοτριωμένο, είναι πενιχρές. Έτσι, η μεταμοντέρνα διάρκεια της ζωής δημιουργεί μια εικονική μέγιστη διάρκεια ζωής, η οποία υποσχεται να μεγαλώσει τη ζωή εκτείνοντας τη μέση ηλικία μέχρι την αχρονία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Όπως αποδεικνύουν οι αναφορές και οι παραπομπές σε αυτό το άρθρο, χρωστάω πολλά στις πολυάριθμες εξαιρετικές δευτερογενείς πηγές για την ιστορία του γήρατος. Ορισμένα από τα κυριότερα έργα σε αυτό το πεδίο είναι τα εξής: *Μεσαιωνική ιστορία*: Burrow (1986)· Goodich (1989)· Sheehan (1990). *Ιστορία του Θανάτου και των διαδικασιών που οδηγούν σε αυτόν*: Ariès (1981)· Elias (1985). *Αμερικανική ιστορία*: Achenbaum (1978, 1983)· Chudacoff (1989)· Fischer (1978)· Graebner (1980)· Gratton (1986)· Haber (1983)· Quadagno (1982)· van Tassel & Stearns (1986). *Ευρωπαϊκή ιστορία*: Kohli (1986p)· Laslett (1989)· Minois (1989)· Pelling & Smith (1991)· Stearns (1982)· Troyansky (1989). *Λογοτεχνική και παλαιοστοική ιστορία*: Achenbaum (υπό έκδοση)· Freeman (1979)· Cole (1992)· Covey (1991). *Ιστορία των γυναικών και της γήρανσης*: Premo (1990)· Jalland & Hooper (1986).

2. Ο Uvesley ισχυρίζεται ότι η λεπτομερής προσοχή που ο Κορνάρο και ο Βάκων δίνουν στη διαδικασία ηλικίωσης οφείλεται, εν μέρει, στην υποχονδρία τους (1975: 12). Ο Freeman επίσης αναφέρει ότι ο Βάκων «ήταν λίγο υποχονδριακός και γέμιζε το σώμα του με μια μεγάλη ποικιλία από φάρμακα απαίσιος γεύσης» (1965: 17).

3. Το εγχειρίδιο του Κορνάρο περιορίζει το σώμα στο παραδοσιακό πρότυπο του Γαληνού, ως εξαρτώμενο «από την αρμονία χυμών και στοιχείων» (Cornaro 1935: dl). Όμως, οι Cole (1992: 96) και Gruman (1966: 68) υπογραμμίζουν ότι ο Κορνάρο επίσης αμφισβήτησε το βασίλειο της γαληνιανής υγιεινής, λόγω του ατομικού οπτιμισμού του και της επιθυμίας του για μακρά ζωή. Τείνω να διαφωνήσω με τη μάλλον άκαμπτη προσέγγιση του Turner, σύμφωνα με τον οποίο ο Κορνάρο συνέλαβε τη διαιτητική του αγωγή «μέσα σε ένα αποκλειστικά θρησκευτικό πλαίσιο, ως άμυνα ενάντια στους πειρασμούς της σάρκας» (Turner.

1991: 161-2) Αν και το κείμενο του Κορνόρο έχει θεολογικό σημεία αναφοράς, ο συγγραφέας ενδιαφέρεται λιγότερο για τη μετά θάνατον ζωή του πνεύματος και περισσότερο για τις εγκόσμιες απολαύσεις της καλής υγείας.

Ι Το έργο του Βάκωνα, πρωτογραμμένο στα λατινικά, είχε τίτλο *Historia Vitae et Mortis* και ήταν το τρίτο μέρος ενός μεγαλύτερου κειμένου με τίτλο *Instauratio Magna* και εκδόθηκε το 1623. Ο πλήρης τίτλος της αγγλικής μετάφρασης του 1638 είναι *The Historie of Life and Death. vv/t/i Observations Nawrall and Experimental! for the Prolonging aLife* (Linó, 1988: 4).

5. Σ.τ.Μ.: Ο Τόμας Παρ πέθανε το 1635. Λέγεται πως είχε γεννηθεί το 1483.

6 Δυστυχώς ο Βόκων πέθανε το 1626. σε ηλικία 65 ετών, αφού ορρώστησε μια παγωμένη χειμωνιάτικη μέρα ενώ γέμιζε ένα κοτόπουλο με χιόνι γιο νο αποδείξει ότι το ψύχος μπορεί να συντηρήσει τη σάρκα. Πιστός στις πεποιθήσεις του επέλεξε να ανορρώσει σε ένα υγρό, και όχι στεγνό, κρεβάτι, γεγονός που επέφερε το θάνατό του από βρογχίτιδα. Αυτά για την επιστημονική του μέθοδο.

7. Ένα χαρακτηριστικό της μέγιστης διάρκειας ζωής σε όλες τις ιστορικές περιόδους είναι ότι πρόκειται για αντρική κτοσσκευή. Και τότε, όπως και τώρα, φαίνεται πως οι ζωές των γυναικών είχαν περιθωριακή θέση στην ιατρική κατανόηση της πορείας της ανθρώπινης ζωής, με εξαίρεση τις συζητήσεις περί αναπαραγωγής. Όπως παραδέχεται ο Carlisle, «παραλείπω τις οσθένειες των γυναικών, διότι δεν θα ήταν ευπρεπές να τις παρουσιάσω σε ένα έργο το οποίο απευθύνεται σε γενικό κοινό» (1817: 89).

8. Είμαι ευγνώμων στην Carole Haber (1983: 42-3) και τον Gerald Guirían (1966: 74) που μου επέστησαν την προσοχή στην ιστορική σημασία του έργου του Thoms.

9. Η Lorraine Daston αναφέρει ότι. ενώ η ασφάλεια ζωής έχει μακρά ιστορία. ήταν ελάχιστα συνδεδεμένη με την ηλικία των ανθρώπων ή τους πίνακες θνησιμότητας μέχρι τον 19ο αιώνα (Daston, 1988: 168). (Βλ.. επίσης. Haber (1983: 42-6), για μια συζήτηση του κοινωνικού επιστημονικού περιορισμού της μέγιστης διάρκειας ζωής και της υποβάθμισης του γήρατος.) Για εξαιρετικές θεωρητικές συζητήσεις που συνδέουν τις ασφαλιστικές τεχνολογίες με τη διαχείριση του ρίσκου, βλ. τα κεφάλαια των Ewald, Defert και Castel στο *The Foucault Effect Studies in Governmentality* (1991), με επιμέλεια των Burchell et al.

10. Ο Colé (1992) περιγράφει πώς η μεταρρύθμιση της υγείας, η θρησκεία, η ιατρική και ο τσαρλστανισμός στην Αμερική αλληλοτέμνονταν με τρόπους που συντηρούσαν ζωντανό τον λόγο περί επιμήκυνσης της ζωής.

11. Η επιρροή του Quetelet στις μελέτες της ηλικίωσης έχει αναγνωριστεί στη γεροντολογία. (Βλ. Birren και Clayton, 1975· Boyle και Morriss, 1987: 190· Haber. 1983: 41-2 και Kirk, 1992: 489.) Μια από τις πιο ενδιαφέρουσες πραγματεύσεις περί Quetelet είναι το Bookstein και Achenbaum (1993). Οι συγγραφείς

υποστηρίζουν ότι η «κοινωνική φυσική» του Quetelet, από τη στιγμή που εισάγεται στη γεροντολογία, επιφέρει ατυχείς συνέπειες επειδή «τόσο η διαμάχη γύρω από τον Quetelet όσο και η ύπαρξη εναλλακτικών μοντέλων στατιστικής αξιολόγησης φαίνεται ότι έχουν αγνοηθεί ή υποτιμηθεί από τους ιδρυτές της σύγχρονης γεροντολογίας» (στο ίδιο: 25). Ενώ το έργο του Quetelet είχε ήδη γίνει αντικείμενο κριτικής στο πεδίο της βιομετρίας, οι γεροντολόγοι, σε αναζήτηση μεθοδολογικής αυστηρότητας και επαγγελματικής αξιοπιστίας, υιοθέτησαν τις λανθασμένες τεχνικές υπολογισμού που εφαρμόζε.

12. Εκτός από τους συγγραφείς που ανοφέρω στη σημείωση Ι. βλ. επίσης Held (1986). Kohli (1986a), Mayer και Schoepflin (1989) και Modell (1989).

13. Βλ. Cole (1986), Harper και Thane (1989) και Moody (1988). Ο Moody διαμαρτύρεται ότι:

Το τελευταίο μέρος της ζωής χαιρετίζεται ως μια εποχή που πρέπει κανείς να μένει πάντα απασχολημένος, να συνεχίζει να έχει σχέσεις με άλλους ανθρώπους, να εμπλέκεται σε δραστηριότητες. Όμως η σφριγηλή δραστηριότητα και το αδιάπτωτο νόημα δεν είναι το ίδιο πράγμα. Στην πραγματικότητα, η φρενήρης δραστηριότητα μπορεί απλώς να αποκρύπτει μια κενότητα κοινού νοήματος. (Moody, 1988: 238)

Ο Cole, με πιο φιλοσοφική διάθεση, γράφει ότι

Η θετική μυθολογία που είναι σήμερα της μόδας δεν δείχνει περισσότερη ανοχή ή σεβασμό για τα ανεξέλεγκτα σκαμπανεβάσματα της ηλικίωσης από όσο η παλιά αρνητική μυθολογία. Ενώ προηγουμένως η υγεία και ο αυτοέλεγχος θεωρούνταν αρετές που αντιστοιχούσαν στους νέους και τους μεσήλικες, τώρα απαιτούνται και από τους ηλικιωμένους. Ανίκανος να ενσταλάξει ηθική και πνευματική σημασία στη φθορά, την εξάρτηση και τον θάνατο, ο πολιτισμός μας ονειρεύεται να καταργήσει τη βιολογική γήρανση. (Cole, 1986: 129)

14. Χαρακτηριστικό τέτοιο κείμενο είναι το *Successful Morkebng to the 50+ Consumer* του Jeff Ostroff (1989). Βέβαια, δεν υπάρχει τέλος στα παραδείγματα από τα ΜΜΕ που έχουν στόχο τις ηλικίες 50, 60 70 «και κάτω». Ένας εντυπωσιακός όρος σε αυτόν το λόγο είναι η «απο-ηλικίωση» ["down-aging"], που σημαίνει ότι «είναι της μόδας να είσαι 50. να μοιάζεις 40 και να δρος σαν 30» ("The New Middle Age". *The Globe and Mail Report on Business*. Τορόντο. Μάιος 1993: 47). Για μια κριτική θεώρηση του «Χρυσάφιου μέσα στο γκριζο», βλ. Minkler (1991)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Achenbaum, W. Andrew (1970) *Old-Age in the New Land The American Experience since 1790*, Βαλτιμόρη: The Johns Hopkins University Press.
- Achenbaum, W. Andrew (1983) *Shades of Gray: Old Age, American Values, and Federal Policies Since 1920*, Βοστώνη: Little, Brown.
- Achenbaum, W. Andrew (υπό έκδοση) *Crossing Frontiers Gerontology Emerges as a Science*, Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Ariès, Philippe (1981) *The Hour of Our Death*, μετ. [στα αγγλικό] Helen Weaver, Νέα Υόρκη: Alfred A. Knopf.
- Bacon, Sir Francis (1977) [1638] *The Historic of Life and Death, with Observations Naturall and Experimental! for the Prolonging of Life*, Νέα Υόρκη: Arno Press.
- Bauman Zygmunt (1992) "Survival as a social construct". *Theory, Culture St Society* 9 (1): 1-36.
- Birren, James E. και Clayton, Vivian (1975) "History of gerontology", στο Diana S. Wooduff και James E. Birren (επιμ.) *Aging: Scientific Perspectives and Social Issues*, Νέα Υόρκη: Van Nostrand.
- Bookstein, Fred L. και Achenbaum, W. Andrew (1993) "Aging as explanation: how scientific measurement can advance critical gerontology", στο Thomas R. Cole, W. Andrew Achenbaum, Patricia L Jakobi και Robert Kastenbaum (επιμ.) *Voices and Visions of Aging: Toward a Critical Gerontology*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Boyle, Joan M. και Morriss, James E. (1987) *The Mirror of Time: Images of Aging and Dying*, Ουέστπορτ. Greenwood Press.
- Burchell, Graham, Gordon, Colin και Miller, Peter (επιμ.) (1991) *The Foucault Effect Studies in Governmentality*, Σικάγο: University of Chicago Press.
- Burrow, J.A. (1986) *The Ages of Man: A Study in Medieval Writing and Thought*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Carlisle, Sir Anthony (1817) *An Essay on the Disorders of Old Age*, Λονδίνο: Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown.
- Chudacoff, Howard P. (1989) *How Old Are You? Age Consaousness in American Culture*, Πρίνστον. Νιου Τζέρσι: Princeton University Press.
- Cole, Thomas R. (1986) "The 'enlightened' view of aging: Victorian morality in a new key", στο Thomas R. Cole και Sally A. Gadow (επιμ.) *What Does it Mean to Grow Old? Reflections from the Humanities*. Ντέρχαμ, Β Καρολίνα: Duke University Press.

- Cole, Thomas (1992) *The Journey of Life: A Cultural History of Aging in America*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Conrad, Christoph (1992) "Old age in the modern and postmodern western world", στο Thomas R. Cole, David D. van Tassel και Robert Kastenbaum (επιμ.) *Handbook of the Humanities and Aging*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Cornaro, Luigi (1935) *How to Live For a Hundred Years and Avoid Disease*, μετ. [σια αγγλικά] George Herbert, Οξφόρδη: The Alden Press.
- Covey, Herbert C. (1991) *Images of Older People in Western Art and Society*, Νέα Υόρκη: Praeger.
- Daston, Lorraine (1988) *Classical Probability in the Enlightenment*, Πρίνστον, Νιου Τζέρσι: Princeton University Press.
- Daston, Lorraine (1991) "Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe". *Critical Inquiry* 18 (1): 93-124.
- Davies, David (1975) *The Centenarians of the Andes*, Λονδίνο: Barrie and Jenkins.
- Elias, Norbert (1985) *The Loneliness of the Dying*, μετ. [στα αγγλικά] Edmund Jephcott, Οξφόρδη: Basil Blackwell.
- Featherstone, Mike και Hepworth, Mike (1986) "New lifestyles in old age", σχο Chris Phillipson, Miriam Bernard και Patricia Strang (επιμ.) *Dependency and Interdependency in Old Age: Theoretical Perspectives and Alternatives*, Μπέκινχαμ: Croom Helm.
- Featherstone, Mike και Hepworth, Mike (1991) "The mask of ageing and the postmodern life course", σχο Mike Featherstone, Mike Hepworth και Bryan S. Turner (επιμ.) *The body: Social Process and Cultural Theory*. Λονδίνο: Sage.
- Fischer, David Hackett (1978) *Growing Old In America*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Freeman, Joseph (1965) "Medical perspectives in aging (12th-19th Century)". *The Gerontologist* 5(1): 1 -24.
- Freeman, Joseph (1979) *Aging: Its History and Literature*, Νέα Υόρκη: Human Sciences Press.
- Goodich, Michael E. (1989) *From Birth to Old Age: The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250-1350*, Λάναμ: University Press of America.
- Graebner, William (1980) *A History of Retirement The Meaning and Function of an American Institution: 1885-1978*, Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press.
- Gratton, Brian (1986) *Urban Elders: Family, Work, and Welfare among Boston's Aged, 1890-1950*, Φιλαδέλφεια: Temple University Press.

- Gruman. Gerald J. (1966) "A history of Ideas about the prolongation of life: the evolution of longevity hypotheses to 1800", *Transactions of the American Philosophical Society* 56 (9). Φιλαδέλφεια: American Philosophical Society.
- Haber. Carole (1983) *Beyond Sixty-Five: The Dilemma of Old Age in America's Post*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press
- Haber. Carole (1986) "Geriatrics: a specialty in search of specialists", στο David van Tassel και Peter N. Stearns (επιμ.) *Old Age in Bureaucratic Society. The Elderly, the Experts, and the State in American History*, Ουισσπอร์ต: Greenwood Press.
- Harper. Sarah και Thane. Pat (1989) "The consolidation of 'old age' as a phase of life. 1945- 1965", στο Margot Jefferys (επιμ.) *Growing Old in the 20th Century*, Λονδίνο: Routledge.
- Held. Thomas (1986) "Institutionalization and deinstitutionalization of the life course", *Human Development* 29(3): 157-62.
- Jalland, Patricia και Hooper, John (επιμ.) (1986) *Women From Birth to Death: The Female Life Cycle in Britain 1830-1914*, Ατλάντικ Χάιλαντς, Νιου Τζέρσι: Humanities Press.
- Kirk, Henning (1992) "Geriatric medicine and the categorisation of old age - the historical linkage". *Ageing and Society* 12 (4): 483-97.
- Kohli, Martin (1986a) "Social organization and subjective construction of the life course", στο Aage B. Sorensen. Franz E. Weinert και Lonnie R. Sherrod (επιμ.) *Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives*, Χίλσονζεϊλ, Νιου Τζέρσι: Lawrence Erlbaum.
- Kohli. Martin (1986β) "The world we forgot: a historical review of the life course", στο Victor W. Marshall (επιμ.) *Later Life: The Social Psychology of Aging*, Μπέβερλι Χιλς: Sage.
- Kondratowitz. Hans-Joachim von (1991) "The medicalization of old age: continuity and change in Germany from the late 18th to the early 20th*1 century", στο Margaret Pelling και Richard M. Smith (επιμ.) *Life, Death and the Elderly: Historical Perspectives*, Λονδίνο: Routledge.
- Laslett. Peter (1989) *A Fresh Map of Life: The Emergence of the Third Age*, Λονδίνο: Weidenfeld & Nicolson.
- Lind, L.R. (1988) "Introduction", στο Gabriele Zerbi *Gerontocomio: On the Case of the Aged and Maximianus, Elegies on Old Age and Love*, Φιλαδέλφεια: American Philosophical Society.
- Livesley, Brian (1975) "Galen, George III and geriatrics". *The Lecture of 1975*, Λονδίνο: Society of Apothecaries.

- Mayer. Karl Ulrich και Schoepflin, Urs (1969) "The state and the life course". *Annual Review of Sociology* 15: 187-209.
- Minkler. Meredith (1991) "Gold in gray: reflections on business discovery of the elderly market", στο Meredith Minkler και Carroll L Estes (επιμ.) *Critical Perspectives on Aging: The Political and Moral Economy of Growing Old*. Άμστερνταμ: Baywood.
- Minois. Georges (1989) *History of Old Age*. μετ. (στα αγγλικά) Sarah Hanbury Tenison. Κέμπριτζ: Polity Press.
- Modell. John (1989) *Into One's Own: From Youth to Adulthood in the United States. 1920-1975*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Moody, Harry R. (1988) "Toward a critical gerontology: the contribution of the humanities to theories of aging", στο James E. Birren και Vern L. Bengston (επιμ.) *Emergent Theories of Aging*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Moody. Harry R. (1993) "Overview: what is critical gerontology and why is it important?", στο Thomas R. Cole. W. Andrew Achenbaum. Patricia L. Jakobi και Robert Kastenbaum (επιμ.) *Voices and Visions of Aging: Toward a Critical Gerontology*, Νέα Υόρκη: Springer.
- Ostroff, Jeff (1989) *Successful Marketing to the 50+ Consumer How to Capture One of the Biggest and Fastest-growing Markets in America*. Ίνγκλουντ Κλιφς: Prentice Hall.
- Pelting, Margaret και Smith, Richard M. (επιμ.) (1991) *Life, Death and the Elderly: Historical Perspectives*, Λονδίνο: Routledge.
- Pitskhelauri, G.Z. (1982) *The Prolongevity of Soviet Georgia*, Νέα Υόρκη: Human Sciences Press.
- Premo. Terri L (1990) *Winter Friends: Women Growing Old in the New Republic. 1785-1835*, Ουρμπέινα: University of Illinois Press.
- Quadagno, Jill (1982) *Aging in Early Industrial Society: Work, Family and Social Policy in Nineteenth Century England*, Νέα Υόρκη: Academic Press.
- Quetelet, Adolphe (1968) [1842] *A Treatise on Man and the Development of his Faculties*, Νέα Υόρκη: B. Franklin.
- Sheehan, Michael M. (επιμ.) (1990) *Aging and the Aged in Medieval Europe*. Toronto Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Sinclair. Sir John (1807) *The Code of Health and Longevity*, τ. I, Εδιμβούργο: Archibald Constable.
- Stearns. Peter N. (επιμ.) (1982) *Old Age in Preindustrial Society*, Νέα Υόρκη: Holmes & Meier.
- Tassel, David van και Stearns, Peter N. (1986) *Old Age in Bureaucratic Society: The Elderly, the Experts, and the State in American History*. Ουέστπορτ: Greenwood Press.

- Thom». William J. (1873) *Human Longevity: its Facts and Its Fictions*, Λονδίνο: John Murray.
- Troyansky, David G. (1989) *Old Age in the Old Regime: Image and Experience in 18th Century France*, Ίθακο: Cornell University Press.
- Turner. Bryan S. (1991) "The discourse of diet", στο Mike Feathers tone. Mike Hepworth και Bryan S. Turner (επψ.) *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Λονδίνο: Sage.
- Woodward, Kathleen (1991) *Aging and Its Discontents: Freud and Other Fictions*, Μπαούμινγκτον και Ιντιανάπολις: Indiana University Press.

Μια μεγάλη και οικουμενική πανάκεια: θάνατος, ανάσταση και η ηλεκτρική καρέκλα

[...] Το κεφάλαιο αυτό εξετάζει τον ηλεκτρισμό από τις αρχές μέχρι το τέλος του 19ου αιώνα. Αρχίζει εξετάζοντας τις επιτελεστικές κατασκευές του ηλεκτρικού σώματος στις αρχές του αιώνα. Όταν ο ανιψιός του Λουίτζι Γκαλβόνι, ο Τζιοβάνι Αλντίνι, ξεκίνησε τη Μεγάλη Περιοδεία του στην Ευρώπη, στις αρχές της δεκαετίας του 1800, δεν ενεργούσε μόνο με σκοπό να υπερασπίσει τη φιλοσοφική φήμη του διακεκριμένου θείου του* στην πορεία κατασκεύαζε το ηλεκτρικό σώμα, πειραματιζόμενος σε πτώματα ζώων και ανθρώπων, στο Παρίσι και στο Λονδίνο. Μέσα από μια σειρά τοπικές παραστάσεις, όπως αυτές αλλά και άλλες, στην Ευρώπη και στην Αμερική, το ηλεκτρικό σώμα μετατράπηκε σε ένα οικουμενικό αντικείμενο φιλοσοφικής αναζήτησης και λογοτεχνικών εικασιών. Το κεφάλαιο παρακολουθεί τις κουλτούρες του γαλβανισμού μέχρι τα μέσα του αιώνα, εξετάζοντας το ρόλο του ηλεκτρισμού στη ριζοσποστική πολιτική, στο νοσοκομείο και στο περιθώριο της ιατρικής, καθώς και τους τρόπους με τους οποίους ο ηλεκτρισμός συνέβαλε στην ανάδειξη του ανθρώπινου σώματος σε επίκεντρο για τον όλο και περισσότερο μετρολογικό επιστημονικό πολιτισμό του δεύτερου μισού του αιώνα. Δείχνει πώς ο ηλεκτρισμός παρέμεινε στο κέντρο των προσπαθειών αναδιάρθρωσης της σχέσης ανάμεσα στα έμψυχα σώματα και στις άψυχες μηχανές και υποστηρίζει ότι τα ηλεκτρικά πειράματα και οι παραστάσεις προσέφεραν κρίσιμες διεξόδους για την κατασκευή νέων συνόρων ανάμεσα σε έμψυχα και άψυχα αντικείμενα.

Το κεφάλαιο κλείνει με μια επισκόπηση ίων συζητήσεων σχετικό με την εισαγωγή της θανάτωσης διά ηλεκτροπληξίας ως νέου και επιστημονικού μέσου εκτέλεσης, στα τέλη του 19ου αιώνα. Η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας αφενός υμνήθηκε ως η υπέρτατη έκφραση του επιστημονικού πολιτισμού, αφού παρείχε έναν αληθινά επιστημονικό τρόπο θανάτου, και αφετέρου καταδικάστηκε επειδή έθετε την επιστήμη στην υπηρεσία της βαρβαρότητας. Το κεφάλαιο επικεντρώνεται στους τρόπους με τους οποίους η επιτυχής πρακτική της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας απαίτησε την πλήρη ενσωμάτωση του σώματος στον πολιτισμό της ηλεκτρικής μηχανής. Όπως και κάθε άλλο ηλεκτρικό πείραμα, η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας εξαρτιόταν από την τυποποίηση.¹ Για να λειτουργήσει, η ηλεκτρική καρέκλα χρειαζόταν τη δική της φυσική. Η εποχή της πρώτης εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας, το 1890, ήταν ταυτόχρονα και εποχή αυξανόμενου ενδιαφέροντος για τη φυσική της ηλεκτρικής ζωής και του ηλεκτρικού θανάτου. Η μηχανική του θανάτου διά ηλεκτρισμού έγινε αντικείμενο εξονυχιστικής έρευνας καθώς οι πειραματιζόμενοι δούλευαν για να ανακαλύψουν τι ακριβώς είδος ηλεκτρικής συσκευής ήταν το ανθρώπινο σώμα. Το κεφάλαιο αυτό υποστηρίζει, ωστόσο, ότι η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας παρείχε επίσης μια απτή απόδειξη των ορίων του ηλεκτρικού σώματος. Τελικά, όλες οι προσεκτικές προετοιμασίες και οι προσπάθειες να προβλεφθεί και να ελεγχθεί η συμπεριφορά του σώματος στην ηλεκτρική καρέκλα κατέληξαν σε αποτυχία. Το ηλεκτρικό σώμα τελικά δεν ήταν τόσο πειθήνιο στην τεχνοκρατική πειθάρχηση όσο είχαν ελπίσει εκείνοι που το προωθούσαν.

Επελώντας το ηλεκτρικό σώμα

Όταν το 1791 ο Ιταλός καθηγητής Λουίτζι Γκαλβάνι ανακοίνωσε την ανακάλυψή του για τον ζωικό ηλεκτρισμό, προκάλεσε σε ολόκληρη την Ευρώπη ένα κύμα καινούργιου ενδιαφέροντος για τη σχέση ανά-

μέσα στον ηλεκτρισμό και το σώμα. Ο Γκαλβάνι, επαγγελματίας γιατρός και καθηγητής της Εφαρμοσμένης Ανατομίας και της Μαιευτικής στο Πανεπιστήμιο της Μπολόνια, είχε διαπιστώσει ότι τα πόδια του βατράχου συσπώνται στην παρουσία ηλεκτρικών εκκενώσεων. Ερμήνευσε τα ευρήματά του ως ένδειξη ενός διακριτού είδους ηλεκτρισμού στους ζωικούς ιστούς. Η επακόλουθη διαμάχη με τον συμπατριώτη του Αλεσάντρο Βόλτα σχετικά με την προέλευση του ηλεκτρισμού επικέντρωσε την προσοχή των πειραματιζόμενων στην επανεξέταση της σχέσης μεταξύ του ηλεκτρισμού και των διαδικασιών της ζωής.² Ηλεκτρικά πειράματα όπως εκείνα του Γκαλβάνι, καθώς και των υποστηρικτών και οπαδών του, είχαν στόχο να βρουν αποδείξεις για την ύπαρξη μιας ιδιαίτερα στενής σχέσης ανάμεσα στον ηλεκτρισμό και τη ζωή. Ήταν προσπάθειες να κάνουν τη νεκρή σάρκα να συμπεριφερθεί σαν να ήταν ακόμη ζωντανή. Όσοι έκαναν πειράματα πάσχιζαν να παρουσιάσουν την αντανakλαστική κίνηση τμημάτων τεμαχισμένης σάρκας ζώων ως απόδειξη για την ύπαρξη ενός έμφυτου ζωικού ηλεκτρισμού. Πειραματικές παραστάσεις σαν κι αυτή, συχνά δημόσιες, σε διαφορετικά μέρη της Ευρώπης, έπαιξαν ρόλο-κλειδί στην καθιέρωση του σώματος ως υποκειμένου έρευνας. Το ηλεκτρικό σώμα αποκτούσε νόημα και αρθρωνόταν μέσα από τέτοιες πειραματικές παραστάσεις σε τοπικό επίπεδο.

Οι Ιταλοί υποστηρικτές του Γκαλβάνι, και ιδιαίτερα ο ανιψιός του Τζιοβάνι Αλντίνι αλλά και άλλοι όπως ο Αντρέα Βασάλι-Εάντι, στην προσπάθειά τους να αποδείξουν τη σχέση μεταξύ ηλεκτρισμού και ζωής, σύντομα έστρεψαν την προσοχή τους σε πειράματα με ανθρώπινα σώματα.³ Πειραματιζόμενοι στα πτώματα προσφάτως εκτελεσμένων εγκληματιών, ο Βασάλι-Εάντι και οι συνάδελφοί του προσπάθησαν να βρουν τρόπους να αποδείξουν οριστικά ότι η ανθρωπινή σάρκα εξακολουθούσε να είναι ευαίσθητη στα ηλεκτρικά ερεθίσματα, καθώς και ότι ήταν πηγή ηλεκτρισμού. Περιέγραψαν πώς «οπλίζοντας τον νωτιαίο μυελό με τη βοήθεια ενός μολύβδινου κυλίνδρου που είχε εισαχθεί στον αυλό των αυχενικών σπονδύλων και κατόπιν τοποθετώντας το ένα άκρο ενός τόξου από άργυρο

πάνω από την επιφάνεια της καρδιάς και το άλλο στον σπλισμό του νωτιαίου μυελού» κατάφεραν να επιδείξουν «πολύ ορατές και πολύ ισχυρές συσπάσεις» της καρδιάς του πτώματος. Δημιουργώντας συσπάσεις χωρίς τη χρήση κάποιας εξωτερικής πηγής ηλεκτρισμού, μπορούσαν να ισχυρισθούν πως το ίδιο το σώμα ήταν η πηγή της ενέργειας. [...]

Το αποκορύφωμα της επίσκεψης του Αλντίνι στην Αγγλία ήταν η ηλεκτρική ανατομή ενός εκτελεσμένου δολοφόνου, στις 17 Ιανουαρίου 1803, παρουσία του προέδρου της Βασιλικής Εταιρείας Χειρουργών. Χρησιμοποιώντας μια μεγάλη γαλβανική μπαταρία, ο Αλντίνι πραγματοποίησε μια εντυπωσιακή επίδειξη με γκριμάτσες και σπασμούς: «Με την πρώτη εφαρμογή της μεθόδου στο πρόσωπο, η γνάθος του νεκρού εγκληματία άρχισε να τρεμουλιάζει, οι γειτονικοί μύες συσπάστηκαν φριχτά και το ένα μάτι ουσιαστικά άνοιξε. Στη συνέχεια της διαδικασίας, το δεξί χέρι ανυψώθηκε και σφίχτηκε η γροθιά του, ενώ τα πόδια και οι μηροί άρχισαν να κινούνται».⁴ [...]

Το μυθιστόρημα της Μαίρης Σέλεϊ *Φρανκεστάιν*, που δημοσιεύθηκε το 1818, εμφανίστηκε σε μια εποχή που η ανάσταση των νεκρών με τη βοήθεια του ηλεκτρισμού φάνταζε ως πολύ πραγματική πιθανότητα. Το κείμενο της Σέλεϊ ήταν αμφίσημο ως προς την ακριβή μέθοδο μέσω της οποίας ο Βίκτορ Φρανκεστάιν δημιουργήσε το τέρας του και έκανε μόνο εν παρόδω αναφορές στον ηλεκτρισμό. Δεν υπάρχει αμφιβολία, ωστόσο, ότι τόσο αυτή όσο και ο σύζυγός της ήταν ενήμεροι για τα συνεχιζόμενα πειράματα για τον ηλεκτρισμό και τη ζωή. Ο Ουίλιαμ Λόρενς, γιστρός του Πέρσι Μπις Σέλεϊ, είχε εμπλακεί σε έναν φαύλο κύκλο διαμαχών με τον Τζον Αμπερνέθι για τις φυσικές καταβολές της ζωής. Ο ίδιος ο Πέρσι Σέλεϊ ήταν ενθουσιώδης οπαδός των γαλβανικών πειραμάτων και ο γαλβανισμός αποτελούσε ασφαλώς ένα από τα ζητήματα που έθιγαν κατά τις μεταμεσονύχτιες συζητήσεις τους με τον Μπάιρον και τον δρ. Πολιντόρι οι οποίες ενέπνευσαν τη Μαίρη να γράψει το γοτθικό μυθιστόρημά της.⁵ Ο *Φρανκεστάιν* υπογράμμιζε τόσο τον δυνάμει τρόπο όσο και τη γοητεία που ένιωθαν τα ακροατήρια στις αρχές

του 19ου αιώνα για την πιθανότητα να δημιουργηθεί τεχνητή ζωή. Οι εκρήξεις του Τέρατος παρείχαν μια παραστατική προειδοποίηση για το ότι οι γαλβανικοί πειραματισμοί θα μπορούσαν να έχουν επιπτώσεις που θα ξεπερνούσαν τη δυνατότητα του πειραματιζόμενου να τις ελέγξει. Το παιχνίδι του μυθιστορήματος με τα όρια ανάμεσα σε ζώσα και μη ζώσα ύλη, ανάμεσα σε σώματα και μηχανές, γινόταν αληθοφανές και άξιο λόγου χάρη στη γνώση των αναγνώστών για τις ήδη αναγνωρισμένες δυνατότητες του ηλεκτρικού σώματος.⁶ [...]

Ο Έντγκαρ Άλαν Πόε έδειχνε παρόμοιο ενθουσιασμό για τις πιθανότητες γαλβανικής ζωογόνησης ή αναζωογόνησης, στο «Κουβεντιάζοντας με μια μούμια», το 1845. Μια αιγυπτιακή μούμια επανέρχεται στη ζωή, για την ψυχαγωγία των συνδαιτυμόνων ενός μεταμεσονύκτιου δείπνου, με τη βοήθεια μιας ελεγχόμενης δόσης γαλβανικού ρεύματος.

Οι συνδαιτυμόνες κάναμε μια εγκοπή στο εξωτερικό του os sesamoideum pollicis pedis και έτσι φτάσαμε στον απαγωγό μυ. Αφού ρυθμίσαμε πάλι την μπαταρία, κατευθύναμε τα καλώδια προς τα απογυμνωμένα νεύρα - όταν, με μια κίνηση που έμοιαζε πάρα πολύ με ζωντανού ανθρώπου, η μούμια τράβηξε το δεξί γόνατο μέχρι την κοιλιά της και μετά το τέντωσε με απίστευτη δύναμη, δίνοντας μια κλοτσιά στον δόκτορα Πονόουερ, μια κλοτσιά που τον τίναξε σαν βέλος από τόξο, μέσα από ένα παράθυρο, έξω, στο δρόμο.⁷ [...]

Το Βασιλικό Πολυτεχνικό Ινστιτούτο, ένας από τους πρώτους τόπους επιστημονικής μόρφωσης και ψυχαγωγίας στο Λονδίνο, έδωσε το βήμα στον Μπέντζαμιν Ουόρντ Ρίτσαρντσον για να επαναρθρώσει το ηλεκτρικό σώμα, στις αρχές της δεκαετίας του 1860. Ο Ρίτσαρντσον θέλησε να αντιστρέψει το ηλεκτρικό σώμα. Ενώ οι Αλντίνι και Ούρε υποστήριζαν ότι ο ηλεκτρισμός ήταν διεγερτικός, ικανός να αποκαταστήσει τη ζωή σε ένα νεκρό σώμα, ο Ρίτσαρντσον υποστήριξε ότι ο ηλεκτρισμός είναι υπναγωγός. Πόρρω απέχοντας από το να αναζωογονεί ένα άψυχο σώμα, ο ηλεκτρισμός -θέλησε να δείξει ο Ρίτσαρντσον- αυτό που έκανε ήταν, μόλις παρερχόταν η

αρχική διέγερση, να βυθίζει ακόμη περισσότερο σε νάρκη. «Εάν επιθυμούμε να δημιουργήσουμε κάτι που να μοιάζει με ζωή χωρίς να είναι στην πραγματικότητα», υποστήριξε.

μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε χο γαλβανισμό. Αν το σώμα είναι ακόμη ζεστό, μπορούμε, για μερικά λεπτά, να προκαλέσουμε όση μυϊκή σύσπαση θέλουμε. Μπορούμε να προκαλέσουμε ένα σαρδόνιο γέλιο στο πρόσωπο ή μπορούμε να κάνουμε τον δείκτη να δείχνει προς όποιο σημείο του ορίζοντα θέλουμε. Μπορούμε να προκαλέσουμε ένα βαθύ αγκομαχητό ή έναν αναστεναγμό που να μας ξαφνιάσει- όμως, δεν κάνουμε τίποτε ή, αν κάνουμε κάτι, είναι μια πράξη ασυγχώρητη μέσα στη φρίκη της- αποκαθιστούμε μια στιγμιαία ευφυΐα την οποία δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε και δίνουμε στο εκμηδενισμένο σώμα τη δυνατότητα να ρίξει μια ματιά στη ζωή μόνο και μόνο για να βυθιστεί ξανά στην παγωμένη λησμονιά.®

Ο Ρίτσαρντσον σκόπευε να αποδείξει ότι ο ηλεκτρισμός μακροπρόθεσμα, όχι μόνο δεν ήταν αναζωογονητικός παράγοντας, αλλά ήταν μηχανισμός καταστρεπτικός για τον άνθρωπο. Μπορεί να αποκαθιστούσε στιγμιαία μια σπίθα ζωής, αλλά η διαρκής εφαρμογή του θα κατέστρεφε τις ευαίσθητες ισορροπίες του σώματος. Οι μύες θα έπαυαν να συστέλλονται και τα νεύρα θα σταματούσαν να είναι αγωγοί ερεθισμάτων. Ο ηλεκτρισμός ήταν αναισθητικό, όχι αναζωογονητικό. Πραγματοποίησε σχολαστικές έρευνες σε αναισθητοποιημένα ζώα για να αποδείξει ότι η επαναλαμβανόμενη εφαρμογή ηλεκτρισμού στο σώμα προκαλούσε παράλυση και θάνατο, όχι νεκρανάσταση. [...]

Κουλτούρες του γαλβανισμού

Ο ηλεκτρισμός ήταν ένας εύπλαστος πολιτισμικός πόρος. Πρακτικοί ηλεκτρολόγοι των αρχών του 19ου αιώνα, όπως ο Ουίλιαμ Στάρτζεν και ο Χένρι Νόαντ, υποστήριζαν πως ο ηλεκτρισμός ήταν το κλει-

61 γιο την κατανόηση και τον έλεγχο της οικουμένης. Το σάμπαν ήταν μια τεράστια ηλεκτρική μηχανή που μπορούσε κονείς να την κατανοήσει και να τη χειριστεί σε γενικές γραμμές με τον ίδιο τρόπο όπως θα κατανοούσε και θα χειριζόταν τις ηλεκτρικές μηχανές και τα τεχνουργήματα με τα οποία εξασκεί την τέχνη του. Η κατανόηση αυτή περιελάμβανε τόσο το οργανικό όσο και το ανόργανο. Τα ανθρώπινα σώματα ήταν κι αυτά μέρος του ηλεκτρικού σύμπαντος.⁹ Το ηλεκτρικό σύμπαν και κατ' επέκταση το ηλεκτρικό σώμα θα μπορούσαν να αποτελέσουν ισχυρά πολιτικά εργαλεία στην αγγλική κουλτούρα των αρχών του 19ου αιώνα. Οι ριζοσπάστες υλιστές σύντομα αντιλήφθηκαν τις δυνατότητές του. Αργότερα στη διάρκεια του ίδιου αιώνα, καθώς ο νεότευκτος ηλεκτρικός τηλεγράφος επεκτεινόταν, έμοιαζε να προσφέρει έναν πολλά υποσχόμενο τρόπο για να γίνει κατανοητό και το ηλεκτρικό σώμα. Η αναλογία αυτή είχε επίσης σημαντικά πολιτικά και πολιτισμικά αποτελέσματα.¹⁰ Προς το τέλος του αιώνα, το ηλεκτρικό σώμα εντασσόταν όλο και περισσότερο στη μετρολογική κουλτούρα της βικτοριανής φυσικής. Το κλειδί για την κατανόηση -και την πειθάρχηση- του σώματος ήταν, με αυτή την έννοια, η τυποποίηση. Όπως και τα άλλα τμήματα του ηλεκτρικού μηχανισμού και εξοπλισμού έπρεπε να είναι τυποποιημένα για να λειτουργούν αποτελεσματικά στο πλαίσιο των νέων δικτύων εξουσίας, το ίδιο ακριβώς έπρεπε να ισχύει και με το ηλεκτρικό σώμα.¹¹ [...]

Οι πολιτικοί ριζοσπάστες δεν ήταν οι μόνοι που συνέλαβαν τις δυνατότητες του ηλεκτρικού σώματος. Στην Αγγλία, κατά τα μέσα του 19ου αιώνα, ένα από τα πιο μεγαλεπήβολα και ολοκληρωμένα κείμενα για την ηλεκτρική φύση της ζωής ήταν το έργο του συντηρητικού και ακλόνητα ορθόδοξου αγγλικανού Άλφρεντ Σμίι. Το βιβλίο του *Στοιχεία ηλεκτροβιολογίας* σκιαγράφησε ένα περιεκτικό πλαίσιο για την ηλεκτρική αντίληψη του σώματος.¹² Υποστήριξε πως το σώμα των ζώων και των ανθρώπων θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως περίπλοκο δίκτυο από ηλεκτρικές μπαταρίες και άλλες ηλεκτρικές συσκευές. Πραγματοποίησε εκτεταμένα πειράματα δείχνοντας

πώς διαφορετικά είδη ηλεκτρικών οργάνων μπορούσαν να χρησιμποιηθούν για να μιμηθούν ό,τι έκαναν οι αισθήσεις, ανιχνεύοντ φως, οσμή, ήχο κ.λπ. Απέχοντας πολύ από το να βλέπει το ηλεκτικό σώμα ως εργαλείο των πολιτικών ριζοσπαστών, ο Σμιλ υποστήριξε πως αποτελούσε προπύργιο της ορθοδοξίας. Μπορούσε να απδείξει πώς η ιδέα του Θεού (της ορθόδοξης αγγλικανικής εκδοχής¹ απέρρεε με φυσικό τρόπο από την περίπλοκη ηλεκτρική οργάνων του ανθρώπινου εγκεφάλου. Μπορούσε να δείξει πώς διαταραχές αυτή την περίπλοκη ηλεκτρική δομή οδηγούσαν σε νοητικές βλάβες που ξεκινούσαν από τον καθολικισμό και έφταναν στον χαρτισμό. επικριτές του αντιμετώπισαν σκωπτικά τις φιλοδοξίες του, κατηγορώντας τον για ηλεκτρικό τσαρλατανισμό και προκαλώντας τον δημιουργήσει έναν πραγματικό «ζωντανό, κινούμενο, αισθανόμενο» σκεπτόμενο, ηθικό και θρησκευόμενο άνθρωπο μέσα από έναν σιδυασμό βολταϊκών κυκλωμάτων». ¹³ [...]

Μέχρι τα τέλη του αιώνα, η ηλεκτρική ιατρική είχε μετατραπεί μια μεγάλη επιχείρηση, με εταιρείες όπως η Pall Mall Elect Association ή η C.B. Harness's Medical Battery Company να κόνε περιουσίες από τις ηλεκτρικές ζώνες και τους ηλεκτρικούς κορσέι τους.¹⁴ Οι συσκευές αυτές μπορούσαν να προσφέρουν θαυμασ υποστήριξη και ζωτικότητα στα εσωτερικά όργανα του σώματος, βελτιώσουν τη σιλουέτα, να προλάβουν τα κρυολογήματα, δώσουν νέα ζωή και σθένος στην αποδυναμωμένη κράση, να διελρουν τη λειτουργία των οργάνων, να βελτιώσουν την κυκλοφορία, βοηθήσουν την πέψη και να ανανεώσουν άμεσα τη ζωτική ενέργει η απώλεια της οποίας αποτελεί το πρώτο σύμπτωμα της φθοράς.

Οι διαφημίσεις υπόσχονταν πως οι ηλεκτρικές ζώνες μπορούε «να διεγείρουν τις λειτουργίες διαφόρων οργάνων, να αυξήσουν εκκρίσεις τους, να τονώσουν τους μυς και τα νεύρα, να χαλαρώσ τις παθολογικές συσπάσεις, να βελτιώσουν τη θρέψη και να Ανανισουν την Εξαντλημένη Νευρική Ενέργεια». ¹⁵

Παρά τις πολιτισμικές συνδέσεις του ιατρικού ηλεκτρισμού με¹ υλισμό και τον πολιτικό ριζοσπαστισμό και τη φήμη του ως επικροτ

αγυρτών και τσαρλατάνων, ένας σκληρός πυρήνας γιατρών εργάστηκε για να καταστήσει την ηλεκτροθεραπεία μέρος της ορθόδοξης νοσοκομειακής πρακτικής. Υποστήριξαν ότι, κάτω από την κατάλληλη ιατρική εποπτεία, ο ηλεκτρισμός μπορούσε να αποδειχτεί ζωτικό εργαλείο για τη ρύθμιση απείθαρχων σωμάτων. Στο Guy's Hospital του Λονδίνου, από το 1836 ο Γκόλντινγκ Μπερντ επέβλεπε την ηλεκτρική αντιμετώπιση ασθενών με αρρώστιες όπως η παράλυση και η χορεία, ειδικά «νεαρών γυναικών, στις οποίες η ασθένεια προσλαμβάνει έναν κάπως υστερικό χαρακτήρα, και εκείνων των παρατεινόμενων περιστατικών αγοριών στα οποία άλλες θεραπείες έχουν δοκιμαστεί ανεπιτυχώς».¹⁶ Ο Τόμος Λέικοκ συμφώνησε ότι ο ηλεκτρισμός μπορούσε να αποδειχθεί η θεραπεία εκλογής για την αντιμετώπιση υστερικών γυναικών. Η ηλεκτροθεραπεία μπορούσε να επαναφέρει στην ομαλότητα τα σώματα όσων η υστερία είχε μεταμορφώσει από «πράες, πιστές και γεμάτες αυταπάρνηση γυναίκες» σε θύματα «τρελής πανουργίας, καταστροφικότητας, παιδοκτονικών παρορμήσεων, νοσηρών ορέξεων κ.λπ.».¹⁷ Μέχρι τη δεκαετία του 1880, τα περισσότερα μητροπολιτικά νοσοκομεία είχαν ανοίξει τμήματα ηλεκτρισμού. Ο εκπαιδευμένος στο Κέμπριτζ Ουίλιαμ Έντουαρντ Στίβενσον τοποθετήθηκε το 1882 επικεφαλής του νέου ηλεκτρικού τμήματος του Sc Bartholomew's Hospital, ο Ουίλιαμ Χένρι Στόουν διηύθυνε το τμήμα ηλεκτρισμού στο Sc Thomas's Hospital και ο Αρμόν ντε Ουατβίλ διηύθυνε το αντίστοιχο τμήμα στο Sc Mary's Hospital. Όλοι αυτοί ήταν άνθρωποι που εργάστηκαν για να κάνουν την ιατρική εφαρμογή του ηλεκτρισμού μέρος του κόσμου της ηλεκτρικής μηχανικής, στον ίδιο βαθμό που είχε γίνει και μέρος της νοσοκομειακής ιατρικής.¹⁸ [...]

Ένας λόγος για τον οποίο οι ηλεκτρομηχανικοί αναγνώριζαν την ηλεκτροθεραπευτική ως πεδίο συναφές με την εξειδίκευσή τους, ήταν επειδή θεωρούσαν ότι το ηλεκτρικό σώμα αποτελείται από τα ίδια συστατικά και είναι οργανωμένο στον ίδιο τύπο συστήματος με τις συσκευές που χρησιμοποιούσαν στη δική τους τέχνη. Αναλογίες μεταξύ των ανθρώπινου νευρικού συστήματος και του βικτοριανού τηλεγραφικού δικτύου ήταν πολύ συνηθισμένες, και εκτείνονταν

μέχρι την πρώτη εμφάνιση του τηλέγραφου, στη δεκαετία του 1840 Ο Σμιθ, στο βιβλίο του *Στοιχεία ηλεκτροβιολογίας*, περιέγραψε το νεύρα ως «βιο-τηλέγραφους». (...) Ο γιατρός Τζορτζ Γκάμπριελ Στόουκς διαβεβαίωνε ότι «σήμερα ολόκληρη η γη μοιάζει, κατ' αναλογίαν, με ένα από τα σώματά μας. Τα ηλεκτρικά καλώδια αντιστοιχούν στα νεύρα, ενώ μηνύματα μεταβιβάζονται από τις πιο απομακρυσμένες περιοχές στον κεντρικό τόπο της κυβέρνησης, όπως ακριβώς στο σώμα μας, όπου οι αισθήσεις μεταβιβάζονται στον εγκέφαλο».¹⁹ Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της αναλογίας ήταν ότι λειτουργούσε αμφίδρομα. Το νευρικό σύστημα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να ρίξει φως στα μυστήρια του τηλέγραφου, όπως ακριβώς ο τηλέγραφος εξηγούσε τις λειτουργίες των νεύρων.²⁰

Η μέτρηση, σύμφωνα με τους γιατρούς και τους ηλεκτρομηχανικούς του τέλους του 19ου αιώνα, ήταν το κλειδί για την κατανόηση και τον έλεγχο του τηλεγραφικού συστήματος. Δεν αποτελούσε έκπληξη, επομένως, ότι πολλοί από αυτούς υποστήριζαν πως η μέτρηση ήταν το κλειδί και για την κατανόηση και τον έλεγχο του ηλεκτρικού σώματος. Η υπαγωγή του ηλεκτρικού σώματος στη μετρολογική πειθαρχία -καθώς εντασσόταν στη μετρολογική κουλτούρα της φυσικής του τέλους του 19ου αιώνα- το καθιστούσε διοχερίσιμο. Ο Γερμανός Βίλχελμ Ερμπ επέμενε πως «το ανθρώπινο σώμα δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια μεγάλη αγωγήμη μάζα συγκεκριμένης αντίστασης- και επομένως οι νόμοι που διέπουν τη διανομή του ηλεκτρισμού στις μεγάλες αγωγήμες μάζες ισχύουν και σε αυτό, χωρίς κανέναν περιορισμό».²¹ Ο Αρμόν ντε Ουατβίλ συμφωνούσε, περιγράφοντας το σώμα ως «ένα δοχείο δεμένο με ένα υλικό μέτριας αγωγιμότητας (το δέρμα), άνισα γεμισμένο με μη αγωγήμη στερεά στοιχεία και με τα διάκενα γεμάτα από ένα αλατούχο υγρό αρκετής αγωγιμής ισχύος».²² Το κλειδί για την κατανόηση της δράσης του ρεύματος πάνω στο σώμα ήταν, επομένως, ο νόμος του Ομ για τη κατανομή της ηλεκτρικής αντίστασης. [...]

Σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, το ηλεκτρικό σώμα ήταν ένας αμφισβητούμενος τύπος. Ήταν δυνατόν να υποστηρίξει ένα ισχυρά

επιχείρημα για την επαναστατικοποίηση της κοινωνίας ή μια εξίσου ισχυρή απόφαση υπέρ της συντήρησης της ηθικής και πολιτικής τάξης. Πρακτικοί γιατροί, εκπαιδευμένοι γιατροί και ηλεκτρομηχανικοί φιλονικούσαν για το είδος των προσόντων και της εξειδίκευσης που θα ήταν επαρκή για να διεκδικήσει κανείς την ειδικότητα των ηλεκτρικών επεμβάσεων στο σώμα. Η αιώνια βικτοριανή έγνοια για τη διαχείριση και την πειθαρχία του σώματος διαπερνούσε πολλές από αυτές τις διαμάχες. Ο ηλεκτρισμός υποσχόταν να γίνει ένα εργαλείο ικανό να χρησιμοποιηθεί για να κάνει το σώμα πειθήνιο. Αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους η μεταφορά του τηλέγραφου ήταν τόσο ισχυρή. Συσχέτιζε ζητήματα σωματικής διαχείρισης με θέματα κοινωνικού ελέγχου. Ήταν επίσης ένα εργαλείο που συνέδεε τις κουλτούρες της μετρολογίας και του καταναλωτισμού. Και οι δύο αποσκοπούσαν στη δημιουργία ενός τυποποιημένου, ομογενούς ηλεκτρικού σώματος. Όπως ακριβώς οι ηλεκτρικές ζώνες της εταιρείας Harness υπόσχονταν στον καταναλωτή ένα σώμα όπως όλων των άλλων, έτσι και η ηλεκτροτεχνολογία προσέφερε ένα σώμα που μπορούσε να ενσωματωθεί πλήρως στο ηλεκτρικό σύμπαν, τυποποιημένο κι αυτό όπως οποιαδήποτε άλλη συσκευή των ηλεκτρολόγων.

Ενας επιστημονικός τρόπος θανάτου

Ιατρικοί ηλεκτρολόγοι με τη σκέψη προσκολλημένη στη μετρολογία δούλεψαν σκληρά προσπαθώντας να εντάξουν το ανθρώπινο σώμα στο πεδίο της ηλεκτρομηχανικής. Στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, νέες ηλεκτρικές βιομηχανίες απογειώνονταν σε μεγάλης κλίμακας επιχειρήσεις. Ταυτόχρονα, και καθώς όλο και περισσότεροι άνθρωποι έρχονταν σε συχνή επαφή με τα καινούργια δίκτυα ηλεκτρικής ενέργειας, πολλαπλασιάζονταν και οι θάνατοι λόγω ηλεκτρισμού. Ο θάνατος έδωσε έναν νέο χαρακτήρα επείγοντος στις συζητήσεις για τον ηλεκτρικό μηχανισμό του σώματος. Όμως οι δυνατότητες του ηλεκτρισμού σχετικά με το θάνατο προσέφεραν και άλλες

πιθανότητες. Οι μεταρρυθμιστές του ποινικού συστήματος και < φανατικοί υποστηρικτές του ηλεκτρισμού έσπευσαν να προωθήσουν τον ηλεκτρισμό ως νέο και επιστημονικό μέσο εκτέλεσης. Η διαχείριση της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας -μια νέα λέξη που επινοήθηκε τη δεκαετία του 1890²³- σήμαινε και αναζήτηση νέων τρόπων διαχείρισης του ηλεκτρικού σώματος. Πριν, κατά τη διάρκεια κι μετά τις πρώτες εκτελέσεις διά ηλεκτροπληξίας, το 1890, ξέσπασαν έντονες διαμάχες σχετικά με την ηθική της ηλεκτρικής θανάτωσης^ τις πρακτικές της πλευρές και το μηχανισμό της. Οι θιασώτες χαιριτιζαν τον ηλεκτρισμό ως πολιτισμένο και αποστειρωμένο μέσο θανάτωσης, κατάλληλο για τον αιώνα της επιστήμης. Οι πολέμιοι καταδίκάζαν την εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας ως κατάχρηση της δύναμης της επιστήμης. Τόσο οι υποστηρικτές όσο και οι αντίθετοι εργάστηκαν για να κατασκευάσουν μια φυσική της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας. Για να υποστηρίξουν τη θέση τους, είτε υπέρ είτε κατά έπρεπε να ανακαλύψουν το μηχανισμό του ηλεκτρικού θανάτου. Γινα γίνει η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας διαχειρίσιμη -ή για να αποδειχθεί πως τελικά δεν μπορεί να τιθασευτεί-, έπρεπε να αποκαλιφθούν οι λειτουργίες του ηλεκτρικού σώματος.

Κατά τη δεκαετία του 1880, οι τυχαίοι θάνατοι λόγω εποφής * ηλεκτρικό ρεύμα γίνονταν όλο και πιο συνηθισμένοι, καθώς ι συστήματα μεταφοράς της ηλεκτρικής ενέργειας αναπτύσσονταν κ μετατρέπονταν σε ευρέως διαδεδομένα χαρακτηριστικά της άστε* κής γεωγραφίας της Αμερικής και της Ευρώπης.²⁴ Τα λαϊκά και ι επαγγελματικά περιοδικά περί ηλεκτρισμού παρουσίαζαν συχλ περιπτώσεις εργαζομένων -και πελατών- του ηλεκτρισμού Πί έρχονταν σε μοιραία επαφή με το ηλεκτρικό ρεύμα. [...]

Η «φυσιολογία του θανάτου λόγω ηλεκτρικού σοκ» είχε όμια ακόμη μία δυνάμει εφαρμογή. Από τα τέλη της δεκαετίας του 181 άρχισε να εξετάζεται όλο και περισσότερο η πιθανότητα να εισαχθ ο ηλεκτρισμός ως μέσο εκτέλεσης της θανατικής ποινής. Το 1889, Ιατροδικαστική Εταιρεία της Νέας Υόρκης χαιρέτισε την προοπτι των ηλεκτρικών εκτελέσεων που θα έκανε παρελθόν «τις φρικιασ

κές μάχες των καταδικασμένων με τον δήμιο και τις αποκρουστικές σκηνές ανθρώπων που στραγγαλίζονται από κακότεχνα περασμένες θηλιές». ²⁵ Ένας νόμος που καθιστούσε τον ηλεκτρισμό νόμιμο μέσο εκτέλεσης για εγκλήματα που επέσυραν τη θανατική ποινή είχε ήδη ψηφιστεί τον προηγούμενο χρόνο από το νομοθετικό σώμα της Πολιτείας της Νέας Υόρκης. Το μόνο που απέμενε ήταν η ανάπτυξη μιας πρακτικής τεχνολογίας ηλεκτρικής θανάτωσης. Το ζήτημα συνδέθηκε σύντομα με τη διαβόητη «μάχη των συστημάτων» ανάμεσα στους θιασώτες και τους πολέμιους των εναλλασσόμενων και των συνεχών συστημάτων ηλεκτρικής ενέργειας. Υποστηρικτές των συστημάτων συνεχούς ρεύματος, και ειδικά ο Έντισον και ο περίγυρός του, τάχτηκαν υπέρ της εφαρμογής εναλλασσόμενου ρεύματος ως μέσου εκτέλεσης, υποστηρίζοντας ότι πειραματικά στοιχεία αποδείκνυαν πως το ανθρώπινο σώμα είναι πιο πιθανό να θανατωθεί από εναλλασσόμενο παρά από συνεχές ρεύμα. ²⁶ Ο προστατευόμενος του Έντισον, Χάρολντ Π. Μπράουν, πραγματοποίησε επιδείξεις που γνώρισαν πολύ μεγάλη δημοσιότητα, κατά τις οποίες θανάτωνε βοοειδή, σκυλιά, ακόμη και άλογα, για να αποδείξει την αποτελεσματικότητα του εναλλασσόμενου ρεύματος στο συγκεκριμένο ζήτημα. ²⁷

Η πρώτη εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας πραγματοποιήθηκε στη φυλακή Όμπερν της Νέας Υόρκης, στις 6 Αυγούστου του 1890, με τη χρήση ενός συστήματος που είχε επινοήσει ο ιατρικός ηλεκτρολόγος και ειδικός στις νευρολογικές ασθένειες Αλφόνσο Ντέιβιντ Ρόγκουελ. ²⁸ Το θύμα ήταν ο Ουίλιαμ Κέμλερ, καταδικασμένος για το φόνο της αρραβωνιαστικιάς του. Τίλι Ζίγκλερ. Το γεγονός έλαβε χώρα σε ένα προσεκτικά ελεγχόμενο σκηνικό, ενώπιον μαρτύρων. Όπως ανέφεραν οι *New York Times* την προηγούμενη μέρα, η «μηχανή του θανάτου είχε ρυθμιστεί. Οι υπεύθυνοι δήλωσαν πως λειτουργούσε τέλεια και όλες οι αναγκαίες προετοιμασίες για την επιτυχή θανάτωση του εγκληματία έχουν ολοκληρωθεί». ²⁹ Το αποτέλεσμα ήταν ένα παραστατικό παράδειγμα της αντίστασης του ηλεκτρικού σώματος. Παρά τις καλύτερες προσπάθειες του χειριστή, απαιτήθηκαν δύο διοχετεύ-

σεις ηλεκτρικού ρεύματος μέχρι οι παρόντες γιατροί να ονακηρύξουν με βεβαιότητα τον Κέμλερ νεκρό. Στη δεύτερη προσπάθεια,

οι μάρτυρες ήταν τόσο τρομοκρατημένοι από τη φρικιαστική εικόνα που δεν μπορούσαν να πάρουν το μάτια τους από πάνω της. {...} Αίμα άρχισε να εμφανίζεται στο πρόσωπο του φουκαρά πάνω στην καρέκλα. Στεκόταν πάνω στο πρόσωπό του σαν ιδρώτας. (...) Μια απαίσια οσμή [sic] άρχισε να κατακλύζει την αίθουσα των εκτελέσεων και τότε, λες και για να επιστεγάσει την κορύφωση αυτής της τρομακτικής εικόνας, φάνηκε πως οι τρίχες κάτω και γύρω από το ηλεκτρόδιο στη βάση της σπονδυλικής στήλης άρχισαν να καψαλίζονται. Η δυσωδία ήταν αφόρητη.*®

Οι δημόσιες αντιδράσεις στην εκτέλεση του Κέμλερ και στις άλλες που ακολούθησαν ήταν ανάμεικτες. Οι *New York Times* επιτέθηκαν σφοδρά στο νομοθετικό σώμα της Πολιτείας και έκαναν έκκληση να δοθεί ένα τέλος στις εκτελέσεις διά ηλεκτροπληξίας. Στη Βρετανία, το *Lancet* καταδίκασε την απόφαση να συνεχιστεί το «πείραμα» ως αποκρουστική: «Άραγε θα μπορούσε ποτέ να συλληφθεί κάτι πιο αβέβαιο ή αναποτελεσματικό, να καταγραφεί κάτι πιο επώδυνο στην ιστορία της σύγχρονης ιατρικής; Τα καλύτερα μυαλά θα μείνουν άναυδα από έκπληξη σε περίπτωση που κάποιος άνθρωπος ή κάποιος άνθρωποι της ιατρικής θα ήταν πρόθυμοι να λερώσουν τα χέρια τους με οποιοδήποτε σκέλος ενός τέτοιου τρομακτικού έργου».³¹ Υποστήριζε πως η απόδειξη των διαδοχικών διοχετεύσεων ηλεκτρικού ρεύματος ήταν τουλάχιστον αρκετή για να εγερθούν αμφιβολίες ως προς το αν η διαδικασία ήταν πάντα τόσο ανώδυνη όσο τη διαφήμιζαν. Ισχυριζόταν πως σε κάθε περίπτωση ο ανώδυνος χαρακτήρας ήταν ανεπαρκής για να μετριάσει τη βαρβαρότητα της διαδικασίας και το αίσχος να εφαρμόζεται η επιστήμη με τέτοιον τρόπο; «Στην προκειμένη περίπτωση αναφέρθηκε πως ο θάνατος ήταν ανώδυνος, και δεν έχουμε καμία αμφιβολία επ' αυτού. Ήταν τόσο ανώδυνος όσο και ο θάνατος από το χτύπημα ενός ροπάλου. Τι δείγμα επιστημονικής εκλέπτυνσης για ένα τέτοιο ανδραγάθημα!»,³² Τα έντυπα με θέμα τον ηλεκτρισμό ήταν πολύ λιγότερο εχθρικά, ιδιαι-

τερο η *Ηλεκτρική Επιθεώρηση* [*Electrical Review*] η οποία εξέφραζε όλο και μεγαλύτερο ενθουσιασμό για την εκτέλεση διό ηλεκτροπληξίας. Τα δικό της παράπονα είχαν στόχο, από τη μια πλευρά, την ανικανότητα των «ηλεκτροεκτελεστών» να φέρουν εις πέρας τη διαδικασία με τη δέουσα ακρίβεια και, από την άλλη, ανθρώπους όπως οι εκδότες του *Lancet*, που καταδίκάζαν ως βάρβαρη την εφαρμογή του ηλεκτρισμού για θανάτωση.³³ [...]

Σε όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1890 οι ερευνητές σε Αμερική και Ευρώπη εργάστηκαν σκληρά στο πεδίο της φυσικής της εκτέλεσης διά ηλεκτροπληξίας. [...] Στο τέλος της δεκαετίας αγωνίζονταν ακόμη να προσδιορίσουν ποιος ακριβώς ήταν ο μηχανισμός του θανάτου λόγω ηλεκτροπληξίας. Το ηλεκτρικό σώμα έμοιαζε να ανθίσταται στην τυποποίηση. Όπως ακριβώς οι ερευνητές της δεκαετίας του 1880 πάσχιζαν να καθορίσουν την αντίσταση του ανθρώπινου σώματος στο ηλεκτρικό ρεύμα, οι συνάδελφοί τους, μία δεκαετία αργότερα, εξακολουθούσαν να βρίσκονται αντιμέτωποι με ένα τόσο συγκεχυμένο φάσμα σωματικών αποκρίσεων ζώων και ανθρώπων όταν τους διαπερνά ηλεκτρισμός, που προκαλούσε αμηχανία. Επιπλέον, μεγάλο μέρος της διαμάχης εξελίχθηκε στους κόλπους του ηλεκτρομηχανικού επαγγέλματος, τα μέλη του οποίου συνήθιζαν να ανταλλάσσουν ανέκδοτο για τη δική τους παλικάριά να δέχονται μεγάλες δόσεις ηλεκτρικού ρεύματος και να επιβιώνουν.

Το ζήτημα γινόταν όλο και περισσότερο όχι «πώς σκοτώνει ο ηλεκτρισμός;» αλλά «τελικά σκοτώνει ο ηλεκτρισμός;». Ο Γάλλος ιατροφυσικός Αρσέν ντ' Αρσονβάλ, γνωστός γιο τα πειράματά του με ηλεκτρικό ρεύμα υψηλής τάσης στο σώμα, πρότεινε δύο μηχανισμούς του ηλεκτρικού θανάτου: «Με την πρόκληση μηχανικών βλαβών στα αγγεία και στο νευρικό σύστημα» ή «με την αναστολή των κρίσιμων λειτουργιών ολικά ή μερικά (διακοπή της αναπνοής, της καρδιάς, των ανταλλαγών μεταξύ ιστών και του αίματος κ.λπ.)». Πιο συγκεκριμένα, υποστήριξε ότι η διακοπή της αναπνοής ήταν η πιο κοινή αιτία θανάτου από ηλεκτροπληξία. Πάνω σε αυτή τη βάση, ο ντ' Αρσονβάλ ισχυρίστηκε ότι η εκτέλεση διά ηλεκτροπληξίας ήταν «περίπλοκη, βάρβα-

ρη και αναξιόπιστη διαδικασία».³⁴ Ο Χένρι Λιούις Τζόουνς, ένας από τους πρώτους εφαρμοστές του ηλεκτρισμού στην ιατρική στο Λονδίνο, υποστήριξε πως ο θάνατος λόγω ηλεκτρισμού ήταν αποτέλεσμα καρδιακής ανακοπής: «είναι βέβαιον πως οι ηλεκτρικές εκκενώσεις μπορούν να σκοτώσουν επί τόπου έναν άνθρωπο».³⁵ Μερικό χρόνια αργότερα, τα πειράματα δύο φυσιολόγων του Πανεπιστημίου του Ντέρχαμ έμοιαζε να επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό του Λιούις Τζόουνς. Μια σειρά πειραμάτων με εφαρμογή εναλλασσόμενου ρεύματος σε σκύλους και λαγούς φάνηκαν να υποδηλώνουν πως ο θάνατος επερχόταν μάλλον λόγω καρδιακής ανακοπής παρά λόγω ασφυξίας. Οι γιατροί υπογράμμισαν επίσης και τις μαρτυρίες εργατών ότι κάποι-οι που είχαν τραυματιστεί θανάσιμα δουλεύοντας με ηλεκτρικά καλώδια συνέχιζαν να αναπνέουν για κάποιο χρονικό διάστημα μετά το σοκ.³⁶ Η διαμάχη συνεχιζόταν το 1899, όταν οι Πρεβόστ και Μπστελί συνόψισαν τη μέχρι τότε κατάσταση και τα δικά τους ευρήματα στο *Journal de Physiologie et de Pathologie Générale*.³⁷

Στις αρχές και στα μέσα της δεκαετίας του 1890 έκαναν τη> εμφάνισή τους τα πρώτα πρωτόκολλα που σκιαγραφούσαν την κατάλληλη αντιμετώπιση του ηλεκτρικού σοκ. [...] Η *Ηλεκτρική Επιθεώρηση* και άλλα επαγγελματικά περιοδικά οργάνωσαν μια εκστρατεία για να πείσουν το Υπουργείο Εμπορίου να εκδώσει κατευθυντήριες οδηγίες για την ενδεδειγμένη θεραπεία σε θύματα ηλεκτρικού σοκ. Εν το μεταξύ, η *Ηλεκτρική Επιθεώρηση* εξέδωσε τις δικές της συστάσεις και τις κυκλοφόρησε σε κάθε εταιρεία ηλεκτρικής ενέργειας στο Λονδίνο. Αυτές οι «απλές οδηγίες για την αποκατάσταση της ζωής» ήτα¹ διατυπωμένες σε μια γλώσσα που «θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ακόμη και από έναν εργάτη μέσης ευφυΐας».³⁸ [...]

Κάποιες μεταγενέστερες σκέψεις

Ο ηλεκτρισμός κατέλαβε μια αμφιλεγόμενη θέση στη δημόσια φαντασία, τόσο ως τεχνολογία που δίνει ζωή όσο και ως τεχνολογία

που σχετίζεται με το θάνατο.³⁹ Ένας αιώνας που ξεκίνησε με εικασίες για τη δύναμη του ηλεκτρισμού να υπερνικήσει το θάνατο, τελείωσε με την ηλεκτρική καρέκλα και τη διατύπωση οδηγιών για να προλαμβάνεται ο θάνατος από ηλεκτροπληξία. Ο μετασχηματισμός αυτός αποτελεί εντυπωσιακό παράδειγμα του εύπλαστου χαρακτήρα του ηλεκτρικού σώματος. Οι τρόποι με τους οποίους τα όρια ονάνεσο στο έμψυχο και στο άψυχο -τη μηχανή και το οργανικό- μπορούσαν να συναρμολογηθούν και να συναρθρωθούν, ήταν σε κατάσταση μόνιμης ρευστότητας σε όλη τη διάρκεια του αιώνα. Δεν υπήρχε τίποτε προφανές σχετικά με τους τρόπους με τους οποίους ήταν δυνατόν να γίνουν συσχετίσεις ανάμεσα στον ηλεκτρισμό και το σώμα. Τέτοιες συσχετίσεις ήταν πάντα ανοιχτές στην ερμηνεία του καθένα. Επιπλέον, ιδιαίτεροι τρόποι συνάρθρωσης αυτής της σχέσης ήταν συνάρτηση του χρόνου και του τόπου. Ήταν προϊόν συγκεκριμένων πολιτισμικών χώρων. Η υποστήριξη οποιοσδήποτε δεδομένης θεώρησης για το ηλεκτρικό σώμα ήταν ζήτημα που απαιτούσε εργασία και προσπάθεια. Η διαμόρφωση του δικτύου των εννοιακών και υλικών δεσμών που χρειαζόταν για να διατηρηθεί το ηλεκτρικό σώμα σταθερό απαιτούσε διαρκή μόχθο.

Η μετατροπή του ηλεκτρικού σώματος σε βιώσιμη πολιτισμική κατασκευή προϋπέθετε την ανάμιξή του με το περιβάλλον του. Το σώμα κατέκτησε τη σημασία του όπως ακριβώς οποιοδήποτε άλλο τεχνολογικό προϊόν που οικούσε τον ίδιο χώρο. [...] Αυτό προσπαθούσε να κάνει η *Ηλεκτρική Επιθεώρηση*, με τις οδηγίες της προς τον «εργάτη μέσης ευφυΐας» σχετικά με την ανάνηψη ενός σώματος χτυπημένου από ηλεκτρικό ρεύμα. Για να γίνει το ανθρώπινο σώμα κατάλληλο να συμμετέχει στα νέα τεχνολογικά δίκτυα που αναδύονταν στη διάρκεια του προηγούμενου [19ου] αιώνα απαραίτητη προϋπόθεση ήταν να διασφαλιστεί ότι τα όρια ανάμεσα στα σώματα και τις μηχανές θα μπορούσαν να παραμείνουν αρκετά διαπερατά ώστε οι επιστημονικοί κλάδοι που αφορούν τις μηχανές να έχουν εφαρμογή και στο σώμα.

[...] Η επιτυχής ενσωμάτωση του σώματος στα νέα τεχνολογικά δίκτυα προϋπέθετε την εξεύρεση τρόπων που να διασφαλίζουν ότι το ανθρώπινο σώμα θα δρα με αξιόπιστη και προβλέψιμη μορφή όταν τοποθετείται μέσα σε αυτά. Η ηλεκτρική καρέκλα αποτέλεσε -οπό αυτή την άποψη, τουλάχιστον- ένα καλό παράδειγμα των περιορισμών του ηλεκτρικού σώματος. Πορά τις φιλότιμες προσπάθειες τους, οι υποστηρικτές της δεν μπορούσαν να την κάνουν να δουλέψει. Το σώμα εξακολουθούσε να αντιστέκεται και να μένει απρόσβλητο στις προσπάθειές τους να τυποποιήσουν τις ρυθμίσεις.⁴⁰ Απέχοντας πολύ από το να αντιδράσει αξιόπιστα, το σώμα του Ουίλιαμ Κέμλερ και των υπολοίπων θυμάτων μετά από αυτόν αντιστάθηκαν στην τυποποίηση. Δεν λειτούργησαν σαν μηχανές, όπως έλεγαν κάποιοι πως θα έπρεπε. [...] Υπήρχαν σαφείς περιορισμοί στο τι είδους πειθαρχίες μπορούσαν να επιβληθούν στο σώμα. Ωστόσο, η ίδια η απειθαρχία του ηλεκτρικού σώματος μπορούσε με πολλούς τρόπους να μετατραπεί σε πανίσχυρο επιχείρημα υπέρ της ηλεκτρικής εξειδίκευσης.⁴¹ Σε τελική ανάλυση, ακριβώς επειδή δεν μπορούσε κανείς να επαφίεται στην αξιόπιστη συμπεριφορά του σώματος, ήταν απαραίτητοι οι ειδικοί στον ηλεκτρισμό. Στο κάτω-κάτω, η ηλεκτρική εξειδίκευση ενσάρκωνόταν στα σώματα όσων την ασκούσαν. Ήταν ακριβώς η διαθέσιμη γνώση τους για το ηλεκτρικό σώμα εκείνη που ήταν απαραίτητη για να το κρατήσει πειθήνιο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για μια επισκόπηση των προσεγγίσεων του 19ου αιώνα σχετικά με την ακρίβεια και την τυποποίηση, βλ. M.N. Wise (επιμ). *The Values of Precision* (Πρίνστον: Princeton University Press, 1995).

2. M. Pera, *The Ambiguous Frog: The Gahani-VoHa Controversy on Animal Electricity* (Πρίνστον: Princeton University Press, 1992). Για κάποιες πρώιμες συζητήσεις

περί ηλεκτρισμού και ζωής, βλ. H.E. Hoff. "Galvani and the Pre-Galvanian Electrophysiologists", *Annals of Science*, 1936, 1: 157-72· W.C. Walker. "Animal Electricity before Galvani". *Annals of Electricity*, 1937. 2: 84-113 R Home, "Electricity and the Nervous Fluid". *Journal of the History of Biology*, 1970. 3: 235-51. Για τα επιχειρήματα και τα πειράματα του Γκαλβάνι, βλ. N. Kipnis, "Galvani and the Debate on Animal Electricity", *Annals of Science*, 1987. 44: 107-42· M. Bresadola. "Exploring Galvani's Room for Experiments". M. Bresadola και G. Pancaldi (επιμ.). *Luigi Galvani International Workshop: Proceedings* (Μπολόνια: Università di Bologna. 1999). σ. 65-82. Για ορισμένες ευρωπαϊκές απαντήσεις, βλ. M. Trumpler. "From Tabletops to Triangles: Increasing Abstraction in the Depiction of Experiments in Animal Electricity from Galvani to Ritter" στο Bresadola και Pancaldi. 6.π., σ. 115- 45· C. Blondel. "Animal Electricity in Paris: From Initial Support to its Discredit and Eventual Rehabilitation", στο Bresadola και Pancaldi. 6.π., σ. 187-209.

3. "Report presented to the Class of the Exact Sciences of the Academy of Turin, 15th August 1802, in reprd to the Galvanic Experiments made by C. Vassali-Eandi. Giulio, and Rossi, on the 10th and 14th of the same Month, on the Head and Trunk of three Men a short Time after their Decapitation". *Tilloch's Philosophical Magazine*, 1803. 15:38-45.

4. "Galvanism". *Tilloch's Philosophical Magazine*. 1802. 14: 364-8. στη σ. 367.

5. M. Shelley. *Frankenstein. or, the Modern Prometheus*, with an introduction by M. Buder (Λονδίνο: Pickering and Chatto, 1993). Για τη διαμάχη μεταξύ Λόρενς και Άμπερνεθ. βλ. επίσης O. Tern kin. "Basic Science. Medicine and the Romantic Era", στο *The Double Face of Janus and other Essays in the History of Medicine* (Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press. 1977), σ. 345-72.

6. Η φιλολογία για τον Φρανκεστάιν είναι τεράστια. Βλ. C. Baldick. *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity and 19th-Century Writing* (Οξφόρδη: Oxford University Press. 1987)· S. Bann (επιμ.). *Frankenstein, Creation and Monstrosity* (Λονδίνο: Reaktion Books, 1994).

7. E. Allan Poe. "Some Words with a Mummy", στο Harold Beaver (επιμ.). *The Science Fiction of Edgar Allan Poe* (Penguin: Harmondsworth. 1976). σ. 154-70. στη σ. 158. Πρώτη δημοσίευση στην *American Whig Review*, 1845 [ελλ. έκδοση: «Κουβεντιάζοντας με μια μούμια», μετ. Κώστας Μηλιτιάδης. εκδ. Κοροντζή],

8 B Ward Richardson. "Researches on the Treatment of Suspended Animation". *British and Foreign Medico-Chirurgical Review*, 1863, 31: 478-505.

9. I R Morus, *Frankenstein's Children: Electricity, Exhibition and Experiment in Early 19th Century London* (Πρίνστον: Princeton University Press. 1998). κεφάλαιο 5

10. I.R. Morus, "'The Nervous System of Britain': Time and the Electric Telegraph in the Victorian Age", *British Journal for the History of Science*, 2000, 33: 455-75

11. T P Hughes, *Networks of Power Electrification in Western Society* (Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press. 1983) I.R. Morus. "The Measure of Man: Technologizing the Victorian Body", *History of Science*, 1999, 37: 249-82.

12. A. Smee, *Elements of Electro-Biology* (Λονδίνο, 1849).

13. Αωνόμου, "Instinct and Reason". *British and foreign Medico-Chirurgical Review*. 1850, 6: 522-4, στη σ. 522.

14. L. Loeb, "Consumerism and Commercial Electrotherapy: The Medical Battery Company in 19th-Century London " *Journal of Victorian Culture*. 1999, 4: 252-75.

15. Διαφήμιση των Ηλεκτροπαθητικών Ζωνών Χόρνες, όπως απεικονίζεται στο L. de Vries, *Victorian Advertisements* (Λονδίνο: John Murray, 1968), σ. 15. Αρχικό, από το *Illustrated London News* του 1890.

16. H.M. Hughes, "Digest of One Hundred Cases of Chorea treated in the Hospital", *Guy's Hospital Reports*, 1846, 4: 360-94, στη σ. 388.

17. T. Laycock, "On the Treatment of Cerebral Hysteria, and Moral Insanity in Women, by Electro-galvanism", *Medical Times*, 1850, 1: 57-8. στη σ. 58. Για μέρος της βιβλιογραφίας περί υστερίας, ηλεκτρισμού και γυναικείου σώματος, βλ. Morus, *Frankenstein*, κεφάλαιο 8- J. Oppenheim, *Shattered Nerves: Doctors. Patients and Depression in Victorian England* (Οξφόρδη: Oxford University Press. 1991) C.E. Russett, *Sexual Science: The Victorian Construction of Womanhood* (Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 1989).

18. I.R. Morus. "Measure of Man: Technologizing the Victorian Body?", *History of Science*, 1999, 37: 249-82.

19. "Dinner of the Institution of Electrical Engineers". *Electrician*, 1889, 24: 12-15, στη σ. 13.

20. I.R. Morus, "Nervous System of Britain: Space, Time and the Electric Telegraph in the Victorian Age", *British Journal for the History of Science*. 2000, 33: 455-75.

21. W. Erb, *Handbook of Electro-therapeutics*, pet. L Putzel (Νέα Υόρκη. 1883), σ. 19.

22. A. de Wateville. *Practical Introduction to Medical Electricity* (Λονδίνο. 1884), σ. 45.

23. Σ.Τ.Μ: Electrocutation, κατ' αναλογία με τη λέξη *execution*.

24. Hughes, *Networks of Power* D. Nye, *Electrifying America: Social Meanings of a New Technology* (Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT Press. 1990).

25. "Electricity vs. the Hangman", *Medico-Legal Journal*, 1889, 6: 106.

26. Hughes. *Networks of Power*, α. 106-9.

27. Βλ.. για παράδειγμα, το H.P. Brown. *The Comparative Danger to Ufe of Alternating and Continuous Electrical Currents* (Νέα Υόρκη, 1889).

28. A.D. Rockwell. *Rambling Recollections: An Autobiography* (Νέο Υόρκη: Paul B. Hooker. 1920). σ. 221-32 "Dr. A.D. Rockwell Dies in 93rd Year". *New York Times*, 13 Απριλίου 1932. ο. 17.

29. "Kemmler's Last Night", *New York Times*, 6 Αυγούστου 1890. α. I.

30. "Far Worse than Hanging", *New York Times*, 7 Αυγούστου 1890, α. I.

31. "Capital Punishment by Electricity", *Lancet*, 1891, ii: 943-4, στη σ. 943.

32. "Another Electrocution", *Lancet* 1891, ii: 1349.

33. "The Current that Kills". *Electrical Review*, 1892. 30: 723-4· 759-60· 793-4 1892. 31: 9.

34. "Deaths and Accidents Caused by High Tension Currents", *Electrical Review*, 1893. 32: 374.

35. H.L. Jones. "The Lethal Effects of Electrical Currents", *British Medical Journal*, 1895. i: 468-70.

36. T. Oliver και R. Bolam. "On the Cause of Death by Electric Shock". *British Medical Journal*, 1898. i: 132-5.

37. J.-L. Prévost και F. Battelli, "La Mort par les Courants Électriques", *Journal de Physiologie et de Pathologie Générale*, 1899, 3: 399-442.

38. "Accidents from Shock, and their Treatment". *Electrical Review*. 1894, 35: 733-4. στη σ. 734.

39. C. Marvin. *When Old Technologies were New* (Οξφόρδη: Oxford University Press. 1988). σ. 109-51.

40. Για την κοινωνιολογία της τυποποίησης της ρύθμισης βλ. H. Collins. *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice* (Λονδίνο: Sage Publications, 1985). α. 100-6. Για την τυποποίηση της ρύθμισης και το ηλεκτρικό σώματα, βλ. Morus. "Measure of Man".

41. Βλ. τη συμβολή του Green Musselman στην παρούσα συλλογή, για μια περαιτέρω συζήτηση των ορίων των βικτοριανών απόψεων για το μηχανοποιημένο σώμα.

Μεταθέτοντας την οδύνη: η ανακατασκευή του θανάτου στη Βόρεια Αμερική και την Ιαπωνία

*Μοχθούμε όλοι ενάντιο στην ίδια μας τη γιατρεία
Grot/ ο θάνατος είναι η γιατρεία για όλες τις αρρώστιες.*

Sir Thomas Browne. 1605-1682, "Urn Burial"

*Τα σύνορα που χωρίζουν Ζωή και θάνατο είναι στην καλύτερη περίπτωση θολά
και ασαφή. Ποιος θα πει πού τελειώνει η μία και πού αρχίζει ο άλλος;*

Έντγκαρ Άλαν Πόε. «Πρόωρη ταφή»

Μια ζωντανή ανάμνηση που διατηρώ από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο είναι εκείνη από έναν σιδερένιο πνεύμονα, τεράστιο και τρομακτικό, που βρισκόταν έξω από την πτέρυγα του νοσοκομείου στην οποία με είχαν μεταφέρει όταν το σπίτι της οικογένειάς μας καταστράφηκε από μια ρουκέτα που δεν κατάφερε να πετύχει τον στόχο της στο Λονδίνο. Τον σιδερένιο πνεύμονα τον χρησιμοποιούσαν, εμείς τα παιδιά το ξέραμε πολύ καλά, σε σοβαρές περιπτώσεις πολιομυελίτιδας, της σοβαρής ασθένειας που έκανε θραύση εκείνη την εποχή - η οστρακιά και η διφθερίτιδο είχαν σε μεγάλο βαθμό τεθεί υπό έλεγχο και η φυματίωση περιοριζόταν (αν και μόνο για τα επόμενα σαράντα χρόνια) στις «εργατικές τάξεις» που ζούσαν σε πόλεις όπως το Λονδίνο, το Μπέρμιγχαμ και η Γλασκόβη. Ιστορίες σχετικά με τον σιδερένιο πνεύμονα και τους ανθρώπους που είχαν πεθάνει κλεισμένοι μέσα του κυκλοφορούσαν ανάμεσά μας όπως ανταλλάσσαμε τα θραύσματα από τις βόμβες που είχαμε στις συλλογές μας. Μαζί με τις νυχτερινές αεροπορικές επιδρομές, αυτό

το παράξενο μηχανήμα σήμαινε πως ο θάνατος ελλόχευε δίπλα μας και κάναμε νοσηρά αστεία για τις τεχνολογίες του πολέμου και της ιατρικής για να κρύψουμε τον τρόπο μας.

Η ιστορία της τεχνολογίας συνήθως μεταβιβάζεται ως μια ηρωική διήγηση νικών επί του εχθρού, είτε αυτός προέρχεται από τον άνθρωπο είτε από τον φυσικό κόσμο, ως μια αφήγηση της προόδου και της βελτίωσης της ανθρωπότητας γενικά. Βέβαια, αυτή η κυρίαρχη ιδεολογία συνοδεύτηκε, τουλάχιστον τον περασμένο αιώνα, από έναν αντι-λόγο γεμάτο από αμφισημίες και προειδοποιήσεις για τις επιπτώσεις της ανεξέλεγκτης τεχνολογίας. [...]

Είναι γενικά παραδεκτό πως η μεγαλύτερη κινητήρια δύναμη πίσω από τη δημιουργία τεχνολογιών είναι η κάλυψη οικουμενικών ανθρωπινων αναγκών. Ο Χέρμπερτ Μαρκούζε ήταν ένας από εκείνους που ασπάστηκαν αυτήν τη θέση και, παρόλο που τον απασχόλησε ο τρόπος με τον οποίο τα αποτελέσματα της τεχνολογικής προόδου μπορούσαν να υπονομευθούν υπό το μανδύα της ορθολογικότητας για ιδεολογικούς σκοπούς, υπογράμμισε ότι η κυριαρχία επί της φύσης μπορούσε, αν εφαρμοστεί σωστά, να συνδεθεί με την ελευθερία και την αυτονομία.¹ Ο Γιούργκεν Χάμπερμας, στηριζόμενος εν μέρει στον Μαρκούζε, επέμεινε ότι η φαινομενική συναίνεση γύρω από την υποτιθέμενη ορθολογικότητα της τεχνολογικής προόδου καλύπτει τα συμφέροντα πανίσχυρων ελίτ και απομακρύνει τον διάλογο από τη δημόσια σφαίρα.² Οι συνδεόμενες με την τεχνολογία δραστηριότητες κάθε άλλο παρά αυτόνομες είναι- αντίθετα, σχετίζονται στενά με την κοινωνική και πολιτική τάξη [order]. Παρ' όλα αυτά, τόσο για τον Μαρκούζε όσο και για τον Χάμπερμας, εφόσον η δημιουργία της τεχνολογίας αποτελεί ένα ορθολογικό εγχείρημα σχεδιασμένο να καλύπτει οικουμενικές ανθρώπινες ανάγκες, δεν υπάρχει τίποτα εγγενώς προβληματικό σε αυτό, με την προϋπόθεση ότι το χρησιμοποιεί κανείς με τον σωστό τρόπο.

Οι G. Basalla και M. Sahlins υιοθετούν πιο ριζοσπαστικές θέσεις, με τις οποίες οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι θα συμφωνούσαν· τονίζουν ότι, πέρα από τις θεμελιώδεις απαιτήσεις για τη διατήρηση

της ζωής, είναι ο πολιτισμός, και όχι η φύση, εκείνος που καθορίζει την ανάγκη. Σε τελική ανάλυση, η ανάγκη δεν είναι, με κάποιον προκαθορισμένο τρόπο, μητέρα της επινόησης* η ανθρώπινη τεχνολογία είναι μάλλον μια «υλική έκφραση των διαφόρων τρόπων με τους οποίους άνδρες και γυναίκες επιλέγουν κάθε φορά μέσα στο πέροσμα του χρόνου να ορίζουν και να ζουν τη ζωή τους». ³ Έτσι, η τεχνολογία αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της ιστορίας των ανθρωπινων φιλοδοξιών και «η πληθώρα των κατασκευασμένων πραγμάτων είναι προϊόν ανθρωπινων εγκεφάλων γεμάτων από φαντασίες, λαχτάρες, ανάγκες και επιθυμίες». ⁴ Αν συνδέουμε απλώς την τεχνολογία με την εξουσία, τότε είναι σαν να αφήνουμε σιωπηρά στο απυρόβλητο την κυρίαρχη νεωτεριστική ιδεολογία της προόδου ως μια εγγενώς ορθολογική επιδίωξη στην οποία ο πολιτισμός δεν συμβάλλει καθόλου.

Είναι εύκολο να παραδεχτεί κανείς πως, ανάμεσα στις διάφορες μορφές τεχνολογίας, όσες έχουν σχέση με την ιατρική υπάρχουν εξ ορισμού για να καλύπτουν βασικές ανθρώπινες ανάγκες, και ιδιαίτερα για να μειώνουν τον πόνο και να αποτρέπουν τον πρόωρο θάνατο. Δεν προκαλεί ίσως έκπληξη το γεγονός ότι, πέρα από μια έγνοια για τις εκτός ελέγχου δαπάνες και τις ανεπιθύμητες παρενέργειες στο σώμα, μέχρι πρόσφατα εκδηλωνόταν σχετικά μικρή κατά κανόνα αντίσταση στην ανάπτυξη και στην εφαρμογή της ιατρικής τεχνολογίας. Παρά το γεγονός ότι τα συμφέροντα πανίσχυρων ελίτ συχνά διαπλέκονται άμεσα με τη δημιουργία, την παραγωγή, τη διανομή και την εφαρμογή της ιατρικής τεχνολογίας ⁵, η παραδοχή ότι οι τεχνικές που μας επιτρέπουν να διεισδύουμε με όλο και μεγαλύτερη ευκολία στα μύχια του σώματος, καθώς και εκείνες που υποτίθεται ότι ανακουφίζουν τον πόνο και επιμηκύνουν τη ζωή, είναι αναπόφευκτα για το καλό του ανθρώπου, εξακολουθεί συνήθως να παραμένει ακλόνητη.

Στη διάρκεια των δύο προηγούμενων δεκαετιών γινόταν όλο και περισσότερο σαφές ότι οι βιοϊατρικές τεχνολογίες δεν είναι καθόλου αυτόνομες και, επιπλέον, ότι ο χαρακτηρισμός του πόνου, όντας πολιτισμικά κατασκευασμένος, έχει βαθιά επίδραση στην ανάπτυξη

τους, στον σχετικό με αυτές λόγο και στην εφαρμογή τους. Οι διαμφισβητούμενες επικράτειες έχουν γίνει προφανέστερες κυρίως με την εφαρμογή των αναπαραγωγικών τεχνολογιών, την εντατική θεραπεία για τα νεογνά, τη γενετική μηχανική, τη μεταμόσχευση οργάνων και το θάνατο. Δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι γύρω από αυτούς τους δραματικούς χειρισμούς υπάρχει αντιδικία, αφού η εφαρμογή τους αναγκαστικά συνεπάγεται διαμάχη σχετικά με την άρρητη γνώση για το τι συνιστά ζωή και τι θάνατο.

Στη Βόρεια Αμερική ιδιαίτερα, οι προσπάθειες να μειωθεί ο πόνος ως επί το πλείστον επικεντρώθηκαν στον έλεγχο και στην αποκατάσταση του ατομικού σώματος. Οι κοινωνικές καταβολές του πόνου και της δυστυχίας, συμπεριλαμβανομένων της φτώχειας και των διακρίσεων, παραβλέπονται. ακόμη κι όταν αναγνωρίζονται φευγαλέα, ενώ η προσπάθεια επεκτείνεται στον έλεγχο της αρρώστιας και την αποτροπή του θανάτου μέσω βιοϊατρικών χειρισμών.⁶ Οι διαμάχες για τη βιοϊατρική τεχνολογία συνήθως περιστρέφονται γύρω από το ζήτημα των ατομικών δικαιωμάτων, της αυτονομίας και της δικαιοσύνης. Οι ακτιβιστές επικεντρώθηκαν στην κακομεταχείριση επιμέρους ασθενών από πανίσχυρες ελίτ, πολλοί λίγοι σχολιαστές όμως έχουν κάνει ένα βήμα πίσω για να αναρωτηθούν γιατί, για παράδειγμα, η στείριότητα, η εμμηνόπαυση και η γήρανση θα πρέπει να εννοιολογούνται ως ασθένειες ή γιατί, ενώ πασχίζουμε να σώσουμε εξαιρετικά πρόωρα βρέφη, επιδεικνύουμε μικρό ενδιαφέρον για τις αιτίες της πρόωρης γέννησής τους ή για τις κοινωνικές επιπτώσεις από τη συνέχιση της υπαρξής τους.

Το δοκίμιο αυτό θα επικεντρωθεί στις διαμάχες που εκδηλώθηκαν στη Βόρεια Αμερική και την Ιαπωνία σχετικά με τη μεταμόσχευση βασικών οργάνων, σε συνδυασμό με τον ιατρικό επανορισμό του θανάτου που είναι απαραίτητος για την εφαρμογή αυτής της τεχνολογίας. Αν δεν υπήρχε η ανάπτυξη του σιδερένιου πνεύμονα, ενός φαινομενικά αυτόνομου, εξαιρετικά χρήσιμου δείγματος της τεχνολογίας, και του διαδόχου του, του τεχνητού αναπνευστήρα, με τη βοήθεια των οποίων πολλοί άνθρωποι που δεν μπορούν πλέον να

αναπνεύσουν αυτόνομα διατηρούνται στη ζωή, δεν θα υπήρχε σήμερα διαμάχη σχετικά με τη μείωση του πόνου και τη «διάσωση» ζωών μέσω της τεχνολογίας της μεταμόσχευσης. Είναι προφανές πως ο τεχνητός αναπνευστήρας πληροί μια βασική ανάγκη, όμως οι σημερινές εφαρμογές του έχουν επιπτώσεις που ξεπερνούν κατά πολύ την απλή λειτουργία της υποστήριξης της αναπνοής σε προσωρινή βάση. Η τεχνολογία της μεταμόσχευσης, καθώς συνεπάγεται την αφαίρεση σωματικών υγρών ή τμημάτων από ένα άτομο και την εισαγωγή τους σε κάποιο άλλο που ορίζεται ως εκείνο που τα έχει ανάγκη, δεν θα μπορούσε ποτέ να εκληφθεί ως εγχείρημα υπεράνω αξιών - ήδη από τη σύλληψή του, τουλάχιστον, εμπεριείχε αναπόφευκτα το στοιχείο του αλτρουισμού.⁷ Από τη στιγμή που ορισμένοι ασθενείς με τεχνητό αναπνευστήρα προσδέθηκαν στην τολμηρή και εντυπωσιακή τεχνολογία της μεταμόσχευσης οργάνων, έγινε φανερό, ιδιαίτερα σε όσους εμπλέκονται στην ιατρική πρακτική, πως ήταν πλέον επείγον να ξεκαθαριστεί εντελώς τι σημαίνει βιολογικός θάνατος.

Θα έλεγε κανείς πως υπάρχει πολύ μικρό περιθώριο για ιδεολογικές τοποθετήσεις όσον αφορά τον ορισμό του θανάτου - οι περισσότεροι από εμάς που έχουμε ανατραφεί στη σύγχρονη Δύση πιστεύουν, υποψιάζομαι, ότι ο θάνατος είναι το εύκολα προσδιορίσιμο σημείο απ' όπου δεν υπάρχει επιστροφή και για το οποίο ελάχιστη αμφισβήτηση μπορεί να προκύψει. Η Ιαπωνία, όπως και η Βόρεια Αμερική, είναι θεωρητικά μια κατεχοχήν εκκοσμικευμένη κοινωνία και διέπεται, αντίστοιχα, από τις αρχές της ορθολογικής τάξης και της επιστημονικής προόδου - αρχές εμφανείς σε πολλές πλευρές των συστημάτων υγείας και στις δύο όχθες του Ειρηνικού. Στην Ιαπωνία, όμως, η πιθανότητα αλλαγών γύρω από το ζήτημα του θανάτου προκάλεσε ένα έντονο κύμα ανησυχίας που επεκτάθηκε πολύ πέρα από τη θανή του ατόμου, ενώ αντίθετα στη Βόρεια Αμερική ο θάνατος επανορίστηκε σιωπηρά το 1968 από μια ομάδα ελίτ αποτελούμενη από γιατρούς του Χάρβαρντ και τροποποιήθηκε περαιτέρω το 1981. με αποτέλεσμα η έννοια του «ολικού εγκεφαλικού θανάτου» να γίνεται σήμερα παραδεκτή στον Νόμο για τον Ενιαίο Καθο-

ρισμό του Θανάτου ως ισοδύναμη του τέλους της ζωής. Υπήρξε μια σύντομη περίοδος, στα τέλη της δεκαετίας του 1960, όπου το δημόσιο ενδιαφέρον γι' αυτές τις αλλαγές ήταν εμφανές- σήμερα όμως, στη μεγάλη πλειονότητα των νοσοκομείων της Βόρειας Αμερικής, ο εγκεφαλικός θάνατος είναι αποδεκτός ως το τέλος της ζωής και η «συγκομιδή» των οργάνων από σώματα εγκεφαλικά νεκρά αποτελεί πλέον ρουτίνα.

Αυτή η αντίθεση μεταξύ Βόρειας Αμερικής και Ιαπωνίας αποτελεί έναυσμα για μια σύγκριση ανάμεσα στις διάφορες μορφές που παίρνει στην ύστερη νεωτερικότητα η έρευνα για την ανακούφιση του πόνου και την καθιέρωση μιας δίκαιης και ηθικής τάξης, λαμβάνοντας υπόψη και τη σχέση αυτής της έρευνας με την παραγωγή και την εφαρμογή της επιστημονικής και τεχνολογικής γνώσης. Είναι πια προφανές στις περισσότερες γωνιές του κόσμου, με μοναδική ίσως εξαίρεση την καρδιά του Λεβιάθαν, ότι η επιστήμη, και ιδιαίτερα η βιοιατρική, κατέληξε να θεωρείται από πολλούς μια μορφή νεοϊμπεριαλισμού. Σε μια εποχή αγώνων για τη δημιουργία και την αναδημιουργία πολιτισμικών ταυτοτήτων και για την εγκαθίδρυση των βάσεων της πολιτισμικής διαφοράς, η συνειδητή κατοχή της επιστημονικής γνώσης ή, εναλλακτικά, η αποκλήρυσή της ως μη αυθεντικής ή πολιτισμικά ακατάλληλης, μετατρέπεται ρητά σε ιδεολογικό εργαλείο για την παγίωση των βάσεων και της αυθεντίας της τοπικής εξουσίας. Επομένως, η παραγωγή και η κυκλοφορία των τεχνολογιών όχι μόνο απέχουν από το να είναι αυτόνομες αλλά, αντίθετα, υποδουλίζουν και ενθαρρύνουν μια πολιτισμικά εμποτισμένη πολιτική δράση. Ο πόνος μετατρέπεται σε βούτυρο στο ψωμί της ιδεολογικής διαμάχης και η ατομική εξαθλίωση είτε εξαφανίζεται από την εικόνα είτε, σί και διαφορετική περίπτωση, τη σφετερίζονται τα συμφέροντα των κυρίαρχων άλλων.

Ανακατασκευάζοντας το θάνατο

Μετά την ανάπτυξη του τεχνητού αναπνευστήρα, έγινον προσπάθειες σε αρκετά διεθνή συνέδρια να διευκρινιστεί με ακρίβεια τι συνιστά το θάνατο. Τόσο σε ένα συμπόσιο της ΟΙΒΑ που πραγματοποιήθηκε στο Λονδίνο το 1966 όσο και σε μια διάσκεψη της Παγκόσμιας Ιατρικής Εταιρείας που έγινε το 1968 στο Σίντνεί. οι αντιπρόσωποι είχαν επίγνωση ότι εργάζονταν για να δώσουν μια άνευ προηγουμένου απάντηση στις νέες ιατρικές τεχνολογίες, που για πρώτη φορά πρόβαλλαν την αναγκαιότητα να «οριστεί» ο θάνατος.⁸ Ωστόσο, σε ένα άρθρο με τίτλο «Επιστροφή από τον τάφο», ο Μ3γτιπ ΡβΓπτιελ υπογραμμίζει ότι το ενδιαφέρον για τον καθορισμό της στιγμής του θανάτου δεν είναι κάτι καινούργιο αλλά, μάλλον, αποτελεί τον τελευταίο γύρο μιας διαρκούς ιστορικής συζήτησης, η οποία αναζωπυρώνεται διαρκώς με την εμφάνιση νέων ιατρικών ανακαλύψεων.⁹ [...]

Μια σύγχρονη επιστημονική προσέγγιση του θανάτου έχει, θεωρητικά, καταργήσει -έτσι όπως απεικονίζει το θάνατο, στριμωγμένο σε εκείνη την ψυχρή γωνιά όπου ο πολιτισμός δεν έχει πλέον σημασία- κάθε νόημα, πλην του ότι ένα πτώμα υποδηλώνει βιολογική ανεπάρκεια. Επιπλέον, όπως είναι ευρύτερα γνωστό τουλάχιστον από την εποχή του Ντεκάρτ, το ζωντανό σώμα άρχισε βαθμιαία να εκλαμβάνεται στην ιατρική ως ένα είδος «ζωντανεμένου πτώματος», καθώς η ανατομή ήταν το βασικότερο μέσο συλλογής στοιχείων για την ανθρώπινη βιολογία.¹⁰ Ιατρικοποιήθηκε. έτσι, η θνητότητα για να καταπολεμηθεί ο θάνατος και η ασθένεια. Σήμερα, ο θάνατος είναι «μετρήσιμος» και νομικά παραδεκτός ως η απουσία λειτουργίας των νευρώνων ή, εναλλακτικά, αναπνοής και καρδιακού παλμού. Έχοντας προφανώς απογυμνωθεί από τον πολιτισμό, ο θάνατος δεν μπορεί πλέον να υπερβεί τη βιολογία ώστε να δράσει ως λυδία λίθος για νο συμβιβαστεί κανείς με τη θνητότητα. Αντίθετα, νοείται, στην ιατρική τουλάχιστον, απλώς ως βιολογική ανεπάρκεια, ως φθορά:

Κατά κύριο λόγο ο θάνατος θεωρείται αρρώστια ή διαταραχή, μάλλον, παρά κάτι φυσικό, [και] υποτίθεται πως ο γιατρός είναι εκείνος που πρέπει τόσο να πιστοποιεί το θάνατο όσο και να καθορίζει την αιτία του. Τα πιστοποιητικά αυτά απεικονίζουν επίσης την αντίληψη ότι, παρόλο που τα ανθρώπινα όντα πεθαίνουν από πολλές αιτίες ταυτόχρονα, είναι πάντα δυνατόν να απομονώνεται μία και μοναδική, ξαφνική αιτία θανάτου. {...} Ο θάνατος εννοιολογείται ως πάθηση που επιδέχεται παρέμβαση.¹¹

Αφηγήσεις όπως εκείνη του Αριές για τη μετατόπιση από έναν κοινωνικά νοσηματοδοτημένο, προκαθορισμένο θάνατο σε έναν θάνατο όπου η ατομική θανάτη ήρθε στο επίκεντρο και στη συνέχεια μετατράπηκε σε μια οπτική για το θάνατο ως κάτι που πρέπει να κατανικηθεί, διατυπώνονται από την πλεονεκτική θέση της *grand refit* [μεγάλης αφήγησης] - λες και οι πολιτισμοί είναι μονολιθικά, αψεγάδιαστα σύνολα, λες και υπάρχει μια σαφής διχοτομία ανάμεσα στον πολιτισμό, που είναι μια ανθρώπινη δημιουργία, και στη φύση, που υπόκειται σε έναν άχρονο βιολογικό νόμο. Η Ruth Richardson, στο *Death, Dissection and the Destitute* [Θάνατος, ανατομή και η ένδεια], δείχνει πώς στην Αγγλία του 19ου αιώνα οι «στρατηγικές ζωής» των κοινών ανθρώπων με κανένα τρόπο δεν συνέπιπταν με τις προσδοκίες όσων επιστημόνων προσλάμβαναν επαγγελματίες κλέφτες σωμάτων για να αποκτήσουν πτώματα προς ανατομή και αυτοψία. Οι άνθρωποι έκαναν τα πάντα προσπαθώντας να εμποδίσουν τη σύληση των τάφων, την ανατομή και την εμπορευματοποίηση των πτωμάτων. Στα μάτια των περισσότερων πολιτών η ανατομή ήταν όχι μόνο εξευτελιστική αλλά στην κυριολεξία απάνθρωπη, και ακόμη και στην ιατρική βιβλιογραφία υπήρχε έντονη διαμάχη για το αν η κλινική αποστασιοποίηση έπρεπε ή δεν έπρεπε να εξισώνεται με απανθρωπιά, αν και με μια «αναγκαία απανθρωπιά», ίσως.¹² Στο *Middlemarch*, η Τζορτζ Έλιοτ βάζει τους ανθρώπους της πόλης να μιλούν υποτιμητικά και φοβισμένα για τον Λίντγκεϊτ, τον «μοντέρνο» γιατρό, και τον ενθουσιασμό του για την ανατομή.

Μπορεί το σώμα στο θάνατο να έχει απογυμνωθεί από κοινωνική και ατομική σημασία στο μυαλό των προσανατολισμένων στην παθολογία γιατρών αλλά, τουλάχιστον για την πλειονότητα των απλών ανθρώπων που ζούσαν στην Ευρώπη του 19ου αιώνα, ο θάνατος διατήρησε ένα νόημα που υπερέβαινε τη φυσική θανάτη του ατόμου. Σε επίπεδο θεωρίας, στα τέλη του 20ού αιώνα, συμμετέχοντας στην ιατροκοποίηση και στην αποστείρωση του θανάτου -περιορίζοντας τον ουσιαστικά στα νοσοκομείο- έχουμε υποταχτεί στην άποψη ότι ο θάνατος είναι ουσιαστικά ένα βιολογικό συμβάν. Αυτή η υποταγή, βέβαια, εξαρτάται από μια πολιτισμικά συγκροτημένη κυρίαρχη ιδεολογία, η οποία κατανοεί το φυσικό σώμα ως προπολιτισμικό, ως μια συνάθροιση φυσικών στοιχείων, δεκτική σε ορθολογικό πειραματισμό και χειρισμό. Στον πολιτισμό απομένει να διαχειρίζεται, συχνά με τρόπο μάλλον επιτακτικό, μόνο την τελική διάθεση του σώματος και το έργο του πένθους. Επιπλέον, πολλοί συγγραφείς επισημαίνουν ότι δεν γνωρίζουμε πλέον πώς να συμπεριφερθούμε σε εκείνους που πεθαίνουν - η ίδια η διαδικασία μυρίζει αποτυχία και προκαλεί πανικό. Εδώ βέβαια υπάρχει ένα τεράστιο παράδοξο, όταν τα σύγχρονα ΜΜΕ είναι κατάφορτα από εικόνες βίαιων θανάτων οι οποίες δεν αφήνουν τίποτε κρυφό ή αποστειρωμένο, όμως αυτοί οι επιδεικτικοί θάνατοι ανήκουν στον άλλο, όχι σε μας τους ίδιους, και ίσως στην πραγματικότητα να δυσχεραίνουν την αίσθηση της δικής μας θνητότητας. Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν σήμερα πολλές ενδείξεις μιας όλο και εντονότερης δημόσιας διαμάχης για τον εγκλεισμό του θανάτου και την υπέρτατη μάχη για να νικηθεί. Όπως υπογραμμίζει ο Martin Pernick, «σήμερα, ίσως για πρώτη φορά, η δημόσια κριτική περιλαμβάνει το φόβο μήπως κηρυχθεί κάποιος κατά λάθος νεκρός αλλά και το φόβο μήπως κηρυχθεί κάποιος κατά λάθος ζωντανός».¹³

Κάνοντας το θάνατο χρήσιμο

Στην Αμερική, το πρώτο μεγάλο βήμα για την πιο πρόσφατη ανακατασκευή του θανάτου έγινε το 1960 από μια *ad hoc* επιτροπή της Ιατρικής Σχολής του Χάρβαρντ. Είναι σημαντικό ότι πραγματοποιήθηκε λίγο μετά την πρώτη μεταμόσχευση καρδιάς στον κόσμο, στη Νότια Αφρική, το 1967. Οι γιατροί που ήταν μέλη της επιτροπής διακήρυξαν μονομερώς ότι άτομα σε κατάσταση «μη αντιστρεπτού κώματος» και με διάγνωση «συνδρόμου εγκεφαλικού θανάτου» μπορούσαν να κηρυχθούν νεκρά.¹⁴ Προηγουμένως, η τυπικά αποδεκτή αντίληψη ήταν ότι ο θάνατος μπορούσε να διαπιστωθεί ιατρικά μόνο από τη στιγμή που η καρδιά σταματούσε να χτυπάει· δημιουργήθηκε όμως σύγχυση αφότου η χρήση των τεχνητών αναπνευστήρων μετατράπηκε σε πρακτική ρουτίνας, καθώς επιτρέπει στην καρδιά να συνεχίζει να χτυπάει και μετά την παύση της εγκεφαλικής λειτουργίας. Η επιτροπή διατύπωσε δύο λόγους για την καθιέρωση ενός σαφούς ορισμού του θανάτου: (1) ότι οι «βελτιώσεις στα μέτρα ανάνηψης και υποστήριξης» δημιουργούσαν «αυξημένα βάρη» σε ασθενείς, οικογένειες και νοσοκομειακούς πόρους και (2) ότι τα «απαρхайωμένα κριτήρια για τον ορισμό του θανάτου ενδέχεται να οδηγήσουν σε διαμάχη ως προς την αφαίρεση οργάνων για μεταμόσχευση».¹⁵ Έτσι, η κατάληξη σε μια ιατρική συναίνεση για τον ορισμό του εγκεφαλικού θανάτου ως τέλους της ζωής ήταν σαφώς συνδεδεμένη ευθύς εξαρχής με τη ζήτηση για ανθρώπινα όργανα. Οι συζητήσεις αυτές προσέλκυαν τη φευγαλέα προσοχή των ΜΜΕ και του κοινού.¹⁶

Στις αρχές της δεκαετίας του 1970, η έννοια του «συνδρόμου εγκεφαλικού θανάτου» αμφισβητήθηκε στα δικαστήρια. [...] Την ίδια περίοδο, ξεκινούσε και στον ιατρικό κόσμο μια συζήτηση σχετικά με την ιατρική πρακτική που αφορούσε, πρώτον, το αν υπήρχαν εξετάσεις, και ποιες ήταν αυτές, στις οποίες μπορούσε να στηριχτεί κανείς για να επιβεβαιώσει την προσωπική γνώμη του γιατρού για τον εγκεφαλικό θάνατο και, δεύτερον, ποιος θα δρούσε ως «φύλακας» για να προστατεύει τους γιατρούς από μηνύσεις για αμέλεια.¹⁷ Τελικά, το

1981. θεσπίστηκε ένας Νόμος για τον Ενιαίο Καθορισμό του Θανάτου, ύστερα από εκτεταμένες συζητήσεις ανάμεσα στα μέλη μιας Προεδρικής Επιτροπής που ορίστηκε αποκλειστικά για αυτό τον σκοπό. Ο νόμος αυτός συνάντησε την άμεση στήριξη των αμερικανικών ιατρικών και δικηγορικών συλλόγων και κατόπιν, μέσα στα επόμενα χρόνια, υιοθετήθηκε από την πλειονότητα των πολιτειακών νομοθετικών σωμάτων.

Η Προεδρική Επιτροπή, σε αντίθεση με τη θέση που υιοθετούσε μια σειρά από μεμονωμένους γιατρούς, φιλοσόφους και θεολόγους (οι οποίοι έγραφαν κυρίως σε επαγγελματικά περιοδικά, παρά στα ΜΜΕ), προτίμησε να ορθολογικοποιήσει και να εκσυγχρονίσει περαιτέρω τα θεωρούμενα «απαρχαιωμένα» διαγνωστικά κριτήρια και να εντάξει έναν ορισμό του θανάτου στη νομοθεσία, κάτι που δεν ίσχυε μέχρι τότε.¹⁸ Η επιτροπή συνέστησε να υιοθετηθεί μια έννοια του «ολικού εγκεφαλικού θανάτου» που θα ισοδυναμούσε με τη «μη αντιστρεπτή απώλεια όλων των εγκεφαλικών λειτουργιών». Στην αναφορά της έγινε προσεκτική διάκριση ανάμεσα στην παραπάνω κατάσταση και στην «μόνιμη φυτική κατάσταση», όπως την περιέγραφαν τα παραδείγματα των ασθενών Karen Ann Quinlan και Nancy Beth Cruzan, των οποίων τα εγκεφαλικά στελέχη συνέχιζαν να λειτουργούν παρά τη μη αντιστρεπτή απώλεια της ανώτερης εγκεφαλικής λειτουργίας. Ο προηγούμενος ορισμός του «μη αντιστρεπτού κώματος» άφηνε περιθώριο αμφιβολίας ως προς το αν ασθενείς όπως οι παραπάνω μπορούσαν να θεωρηθούν νεκροί και η έννοια του ολικού εγκεφαλικού θανάτου επεδίωκε να ξεκαθαρίσει αυτό ειδικά το σημείο. Έτσι, οι γιατροί, κατασκευάζοντας έναν «ενιαίο» θάνατο, άρχισαν συνειδητό να προστατεύουν τον εαυτό τους από την κατηγορία της αμέλειας, ενώ ταυτόχρονα εξασφάλιζαν μια πηγή οργάνων για μεταμοσχεύσεις από νομικώς προσδιορισμένα νεκρά σώματα.

Παρά την προσπάθεια, λίγο μετά την ψήφιση του νόμου εμφανίστηκε ένας αριθμός δημοσιευμάτων στα οποίο επαγγελματίες γιατροί, φιλόσοφοι και κοινωνικοί επιστήμονες υπογράμμιζαν ότι η διατύπωση του νόμου είναι αμφίσημη από πολλές πλευρές. Συγκεκρι-

μένα, δύο κριτήρια παραμένουν αποδεκτά για τον καθορισμό του θανάτου: μη αντιστρεπτή παύση των κυκλοφορικών και αναπνευστικών λειτουργιών ή μη αντιστρεπτή παύση όλων των λειτουργιών ολόκληρου του εγκεφάλου, συμπεριλαμβανομένου του εγκεφαλικού στελέχους. [...] Παρότι ο εγκεφαλικός θάνατος ως διάγνωση είχε γίνει προφανώς ρουτίνα και παρά τις προσπάθειες να δημιουργηθεί μια ομοιομορφία στον καθορισμό του θανάτου, εξακολουθούν μέχρι σήμερα να υπάρχουν σημαντικές αμφιβολίες και διαμάχες για το αν από ηθικής άποψης βρισκόμαστε σε ένα ολισθηρό έδαφος και για το τι πραγματικά συνιστά το θάνατο.¹⁹ Επομένως, εξακολουθούμε να είμαστε σε μια, σύμφωνα με τους όρους του Κουν, κρίση Παραδείγματος, πασχίζοντας για συμμετρία αλλά αδυνατώντας να την πετύχουμε.

Αυτή η σχετικά σιωπηρή ανακατασκευή του θανάτου έχει συγκαλυφθεί στο σύνολό της από την έμφαση στον ηρωισμό της ιατρικής και την επιμήκυνση της ζωής. Βέβαια στη συζήτηση εμπλέκονται δύο επικείμενοι θάνατοι -του δότη και του λήπτη-, ωστόσο το δημόσιο φαντασιακό στη Βόρεια Αμερική έχει πυροδοτηθεί από την ιδέα του «δώρου» ζωής. [...] Τα ΜΜΕ συνήθως τραβούν την προσοχή μας στη ζωή που θα «σωθεί» και ιδιαίτερα στις στιγμές της χειρουργικής επέμβασης και αμέσως μετά από αυτήν, όταν διακηρύσσεται η επιτυχία της τα ποσοστά επιβίωσης μετά τις πρώτες λίγες εβδομάδες σπανίως καταφέρνουν να υπερβούν μια τυχαία κάλυψη στις ειδήσεις και πολύ λίγοι άνθρωποι γνωρίζουν πραγματικά κάτι για την πρόγνωση των ασθενών με μεταμόσχευση, για τη μακροπρόθεσμη έκβαση ή για την «ποιότητα της ζωής» τους μετά την επέμβαση.

[...] Αφότου οι μεταμοσχεύσεις οργάνων με δότες εγκεφαλικά νεκρούς ασθενείς έχουν γίνει ρουτίνα, όλες οι συζητήσεις σχετικά με την ανακατασκευή του θανάτου στη Βόρεια Αμερική χρωματίζονται από τις πιέσεις που προσθέτει στο διάλογο μια παραπλανητική όλο και πιο έντονη «έλλειψη» οργάνων. Επιπλέον, η δημόσια συνείδηση, όπως διαμορφώνεται από τα ΜΜΕ, επικεντρώνεται σχεδόν αποκλειστικά στον ηρωισμό των μεταμοσχεύσεων και τη «διάσωση»

της ζωής, μια κατάσταση που ο Ιβάν Ίλιτς έχει χαρακτηρίσει φετιχοποίηση της ζωής.²⁰ [...]

Σε αντίθεση με όσες συζητήσεις περί θανάτου προηγήθηκαν της εισαγωγής του τεχνητού αναπνευστήρα, το ζήτημα σήμερα είναι απείρως πιο περίπλοκο, επειδή τώρα υπάρχουν δύο θάνατοι αξεδιάλυτα συνδεδεμένοι μέσω της συγκυριακής διακοπής λειτουργίας των οργάνων των δύο σωμάτων. Δεν είναι παράλογο να υποθέσει κανείς ότι το δημόσιο ενδιαφέρον για το θάνατο του δωρητή θα έπρεπε να ήταν αρκετά ισχυρό ώστε να περιορίσει τη, μάλλον ταχεία, μετατροπή της μεταμόσχευσης βασικών οργάνων σε ρουτίνα* στο κάτω-κάτω. η τρέχουσα βιοϊατρική ηθική στη Βόρεια Αμερική, αλλά και σε μικρότερο βαθμό στην Ευρώπη, βασίζεται στο σεβασμό των αυτόνομων ατόμων και της ευημερίας τους. Οι αξίες αυτές αναπόφευκτα ξεθωριάζουν στο σημείο συνάντησης δύο ασθενών και των ανταγωνιστικών συμφερόντων τους, και θα περίμενε κανείς να γίνονται στα ΜΜΕ κάποιες αναφορές σε αυτή τη σύγκρουση συμφερόντων, ίσως ακόμη και ένας εθνικός διάλογος, όπως έγινε για την έκτρωση. Είναι σαφές πως αυτό δεν έχει συμβεί. Οι δωρητές οργάνων, ως τάξη ανθρώπων, επαινούνται για τη γενναιοδωρία και τον αλtruισμό τους -για το «δώρο ζωής»- όμως ο θάνατός τους, ως ατόμων, παραμένει ουσιαστικά απαρατήρητος. Προφανώς εξισώνουμε την έλλειψη εγκεφαλικής λειτουργίας με το τέλος της ζωής και εμπιστευόμαστε την κρίση των επαγγελματιών της ιατρικής για το πότε ακριβώς αυτή επέρχεται. Ίσως αυτή η κατάσταση δεν θα πρέπει να αποτελεί έκπληξη σε μια ορθολογική, εκκοσμικευμένη κοινωνία, όπου δεν έχει νόημα να επιμένει κανείς στη δυστυχία των «νεονεκρών», για να χρησιμοποιήσουμε τον παραστατικό νεολογισμό του Willard Gaylin*²¹ ίσως είναι απλώς πιο «υγιές» να σκεφτόμαστε κάποιους σαν να συνεχίζουν να «ζουν» μέσα σε άλλους και να παραδεχόμαστε τη μεταμόσχευση ως μια τεχνολογία που σώζει ζωές - ως μια επινόηση που όχι μόνο παραμερίζει την ανεπάρκεια την οποία σημαίνει ο θάνατος αλλά φαίνεται και να τον κατατροπώνει. [...]

Πασχίζοντας γιο συναίνεση: η διαμάχη στην Ιαπωνία

Υπάρχουν σήμερα ορισμένες αξιοπρόσεκτες διαφορές ανάμεσα στην Ιαπωνία και τη Βόρεια Αμερική, όσον αφορά τη μεταμόσχευση οργάνων: ενώ, για παράδειγμα, στην Αμερική πραγματοποιήθηκαν το 1990 περίπου 2.000 μεταμοσχεύσεις καρδιάς, στην Ιαπωνία δεν έγινε καμία. Είναι προφανές ότι αυτή η διαφορά δεν μπορεί να εξηγηθεί με βάση την έλλειψη τεχνολογίας ή ικανοτήτων ή την ανεπάρκεια οικονομικών πόρων εκ μέρους των Ιαπώνων. Έτσι, φαίνεται πως *πρέπει* να υπεισέρχονται και οι πολιτισμικές διαφορές. Αρχικά, είχα την τάση να αναζητήσω τι υπάρχει στον ιαπωνικό και *απουσιάζει* από τον βορειοαμερικανικό πολιτισμό, την εμπειρία και την κοινωνική οργάνωση που θα ήταν ικανή να εξηγήσει αυτή την απόκλιση. Ποια γνώση συμμερίζονται οι Ιάπωνες σε τόσο μεγάλο βαθμό που τους κάνει να αντιστέκονται στην τεχνολογικά υποβοηθούμενη παράταση της ζωής; Αυτή η προσέγγιση έμοιαζε ιδιαίτερα κατάλληλη, μια και η Ιαπωνία χρησιμοποιεί και εξάγει περισσότερη προηγμένη ιατρική τεχνολογία από οποιαδήποτε άλλη χώρα στον κόσμο.²² Εντοπίζεται, άραγε, αυτή η πολιτισμική διαφορά στο επίπεδο των στάσεων απέναντι στην κυριαρχία πάνω στη φύση ή, πιο ειδικά, στην ενασχόληση με την «επιδιόρθωση» του σώματος όσων πεθαίνουν ή έχουν πεθάνει; Μήπως η Ιαπωνία δεν είναι τόσο εκκοσμικευμένη και ορθολογική, τόσο «νεωτερική» όσο η εξωτερική της εμφάνιση μας κάνει να πιστεύουμε; Εναλλακτικά, μήπως αυτή η διαφορά οφείλεται σε πολιτισμικές επιρροές που καθορίζουν τη σημερινή παραγωγή επιστημονικού λόγου περί θανάτου και θανάς στην Ιαπωνία; Ή μήπως η διαφορά οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στον τρόπο με τον οποίο εκφράζονται η εξουσία και τα συμφέροντα των γιατρών και στη μορφή θεσμοποίησης που παίρνει η ιατρική στην Ιαπωνία; Ή μήπως είναι ένας συνδυασμός των παραπάνω;

Με αυτό ως σημείο εκκίνησης είναι σχετικά εύκολο να υιοθετήσει κανείς την υπόρρητη παραδοχή πως υπάρχει κάτι εγγενώς παράξενο στο να μην παλεύει κανείς να «σώζει» ζωές σε μια εκκοσμικευ-

μένη κοινωνία χωρίς οικονομικούς και τεχνολογικούς περιορισμούς να αποδυθεί. λοιπόν, σε μια ενδελεχή αναζήτηση υπολειμμάτων παράδοσης, λειψάνων κάποιου αρχαϊκού παρελθόντος που ελλοχεύουν στην ύστερη νεωτερικότητα της Ιαπωνίας και εξηγούν αυτή την ανωμαλία. Μια τέτοια προσέγγιση, όμως, έρχεται σε σύγκρουση με την πλειονότητα των ερμηνειών που δίνουν οι Ιάπωνες γι' αυτό το θέμα, πολλές από τις οποίες απορρίπτουν κατηγορηματικά την εμπλοκή του πολιτισμού, του «πολιτισμού της παράδοσης» δηλαδή, και υποστηρίζουν, αντίθετα, μια πιο πραγματιστική εξήγηση στην οποία παίζουν ρόλο η πολιτική και οι σχέσεις εξουσίας τόσο μεταξύ των επαγγελματιών όσο και ανάμεσα στον ιατρικό κόσμο και στο κοινό.²³ Εξίσου σημαντικό είναι το γεγονός ότι, όταν εντοπίζει κανείς την Ιαπωνία ως την ανωμαλία, οι βορειοαμερικανικές παραδοχές για την καλή και δίκαιη κοινωνία παραμένουν στο απυρόβλητο και αποτελούν έτσι, υπόρρητα, το κανονιστικό πρότυπο για τον σύγχρονο κόσμο, κάτι που αφορά επίσης και πολλούς Ιάπωνες συμμετέχοντες στη συζήτηση τη στιγμή που υποστηρίζουν τη δική τους εκδοχή για τον εγκεφαλικό θάνατο.

Λίγο μετά την πρώτη μεταμόσχευση καρδιάς, στη Νότια Αφρική, έγιναν και σε άλλα μέρη του κόσμου αρκετές προσπάθειες να πραγματοποιηθεί η ίδια διαδικασία, μεταξύ των οποίων το Σαπόρο του Χοκάιντο, το 1966. Όπως και σε άλλα μέρη του κόσμου, η επέμβαση του Σαπόρο προκάλεσε αρχικά τις επευφημίες των ΜΜΕ και αναγγέλθηκε ως συγκλονιστικός ιατρικός θρίαμβος. Όμως, λίγους μήνες αργότερα, ο επικεφαλής γιατρός δρ. Ουάντα παραπέμφθηκε σε δίκη κατηγορούμενος για φόνο και δεν απαλλάχθηκε παρά μόνο μετά από έξι χρόνια αγώνες. Η πλειονότητα των Ιαπώνων πιστεύει εκ των υστέρων ότι ο ασθενής από τον οποίο αφαιρέθηκε η καρδιά δεν ήταν εγκεφαλικά νεκρός και ότι ο λήπτης, ο οποίος πέθανε δυόμισι μήνες μετά την επέμβαση, δεν είχε κατ' αρχήν τόσο μεγάλη ανάγκη για νέα καρδιά ώστε να υποβληθεί στη διαδικασία.²⁴ Ως μέρος του συνεχιζόμενου εθνικού διαλόγου για τον εγκεφαλικό θάνατο, η συζήτηση για την υπόθεση άνοιξε ξανά και επίσημα το 1991 και ο

πρόεδρος της Ιαπωνικής Ιατρικής Εταιρείας, καταθέτοντας ενώπιον μιας κυβερνητικής επιτροπής, ανέφερε ότι πριν από 23 χρόνια, αμέσως μετά την αφαίρεση της υποτιθέμενης μη λειτουργικής καρδιάς του λήπτη, είχαν γίνει παρεμβάσεις σε αυτή, γεγονός που υποδηλώνει ότι οι εμπλεκόμενοι γιατροί ίσως είχαν προσπαθήσει να υπερβάλουν ως προς το βαθμό της επιδείνωσης της κατάστασής της.²⁵ Η υπόθεση θεωρείται σήμερα, αναδρομικά, βάρβαρο δείγμα ιατρικού πειραματισμού που πραγματοποιήθηκε από ένα γιατρό που είχε λάβει μεγάλο μέρος της εκπαίδευσής του στην Αμερική, ο οποίος συν τοις άλλοις περιγράφεται ως άνθρωπος που πρόβαλλε υπερβολικά τον εαυτό του. [...]

Αμφισβητούμενοι ορισμοί του Θανάτου

Στην Ιαπωνία, ο πρώτος ορισμός του εγκεφαλικού θανάτου διατυπώθηκε από την Ιαπωνική Ηλεκτροεγκεφαλική Εταιρεία το 1974. Πιθανότατα ως απάντηση στη μεγάλη δημοσιότητα που είχε η περίπτωση ενός νοητικά καθυστερημένου ασθενή, ιδρύθηκε το 1985 η Ένωση Κοινοβουλευτικών για τη Μελέτη Προβλημάτων Ηθικής σε σχέση με τη Ζωή, αποτελούμενη από 28 μέλη της Διάπας και άλλους 45 επαγγελματίες, και ένα χρόνο αργότερα προσυπέγραψε την ανάγκη νομοθεσίας για τον εγκεφαλικό θάνατο.²⁶ Την ίδια χρονιά, το Υπουργείο Υγείας και Προνοίας ίδρυσε μια Συμβουλευτική Επιτροπή για τον Εγκεφαλικό Θάνατο, η τελική έκθεση της οποίας περιείχε τον ορισμό του εγκεφαλικού θανάτου που ισχύει στην Ιαπωνία σήμερα.²⁷ Ωστόσο, σε αυτή την έκθεση γίνεται σαφές ότι «ο θάνατος δεν μπορεί να κριθεί από τον εγκεφαλικό θάνατο». Παρ' όλα αυτά, η διάγνωση χρησιμοποιείται συχνά, όχι ως σήμα για να αποσυνδεθεί ο αναπνευστήρας, αλλά για να προετοιμαστούν οι συγγενείς για τον επικείμενο θάνατο.²⁸

Η έκθεση προκάλεσε άλλες εμπλεκόμενες ομάδες να διακηρύξουν τις θέσεις τους. Τον Ιανουάριο του 1988, ύστερα από δύο χρό-

να συναντήσεων μιας ομάδας εργασίας, οι διευθυντές της Ιαπωνικής Ιατρικής Εταιρείας ψήφισαν ομόφωνα να γίνει αποδεκτός ο εγκεφαλικός θάνατος ως τερματισμός της ανθρώπινης ζωής. Παρά την απόφαση αυτή, εξακολουθεί να μην υπάρχει συμφωνία ανάμεσα στους εκπροσώπους των ιατρικών ειδικοτήτων καθώς και ανάμεσα σε μεμονωμένους γιατρούς, οι οποίοι είναι βαθιά διχασμένοι επί του θέματος. Η πολιτικά ανιδιοτελής Ιαπωνική Εταιρεία Ψυχιάτρων και Νευρολόγων (της οποίας μερικά από τα 6.900 μέλη είναι υπεύθυνα για διαγνώσεις εγκεφαλικών θανάτων) φοβάται ότι, αν ο εγκεφαλικός θάνατος εξισωθεί με το θάνατο, τα άτομα με αναπηρία, με νοητικές βλάβες και οι μειονεκτούντες θα διατρέχουν τον κίνδυνο να κηρυχτούν πρόωρα νεκροί, σε ένα κλίμα άπληστης επιθυμίας να αποκτηθούν τα όργανά τους. Στη δική τους έκθεση, το 1988, δηλώνουν πως ένα μείζον πρόβλημα είναι η δυσκολία να αποφασιστεί πότε η εγκεφαλική λειτουργία έχει παύσει αμετάκλητα.²⁹ [...]

Ως αποτέλεσμα της αδυναμίας να επιλυθεί αυτή η διαμάχη, η οποία αποτυπωνόταν λεπτομερέστατα στα ΜΜΕ, η κυβέρνηση ένωσε υποχρεωμένη, στα τέλη του 1989, να συστήσει μια Ειδική Υπουργική Επιτροπή για τον Εγκεφαλικό Θάνατο και τη Μεταμόσχευση Οργάνων, προκειμένου να οδηγήσει αυτή τη συζήτηση σε ένα τέρμα. Η επιτροπή αυτή, αποτελούμενη από δεκαπέντε μέλη από διάφορες κοινωνικές και επαγγελματικές θέσεις, ανέλαβε να καταθέσει μια έκθεση προς τον πρωθυπουργό μέχρι το τέλος του 1991, και η ίδια η σύστασή της αποτέλεσε ένα μήνυμα προς το κοινό ότι η κυβέρνηση ήταν έτοιμη να υποστηρίξει μια κίνηση για νομιμοποίηση του εγκεφαλικού θανάτου ως τερματισμού της ζωής. Η ομάδα ήταν τόσο βαθιά διχασμένη που προς στιγμήν φάνηκε πως δεν θα κατέληγε ποτέ σε τίποτε παραπάνω από μια προσωρινή έκθεση- τον Ιανουάριο του 1992, όμως, μια τελική έκθεση ήταν προ των πυλών. Τα μέλη θα έπρεπε κατ' αρχήν να φτάσουν σε συναίνεση, ωστόσο κάτι τέτοιο δεν μπορούσε να επιτευχθεί. Η θέση της πλειοψηφίας ήταν ότι ο εγκεφαλικός θάνατος ισοδυναμεί με το θάνατο του ανθρώπου, ότι οι μεταμοσχεύσεις οργάνων από εγκεφαλικό νεκρούς δωρητές είναι

αποδεκτές και ότι ο τρέχων ορισμός του εγκεφαλικού θανάτου, όπως είχε διατυπωθεί από το Υπουργείο Υγείας, είναι ο ενδεδειγμένος. Η θέση της μειοψηφίας έκανε σαφή την επιθυμία της να γίνει ενδελεχής διάλογος για τις κοινωνικές και πολιτισμικές πλευρές του προβλήματος· σύμφωνα με τη γνώμη της, η συζήτηση μέχρι εκείνη τη στιγμή είχε σε μεγάλο βαθμό περιοριστεί σε «επιστημονικές» πληροφορίες, κάτι που θεωρούσε ανεπαρκές.³⁰ Το κοινό μάθαινε απλώς ποιοι εμφανίζονταν ενώπιον της επιτροπής. [...]

Η Επιτροπή για τα Δικαιώματα των Ασθενών, νομικοί, η αστυνομία, αρκετοί τηλεοπτικοί παραγωγοί και πολλοί συγγραφείς βιβλίων και άρθρων στις εφημερίδες για το θέμα του εγκεφαλικού θανάτου, ακόμη και ένας αριθμός ιατρικών επαγγελματιών φάνηκε ότι αμφισβητούσαν δημόσια την αυθεντία των ειδικών των μεταμοσχεύσεων. Συνήθως ανέφεραν ότι η κυριότερη αιτία ανησυχίας τους ήταν η έλλειψη εμπιστοσύνης στις ιατρικές ομάδες που θα παίρνουν τις αποφάσεις για τις περιπτώσεις εγκεφαλικού θανάτου· πιστεύουν ότι, στη βιασύνη να αποκτηθούν όργανα, η διαδικασία της θανάτου θα συντομεύεται ή ακόμη και ότι θα γίνονται λανθασμένες διαγνώσεις. Οι διαφωνούντες εναντιώνονται ρητά στη μυστικότητα και στην υπεροψία ορισμένων μελών του ιατρικού επαγγέλματος και επισημαίνουν ότι οι ασθενείς και οι οικογένειές τους είναι ευάλωτοι στην εκμετάλλευση.

Ορισμένοι από αυτούς τους πολέμιους του εγκεφαλικού θανάτου πιέζουν για την καθιέρωση της ενημερωμένης συγκατάθεσης, σε συνδυασμό με την ειλικρινή αποκάλυψη και συζήτηση της διάγνωσης με τον ασθενή, καθώς τίποτε από τα δύο δεν ισχύει συνήθως στην Ιαπωνία. Επομένως, αυτή η αμφισβήτηση, ενώ σε ένα επίπεδο είναι μια συζήτηση σχετικά με την ακρίβεια και την επαναληψιμότητα των στοιχείων που οδηγούν σε μια επιστημονική απόφαση, ταυτόχρονα αποτελεί και μια πρόκληση προς την ηγεμονία που περιβάλλει την αυθεντία, που σύμφωνα με πολλούς από τους πολέμιους της ασκείται κατά τον παραδοσιακό γιαπωνέζικο τρόπο, που επιβάλλει στο

υποκείμενα να μένουν παθητικά καθώς οφείλουν να συμμορφώνονται στις ιατρικές οδηγίες χωρίς καμία συζήτηση.

[...] Οι γιατροί αισθάνονται ότι η διεθνής φήμη τους ως διακεκριμένων χειρουργών ξεθωριάζει. Στην ετήσια συνάντηση της Ιαπωνικής Ιατρικής Εταιρείας, που πραγματοποιήθηκε στο Κιότο το 1990 και στην οποία παρευρέθηκα, δύο ολομέλειες και αρκετές μικρότερες συζητήσεις αφιερώθηκαν στον εγκεφαλικό θάνατο και στις μεταμοσχεύσεις οργάνων. Οι βασικοί ομιλητές ήταν γιατροί που είχαν ζήσει και εργαστεί στις Ηνωμένες Πολιτείες και είχαν ασχοληθεί εκεί με τη χειρουργική των μεταμοσχεύσεων. Πέρα από το επιστημονικό μέρος της παρουσιάσής τους, όλοι διαβεβαίωναν με ένταση πως η ιαπωνική ιατρική πληττείται από το θόρυβο που γίνεται στη χώρα σχετικά με τον εγκεφαλικό θάνατο. Όλοι τους έδειχναν σε διαφάνειες τον εαυτό τους, συνήθως με χειρουργική αμφίεση, δίπλα σε Αμερικανούς χειρουργούς και σε ευτυχείς, ζωηρούς ασθενείς που είχαν μόλις λάβει κάποιο μόσχευμα. [...]

Καταλήγοντας σε δημόσια συναίνεση

Η συζήτηση που διεξάγεται από κοινού ανάμεσα στην κυβέρνηση, στους επαγγελματίες και στα ΜΜΕ αποτελεί την πιο επίμονη προσπάθεια από όσες έχουν πραγματοποιηθεί μέχρι σήμερα για οποιοδήποτε ζήτημα, για εθνική συναίνεση (*κοκουμιντέκι γκόι*) ανάμεσα στο ιαπωνικό κοινό. Το διάστημα 1983-1992 έγιναν τουλάχιστον δέκα έρευνες σε εθνικό επίπεδο για τον εγκεφαλικό θάνατο και τις μεταμοσχεύσεις οργάνων. Με το πέρασμα των χρόνων, το ποσοστό των ανθρώπων που αποδέχονται τον εγκεφαλικό θάνατο έχει αυξηθεί από 29% σε σχεδόν 50%. Σε όλες τις έρευνες, όμως, εμφανίζεται το εξής παράδοξο: πολλοί άνθρωποι εγκρίνουν τις μεταμοσχεύσεις οργάνων από εγκεφαλικά νεκρούς ασθενείς παρόλο που οι ίδιοι δεν αποδέχονται τον εγκεφαλικό θάνατο ως τέλος της ζωής. Φαίνεται πως το ιαπωνικό κοινό είναι πρόθυμο να επιτρέψει την πραγματο-

ποίηση μεταμοσχεύσεων, παρόλο που προσωπικό οι ίδιοι δεν θα συμμετείχαν άνετα σε μια τέτοια διαδικασία. [. . .]

Προάγοντας την έννοια του φυσικού

Είναι σαφές πως η δυσπιστία του ιαπωνικού κοινού προς τους γιατρούς συμβάλλει στο «πρόβλημα» του εγκεφαλικού θανάτου γιατί όμως αυτό το ζήτημα έχει για σχεδόν τριάντα χρόνια προσελκύσει το ενδιαφέρον της χώρας περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο πιεστικό πρόβλημα σχετικά με τη βιοϊατρική τεχνολογία; Συζητήσεις για την ενημερωμένη συγκατάθεση, την ευθανασία και τις νέες αναπαραγωγικές τεχνολογίες εμφανίζονται σήμερα όλο και συχνότερα στα ΜΜΕ, όχι όμως στην ίδια έκταση με τη διαμάχη για το θέμα του εγκεφαλικού θανάτου και της μεταμόσχευσης οργάνων - διαμάχη που μπορεί να παίρνει υπερβολικά επιθετικό χαρακτήρα.³¹

Η προσεκτική μελέτη των περισσότερων από 500 άρθρων, βιβλίων και κύριων άρθρων σε εφημερίδες για τον εγκεφαλικό θάνατο και τις μεταμοσχεύσεις οργάνων που έχουν δημοσιευτεί από το 1986, αποκαλύπτει, για παράδειγμα, ότι ο εγκεφαλικός θάνατος θεωρείται υπερβολικά «αφύσικος» (*φουσίζεν*) για να αποκαλείται θάνατος³² ή ότι «αντίκειται σε βασικά ανθρώπινα συναισθήματα». Η ιδέα να «ελεγχθεί» ο θάνατος επίσης περιγράφεται ως εναντίωση στη φύση.³³ Οι μεταμοσχεύσεις οργάνων χαρακτηρίζονται σε ένα βιβλίο ως *εγκέτσου νάι* (μια πολύ ισχυρή έκφραση που σημαίνει ότι κάτι είναι ανόητο, άσχημο ή αποκρουστικό) και *τσι μα μίρε* (αιματοβαμμένες).³⁴ Φαίνεται λοιπόν πως τα επιχειρήματα εναντίον της θεσμοποίησης της μεταμόσχευσης οργάνων που απαιτούν έναν εγκεφαλικά νεκρό δωρητή εγείρουν σοβαρά ζητήματα σχετικά με την παρέμβαση στη φυσική τάξη. Ωστόσο, τα ζητήματα αυτά εξακολουθούν κατά κύριο λόγο να διατυπώνονται μόνο με όρους συναισθηματικά φορτισμένων επιθέτων ή, σε διαφορετική περίπτωση, με έμμεσες νύξεις στην «ψυχρή», υπερροθολογική «Δύση».

Είναι δύσκολο να καθοριστούν με σαφήνεια οι σύγχρονες ιαπωνικές στάσεις απέναντι στην επιστημονική γνώση και τη συναφή με αυτή τεχνολογία, καθώς συνδέονται στενά με τη γενικευμένη αμφιθυμία για τη διαδικασία εκσυγχρονισμού της Ιαπωνίας. Επιπλέον, οι ιαπωνικές αντιλήψεις για τον εκσυγχρονισμό δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές ανεξάρτητα από τις διαρκώς μεταβαλλόμενες ερμηνείες, που παράγονται τόσο εντός όσο και εκτός της χώρας, για τη σχέση της Ιαπωνίας με τη Δύση. Επομένως, η μορφή που παίρνει στην Ιαπωνία η τρέχουσα συζήτηση για τις τεχνολογίες του σώματος -κατά πόσο είναι εφικτή η αναδιατύπωση των ορίων μεταξύ πολιτισμού και φύσης, καθώς και ο ίδιος ο ορισμός αυτών των ορίων- αντικατοπτρίζει γενικότερες ανησυχίες σχετικά με τον εκσυγχρονισμό, τη μετανεωτερικότητα και τη «δυτικοποίηση». [...]

Για πολλούς Ιάπωνες, το φάσμα του δυτικοποιημένου ατομισμού, του ωφελιμισμού και του υπερορθολογισμού πυροδοτεί συναισθηματικές αντιδράσεις που τους ωθούν προς μια ρητορική διαφοράς, ακόμη κι αν αντιτίθενται στα εγγενώς εθνικιστικά επιχειρήματα που την υποστηρίζουν. Αυτό είναι το πλαίσιο σε επίπεδο Λόγου μέσα στο οποίο εξελίσσεται ο διάλογος για τον εγκεφαλικό θάνατο. Όροι όπως «παράδοση» και «θρησκεία» έχουν για μεγάλο αριθμό ανθρώπων μια γεύση δεισιδαιμονίας και προνεωτερικού συναισθηματισμού, όμως η Ιαπωνία περιγράφεται επανειλημμένως, τόσο από εγχώριους σχολιαστές όσο και από εξωτερικούς παρατηρητές, ως χώρα που έχει βιώσει μια μοναδική μορφή εκσυγχρονισμού και κατά συνέπεια είναι ριζικά διαφορετική.

Όσοι έχουν αμφιβολίες λοιπόν για την εισαγωγή νέων τεχνολογιών πρέπει να πασχίσουν πολύ σκληρά για να βρουν κατάλληλο λεξιλόγιο για να αρθρώσουν τη δυσφορία τους. Αν επικρίνει κανείς μια «δυτική», «επιστημονική», παρεμβατική προσέγγιση για τη φύση, γίνεται ευάλωτος σε κατηγορίες περί ιαπωνικής ουσιοκρατίας και αντιορθολογισμού. Εξίσου δύσκολο είναι να διατυπωθεί και μια κριτική στις επιστημολογικές βάσεις πάνω στις οποίες οικοδομείται ένας επιστημονικός καθορισμός του θανάτου, αφού κάτι τέτοιο ανσ-

δίδει μια γεύση αντιορθολογισμού. Η κριτική στην, αντίθετη στους κανόνες ηθικής, συμπεριφορά του ιαπωνικού Τύπου και σε δραστηριότητες των Ιαπώνων γιατρών που στερούνται τυποποίησης και ποιτικού ελέγχου, δικαιολογείται μάλλον εύκολα και -σχεδόν οι πάντες συμφωνούν- αποτελεί έγκυρη κριτική στάση. Έτσι, το ζήτημα πολιτικοποιείται, όμως η πιθανή συμβολή του πολιτισμού στο επίχειρμα συνήθως αγνοείται ή απορρίπτεται ρητά.³⁵

Όσοι επιλέγουν να διατυπώσουν ένα πολιτισμικό επίχειρμα για τον επανορισμό του θανάτου συνήθως υπερασπίζονται το στάτους κβο στη λογική ότι στους Ιάπωνες, ως έθνος, δεν αρέσουν τα «αφύσικα» πράγματα, κι έτσι θεωρούν δεδομένη μια ουσιώδη διαφορά με τη «Δύση». Με αυτό τον τρόπο όμως οδηγούνται σε πολύ ολισθηρό έδαφος. Παρ' όλα αυτά, έχουν γίνει μία ή δύο απόπειρες να διατυπωθεί ένα επίχειρμα πιο επεξεργασμένο, βασισμένο στη δομή των ιαπωνικών κοινωνικών σχέσεων. Ο Μασαχίρο Μοριόκα, για παράδειγμα, προτείνει ότι, αντί να επικεντρωνόμαστε στην τυποποίηση του εγκεφαλικού θανάτου, όπως κάνει μεγάλο μέρος της βιβλιογραφίας, θα πρέπει το ενδιαφέρον μας να μετατοπιστεί προς το εγκεφαλικά νεκρό πρόσωπο που βρίσκεται στο κέντρο ενός πλέγματος χαρακτηριστικά ιαπωνικών ανθρώπινων σχέσεων, τόσο οικογενειακών όσο και ιατρικών. Ο συγγραφέας επιδιώκει σκόπιμα να επανορίσει το πρόβλημα ως κοινωνικό, μάλλον, παρά ως κλινικό.³⁶ Ο ανθρωπολόγος Ε. Ναμιχίρα αναλύει τις ιαπωνικές στάσεις απέναντι στο νεκρό σώμα για να εξηγήσει την αντίσταση στον εγκεφαλικό θάνατο και στη μεταμόσχευση οργάνων - επίχειρμα που αναδεικνύει την πολιτισμική κατασκευή της φύσης, στο οποίο όμως η πλειονότητα των Ιαπώνων διανοουμένων με τους οποίους μίλησα αντέδρασε σε μεγάλο βαθμό αρνητικά.³⁷

Όλη η συζήτηση, λοιπόν, για τις διορθώσεις των διάφορων ορισμών του θανάτου είναι περίπλοκη, συναισθηματική και κατάφορτη από ιδεολογικές παγίδες, καθώς ο διάλογος δεν μπορεί να διαχωριστεί από άλλα πιεστικά ζητήματα εθνικής σημασίας. Η ένταση ανάμεσα στην τεχνολογία τόσο ως δημιουργό όσο και ως καταστροφές

πολιτισμού είναι προφανής. Δεν προκαλεί έκπληξη ότι η διαπραγμάτευση μιας ηθικά ανώτερης βάσης αιτιολόγησης έχει μέχρι στιγμής αποδειχτεί αδύνατη, ειδικά μάλιστα όταν οι άνθρωποι προσπαθούν να οχυρωθούν πίσω από επιστημονικές δικαιολογίες για να υποστηρίξουν τα επιχειρήματά τους.

Λόγος περί κοινωνικού Θανάτου

Στην Ιαπωνία, ο βιολογικός θάνατος γίνεται συνήθως κατανοητός ως διαδικασία, όχι ως μια στιγμή μέσα στο χρόνο.³⁸ Επιπλέον, πολλοί σχολιαστές κάνουν διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού θανάτου, για τον οποίο επικρατεί η πεποίθηση ότι επέρχεται λίγη ώρα μετά τη θανή του φυσικού σώματος. Αν και λίγοι σχολιαστές μιλούν ρητά για την πίστη στους προγόνους που αντλεί από τον κομφουκιανισμό, η επιρροή της στο διάλογο για τον εγκεφαλικό θάνατο είναι εμφανής. [...]

Αναλύοντας τις πολύ συγκινητικές αφηγήσεις συγγενών θυμάτων της πτώσης του αεροσκάφους των Ιαπωνικών Αερογραμμών στα βουνά της επαρχίας Γκούμμα, το 1985, ο Ναμιχίρα συμπέρανε ότι συχνά δίνεται μορφή ανθρώπου στο πνεύμα του τεθνεώτος και επικρατεί η πεποίθηση ότι βιώνει τα ίδια αισθήματα με τους ζωντανούς. Ετσι λοιπόν, οι συγγενείς έχουν την υποχρέωση να κάνουν το πνεύμα να νιώθει «ευτυχία» και «άνεση». Όλοι συμφωνούσαν πόσο σημαντικό είναι για ένα νεκρό σώμα να επιστρέφει στο σπίτι του και πως το πτώμα πρέπει να είναι ολόκληρο (*γκοτάι μανζόκου*). αλλιώς το πνεύμα θα υποφέρει και μπορεί να προκαλέσει κακό στους ζωντανούς. [...]

Στην Ιαπωνία, το όριο ανάμεσα στο κοινωνικό και στο φυσικό δεν ήταν ποτέ πολύ αυστηρά προσδιορισμένο - οι πρόγονοι γίνονται αθάνατοι ως οντότητες που συνεχίζουν να δρουν στον καθημερινό κόσμο, αλλά τελικά μετατρέπονται σε μέρος μιας ανιμιστικοποιημένης φυσικής τάξης, σχηματίζοντας μια ζωτική γέφυρα ανάμεσα στις

επικράτειες του πνευματικού, του κοινωνικού και του φυσικού. Γ1αρ<5 τις κομφουκιανές καταβολές των προγόνων, ο φιλόσοφος Ακίρε Ομίνε συνδέει αυτό τον τύπο ανιμισμού, με τον οποίο σχετίζονται ο πρόγονοι, με το σιντοϊσμό, την ιθαγενή θρησκεία της Ιαπωνίας, γ οποία αντιπροσωπεύει, όπως πιστεύει, «ιδιόρρυθμες τοπικές πεποιθήσεις που διατηρούνται ενδόμυχα στην ιδιαζόντως αντιπνευματική νησιώτικη χώρα μας και είναι ακατανόητες για το μεγαλύτερο μέρος του κόσμου».³⁹ Ο σιντοϊσμός, που συνδέεται με τον Αυτοκράτορα και τον εθνικισμό, καταλαμβάνει σήμερα μια εξαιρετικά δύσκολη θέση στη σκέψη μεγάλου αριθμού φιλελεύθερων Ιαπώνων. Ο Ομίνι πηγαίνει ακόμη παραπέρα, για να ισχυριστεί ότι, παρόλο που ο ανιμισμός επηρεάζει τις στάσεις απέναντι στους νεκρούς, «απλώς στερείται την ενόραση ώστε να καταπιαστεί με μια πρόκληση όπως ασπ του επανορισμού των συνόρων ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο».* Φαίνεται πως ο Ομίνε, μαζί με πολλούς από τους συναδέλφους του διανοούμενους, θα επιθυμούσε να κρατήσει την τυποποιημένη θρησκευτική πίστη (όχι όμως απαραίτητα και την πνευματικότητα) έξο από τη συζήτηση για τον εγκεφαλικό θάνατο. [...]

Ύστερη νεωτερικότητα, πολιτισμική ταυτότητα και ο Άλλος

Είναι εντυπωσιακό πώς ο πολιτισμός και οι αξίες της «Δύσης» εξετάζονται τόσο προσεκτικά στη συζήτηση για τον εγκεφαλικό θάνατο στην Ιαπωνία. Ακούμε και διαβάζουμε πολλά περί χριστιανισμού (τίποτε όμως περί ιουδαϊσμού), περί ορθολογικότητας και περί τοι εγκεφάλου ως κέντρου του σώματος, περί αλτρουισμού, ατομισμού ή ακόμη και εγωισμού - αξίες όλες συνδεδεμένες με τη «Δύση» Όμως, παρά τις εκκλήσεις να κινηθούμε πέρα από μια συζήτησι σχετικά με την επιστημονική λήψη αποφάσεων, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, οι ιαπωνικές αξίες συχνά δεν εξετάζονται ανοιχτά. [...]

Κάποιοι σκεπτόμενοι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι, ενώ ο εγκεφαλικός θάνατος είναι προφανώς ευαίσθητο ζήτημα, ο ορισμός τοι

θανάτου, αν και αποτελεί σαφώς την ουσία της διαμάχης, έχει μια μεταφορική σημασία με διαδοχικές ιδεολογικές επιπτώσεις που υπερβαίνουν κατά πολύ τα όρια του ιατρικού κόσμου. Το σημερινό δίλημμα των προοδευτικών στοχαστών της Ιαπωνίας είναι πώς να απαλλαγούν από τα υπολείμματα της πατριαρχικής και πατρωνιακής σκέψης -το αντιδραστικό μέρος της κομφουκιανής κληρονομιάς- χωρίς να στηριχτούν σε μια γλώσσα που επιδιώκει με μονοσήμαντο* τρόπο την εδραίωση των «δυτικών» αξιών της ατομικής αυτονομίας και των δικαιωμάτων. Σε αυτά τα συμφραζόμενα εκτυλίσσεται η διαμάχη για τον εγκεφαλικό θάνατο και, όπως και στη Δύση, πρόκειται για μια κατά κύριο λόγο εκκοσμικευμένη διαμάχη στην οποία οι εκπρόσωποι των θρησκευτικών οργανισμών είναι, στο μεγαλύτερο μέρος της, εντυπωσιακά απόντες.⁴¹ Σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο, η σημερινή αγωνία φανερώνει την ακατάπαυστη, ακάματη, αντιφατική διαμάχη σχετικά με την Ιαπωνία και τη Δύση, μια διαμάχη που συνεχίζεται με αμείωτη ένταση για περίπου διακόσια χρόνια, στη διάρκεια των οποίων η «Δύση» συνδέθηκε με ιδέες που έχουν οικουμενική εφαρμογή, ενώ οι ιαπωνικές ιδέες συνδέονται με τη μοναδικότητα. Όπως το έθεσε πρόσφατα ένας παιδίατρος, «Γιατί θα πρέπει να μιμούμαστε με τόσο απερίσκεπτο τρόπο τους δυτικούς; Θα μετατρέπαμε απλώς τους εαυτούς μας σε λευκούς δυτικούς με ασιατικά πρόσωπα».⁴² [...]

Όταν ρώτησα μια παιδίατρο που εμφανίζεται συχνά στα ΜΜΕ γιατί, ενώ αντιμετωπίζει κάθε μέρα παιδιά που πεθαίνουν, παραμένει ανένδοτα αρνητική στην καθιέρωση μεταμοσχεύσεων οργάνων από εγκεφαλικά νεκρούς δωρητές, παραδέχτηκε ότι ο βουδισμός, αν και δεν έχει ορατό αντίκτυπο στην καθημερινή ζωή της, πιθανότατα την επηρεάζει, αφού πιστεύει βαθιά ότι ο θάνατος είναι κατά κάποιον τρόπο προκαθορισμένος και ότι εμείς οι άνθρωποι δεν θα έπρεπε να παίρνουμε τη θέση του Θεού. Αν και τα αισθήματα της παιδιάτρου συνδέονται με το βουδισμό, ίσως να μην απέχουν πολύ από εκείνα άλλων ανθρώπων που ζουν σήμερα σε άλλα μέρη του κόσμου* όταν όμως τοποθετηθούν στα συμφραζόμενα της τρέχουσας συζήτησης

για το θάνατο στην Ιαπωνία αποκαλύπτουν την έκταση στην οποία οι «ανάγκες» και ο «πόνος» και οι αντιδράσεις μας σε εκείνους που χαρακτηρίζονται άνθρωποι που «πονούν» και έχουν «ανάγκη» εξακολουθούν να διαμορφώνονται από αξίες που απορρέουν από τον πολιτισμό.

Η συζήτηση στις Ηνωμένες Πολιτείες αφορά σήμερα την «ανταμειβόμενη δωρεά» και τη «σπατάλη οργάνων», ένδειξη της επείγουσας ανάγκης για προμήθεια όλο και περισσότερων οργάνων στη σταθερή πορεία προς την ευρύτατη εμπορευματοποίηση των ανθρωπίνων οργάνων. Στη Βόρεια Αμερική, μέσα στη σπουδή μας, ελάχιστα μιλάμε για τη ροή οργάνων από τους φτωχούς προς τους πλούσιους, από τον Τρίτο προς τον Πρώτο Κόσμο, ακόμη δε λιγότερο μιλάμε για τις πιθανές ωμότητες, παρά το γεγονός ότι τέτοιες περιπτώσεις έχουν τεκμηριωθεί από τη Διεθνή Αμνηστία. Ο Leon Kass έχει περιγράψει αυτή τη διαδικασία ως «εκτράχυνση ευαισθησιών και στάσεων» και προσθέτει ότι «{...} υπάρχει μια θλιβερή ειρωνεία στο βιοϊατρικό μας πρόγραμμα, όπως έχει προβλέψει με ακρίβεια ο Άλντους Χάξλεϊ στον *Θαυμαστό καινούργιο κόσμο* του: Σπαταλάμε τεράστιο ενέργεια και υπέρογκα ποσά για να διατηρούμε και να επιμηκύνουμε τη ζωή του σώματος, κατά τη διαδικασία, όμως, η ενσώματη ζωή μας απογυμνώνεται από τη βαρύτητά της και από μεγάλο μέρος της αξιοπρέπειάς της. Δηλαδή, με μια λέξη, η πρόοδος ως τραγωδία».⁴³ Επιπλέον, κρατάμε σταθερά το θάνατο κρυφό και, παρά τις ενδείξεις διαφωνίας και παρανόησης από την κοινωνία για τον νέο θάνατο που έχουμε δημιουργήσει, αρνούμαστε να συζητήσουμε αυτό το ζήτημο δημόσια. Ίσως, ως προς αυτό το σημείο, μπορούμε αν μη τι άλλο να διδαχτούμε απευθείας από την ιαπωνική περίπτωση και να αρχίσουμε να παραδεχόμαστε για άλλη μια φορά ότι η θνητότητα δεν είναι απλώς η βιολογική θανά. Πασχίζοντας να κάνουμε τον εγκεφαλικό νεκρό αθάνατο, διακηρύσσοντας ότι συνεχίζει να ζει μέσα στους άλλους υπό τη μορφή των προσφερόμενων οργάνων, στην πραγματικότητα συντρίβουμε την ίδια τη διάκριση πολιτισμού/φύσης που

σε πρώτη φάση, αποτέλεσε το μέτρο για τη δικαιολόγηση του εγκεφαλικού θανάτου. Μια τέτοια αντίφαση ασφαλώς αξίζει να συζητηθεί.

Το τέρας βρίσκεται ανάμεσά μας και χρειαζόμαστε περισσότερο θάρρος από αυτό που έδειξε ο Φρανκεστάιν αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε την τεχνολογία για να ανακουφίσουμε τον πόνο με δίκαιο τρόπο* ένα πρώτο βήμα είναι να αναγνωρίσουμε πόσο εύκολα ο πόνος μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην υπηρεσία ιδεολογικών και πολιτικών σκοπών. Και στις δύο όχθες του Ειρηνικού, αν ο διάλογος για την τεχνολογία και το σώμα περιοριστεί σε μια επιβεβαίωση -ή κάτι παρόμοιο- της επιστημονικής ακρίβειας ή σε μια συζήτηση πολιτικού ενδιαφέροντος ή, ακόμη, σε μια συζήτηση περί ηθικής ορθότητας, θα χάνουμε σταθερά από το οπτικό μας πεδίο την αναγκαιότητα να κάνουμε ακόμη ένα βήμα πίσω ώστε να μπορέσουμε να θέσουμε πιο δύσκολα ερωτήματα. Περίοπτη θέση μεταξύ τους κατέχει η ενασχόληση με τη σχέση ανάμεσα στην άρρητη, πολιτισμικά διαμορφωμένη γνώση και την παραγωγή επιστημονικής γνώσης και των πρακτικών της, σε συνδυασμό με τις σχετικές διαμφισβητήσεις, εντός και μεταξύ των κοινωνιών, για τη νομιμοποίηση μιας τέτοιας γνώσης ως αλήθειας. Πιο σημαντική απ' όλα, βέβαια, είναι η επίδραση μιας τέτοιας συζήτησης στην αναγνώριση του πόνου καθώς και το ποια κατάσταση, αν υπάρχει κάποια, θα πρέπει να εκχωρηθεί σε ένα πεδίο πέρα από αυτό της πολιτισμικής παρέμβασης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Herbert Marcuse. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Βοστόν: Beacon Press. 1964) [ελλ. έκδοση: *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετ Μπάμπης Λυκούδης, εκδ. Ποποζήση, 1971.].

2 Jurgen Habermas, *Toward a Rational Society* (Βοστόν: Beacon Press. 1970).

3. G BaialU, *The Evolution of Technology* (Κέμπριτζ: Cambridge Umversit) Press. 1988). 14

4. Στο *Ibio*, 14

5. Andrew Kimbrell. *The Human Body Shop: The Engineering and Marketing of Life* (Σαν Φρανσίσκο: Harper San Francisco. 1993) Margaret Lock. *Encounters With Aging. Mythologies of Menopause in Japan and North America* (Μπέρκλει University of California Press, 1993). 341 κ.ε.

6. Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition* (Νέο Υόρκη; Basic Books. 1988) Mary-Jo DelVecchio Good. Paul E Brodwin, Byron J. Good και Arthur Kleinman (επιμ.), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective* (Μπέρκλει: University of California Press, 1992).

7. Renée C. Fox και Judith P. Swazey, *Spare Pans: Organ Replacement in American Society* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press. 1992).

8. L.A. Rado, "Death Redefined: Social and Cultural Influences on Legislation", *Journal of Communication* 31 (1981): 41 -7.

9. Martin Pernick, "Back from the Grave: Recurring Controversies Over Defining and Diagnosing Death in History", στο Richard Zaner, (επιμ). *Death: Beyond Whole-Brain Criteria* (Ντόρτρεχτ: Kluwer Academic Publishers, 1988), 17.

10. Drew Leder, *The Absent Body* (Σικάγο: The University of Chicago Press, 1990).

11. Lindsay Prior. *The Social Organization of Death: Medical Discourse and Social Practices in Belfast* (Λονδίνο: Macmillan, 1989), 32, 33.

12. Ruth Richardson, *Death. Dissection and the Destitute* (Λονδίνο: Penguin. 1988), 31.

13. Pernick, ό.π., 58.

14. Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Death. "A Definition of Irreversible Coma". *Journal of the American Medical Association* 205 (1968): 337-40.

/5. Στο *Ιδιο*, 337.

16. Βλ., για παράδειγμα. "When is Death?". *Time*, 16 Αυγούστου 1968.

17. Peter Black. "Brain Death", *The New England Journal of Medicine* 229 (1978): 338-44.

18. George J. Annas. "Brain Death and Organ Donation: You Can Have One Without the Other", *Hastings Center Report* 18 (1988): 621.

19. Paul Byrne και Richard Nilges. "The Brain Stem in Brain Death: A Critical Review", *Issues in Law and Medicine* 9 (1993): 3-21· Robert Veatch. "The Impending Collapse of the Whole-Brain Definition of Death". *Hastings Center Report* 23 (1993): 18-24.

20. Ivan Illich, *In the Mirror of the Post Lectures and Addresses 1978-1990* (Νέα Υόρκη: Marion Boyars Publishers Ltd., 1992), 224.
21. Willard Gaylin, "Harvesting the Dead", *Harpers Magazine* 52 (1974): 23-30.
22. Naoki Ikepmi, "Health Technology Development in Japan", *International Journal of Technology Assessment in Health Care* 4 (1989): 239-54.
23. Jiro Nudeshima, *N6shi, zokiishoku to nihon shakai* (Εγκεφαλικός θάνατος, μεταμοσχεύσεις οργάνων και η ιαπωνική κοινωνία) (Τόκιο: Kobundd, 1991).
24. Masaharu G6to, "Body and Soul: Organ Transplants", *Look Japan* 38 (1992): 32-3.
25. "Cover-up suspected in first heart transplant", *Mainkhi Shinbun*, 31 Μαρτίου 1991.
26. Eric A. Feldman, "Over My Dead Body: The Enigma and Economics of Death in Japan", στο Naoko Ikepmi και John C. Campbell (επιμ.). *Containing Health Care Costs in Japan* (Αν Άρμπορ, Μίσιγκαν: University of Michipn Press. 1995).
27. K6seish6, "K6seish6 kenkyuhan ni yoru ndshi no hantei kijun" (Κριτήρια του Υπουργείου Υγείας και Πρόνοιας για τον καθορισμό του εγκεφαλικού θανάτου) (ΤΟΚΙΟ:K6seish6, 1985).
28. Gen Ohi, Tomonori Hasepwa, Hiroyuki Kumano, Ichiro Kai, Nobuyuki Takenap, Yoshio Taguchi, Hiroshi Saito και Tsunamasa Ino, "Why are cadaveric renal transplants so hard to find in Japan? An analysis of economic and attitudinal aspects". *Health Policy* 6 (1986): 269-78.
29. "Silence on Heart Transplant", *Asahi Shinbun*. 2 Απριλίου 1991 Masaya Yamanchi, "Transplantation in Japan", *Sritish Medical Journal* 301 (1990): 507.
30. Kant0 Chiku K0ch6kai, "Rinji n6shi oyobi zdkiishoku chdsa kai", Τόκιο, 1992' Yomiuri Shinbun, "Noshi ishoku y6nin o saigo tdshin" (Τελική έκθεση εγκρίνει τον εγκεφαλικό θάνατο και τις μεταμοσχεύσεις οργάνων), 23 Ιανουάριου 1992).
31. Takeshi Umehara και Michi Nakajlma, "Soredeme ndshi wa shi dewa nai" (Ο εγκεφαλικός θάνατος εξακολουθεί να μην είναι θάνατος), *Bungeishunju* (Μάρτιος 1992): 302-12.
32. K6shichir6 HiroSawa, "Tachiba kara mica n0shi to shinzd ishoku" (Ο εγκεφαλικός θάνατος και οι μεταμοσχεύσεις καρδιάς από τη σκοπιά ενός ειδικού του κυκλοφορικού συστήματος), στο Takeshi Umehara (επιμ), *Noshi to zokHshoku* (Εγκεφαλικός θάνατος και μεταμοσχεύσεις οργάνων) (Τόκιο: Asahi Shinbunsha. 1992).

33. Toy6 Watanabe, *Ima naze thi ka* (Γιατί χώρο ο θόνστος;) (Τόκιο: Niki Shuppan. 1988) Takeshi Umehara (cnp.), "Ha|ime ni" (Εισαγωγή), σχο Umehara. ό.π. 1-7.

34. Elko Fukumoto, *Selbutsugaku jidai sei to thi* (Ζωή και θόνσχος χην εποχή χων βιολογικών επισχημών) (Τόκιο: Gijluu io Nlnjen sha, 1989).

35. M. Nakajima, *Mienai shi: N6shi to zdknshoku* (Αόραχος θάνατος: Εγκεφα-λικός θόνσχος και μεταμοσχεύσεις οργάνων) (Τόκιο: Bungei Shun|u, 1985) Nudeshima. ό.π.

36. Masahiro Morioka, *N6shi no Hito* (Άνθρωποι εγκεφαλικά νεκροί) (Τόκιο Fukutake Shoten. 1991).

37. E. Namihira, *Noshi, Zoki Ishoku, gan Kokuchi* (Εγκεφαλικός θόνσχος, μετα-μοσχεύσεις οργάνων και η αποκάλυψη της ολήθειας σχετικό με τον καρκίνο] (Τόκιο: Fukubu Shoten, 1988).

38. Tfiru Uozumi, "Nfishi mondai ni kansuru shaken to teian (Η άποψη pot και προτάσεις για το ζήτημα του εγκεφαλικού θανάτου), σχο Umehara, ό.π. Koshichird Hirosawa, "Tachiba kara mita ndshi to shinzd ishoku". στο Umehara ό.π. Yoshihiko Komatsu, "Sentaki gijutsu to ndshironsd no shikaku" (Η σκοτεινι περιοχή στις συζητήσεις περί προηγμένης τεχνολογίας και εγκεφαλικού θανό του). *Cendai Shiso* 21 (1993): 198-212.

39. Akira Omine. "Right and Wrong in the Brain-Death Debate", *Japan Ech* 18(1991): 69.

40. Στο ίδιο.

41. Carl Becker. *Breaking the Grde: Death and the Afterlife in Buddhism* (Κάρ μποντεϊλ, Ιλινόις: Southern Illinois University Press. 1993).

42. "Zoki ishoku no saizensen" (Η πρώτη γραμμή στις μεταμοσχεύσεις *Newsweek Nihon Han* (ιαπωνική έκδοση). 25 Φεβρουορίου 1993.

43. Leon Kass. "Organs for Sale? Propriety. Property, and the Price < Progress", *The Public Interest*. Απρίλιος 1992.

ΒΟΥΛΗ ΤΩΝ ΛΟΡΔΩΝ
ΝΟΜΟΣΧΕΔΙΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΥΠΟΒΟΗΘΟΥΜΕΝΟ ΘΑΝΑΤΟ
ΣΕ ΑΣΘΕΝΕΙΣ ΜΕ ΝΟΣΟ ΣΕ ΤΕΛΙΚΟ ΣΤΑΔΙΟ
5 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2005

Ένα Νομοσχέδιο το οποίο

Προσφέρει τη δυνατότητα σε ενήλικο με πνευματική ικανότητα και ο οποίος υποφέρει αφόρητα ως αποτέλεσμα θανατηφόρου ασθένειας να δεχτεί ιατρική βοήθεια προκειμένου να πεθάνει σύμφωνα με το δικό του σαφές και επίμονο αίτημα, και για συναφείς λόγους.

1. Έγκριση του υποβοηθούμενου θανάτου

Σύμφωνα με τις διατάξεις του παρόντος νομοσχεδίου θα θεωρείται νόμιμο για

A) ένα γιατρό να υποβοηθήσει ασθενή που πληροί τις προϋποθέσεις για να πεθάνει

(i) συνταγογραφώντας μια τέτοια αγωγή και

(ii) στην περίπτωση ασθενούς για τον οποίο είναι αδύνατη ή ακατάλληλη η χορήγηση αυτής της αγωγής από το στόμα, συνταγογραφώντας και χορηγώντας τέτοια μέσα ώστε ο ίδιος ο ασθενής να μπορεί να χειριστεί αυτή την αγωγή, που θα του δώσει τη δυνατότητα να θέσει ο ίδιος τέλος στη ζωή του και

B) ένα άτομο που είναι μέλος νοσηλευτικής ομάδας να εργαστεί σε συνεργασία με γιατρό στον οποίο η παράγραφος (A) αναφέρεται.

2. Αποιτούμενες προϋποθέσεις

(I) Πριν ενεργήσει ο γιατρός ο οποίος θα υποβοηθήσει το θάνατο ασθενούς, θα πρέπει να πληρούνται οι προϋποθέσεις που προσδιο-

ρίζονται στις υποενότητες (2) και (3), θα πρέπει ο ασθενής να έχει κάνει δήλωση σύμφωνα με την ενότητα (4) και να εκπληρούνται οι αξιώσεις της ενότητας 5 (3).

(2) Σύμφωνα με την πρώτη προϋπόθεση ο θεράπων ιατρός θα πρέπει

(α) να έχει ενημερωθεί από τον ασθενή μέσω ενός γραπτού και υπογεγραμμένου από τον ίδιο τον ασθενή αιτήματος ότι επιθυμεί βοήθεια για να πεθάνει*

(β) να έχει εξετάσει τον ασθενή και τον ιατρικό του φάκελο και να έχει πειστεί ότι ο ασθενής δεν στερείται πνευματικής ικανότητας

(γ) να έχει δηλώσει ρητά ότι ο ασθενής πάσχει από θανατηφόρο νόσο·

(δ) να έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο ασθενής υποφέρει αφόρητα ως αποτέλεσμα της θανατηφόρου νόσου·

(ε) να έχει ενημερώσει τον ασθενή σε ό,τι αφορά

(i) την ιατρική διάγνωση

(ii) την πρόγνωση

(iii) τη διαδικασία του υποβοηθούμενου θανάτου και

(iv) τις εναλλακτικές λύσεις στον υποβοηθούμενο θάνατο, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνεται η παρηγορητική φροντίδα, η ανακουφιστική θεραπεία, ο έλεγχος του πόνου και όχι μόνο·

(στ) να έχει εξασφαλίσει ότι ένας ειδικός στην παρηγορητική φροντίδα, γιατρός ή νοσοκόμος, έχει ενημερώσει τον ασθενή για τα πλεονεκτήματα των διαφορετικών μορφών παρηγορητικής φροντίδας·

(ζ) να έχει συστήσει στον ασθενή να ενημερώσει τον πλησιέστερο συγγενή του για την επιθυμία του να ζητήσει βοήθεια για να πεθάνει·

(η) εάν ο ασθενής επιμένει στο αίτημά του για υποβοηθούμενο θάνατο, να είναι πεπεισμένος ότι το αίτημα έγινε οικειοθελώς και ότι ο ασθενής έλαβε την απόφαση κατόπιν ενημέρωσης· και

(θ) να παραπέμψει τον ασθενή σε έναν γιατρό-σύμβουλο

(3) Η δεύτερη προϋπόθεση είναι ότι ο γιστρός-σύμβουλος θα πρέπει

(α) να έχει ενημερωθεί από τον ασθενή ότι επιθυμεί έναν υποβοηθούμενο θάνατο-

(β) να εξετάσει τον ασθενή και τον ιατρικό του φάκελο και να έχει πειστεί ότι ο ασθενής δεν στερείται πνευματικής ικανότητας

(γ) να έχει επιβεβαιώσει τη διάγνωση και την πρόγνωση του θανάτου γιατρού-

(δ) να έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο ασθενής υποφέρει αφόρητα ως αποτέλεσμα της θανατηφόρου ασθένειας-

(ε) να έχει ενημερώσει τον ασθενή για εναλλακτικές λύσεις στον υποβοηθούμενο θάνατο, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνετε η παρηγορητική φροντίδα, η ανακουφιστική θεραπεία, ο έλεγχος του πόνου και όχι μόνο-

(στ) εάν ο ασθενής εξακολουθεί να επιμένει στο αίτημά του για υποβοηθούμενο θάνατο, να είναι πεπεισμένος ότι αυτό το αίτημα έγινε οικειοθελώς και ότι ο ασθενής έλαβε την απόφαση κατόπιν ενημέρωσης- και

(ζ) να συμβουλεύσει τον ασθενή ότι πριν υποβοηθηθεί να πεθάνει θα πρέπει να συμπληρώσει μια δήλωση την οποία μπορεί να ανακαλέσει.

(4) Σύμφωνα με τους στόχους αυτού του νομοσχεδίου, ένας άνθρωπος στερείται πνευματικής ικανότητας ως προς τον υποβοηθούμενο θάνατο εάν τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή είναι ανίκανος να πάρει κάποια απόφαση για τον εαυτό του για το συγκεκριμένο ζήτημα, λόγω βλάβης ή διαταραχής στη λειτουργία του νου ή του εγκεφάλου ως αποτέλεσμα δυσλειτουργίας ή σύγχυσης του νου ή του εγκεφάλου.

3. Δήλωση

(Ι) Όταν οι απαιτούμενες προϋποθέσεις έχουν καλυφθεί, ένας ασθενής που επιθυμεί τον υποβοηθούμενο θάνατο θα πρέπει να

κάνει δήλωση της επιθυμίας του με τη μορφή που καθορίζεται από τις κείμενες διατάξεις.

(2) Στη δήλωση πρέπει να παρίστανται ως μάρτυρες δύο άτομα ένα από τα οποία θα πρέπει να είναι είτε εν ενεργεία δικηγόρος είτε συμβολαιογράφος.

(3) Ο δικηγόρος ή ο συμβολαιογράφος μπορεί να παροστήν ως μάρτυρες της δήλωσης μόνο αν

(α) γνωρίζουν προσωπικά τον ασθενή ή ο ασθενής έχει αποδείξει την ταυτότητά του·

(β) εκτιμούν ότι ο ασθενής έχει σώας τας φρένας και έκανε τη δήλωση οικειοθελώς· και

(γ) έχουν πειστεί ότι ο ασθενής αντιλαμβάνεται τη συνέπεια της δήλωσής του.

(4) Ο ασθενής και ο μάρτυρας πρέπει να υπογράψουν ταυτόχρονα και παρουσία ο ένας του άλλου τη δήλωση.

(5) Ούτε ο θεράπων γιατρός ούτε ο γιατρός-σύμβουλος, αλλά και κανένα μέλος του νοσηλευτικού προσωπικού, ψυχίατρος ή ψυχολόγος ή συγγενής ή σύντροφος (εξ αίματος, γάμου ή υιοθεσίας) του ασθενή που επιθυμεί υποβοηθούμενο θάνατο δεν μπορεί να είναι μάρτυρας της δήλωσης.

(6) Κανένα πρόσωπο που είτε είναι ιδιοκτήτης είτε εργάζεται ή έχει προσληφθεί στο κέντρο υγείας όπου ο ασθενής νοσηλεύεται ή δέχεται ιατρική αγωγή δεν μπορεί να παραστεί ως μάρτυρας της δήλωσης.

4. Αντίρρησης συνείδησης

(1) Κανένα πρόσωπο δεν είναι υποχρεωμένο να συμμετέχει στη διάγνωση, την αγωγή ή σε άλλη πράξη που εγκρίνει αυτό το νομοσχέδιο [...] για την οποία έχει αντίρρηση συνείδησης.

(2) Κανένα άσυλο, νοσοκομείο, θεραπευτικό κέντρο, κλινική ή άλλο κέντρο παροχής υγείας δεν υποχρεούται να επιτρέπει στο χώρο του τον υποβοηθούμενο θάνατο.[...]

5. *Προστασία για τους επογγελματίες υγείας και άλλα πρόσωπα*

(I) Ένας γιατρός που υποβοηθά ασθενή που πληροί τις προϋποθέσεις για να πεθόνει, ή επιχειρεί να το πράξει, σύμφωνα με τις διατάξεις αυτού του Νόμου, δεν πρόκειται, πράττοντάς το να θεωρηθεί ένοχος παραπτώματος. [...]

«Η σαγήνη της αποστέρησης»: η αυτοκτονία και η αισθητική της ελευθερίας

Σύνοψη

Το άρθρο αυτό πραγματεύεται τη σημασία που έχει η μελέτη της αυτοκτονίας για ζητήματα ηθικής [moral] και ηθικών κωδίκων [ethical] σχετικά με την ενσυνείδητη δράση και την αυτονομία. Για κοινωνιολογικούς λόγους, επικεντρώνεται στις λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές αυτοκτονίες, υποστηρίζοντας πως παρέχουν κάποια εικόνα της έννοιας της *αισθητικής* προβληματικής της αυτοκτονίας γενικότερα, με άλλα λόγια εκείνης της αυτοκτονίας που εκλαμβάνεται σχεδόν ως καθαρή πράξη αυτόνομης βούλησης. Διαφωνώντας με κάθε τόσο μονοδιάστατη αντίληψη αυτής της καθαρά βολοντοριστικής οπτικής για την αυτοκτονία, το άρθρο αποπειράται να διερευνήσει τις επιπτώσεις της αντίληψης που υποστηρίζει ότι υπάρχει κάτι αναπόδραστα παθητικό και αντενεργό σε οποιαδήποτε πράξη αυτοκτονίας και η οποία έχει αντίκτυπο στον τρόπο με τον οποίο μπορεί να βλέπουμε την αυτοκτονία όχι μόνο από λογοτεχνική και αισθητική σκοπιά αλλά και από σκοπιά ηθική, κοινωνική και ηθικών κωδίκων.

Οι κοινωνιολόγοι της ταυτότητας του εαυτού έχουν υποθέσει. Ισως με τρόπους μάλλον υπερβολικά σχηματικούς μερικές φορές, ότι οι δυτικές κοινωνίες της ύστερης νεωτερικότητας έχουν εισέλθει σε μια εποχή «αναστοχαστικής» νεωτερικότητας. Ο εαυτός, κάτω από αυτές τις συνθήκες, δεν είναι ένα κοινωνικά ή βιολογικά παγιωμένο φαινόμενο αλλά το αντικείμενο εγχειρημάτων επαναληπτικής

αυτοδιαμόρφωσης. Ο Άντονι Γκίντενς έχει εκθέσει με τον καλύτερο τρόπο αυτή την ιδέα:

Η αναστοχαστικότητα της νεωτερικότητας επεκτείνεται στον πυρήνα του εαυτού. Για να το θέσουμε με διαφορετικό τρόπο, στα συμφραζόμενα της μετα-παραδοσιακής τάξης, ο εαυτός μετατρέπεται σε *αναστοχαστικό εγχείρημα*. {...} Στο σκηνικό της νεωτερικότητας {...} ο μετασχηματισμένος εαυτός πρέπει να διερευνηθεί και να κατασκευαστεί ως μέρος μιας αναστοχαστικής διαδικασίας η οποία συνδέει την προσωπική με την κοινωνική αλλαγή. (Giddens 1991: 32-3).

Στη μελέτη του για τον εαυτό στην ύστερη νεωτερικότητα, ο Γκίντενς κάνει μία μόνο αναφορά στο ζήτημα της αυτοκτονίας, όμως, με τη' ανάπτυξη αυτού που αποκαλεί «πολιτική της ζωής» στη σύγχρονη εποχή, θα περίμενε κανείς πως η ηθική πραγματικότητα της αυτοκτονίας θα βρισκόταν σε περίοπτη θέση. Διότι, δεν είναι άραγε η αυτοκτονία ένας προφανής τόπος συνάντησης ανάμεσα στην πολιτική της ζωής, στην οποία ο Γκίντενς δίνει τόσο μεγάλη έμφαση ως χαρακτηριστικό-κλειδί της ύστερης νεωτερικότητας, και στο ζήτημα της ίδιας της αναστοχαστικότητας;

Εν πάση περιπτώσει, άλλοι συγγραφείς, όπως ο Σλάβοι Ζίζεκ έχουν αναλάβει να εικάσουν τους τρόπους με τους οποίους ο αναστοχαστικός μετασχηματισμός, που επικαλείται ο Γκίντενς, θα έπρεπε να έχει επηρεάσει το πώς βλέπουμε ειδικά την κατηγορία της αυτοκτονίας. Με την ανάδυση της «αναστοχαστικής» κοινωνίας στην οποία «δεν υπάρχουν προκαθορισμένα πρότυπα [και] τα πάντα πρέπει να γίνονται ξανά και ξανά αντικείμενα (επανα)διαπραγμάτευσης μέχρι και η -συμπεριλαμβανόμενη- αυτοκτονία» (Žižek 2001: 102) η ζωή η ίδια γίνεται ένα «ύποπτο» εγχείρημα, ένα εγχείρημα που πρέπει να έχει ειδικά «κίνητρα». Το γεγονός αυτό έχει επιπτώσεις στον τερματισμό της ζωής.

Πριν από τη νεωτερικότητα, η αυτοκτονία ήταν απλώς ένα σημάδι παθολογικής δυσλειτουργίας, απελπισίας, εξαθλίωσης. Με τη στροφή στον αναστοχασμό, όμως, η αυτοκτονία

μπιστρέπεται σε μια πράξη *υπαρξιακή*, *at* έκβαση μιας καθαρής απόφασης, μη αναγώγιμη σε αντικειμενικό πόνο ή ψυχική ποθολογία. (στο ίδιο).

Αισθητική της αυτοκτονίας

Ασφαλώς μπορεί κανείς να έχει αντίρρηση για τις ιστορικές -ή ίσως, μάλλον, ανιστορικές- παραδοχές που απορρέουν από τέτοιου είδους θέσεις. Ορισμένες ιστορικές περίοδοι θα μπορούσαν βέβαια να χαρακτηριστούν περισσότερο «αναστοχαστικές» από άλλες, αλλά οι «εαυτοί» που αναδύονται από τα γραπτά του Σενέκα ή του Αγίου Αυγουστίνου, για παράδειγμα, μοιάζουν ελάχιστα παγιωμένοι ή βιολογικά καθορισμένοι. Ίσως, λοιπόν, είναι καλύτερο να σκεφτόμαστε την αναστοχαστική στροφή που σηματοδοτείται από τη σύγχρονη εμπειρία του εαυτού λιγότερο ως καινοφανές συμβάν και περισσότερο ως κάτι που μοιάζει με επιστροφή σε προηγούμενα θέματα ή ως «επανάκαμψη» προηγούμενων θεμάτων, αν και σε πολύ διαφορετικά συμφραζόμενα, με τις δικές τους διαφορές και ιδιομορφίες (Rose 1999: xvii-xviii).

Επιπλέον, αντί να περιγράψουμε όλα αυτά ως υπαρξιακή στροφή, ίσως να ήταν καλύτερα να εξετάσουμε αυτό το μετασχηματισμό με όρους αισθητικής. Η ίδια η καταφυγή στην κατηγορία του αισθητικού θα μας βοηθήσει διαμιάς να αποφύγουμε τις μάλλον ανιστορικές εμφάσεις των υπαρξιακών τρόπων σκέψης και να αποδραματοποιήσουμε τον ίδιο το μετασχηματισμό, διότι δεν ισχύει βέβαια ότι όλες οι αυτοκτονίες γίνονται κατανοητές -για παράδειγμα, με όρους κοινωνιολογικής γενίκευσης- με τέτοιους αναστοχαστικούς όρους, αλλά απλώς ότι η αυτοκτονία μετατρέπεται σε ένα είδος παραδειγματικής περίπτωσης για αναστοχασμό με τέτοιους όρους.

Δεν θα αποπειραθούμε να ορίσουμε με τρόπο υπερβολικά αυστηρό την αισθητική αντίληψη της αυτοκτονίας. Είναι, το πολύ-πολύ, ένα ρυθμιστικό ιδεώδες ή ένας ιδεότυπος που προορίζεται να χρησιμοποιηθεί ως μέτρο για συγκεκριμένες περιπτώσεις- δεν θα περίμενε κανείς από μια επιμέρους περίπτωση να το εν-σωματώνει

χωρίς υπόλειμμα. Δανειζόμενος κάτι από τη σκέψη του Μισ Φουκό, θα μπορούσε κανείς απλώς να υποδείξει το διακύβευσι σημειώνοντας ότι εκείνο που διακρίνει μια αισθητική προβληματισμού είναι ότι συνεπάγεται μια *suí generis* μορφή κρίσης, η οποία, αν δ βρίσκεται έξω από την ηθική επικράτεια *per se*, τότε βρίσκεται έλ από οποιαδήποτε συγκεκριμένη ιδεολογία ή σύστημα ηθικών [μορ; κανόνων, υπό τη μια πλευρά, ή γνώσης, από την άλλη. Όταν λοιπ ο Φουκό μιλά για αυτό που αποκαλεί «αισθητική της ύπαρξης», αν φέρεται σε τρόπους διαμόρφωσης του εαυτού διακριτούς είτε οι ηθικές απαγορεύσεις είτε από γνώσεις για το τι είναι πραγματικά εαυτός (Foucault 1989). Επομένως, μια αισθητική αντίληψη του εαυτού είναι αυτή που δίνει έμφαση στο βαθμό στον οποίο η διαμόρφωση του εαυτού είναι προϊόν των δικών του προσπαθειών, τ δικής του βούλησης να παραγάγει κάτι αυτόνομο, κάτι που. θα λέλ με. στέκεται αποδεδειγμένο από κάθε προστασία.

Δύσκολα όμως μπορεί κανείς να θεωρήσει αυτές τις διακρίσι απόλυτες. Για παράδειγμα, είναι σαφές πως η αισθητική της ύπαρξης αποτελεί μια πλευρά της ηθικής: θα μπορούσε όμως κανείς να πει ι ευνοεί τον αυτοσχηματισμό ηθικών [ethical] ιδιοτήτων ως ένα είδ πρακτικής, μάλλον, παρά ότι αυτό που είναι ο καθένας απορρέει σ κάποια υποτιθέμενη ηθική [moral] γνώση. Ακόμη και τους Στωικο μπορούμε να τους κατανοούμε με αυτό τον τρόπο* ως αντίληψη π προτάσσει πνευματικές πρακτικές και ασκήσεις του εαυτού πα συγκεκριμένους κώδικες ηθικής [moral], τη δουλειά σε επίπεδο η κών κωδίκων [ethical] παρά την υπάρχουσα ηθική [moral] ιδεολογ Η αυτοκτονία όμως στον αρχαίο κόσμο ήταν συχνότερα ζήτη εσωτερίκευσης κάποιας εξωτερικής υποχρέωσης, μια «προσφορ που δεν μπορούσε κανείς να αρνηθεί, ενώ η αισθητική αυτοκτο' θα χαρακτηριζόταν με πιο τυπικούς όρους από την αίσθηση μιας ε λεγμένης πράξης, μιας επιλογής που αναλαμβάνεται στα συμφραϊ μένα της ελευθερίας, μιας πράξης καθαρής βούλησης. Με αυτή τ έννοια, μια τέτοια αυτοκτονία θα αποτελούσε μέρος μιας άσκηα ελευθερίας. Είναι, εν ολίγοις, η αυτοκτονία του όμορφου ή, τουλάχιστον,

στον, πλήρως επιλεγμένου θανάτου, νοούμενου ως ένα είδος μοναδικής παράστασης.

Έτσι, για να συνοψίσουμε, από τη μια πλευρά έχουμε μια έμφαση στην αυτονομία της βούλησης, στη διεκδίκηση της ενσυνείδητης δράσης. Μια τέτοια εκδοχή εμφανίζεται στα γραπτά του Αντονέν Αρτό:

Αν σκοτωθώ δεν θα σημαίνει ότι καταστρέφω τον εαυτό μου αλλά ότι τον ξαναχτίζω. Για μένα, η αυτοκτονία θα ήταν απλώς ένα μέσο να ανακτήσω βίαια τον εαυτό μου. να εισβάλω κτηνωδώς στο είναι μου, να προλάβω την απρόβλεπτη προσέγγιση του Θεού. Μέσω της αυτοκτονίας θα επανεισήγαγα τα σχέδια μου στη φύση. Για πρώτη φορά θα έδινα στα πράγματα το σχήμα της δικής μου βούλησης. (Artaud 1968: 157).

Εδώ, η αυτοκτονία εμφανίζεται ως θετική δύναμη, ως διεκδίκηση της μοναδικότητας του εαυτού πέρα από οποιαδήποτε συγκεκριμένη ηθικότητα, ως άσκηση στην αισθητική της ελευθερίας.

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει η έμφαση στην ίδια την παράσταση. Αν και το κίνητρό της ήταν ασφαλώς ιδεολογικό-εθνικιστικό, η αυτοκτονία του Γιούκιο Μισίμα με χαράκιρι, το 1970, θα αποτελούσε, παρ' όλα αυτά, ένα σαφές -αν και ακραίο- παράδειγμα αυτοκτονίας αισθητικού τύπου. Στην πραγματικότητα, εδώ, η σκηνογραφία ήταν το παν. Για τη δραματική, τελετουργικά σχεδιασμένη αυτοθυσία του Μισίμα, ο Maurice Pinguec γράφει ότι ήταν μια «παράσταση» μάλλον, παρά ένα «συμβάν», «μία δημόσια αυτοδιαφήμιση, η εξιστόρηση του αιώνα, μια βολική τροφή για την κοινωνία της τηλεόρασης» (Pinguet 1993: 281, 283).

Ωστόσο, το ζητούμενο με τέτοιες παραστάσεις είναι να μείνει το αποτύπωμά τους στο πέρασμα του χρόνου. Τέτοιες αυτοκτονίες δεν γίνονται με την πρόθεση να αποτελέσουν μοναδικά συμβάντα που αρχίζουν να ξεθωριάζουν μόλις πραγματοποιηθούν. Αντίθετα, οι αισθητικές μορφές αυτοκτονίας σχεδιάζονται έτσι ώστε να επιμηκύνουν την παρουσία της βούλησης, μάλλον, παρά να την εξαλείψουν. Επομένως, στην πραγματικότητα τέτοιες αυτοκτονίες δεν πρέπει

καθόλου να εννοούνται ως «αρνητικές» πράξεις. Αντίθετο, η αυτοκτονία, με αυτή την έννοια, επιδιώκει να επιβεβαιώσει την ύπαρξή του ατόμου, να την επιμηκύνει. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, ο Keith Ansell-Pearson παραπέμπει στην *Αθανασία* του Μιλαν Κούντερα:

Δεν θέλει να φύγει. Σκέπτεται την αυτοκτονία επειδή είναι γι' αυτήν ένας τρόπος να μείνει. Να μείνει μαζί του. Να μείνει μαζί μας. Να εγγραφεί για πάντα στη μνήμη μας. (Kundera 1991: 198-9· Ansell-Pearson 1999: 235).

Μια άλλη περίπτωση αυτού του είδους αυτο-επιβεβοίωσης είναι ο περίφημος *Βέρθερος* του Γκάιτε. Βέβαια, η αυτοκτονία του Βερθέρου θα μπορούσε να περιγράφει ως πράξη *μνησικοκίας*, υπάρχει όμως σε αυτή και μια αισθητική πλευρά. Ακριβώς πριν από την αυτοκτονία του, ο Βέρθερος γράφει στη Λότε:

Δεν πρόκειται για απελπισία! Είμαι πεισμένος πως έχω αντέξει όσες λύπες μου αναλογούν και πως θυσιάζω τον εαυτό μου για σένα. {...} Ένας από τους τρεις μας πρέπει να λείψει, ας είμαι λοιπόν εγώ αυτός! (Goethe 1989 [1774]: 117).

Εκείνο όμως που στην πραγματικότητα κάνει ο Βέρθερος είναι να ασκεί εξουσία στη Λότε και στον Άλμπερτ. Μακράν του να μετατρέψει τους τρεις σε δύο, όπως ισχυρίζεται, αυτό που κάνει είναι μάλλον να προσπαθεί να διασφαλίσει πως θα μείνουν για πάντα τρεις - ότι θα μείνει αιώνια μαζί τους. Η αυτοκτονία του είναι μια πράξη εξουσίας. Προσπαθεί, όχι να τερματίσει την ύπαρξή του, αλλά να τη διατηρήσει ζωντανή. Αυτός δεν είναι ο πιο ασήμαντος από τους λόγους για τους οποίους είναι τόσο ικανοποιημένος από το γεγονός ότι δανείστηκε τα πιστόλια από τον ίδιο τον Άλμπερτ και ότι, στην πραγματικότητα, είναι η Λότε εκείνη που παρέδωσε τη θήκη με τα πιστόλια στον Άλμπερτ για να τα δώσει στον Βέρθερο. «Εσύ την παρέδωσες σε μένα, κι εγώ δεν διστάζω!» (στο ίδιο: 113). Η αυτοκτονία ως ανθεκτικότητα της βούλησης, ως βούληση για εξουσία.

Αντίσταση

Τέτοιες αυτοκτονίες, όμως, όντας πράξεις εξουσίας, παρόλο που εδώ αντλούνται από λογοτεχνικές πηγές, μπορεί να είναι και πράξεις αντίστασης. Είναι αρκετά παράδοξο αλλά η αισθητική αυτοκτονία αντιστέκεται στις δυνάμεις που θα ακινητοποιούσαν τη ζωή. Αυτό σημαίνει ότι παραπέμπουμε πάλι σε μια έννοια υπό την οποία μπορούμε να περιγράψουμε μια τέτοια αυτοκτονία ως κάτι «πέρα» από τη γνώση ή την ηθικότητα [morality]. Και ότι λαμβάνουμε υπόψη μας, πάλι, κάποιους από τους συλλογισμούς του ίδιου του Φουκό για αυτό το ζήτημα, όχι για να υιοθετήσουμε ρητά, όπως ο Φουκό, μια τέτοια άποψη, αλλά με την έννοια ότι θεωρούσε και ο ίδιος την αυτοκτονία -ιστορικά μιλώντας- μια κατηγορία αντίστασης στη νεωτερική διαχείριση της ζωής από το κράτος με τα συστήματα πρόνοιας και ιατρικής και με τη ρύθμιση του πληθυσμού, σε αυτό που αποκάλεσε *βιοεξουσία*. Πράγματι, κατά τον 19ο αιώνα η αυτοκτονία μετατράπηκε αφενός σε πρόβλημα και αφετέρου σε προνομιούχο αντικείμενο μιας τέτοιας βιοεξουσίας. Αυτό οφειλόταν εν μέρει στο γεγονός ότι η αυτοκτονία ήταν ένα φαινόμενο που επιδεχόταν μετρήσεις· ήταν ένα εργαλείο-κλειδί της βιοπολιτικής ρύθμισης (Hacking 1990: 64-72, 170-3). Όπως όμως υποστηρίζει ο Φουκό, αυτή η απόπειρα αυτοκτονίας παρείχε επίσης και ένα είδος ηθικού [ethical] ή υποκειμενικού προνομίου* έμοιαζε με ένα είδος αντίστασης και πρόκλησης προς τη βιοεξουσία.

Αυτή η αποφασιστικότητα να πεθάνει κανείς, παράξενη και ωστόσο επίμονη και σταθερή στις εκδηλώσεις της, και κατά συνέπεια τόσο δύσκολο να εξηγηθεί ως προϊόν ιδιαίτερων περιστάσεων ή ατομικών δυστυχιών, ήταν μία από τις πρώτες εκπλήξεις μιας κοινωνίας στην οποία η πολιτική εξουσία είχε αναθέσει στον εαυτό της το καθήκον της διοίκησης της ζωής. (Foucault 1979: 138-9) [ελληνική έκδοση, σ. 170].

Ωστόσο, θεωρώντας την αυτοκτονία μορφή αντίστασης στη βιοεξουσία, ο Φουκό ίσως αντιλαμβανόταν πράγματι τον εαυτό του να

οδηγείται στην υπεράσπιση μιας θέσης που έμοιαζε με αισθητική προσέγγιση της αυτοκτονίας ως πράξης ενδεδειγμένης στις συνθήκες της παρούσας εποχής. Αυτή καθεαυτή η αισθητική στάση, γενικότερα, ήταν για τον Φουκό μια μορφή αντίστασης στη βιοεξουσία, τουλάχιστον αρχικά: εφόσον η καλλιτεχνική ζωή, αρχίζοντας με το ρομαντισμό, κατέληξε να αποτελεί ένα είδος πρόκλησης για το καθεστώς της βιοπολιτικής ρύθμισης και εφόσον η «ζωή του καλλιτέχνη» αναδύθηκε ως κριτική στον εγωισμό της αστικής κουλτούρας και επομένως ως αδιαμφισβήτητη πρόκληση προς την ίδια την ιδέα της διαχείρισης της ζωής (Foucault 1994α: 629-30). Πράγματι, με τους όρους του ίδιου του Φουκό, υπάρχει μία έννοια με την οποία η ίδια η αυτοκτονία είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την ιδέα της τέχνης. Σε μια μεταγενέστερη συνέντευξη, σχολίαζε, με μια κάπως αναδρομική στωική διάθεση:

Είμαι δεσμευμένος σε μια αληθινή πολιτιστική μάχη για να υπενθυμίζω στους ανθρώπους πως δεν υπάρχει πιο όμορφη μορφή συμπεριφοράς -που, ως εκ τούτου, να αξίζει να στοχαστούμε με τόσο μεγάλη προσοχή- από την αυτοκτονία. Η αυτοκτονία ενός ανθρώπου θα μπορούσε να αποτελέσει θέμα ενασχόλησης μιας ολόκληρης ζωής. (Foucault 1994β: 256 πρβλ. Hadot 1995: 93-101).

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Φουκό σε καμία περίπτωση δεν περιορίζεται εδώ σε αυτοκτονίες υψηλής προβολής, όπως του Μισίμα. Ο αισθητισμός δεν προϋποθέτει τέτοιες ακραίες μορφές δράματος ή θεάματος. Το όραμα του Φουκό -αν μπορεί να αποκληθεί έτσι- ισοδυναμεί με μια εναλλακτική στη βιοπολιτική ρύθμιση της ίδιας της ζωής και του θανάτου. Έτσι, οραματίζεται εδώ «καταφύγια» αυτοκτονίας, όπου οι άνθρωποι θα μπορούσαν να καταφύγουν για να διαλέξουν το θάνατό τους, έναν πράγματι όμορφο θάνατο, μια ελεύθερα επιλεγμένη ενεργό ευθανασία, αποδεσμευμένη από τις μορφές είχε καθορισμένων κωδίκων ηθικής [moral] είτε της ιατροκοινοποιημένης εξειδίκευσης (Foucault 1994β: 256-7). Σε αυτά τα σχόλια, είναι λες και η αυτοκτονία έχει προσλάβει ένα είδος παραδειγματικού ηθι-

κού [ethical] στάτους ως ένας είδος δείκτη της ιδίος της νεωτερικής αναστοχαστικής εμπρόθετης δράσης. Για συγγραφείς όπως ο Φουκό, η βούληση να διαπράξει κανείς αυτοκτονία ίσως κατά κάποιο τρόπο είναι, στην αισθητική της έντασης, ένα είδος δείκτη της ικανότητάς μας για την ίδια την ελευθερία.

Η επιδίωξη της αμφισημίας

Όμως, αφήνοντας τις περιπλοκότητες της θέσης του Φουκό κατά μέρος, είναι άραγε η κατηγορία της αυτοκτονίας πράγματι ικανή να σταθεί αντάξια των απαιτήσεων που της θέτει η αισθητική αντίληψη; Μπορεί πράγματι η αυτοκτονία να περιγράφει ως συστατικό στοιχείο μιας αισθητικής της ελευθερίας; Το διακύβευμα σε τέτοια ερωτήματα είναι στην πραγματικότητα το στάτους της αισθητικής άποψης για την ίδια την ύπαρξη. Πράγματι, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως η ίδια η εικόνα της αυτοκτονίας ως τόπου ελεύθερης, αισθητικής απόφασης είναι κάτι σαν χίμαιρα, ένα παράδειγμα αυτού που θα μπορούσε να περιγράφει -όταν εξετάζεται πέρα από τη μορφή του ρυθμιστικού ιδεώδους- ως μια μορφή ηθικής [moral] ύβρεως ή ρομαντισμού' ακόμη-ακόμη, πράγματι, ως παράδειγμα του φαινομένου να βούλεται κανείς ό,τι δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο βούλησης (Elster 1983· πρβλ. Färber 1976).

Αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχει ένα είδος θεμελιώδους επιδίωξης της αμφισημίας στην πράξη της αυτοκτονίας. Όπως έχει υποστηρίξει μια σχολή σκέψης που συνδέεται με τον Μορίς Μπλανσό, η αυτοκτονία δεν μπορεί ποτέ να ισοδυναμεί πραγματικά με μια πράξη καθαρής ενσυνείδητης δράσης, δηλαδή με μια πράξη για το υποκείμενο. Ή, τουλάχιστον, στο βαθμό που ισοδυναμεί πράγματι με κάτι τέτοιο ταυτόχρονα ακυρώνει τον εαυτό της- υπάρχει μια ουσιώδης αμφισημία σε αυτή. Η επιτέλεση του γεγονότος συνιστά χρεοκοπία για το υποκείμενο, για τον απλό -σχεδόν κοινότοπο- λόγο ότι, αν η απόπειρα αυτοκτονίας στεφθεί από επιτυχία, τότε δεν υπάρχει

πλέον κανένα υποκείμενο παρόν. Όπως το θέτει ο Μπλανσό στο *The Space of Literature*, ο θάνατος δεν μπορεί να νικηθεί με την αυτοκτονία ακριβώς επειδή ο θάνατος είναι το άγνωστο:

Είναι το πέρασμα από τη βεβαιότητα μιας πράξης που ακολουθεί κάποιο σχέδιο {...} σε κάτι που αποπροσανατολίζει κάθε σχέδιο, παραμένει ξένο σε όλες τις υποφώσεις (Blanchot 1902 [1955]: 104).

Η απόπειρα είναι μάταιη:

Έτσι, εκείνο που αντιλαμβανόμαστε στον εσκεμμένο θάνατο εξακολουθεί να είναι η *ακραία παθητικότητα* - το γεγονός πως εδώ η πράξη είναι απλώς το προσωπείο της σαγήνης της οποστέρησης (στο ίδιο: 102).

Σκέφτεται κανείς εδώ το ερώτημα που ο Χένρι Μίλερ ήθελε να θέσει για τον Μισίμα: «*τι γεύση είχε ο Θάνατος; Ήταν στ' αλήθεια η κορύφωση των πάντων ή εξακολουθούσε να αφήνει κάτι στη φαντασία;*» (Miller 1972: 38). Το ερώτημα είναι, βέβαια, αναπάντητο. Όσο κι αν η αυτοκτονία είναι πράξη ενσυνείδητης δράσης, αυτή η ενσυνείδητη δράση ηττάται από το θάνατο· και αν δεν ηττηθεί από το θάνατο, μετστρέπεται σε «απόπειρα αυτοκτονίας», σε «κραυγή για βοήθεια», όντας έτσι, όχι μια πράξη καταστατικής ενσυνείδητης δράσης, κάθε άλλο, αλλά μια *αποτυχημένη* πράξη βούλησης (Stengel 1970). Η επιθυμία της αυτοκτονίας ως πράξης βούλησης έχει αυτοαναιρετικές ιδιότητες.

Υπάρχει, σε κάθε περίπτωση, μια αναπόσπαστη *αμφισημία* στον πυρήνα της ίδιας της ιδέας της αυτοκτονίας, όταν την πραγματεύεται κανείς με όρους απόλυτης εμπρόθετης δράσης και ελεύθερης αυτονομίας. Αναμφίβολα, όμως, αυτή ακριβώς είναι η αιτία που η αυτοκτονία ενός προσώπου οδηγεί με τόσο τυπικό τρόπο σε ένα είδος αμφισβητούμενης ζώνης αναζήτησης για την έκταση και τα όρια της αυτονομίας του τη στιγμή του θανάτου του. Η παράδοξη φύση της αυτοκτονίας ως πράξης καθαρής βούλησης είναι ακριβώς εκείνη που εξηγεί τόσο το μαγνητισμό που ασκεί το ζήτημα της αυτοκτονίας, σε

σχέση με ζητήματα ηθικής [ethics] και συζητήσεις περί αιτιότητας, όσο και το γεγονός ότι είναι αδύνατο να καταλήξει κανείς σε σχέση με τέτοια ερωτήματα και συζητήσεις. Η αυτοκτονία μπορεί να φαίνεται ταυτόχρονα η πιο βολонταριστική και προκλητική αλλά και η πιο παθητική και μοιρολατρική από τις πράξεις, *και η ίδια αυτοκτονία μπορεί να φαίνεται ταυτόχρονα και τα δύο*. Ίσως αυτό αποτελεί απλώς μια συνάρτηση του σχήματος της «απροσδιοριστίας του παρελθόντος». το οποίο ανέδειξε ο Ian Hacking, ακολουθώντας τον G.E.M. Anscombe (Hacking 1977). Αν κάθε πράξη είναι πράξη υποκείμενη σε περιγραφή, είναι τότε σαφές πως μπορεί να υπάρχει μια πολλαπλότητα περιγραφών ή ερμηνειών για οποιαδήποτε επιμέρους πράξη. Όμως η αυτοκτονία φαίνεται, θα λέγαμε, να *πολώνει* τις εναλλακτικές εκδοχές της περιγραφής. Η ίδια πράξη μπορεί να μοιάζει *ταυτόχρονα* τόσο μια βολонταριστική πράξη βούλησης όσο και μια αρνητική συνθηκολόγηση, η -κστά Μπλανσό- ακραία *παθητικότητα* στην καρδιά του εκουσίου, ένας ενεργητικός θάνατος.

Ο Πρίμο Λέβι, για παράδειγμα

Για μια ακόμη φορά, το ζήτημα της αισθητικής είναι σημαντικό εδώ. Ας διευρύνουμε αυτό το θέμα της αισθητικής, τοποθετώντας το σε ένα πλαίσιο κάπως διαφορετικό, πιο κυριολεκτικό - όσον αφορά, δηλαδή, αυτοκτονίες ακριβώς καλλιτεχνών και συγγραφέων. Καμία αυτοκτονία δεν έχει την τάση να είναι τόσο κορεσμένη σε επίπεδο ηθικών κωδίκων [ethically] όσο οι αυτοκτονίες συγγραφέων και καλλιτεχνών, όσο κάποιες περιπτώσεις αυτοκτονίας υψηλής προβολής που γίνονται αντικείμενο δημόσιας συζήτησης στην οποία τίθενται ζητήματα ενσυνείδητης δράσης και παθητικότητας σε σχέση με την ύπαρξη ενός έργου. Το πεδίο των τεχνών είναι στην πραγματικότητα κάτι σαν εργαστήριο για τη διερεύνηση του ζητήματος της αισθητικής του εαυτού, ακριβώς επειδή στις νεωτερικές συνθήκες η αισθητική σφαίρα -έχοντας αυτονομηθεί, σε όποιο βαθμό κι αν συμβαίνει αυτό- έχει μείνει περισσότερο ή λιγότερο κενή. Ο Τζιόρτζιο Αγκά-

μπεν καταφεύγει στον Χέγκελ σε αυτό το σημείο, επικαλούμενος -μέσω των *Διαλέξεων περί αισθητικής* [*Lectures on Aesthetics*]- την άποψη ότι «η τέχνη, στο ακραίο όριο του πεπρωμένου της {...} αποσυνδέεται από τον εαυτό της και κινείται σε μια καθαρή ανυπαρξία, αιωρούμενη σε ένα είδος διάφανου limbo ανάμεσα σε αυτό-που-δεν-είναι-πλέον και σε αυτό-που-δεν-είναι-ακόμη (Agamben 1999: 53). Χωρίς βέβαια ο Χέγκελ να είναι πραγματικά απαραίτητος για να αποδειχτεί ότι αιωρείται σε αυτό το «αυτοεκμηδενιστικό τίποτα» που είναι το αισθητικό πεδίο, ο συγγραφέας ή ο καλλιτέχνης αποκτά ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της ηθικής [ethics], καθώς είναι εκείνη η φιγούρα στην οποία ανατίθεται να δημιουργήσει κάτι από, και μέσα σε, αυτή την ίδια την ανυπαρξία. Και, αν σε αυτές τις περιπτώσεις η έννοια της αισθητικής αυτοκτονίας είναι αθεράπευτα αμφίσημη, τότε πρέπει να διατηρήσουμε κάποιες επιφυλάξεις για τη δυνατότητα μιας ευρύτερης εφαρμογής της.

Ας σκεφτούμε την περίπτωση του Πρίμο Λέβι. Το μοντέλο της αυτοκτονίας ως καθαρής εμπρόθετης δράσης ασφαλώς δεν μπορεί να εφαρμοστεί εύκολα εδώ. Αυτό είναι εν μέρει, όπως πάντα, ζήτημα πληροφορίας. Ποτέ δεν θα μάθουμε τι πραγματικά συνέβη, με την έννοια τι περνούσε από το μυαλό του Λέβι λίγο πριν βουτήξει προς τον θάνατο από το κλιμακοστάσιο του διαμερίσματος του, το Σάββατο 11 Απριλίου του 1987. Στην πραγματικότητα, τίθενται δύο ομάδες ερωτημάτων εδώ. Πρώτον, προφανώς, αναφορικά με την πράξη: αν ήταν αυτοκτονία ή όχι (βλ. Thomson 2003: 542). Δεύτερον, αναφορικά με τη σημασία της αυτοκτονίας του Λέβι ως είδους συμβάντος: αν ήταν αυτοκτονία, τότε ποια είναι -αν υπήρχε- η ηθική [ethico-moral] σημασία της υπό το πρίσμα της ζωής και του έργου του Λέβι; Ίσως αυτό το τελευταίο ερώτημα να μοιάζει κάπως ύποπτο. Από μερικές απόψεις αξίζει να σημειωθεί ακόμη και ότι θα έπρεπε κανείς να υποχρεωθεί να βρει κάποια συγκεκριμένη σημασία σε μια τέτοια πράξη. Ωστόσο, η συζήτηση για το αν ο θάνατός του ήταν ή δεν ήταν αυτοκτονία απλώς είχε όντως επίδραση στο ίδιο το στάτους του έργου του Λέβι. Όλοι σχεδόν οι μετέχοντες παραδέ-

χτηκαν πως ο θάνατος του Αέβι *απέδειξε κάτι* για το έργο του και για τη σχέση αυτού του έργου με τα βάσανα που είχε περάσει, όντας ένας επιζήσας του Ολοκαυτώματος. Για κάποιους φαίνεται πως ο θάνατος του Αέβι σήμαινε μια αμφιταλάντευση στην περιφρόνησή του για τη μεταχείριση που είχε στο Άουσβιτς. Ο Ελί Βίζελ αυτό εξέφρασε λέγοντας: «Ο Πρίμο Αέβι πέθανε στο Άουσβιτς, σαράντα χρόνια αργότερα». Πράγματι, στον Αέβι -ως συτόχειρα- προσφέρθηκε το επταήμερο πένθος και η δέουσα ταφή μόνον επειδή έγινε στην περίπτωση του μια θεολογική εξαίρεση* αντί για αυτοκτονία, το γεγονός βαφτίστηκε «καθυστερημένη δολοφονία των ναζί» (στο ίδιο: 539). Με αυτή την έννοια, η αυτοκτονία του Αέβι στην πραγματικότητα ερμηνεύτηκε από κάποιους ως ένα είδος ήττας. Αποτελούσε δε ακόμη μεγαλύτερη ήττα -ακόμη και προδοσία- για εκείνους τους επιζήσαντες που αισθάνθηκαν πως η αυτοκτονία αποτελούσε αθέτηση της ευθύνης οπένοντί τους (στο ίδιο: 538).

Ο Diego Gambetta σχολιάζει πως τα γραπτά του Αέβι ήταν συνέχεια της ζωής του.

Η τεράστια αξία τους ξεπήδησε από αυτή τη συγχώνευση: η ζωή του έμοιαζε να αποτελεί παράδειγμα για τις δυνατότητες της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας την οποία διερευνούσε στα βιβλία του και οπόδειξε ότι αυτές οι δυνατότητες δεν ήταν απλώς ευσεβείς πόθοι. (Gambetta 1999).

Μήπως αυτό σημαίνει ότι η αυτοκτονία του Αέβι, αν ήταν αυτοκτονία, ισοδυναμούσε με συνθηκολόγηση, με παραδοχή της ήττας; Ο Gambetta προσπαθεί να λυτρώσει τον Αέβι από αυτή την ετυμολογία, υποστηρίζοντας πως στην πραγματικότητα ο θάνατός του ήταν δυστύχημα, πως σκοτώθηκε λόγω παρενεργειών της αντικαταθλιπτικής αγωγής. Ο Gambetta φαίνεται να υιοθετεί την άποψη πως η αυτοκτονία αναγκαστικά σημαίνει ήττα* επομένως, ο Αέβι δεν μπορεί να συτοκτόνησε. Γιατί, όμως, να ισχύει κάτι τέτοιο; Εδώ βρισκόμαστε για άλλη μια φορά μπροστά στην ουσιώδη αμφισημία της αυτοκτονίας ως πράξης της βούλησης. Γιατί άραγε δεν θα μπορούσε η αυτοκτονία του Αέβι να ήταν, *με βάση τα ίδια στοιχεία*, μια πράξη

απειθείας, μια πράξη της βούλησης - μια *άρνηση* της ήττας; Αν υποθέσουμε πως όντως έκανε μια πράξη που μπορεί να ταξινομηθεί ως αυτοκτονία, τότε ο Λέβι επέλεξε τη στιγμή του θανάτου του με αυτή την έννοια, η πράξη του θα μπορούσε να θεωρηθεί εξίσου *έκφραση* της αυτονομίας του, μια πράξη αυτο-επιβεβαίωσης με την έννοια του Χιουμ (ένα καθήκον που το χρωστάει κανείς στον εαυτό του), ακόμη και μια αισθητική αυτοκτονία με την έννοια ότι εξέφραζε μια καθαρά υπαρξιακή απόφαση και δεν αποτελούσε σημάδι συνθηκολόγησης, ήττας ή αδυναμίας της βούλησης.

Προφανώς μια τέτοια συζήτηση δεν μπορεί να καταλήξει κόποι με τρόπο οριστικό. Στην πραγματικότητα, όμως, αυτός ακριβώς είναι ο λόγος που αναφερόμαστε σε αυτήν. Η αδυναμία να καταλήξουμε κάπου δεν σημαίνει απλώς πως ποτέ δεν θα είμαστε σε θέση να απαντήσουμε με τρόπο οριστικό στο ερώτημα αν ο θάνατος του Λέβι ήταν πράγματι αποτέλεσμα αυτοκτονίας ή όχι - αυτό είναι κάτι που ανήκει στο επίπεδο των πληροφοριών σχετικά με το γεγονός. Αφορά επίσης και το επίπεδο του συμβάντος, τη σχέση μεταξύ του θανάτου και του έργου: ήττα ή απείθεια, πράξη τρέλας ή πράξη βούλησης, παθητικότητα ή αυτονομία - ποιος μπορεί να σύρει τις διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα σε αυτούς τους όρους; Όπως παρατηρεί ένας από τους βιογράφους του Λέβι.

όσοι είναι αποφασισμένοι να φτάσουν σε μια σαφή και ξεκάθαρη ετυμολογία για την τελευταία πράξη του μπορούν να βρουν επιχειρήματα τόσο υπέρ της απελπισίας όσο και υπέρ της ελπίδας στο μέλλον. (Anissimov 1997: 400· πρβλ. Thomson 2003: 543).

Αυτό δεν σημαίνει πως προσπάθειες όπως του Gambetta να συλλάβει την αλήθεια δεν αξίζουν τον κόπο. Αντίθετα, επιβεβαιώνουν πως η εμπλοκή σε μια τέτοια ηθική [ethico-moral] ζώνη διαμφισβήτηση γύρω από την αυτοκτονία είναι κάτι στο οποίο μας δεσμεύει σε μεγάλο ή σε μικρό βαθμό η κληρονομιά της ίδιας της πράξης της αυτοκτονίας.

Οι τέχνες της αυτοκτονίας

Η περίπτωση του Λέβι ίσως είναι αντίστοιχη με ένα μεταγενέστερο παράδειγμα, που θα μπορούσε να προστεθεί σε εκείνα που τεκμηριώνονται στη μελέτη-ορόσημο του Al Alvarez για τις σχέσεις λογοτεχνίας και αυτοκτονίας (Alvarez 2002 [1971]). Ας πάρουμε το πιο εξέχον παράδειγμα του Alvarez, αυτό της Σίλβια Πλαθ. Εκείνο που μας ενδιαφέρει σε αυτές τις παρατηρήσεις δεν είναι τόσο αν η αυτοκτονία της Πλαθ ήταν *καθεαυτή* μια αισθητική πράξη -ποιος μπορεί να το πει αυτό;- αλλά το γεγονός ότι ως συμβάν αδιόρρηκτα συνδεδεμένο με το έργο (ακόμη και επειδή αυτή η σύνδεση τόσο συχνά απορρίπτεται και ως εκ τούτου περιέργως ενισχύεται ως πιθανότητα) γρήγορα *αισθητικοποιήθηκε*, τόσο με την έννοια ότι μεστράπηκε σε εικονικό μαγικό σύμβολο αυτού που αποκαλείται το «σιλ» της Πλαθ όσο και με την έννοια ότι είχε έναν μη αναστρέψιμο αντίκτυπο στο αισθητικό στάτους του ίδιου του έργου της. Όπως θα δούμε, σε αυτή τη διαδικασία αισθητικοποίησης υπάρχει κάποιο αναμφισβήτητο κόστος.

Ο Alvarez στην πραγματικότητα απορρίπτει πεισματικά την ιδέα ότι η αυτοκτονία της Πλαθ μπορεί να είχε οποιαδήποτε σχέση με την πρόσληψη του έργου της. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε «τον μύθο του θυσιαζόμενου θύματος» (Alvarez 2002 [1971]: 55), το είδος του μύθου, δηλαδή, που θα ήταν πολύ ξένος -διαβεβαιώνει ο Alvarez- προς τον χαρακτήρα και τις προθέσεις της ίδιας της Πλαθ. Κι όμως, δεν υπάρχει άραγε ένα είδος αντίφασης σε αυτό τον χειρισμό, έτσι όπως εμφανίζεται σε ένα βιβλίο αφιερωμένο ακριβώς στο ζήτημα των συσχετίσεων μεταξύ λογοτεχνίας και αυτοκτονίας; Αν η αυτοκτονία της Πλαθ είναι άσχετη με το θάνατό της, γιατί τότε είναι τόσο έντονο παρούσα σε ένα βιβλίο το οποίο, εν πάση περιπτώσει, πραγματεύεται ειδικά αυτό το ζήτημα; Στην πραγματικότητα, ο Alvarez λυτρώνει την Πλαθ με έναν τρόπο παρόμοιο με αυτόν που ο Gambetta αποπειράται να λυτρώσει τον Λέβι: ισχυριζόμενος πως δεν επρόκειτο σε καμιά περίπτωση για αυτοκτονία, αλλά, στην περίπτωση της Πλαθ, για δυστύχημα. Ο Alvarez έχει ευνόητους λόγους για

να διατυπώνει έναν τέτοιο ισχυρισμό, και ο λιγότερο σημαντικός ανάμεσα τους δεν είναι η καχυποψία του για εκείνο που θεωρεί θυματολογική λατρεία της Πλαθ, που αναπτύχθηκε γύρω από το όνομα της ποιήτριας μετά τον θάνατό της.

Στη συνέχεια του βιβλίου του, όμως, ο Alvarez στην πραγματικότητα συνδέει αρκετά ανοιχτά την αυτοκτονία της Πλαθ με το έργο της, όταν συσχετίζει τις αυτοκτονικές πορείες του Τζον Μπέρμιν, της ίδιας της Πλαθ και άλλων με τη λογοτεχνική αναμέτρησή τους με τις σκοτεινές, βίαιες μορφές της νεωτερικότητας. Για τον Alvarez, οι αυτοκαταστροφικές τάσεις του καλλιτέχνη δεν είναι παρά η φυσική απόρροια των αυτοκαταστροφικών τάσεων της ίδιας της κοινωνίας. Ο καλλιτέχνης -ειδικά ο καλλιτέχνης αυτού που ο Alvarez αποκαλεί «εξτρεμιστική λογοτεχνία»- είναι ο αυτόπτης μάρτυρας της τεχνολογικής βίας και του μηδενισμού του 20ού αιώνα:

Για να αναπτύξει μια γλώσσα πένθους που θα απελευθερώνει όλες εκείνες τις συσσωρευμένες ενοχές και τις σκοτεινές εχθρότητες που μοιράζεται με το ακροατήριό του, ο καλλιτέχνης βάζει τον εαυτό του σε κίνδυνο και εξερευνά πόσο ευάλωτος είναι ο ίδιος. Είναι σαν να δοκιμάζει τον δικό του θάνατο στη φαντασία του - συμβολικά, σιχνευτικά και με κάθε δικλίδα διαφυγής ανοιχτή» (Alvarez 2002 [1971]: 267). Έτσι, «κάτω από ορισμένες συνθήκες έντασης, ένα μεγάλο έργο τέχνης αποτελεί ένα είδος αυτοκτονίας, (στο ίδιο).

Ο Alvarez έχει ασφαλώς δίκιο να απορρίπτει κάθε ισχυρισμό πως η αυτοκτονία της Πλαθ ρίχνει φως στο έργο, με την έννοια ότι η Πλαθ *σκόπιμα* ήθελε η αυτοκτονία της να επιδράσει στην πρόσληψη του έργου της ή να αποτελέσει καθ' οιονδήποτε τρόπο μια «δήλωση». Έτσι, ο Alvarez δίνει πολύ λίγη σημασία σε όσους θα παρέπεμπαν σε κάποια τελευταία ποιήματά της όπως το «Άκρο» [Edge] -το τελευταίο της ποίημα, που μιλάει σαφώς «για» την αυτοκτονία- υπό την έννοια ότι η Πλαθ εκδραμάτιζε το έργο της. Το έργο της, με άλλα λόγια, δεν είναι αναγώγιμο στην αυτοκτονία της. Το πρόβλημα όμως είναι ότι η «αφαίρεση» της αυτοκτονίας από το έργο δεν είναι απλό

ζήτημα. Όπως έχει παρατηρήσει η Lilia Hachiya, πρέπει κανείς να υπολογίζει πάντα όχι μόνο την ίδια την αυτοκτονία αλλά και τον μεταθανάτιο απόηχο -λογοτεχνικό, κριτικό- αυτού που αποκαλεί «φαινόμενο της αυτοκτονίας» (Hachiya 2003). Για να κατανοήσουμε βαθύτερα γιατί να ισχύει κάτι τέτοιο, αρκεί να αντλήσουμε μερικά στοιχειώδη μαθήματα από την αναλυτική της συγγραφής.

Η μορφή του συγγραφέα βρίσκεται σε μια σχέση αδράνειας με το έργο. Δηλαδή, το ζήτημα δεν είναι να δηλώνει κανείς αν υπάρχει ή δεν υπάρχει αυτό που λέγεται συγγραφέας με οποιαδήποτε οικουμενική έννοια. Βέβαια, ο μεταδομιστικός τύπος [toros] του *θανάτου* του συγγραφέα θεμελιώθηκε πάνω σε μια παρανόηση, αν μη τι άλλο επειδή -όπως ο ίδιος ο Μισέλ Φουκό παρατήρησε- αυτή καθεαυτή η ιδέα του έργου προϋποθέτει, με κάποιο τρόπο, την ιδέα του συγγραφέα. όσο διασκορπισμένη, όσο προβληματική κι αν είναι. Έτσι, ο Φουκό υποστήριξε ότι, αντί να εγκαταλείψουμε την ιδέα του συγγραφέα, χρειάζεται να αναλύσουμε τους τρόπους με τους οποίους το όνομα του συγγραφέα λειτουργεί σε διαφορετικό πεδία του λόγου (Foucault 1998: 209).

Για τον Φουκό, το όνομα του συγγραφέα είναι, όπως το έθεσε, εξίσου η *περιγραφή* μιας λειτουργίας και η ονομασία ενός προσώπου. Το ζήτημα είναι -στα συμφραζόμενα της συζήτησής μας- ότι η αυτοκτονία ενός συγγραφέα αναπόφευκτα επηρεάζει τη λειτουργία του ονόματος. Υπάρχει ένα είδος παθητικότητας σε αυτή την ιδέα, με τον συγγραφέα να ευθυγραμμίζεται πλήρως με το έργο - μια σύζευξη που σαφέστατα είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί χωρίς κάποιο βαθμό συμβολικής διαπραγμάτευσης. Ο Φουκό, στο δοκίμιό του για την ιδιότητα του συγγραφέα, υποστηρίζει πράγματι ότι η έννοια του συγγραφέα αποτελεί ένα είδος οριακού σημείου, ένα μέσο κατάληξης, μια «ιδεολογική φιγούρο (...) με την οποία κανείς σηματοδοτεί τον τρόπο με τον οποίο φοβόμαστε τον πολλαπλασιασμό του νοήματος» (Foucault 1998: 212). Με άλλα λόγια, η ιδιότητα του συγγραφέα έχει μια κατά βάση συντηρητική, παθητική λειτουργία.

Η αυτοκτονία της Πλαθ αναπόφευκτα έχει αντίκτυπο στο έργο, απλώς και μόνο επειδή επιδρά στο σημασιολογικό φάσμα συχνοτήτων του ονόματος του συγγραφέα. Υπάρχει ένας διάλογος ανάμεσα στο πτώμα [corpse] και στο σώμα του έργου [corpus], όπως χαριτωμένα περιγράφει το θέμα η Hachiya. Επιπλέον, θα μπορούσε κανείς ακόμη και να πει πως η αυτοκτονία μετέτρεψε με αποτελεσματικό τρόπο την Πλαθ από γράφουσα [writer] σε συγγραφέα [author] καθεαυτήν - μια συγγραφέα που τη σημάδευε, θα λέγαμε, το όνομα, η υπογραφή της ίδιας της «Πλαθ». Η Jacqueline Rose, για παράδειγμα, περιγράφει πώς επικεντρώνοντας στα πολύ τελευταία ποιήματά της πριν από την αυτοκτονία της, ένας πολύ περιορισμένος χώρος υψηλού πολιτισμού ιδιοποιήθηκε την Πλαθ, τη μετέτρεψε σε «έμβλημα για τη φυγή της ποιήσης», επισκιάζοντας έτσι το γεγονός πως η ίδια η Πλαθ -ως, θα λέγαμε, γράφουσα μάλλον παρά ως συγγραφέας- «έγραψε μυθοπλασία για περιοδικά, ειδικά για γυναικεία περιοδικά», υπερβαίνοντας στην πραγματικότητα την ίδια την πολιτιστική διάκριση μεταξύ «υψηλού» και «ταπεινού» (Rose 1991: 9). Επομένως, στον θάνατο η εμπειρική γράφουσα ευθυγραμμίστηκε, θα λέγαμε, με τρόπο άκαμπτο, με μια συγγραφική «φωνή» η οποία ήταν λίγο-πολύ αποκλειστικά η φωνή των τελευταίων ποιημάτων. Φαίνεται πως η αυτοκτονία έχει την αναδρομική δύναμη να επιβάλλεται στο έργο, με αποτέλεσμα, σαφές σε αυτή την περίπτωση, να παράγει ένα είδος ηθικού ρομαντισμού - με την Πλαθ ως θύμα της εργασίας, της κοινωνίας, του συζύγου της, και σε καμία περίπτωση ως δρων υποκείμενο της ίδιας της τής μοίρας.

Επομένως, συγχωνεύοντας με αυτό τον τρόπο τον συγγραφέα και τη φωνή, η αυτοκτονία χρησιμοποίησε στην ουσία για να *καθαγιαστεί* ένα έργο όπως αυτό της Πλαθ. Η ιδιότητα του συγγραφέα και η καθαγίαση είναι όροι λίγο πολύ συνώνυμοι, σε αυτά τα συμφραζόμενα. Αυτή όμως είναι μια καθαγίαση στο επίπεδο μιας ακραίας παθητικότητας Εκείνο που διακυβεύεται εδώ δεν είναι το ζήτημα κάποιου προμελετημένου τεχνάσματος καθαγίασης αλλά η λειτουργία ενός είδους αυτόνομου μηχανισμού του καλλιτεχνικού πεδίου που επιφέρει ένα ορισμένο είδος καθαγίασης ως παράπλευρο αποτέλεσμα. Μπορεί

κανείς να σκεφτεί αισθητικά κινήματα που έχουν πραγματικά χρησιμοποιήσει την ιδέα της αυτοκτονίας λίγο-πολύ ως σκόπιμο τέχνασμα για να εκφράσουν μια άποψη: το Νταντά, για παράδειγμα. Η αυτοκτονία της Πλαθ, όμως, φαίνεται πως δεν ανήκε σε αυτό το είδος.

Εκείνο που μάλλον διακυβεύεται εδώ μοιάζει με την παράσταση της *σοβαρότητας*. Η γνησιότητα της ιδιότητας του συγγραφέα μπορεί, όπως και έχει συμβεί, να αποκτήσει «εγκυρότητα» από την αυτοκτονία, η οποία χρησιμεύει για να επικυρώσει τη γνησιότητα του έργου. Το αίτημα για μια τέτοια γνησιότητα είναι προϊόν τόσο της δομής του καλλιτεχνικού πεδίου όσο και των αντικειμενικών σχέσεων ανάμεσα στον αυτοκτονικό συγγραφέα και σε έναν καταστροφικό κόσμο. Όπως έχουν υποστηρίξει ο Σωηλεϋ Οϊνέλλ και άλλοι, υπάρχει μια ουσιαστική «άγνοια» στη μοντερνιστική τέχνη, άγνοια για το αν αυτό που κάνει κάποιος είναι γνήσιο ή όχι - «οι κίνδυνοι της απάτης, και της εμπιστοσύνης, είναι ουσιαστικοί στην εμπειρία της τέχνης» (O'Neill 1996 [1967]: 114). Δεν είναι τόσο επιπόλαιο να πει κανείς ότι το γεγονός της αυτοκτονίας ενός καλλιτέχνη τουλάχιστον βοηθάει να επικυρωθεί η γνησιότητα της σοβαρότητας που έχει η απόπειρα του έργου. Η αυτοκτονία του συγγραφέα επιτελεί αυτή τη γνησιότητα ως γεγονός. Είναι δείγμα πως το έργο αποτελεί γνήσιο ρίσκο και όχι απλώς παράδειγμα ελαφρότητας ή απάτης. Η ειρωνεία όμως είναι ότι αυτή η καθαγίαση δεν μπορεί να επέλθει πραγματικά με τη βούληση του συγγραφέα. Αν ο συγγραφέας εσκεμμένα αποσκοπεί σε τέτοια αποτελέσματα, τότε ασφαλώς η πράξη θα αποτελούσε μια αυτοδιόψευση* σε κάθε περίπτωση, έχουμε ανάγκη να πιστεύουμε ότι οι συγγραφείς δεν δίνουν τέρμα στη ζωή τους για να προωθήσουν τη φήμη τους ή να αυξήσουν τις πωλήσεις τους.

Η επιλογή του μαρτυρίου

Τώρα, καθώς επικαλούμαστε με αυτό τον τρόπο τις έννοιες της καθαγίασης και της σοβαρότητας και τις συνδέουμε με ένα είδος κοινω-

νιολογίας της ιδιότητας του συγγραφέα, μπορούμε να κάνουμε κάποιους σύντομους παραλληλισμούς με την αξιομνημόνευτη «ανθρωπολογία του θαυμασμού», της Nathalie Heinich, για την περίπτωση μιας άλλης καλλιτεχνικής αυτοκτονίας, εκείνης του Βίνσεντ βαν Γκογκ (Heinich 1996). Όπως και στην περίπτωση της Πλοθ. μέρος της αύρας που περιβάλλει το έργο του Βαν Γκογκ απορρέει από το γεγονός ότι ο θάνατός του υπήρξε πρόωρος- το έργο του έμεινε ημιτελές (στο ίδιο: 22). Ως εκ τούτου, η αυτοκτονία του δημιούργησε μια αίσθηση *σκανδάλου*, παράγοντας μια αίσθηση παρεξηγημένου, *μάρτυρα*. Έτσι, η Heinich δίνει μια ερμηνεία για την κεντρική θέση που έχει στο καλλιτεχνικό πεδίο το παράδειγμα του Βαν Γκογκ:

Ο Βαν Γ κογκ είναι ο πρώτος μεγάλος μάρτυρας που καθιερώνεται στη σύγχρονη τέχνη. Η περίπτωση του είναι παρόμοια με το «μαρτύριο» που υπομένει κανείς, όχι όμως ηθελημένα, όπως το περιγράφει ο Χρυσός θρύλος. Είναι αυτό που η καθολική θεολογία ορίζει ως «αγία αθωότητα», εκείνη του μάρτυρα που δεν θέλησε το μαρτύριο, του μάρτυρα πριν υπάρξουν μάρτυρες, που δεν ξέρει ακόμη ότι υποφέρει και ότι θα πεθάνει για μια υπόθεση η οποία θα μετατραπεί, χάρη σε αυτόν και μετά από αυτόν, σε μια κοινή, ιερή υπόθεση (Heinich 1996:47).

Εδώ, ο διαμεσολαβητής ανάμεσα στο έργο και στον καλλιτέχνη -υπάρχει στην περίπτωση της Πλαθ όπως και σε εκείνη του Βαν Γ κογκ- είναι ένα είδος τρέλας που μοιάζει να συνδέεται με το ίδιο το στάτους μεγάλου μέρους της σύγχρονης τέχνης. Η τρέλα αυτή τοποθετείται σε ένα ενδιάμεσο σημείο ανάμεσα στην ενεργητικότητα και στην παθητικότητα. Για τη Heinich, που εδώ αντλεί από τον Μισέλ Φουκό, η τρέλα του καλλιτέχνη είναι στην πραγματικότητα ένα είδος οιονεί τρέλας, που βρίσκεται πολύ κοντά με την ίδια την έμπνευση. Όπως παρατήρησε ο Φουκό, σύμφωνα με τη νεωτερική εμπειρία της τρέλας (ως ψυχικής ασθένειας), όπου ξεκινάει η τρέλα σταματάει το έργο. Είχε στο μυαλό του τον Νίτσε ή τον Αρτά- «όπου υπάρχει ένα έργο τέχνης, δεν υπάρχει τρέλα» (Foucault 1971: 289). Αυτό σημαίνει ότι η τρέλα του καλλιτέχνη είναι πάντα, θα λέγα-

με. *αρχόμενη*· σύμφωνα με την ορολογία της Heinich, πρέπει να είναι μια «ισορροπημένη» τρέλα, αλλιώς υπάρχει ο κίνδυνος να δυσφημίσει το έργο στο σύνολό του. Στην πραγματικότητα, λέει η Heinich, η τελική θυσία της αυτοκτονίας ουσιαστικά χρησιμεύει για να αποφευχθεί ό,τι σε διαφορετική περίπτωση θα μπορούσε να ήταν η απαξίωση του έργου μέσω της τρέλας. Αν η τρέλα εξόρισε τον Βαν Γκογκ από την κοινότητα, η αυτοκτονία του τον επανενσωμάτωσε σε αυτήν. Είχε πληρώσει το τίμημα για την τέχνη του (Heinich 1996: 85). Έτσι, η αυτοκτονική θυσία ουσιαστικά ακυρώνει την τρέλα. «Το θέμα είναι ότι η υπόθεση της θυσίας δεν αντικρούει την υπόθεση της τρέλας. Αντίθετα, και με πιο αποτελεσματικό τρόπο, ενσωματώνει τη δεύτερη σε ένα άλλο ερμηνευτικό πλαίσιο, όπου και μετατρέπεται σε πρόσθετο επιχείρημα» (στο ίδιο: 86).

Για τη Heinich, υπάρχει μια ευρύτερη σημασία σε ό,τι έχει συμβεί εδώ: η σφαίρα της αισθητικής έχει αναλάβει, τουλάχιστον από τον Βαν Γκογκ και ύστερα, κάποιες από τις λειτουργίες του θρησκευτικού πεδίου (στο ίδιο: 148). Καλλιτέχνες ή συγγραφείς όπως ο Βαν Γκογκ ή η Πλαθ καταλήγουν να αντιμετωπίζονται ως μάρτυρες ή αντικείμενα θυσίας. Έχουν μαρτυρήσει χάριν του έργου τους και η υπόχρεη κοινότητα οφείλει να πληρώσει το τίμημα. Με αυτή την έννοια, στην πραγματικότητα τον συγγραφέα δεν τον έχει σκοτώσει τόσο το έργο όσο η ίδια η κοινότητα. Όπως έλεγε ο Αρτο, γράφοντας για τον Βαν Γκογκ:

Ο Βαν Γκογκ {...} δεν αυτοκτόνησε σε μια κρίση τρέλας, τρομοκρατημένος μήπως αποτύχει {...} αντίθετα, είχε μόλις πετύχει, και ανακάλυψε τι ήταν και ποιος ήταν, όταν η συλλογική συνείδηση της κοινωνίας, για να τον τιμωρήσει που ξέφυγε από την αρπόγη της, {...} τον αυτοκτόνησε. (Artaud 1976: 487).

Επομένως, στην πραγματικότητα έχουμε εδώ ακόμη μία *παθητική* αντίληψη. Ο Βαν Γκογκ μετατρέπεται σε ένα είδος θρησκευτικού μάρτυρα που η κοινότητα θυσιάζει και στη μνήμη του οποίου πρέπει να επιδεικνύει τη μετάνοια της. Ακόμη κι εδώ -σε μια τόσο ακραία

περίπτωση- η αυτοκτονία δεν μπορεί να αποφύγει την εμπλοκή της με παθητικές, αντενεργές δυνάμεις.

Αισθητική ηθικότητα;

Η Heinich, αναμφίβολα επειδή επέλεξε τον Βαν Γκογκ ως θέμα της μελέτης της, συγχωνεύει αποτελεσματικά το αισθητικό και το θρησκευτικό πεδίο. Εδώ, οι θρησκευτικές λειτουργίες έχουν μετατοπιστεί στο πεδίο της τέχνης. Μπορεί όμως να πει κανείς πως ενυπάρχει κάτι πιο προβληματικό στον τρόπο με τον οποίο τελικά το αισθητικό πεδίο, στην περίπτωση αυτή, συσχετίζεται όχι μόνο με το θρησκευτικό πεδίο αλλά, σε τελική ανάλυση, με το *ηθικό* πεδίο - μια συσχέτιση που φθάνει μάλιστα να παίρνει τη μορφή ακόμη και ενός μοραλισμού της αισθητικής- για παράδειγμα, στην αξίωση για μια αντίληψη περί ενός απόλυτου ηθικού [moral] *δικαιώματος* στην αυτοκτονία. Διότι, δεν λειτουργεί άραγε η πολιτισμική αξιολόγηση της καλλιτεχνικής αυτοκτονίας, ουσιαστικά και με τον δικό της τρόπο, ως ηθική επικύρωση της γνησιότητας γενικά της ιδέας της αισθητικής αυτοκτονίας ως αποτελέσματος ελεύθερης απόφασης; Σε μια τέτοια ιδέα ενυπάρχει μια απολυτότητα που αποκρύπτει πόσο περίπλοκε« είναι οι διαφορετικές περιπτώσεις και τα διαφορετικά είδη αυτοκτονίας: η αυτοκτονία των καταθλιπτικών, των νέων, των γέρον και πράγματι, οι αυτοκτονίες όσων εργάζονται στον χώρο της τέχνης - λες και όλες οι αυτοκτονίες αποτελούν μέρη μιας ομοιογενούς και ισόπλευρης κατηγορίας. Αυτό είναι το θέμα μας. Από μέσο διαφυγής από την απολυτότητα του μοραλισμού, η αισθητική άποψη διατρέχει τον κίνδυνο να βρεθεί συνένοχη με αυτή.

Περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, η σύνδεση της αυτοκτονία« με την αντίκταση σημαίνει ότι έχει παρανοηθεί το είδος της πράξη« που εν-σαρκώνει. Στην πραγματικότητα, δεν χρειάζεται να υιοθετήσουμε κάποια *συγκεκριμένη* ηθική θέση για να καταλάβουμε ότι έτσι είναι τα πράγματα. Το αισθητικό μοντέλο της αυτοκτονίας, τουλάχιστον

στον στην ιδεοτυπική μορφή του, εν-σαρκώνει την ιδέα της αυτοκτονίας ως καθαρής ενσυνείδητης δράσης. Κι όμως, κάτι τέτοιο δεν μπορεί να υπάρχει, όχι μόνο βάσει της άποψης του Μπλανσό ότι η αυτοκτονία είναι πάντα μικτή και διττή, τόσο ενσυνείδητη δράση όσο και παθητικότητα, αλλά και επειδή, αφενός, η αυτοκτονία δεν είναι σχεδόν ποτέ ζήτημα ενός και μοναδικού δρώντα αλλά παγιδεύει και πολλούς άλλους -παθητικά, θα μπορούσε να πει κανείς- στον ιστό της (δεν μπορεί κανείς να παρακόμψει τόσο εύκολα την ηθική διάσταση) και, αφετέρου, είναι δύσκολο να ξεφύγει κανείς από την επικράτεια της βιοπολιτικής, ακόμη και μέσα από την ίδια την αισθητική αντίληψη της αυτοκτονίας. Αυτό το τελευταίο σημείο δεν υποδηλώνει κριτική στον Φουκό (πρβλ. Foucault 1994β). Η θέση του προέκυψε στα συμφραζόμενα κάποιων ανιχνευτικών παρατηρήσεων και μόνο. Θα οφείλαμε όμως να αναρωτηθούμε, για παράδειγμα, τι είδους χώρο πιθανόν θα καταλάμβαναν τα «καταφύγια» αυτοκτονίας που επικαλείται παρά έναν *καθαυτό* βιοπολιτικό; Η απάντηση θα πρέπει να ανακύψει μόνο αν καταφύγουμε σε κάποιο είδος πολιτισμικής «εμπειρίας» κατάλληλης για μια τέτοια θεσμική μορφή, μια εμπειρία που μέλλει ακόμη να δημιουργηθεί, ίσως, αλλά που επί του παρόντος δεν προϋπάρχει της ανιχνευτικής επίκλησής της - και δεν υπάρχει αμφιβολία πως οι παρατηρήσεις του Φουκό είχαν σκοπό απλώς να ανακαλέσουν την πιθανότητα μιας τέτοιας εμπειρίας και όχι να θεωρήσουν δεδομένη την πραγματικότητά της.

Το μάθημα είναι αναμφίβολα εμπειρικό, ακόμη και εμπειριοκρατικό. Το σημαντικό δεν είναι οι θεωρίες μας αλλά οι πρακτικές μας και οι εμπειρίες στις οποίες είναι ενσωματωμένες. Κανένας, βέβαια, δεν το ξέρει αυτό καλύτερα από τον ίδιο τον Φουκό. Η αναφορά του στους Στωικούς και σε ιδέες περί όμορφου θανάτου προϋποθέτει, όχι μια γενική αντίληψη περί αυτοκτονίας που θα ίσχυε σε κάθε εποχή και περίοδο, αλλά μια ακριβή -ιστορική- κατανόηση των συγκεκριμένων συμφραζομένων συγκεκριμένων πρακτικών αναφορικά με τους ηθικούς κώδικες [ethics] της ζωής κάποιου και με το γεγονός του θανάτου του (Foucault 2001). Αν εκληφθεί ως ρυθμιστικό ιδεώδες, δεν

υπάρχει αμφιβολία πως η ιδέα της αισθητικής αυτοκτονίας και οι συλ-
γενικές με αυτή μορφές -η αυτοκτονία με ελεύθερη απόφαση, η υπαρ-
ξιακή αυτοκτονία νοούμενη ως άσκηση ελευθερίας- έχει τη χρησιμέ-
τητά της. αν μη τι άλλο στην καταπολέμηση αυτού του είδους ηθική
απόρριψης της αυτοκτονίας που αποτελεί το κανονιστικό πρότυπο σ
τόσο μεγάλο μέρος της ιστορίας, όπως περιγράφεται τόσο κολά στι
ιστορικές αναφορές του *Savage God*. Όταν όμως εκλαμβάνεται ω
λίγο-πολύ, κανονιστικό πρότυπο, ως ηθική πανάκεια, υπάρχει ο κίνδι
νος να μας εκθέσει σε ένα είδος ηθικού ρομαντισμού, σε μια επισφ<
λή ουτοπία. Πράγματι, η *Ουτοπία* του Μορ αναγνωρίζεται συχνά ως έν
από τα πρώτα έργα στη Δύση που υπερασπίζονται την αυτοκτονί
Όμως τα καταφύγια αυτοκτονίας του Μορ στην πραγματικότητα δι
ήταν δοκιμασίες ελευθερίας αλλά τόποι παθητικής ευθανασίας,
αυτοκτονία δεν μπορεί να γίνεται απροβλημάτιστα αντικείμενο μκ
άνευ όρων κατάφασης. Επομένως, στην καρδιά ακόμη και του γεν
κευμένου οράματος της αισθητικής αυτοκτονίας ελλοχεύει όχι μόνο
εμπρόθετη δράση αλλά και η παθητικότητα, το πλέγμα της εξάρτησης
Η αυτοκτονία δεν μπορεί να είναι το αντικείμενο μιας πεπερασμένη
ηθικής ή άλλου είδους γνώσης. Είναι πάντα αμφίσημη, πάντα προβλ
ματική και ασφαλώς πάντα διττή· δεν μπορεί να επικυρώνεται διαρκι
μέσω μιας πολιτικής της κατάφασης ή μιας αισθητικής της ελευθερί
- ίσως δεν μπορεί να είναι το αντικείμενο μιας ετυμηγορίας αλλά μόλ
της διαρκούς και πιθανότατα μάταιης προσπάθειάς μας να την κατ
νοούμε κατά περίπτωση σύμφωνα, ίσως, με έναν ανήσυχο και ον<
χτόμυαλο εμπειρισμό.

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ τους Graham Burchell, Catharine Edwards, Chari
Turner και τους κριτές του *Economy and Society* για τη βοήθειά το
σε αυτό το άρθρο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Agamben, G. (1999). *The Man without Content*, μετ.: G. Albert, Στόνφορντ: Stanford University Press.
- Alvarez, A.L. (2002 [1971]). *The Savage God: A Study of Suicide*. Χάρμοντσγουερθ: Penguin.
- Anissimov, M. (1997). *Primo Levi: Tragedy of an Optimist*, μετ. S. Cox, Λονδίνο: Aurum Press.
- Ansell-Pearson, K. (1999) *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Λονδίνο: Routledge.
- Artaud, A. (1968). "On suicide". *Collected Works*, τ. Ι. Λονδίνο: Calder.
- Artaud, A. (1976). "Van Gogh, the man suicided by society", στο S. Sontag (επιμ.) *Antonin Artaud: Selected Writings*, Νέα Υόρκη: Farrar, Strauss & Giroux.
- Blanchot, M. (1982 [1955]). *The Space of Literature*. Λίνκολν: University of Nebraska Press.
- Cavell, S. (1996 [1967]). "Music discomposed", σχο S. Mulhall (επιμ.) *The Cavell Reader*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Elster, J. (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Farber, L. (1976). *Lying, Despair, Jealousy, Envy, Sex, Suicide, Drugs and the Good Life*, Νέο Υόρκη: Basic Books.
- Foucault, M. (1971 [1963]). *Madness and Civilization*, Νέα Υόρκη: Random House.
- Foucault, M. (1979). *The History of Sexuality*, τ. Ι. Χόρμοντσγουερθ: Penguin.
- Foucault, M. (1984). "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", στο P. Rabinow (επιμ.).
- Foucault, M. (1989). *The Use of Pleasures*. Χόρμοντσγουερθ: Viking.
- Foucault, M. (1994a). "A propos de la généalogie de F éthique". *Dits et Ecrits*. τ. 4, Παρίσι: Gallimard, σ. 609-46.
- Foucault, M. (1994β). "Conversation avec Werner Schroeter". *Dits et Ecrits*, τ. 4, Παρίσι: Gallimard, σ. 251-60.
- Foucault, M. (1998). "What is an author?", στο *Aesthetics. Collected Works*, τ. 2, Χόρμοντσγουερθ: Penguin, σ. 205-22.
- Foucault, M. (2001). *L' Herméneutique du Sujet*. Gallimard: Seuil.
- Gambetta, D. (1999). "Primo Levi's last moments", *Boston Review*, Καλοκαίρι.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Κέμπριτζ: Polity Press.

- Goethe, J. (1909 [1774]). *The Sorrows of Young Werther*, μη. M. Hulse, Χάρμουντsgουερθ: Penguin.
- Hachiya, L. (2003). "Unveiling the corpse and the corpus: the deferred death: of 'suicide authors'", αδημοσίευτο χειρόγραφο.
- Hacking, I. (1906). "Making up people", στο T.C. Heller, M. Sosna και D Wellbery (επιμ.) *Reconstructing Individualism and the Self in Western Thought*, Στόνφορνχ: Stanford University Press.
- Hacking, I. (1997). *Rewriting the Soul*, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvari University Press.
- Hacking, I. (1990). *The Taming of Chance*, Κέμπριτζ: CUP. Hadot, P. (1995) *Philosophy as a Way of Life*, Οξφόρδη: Blackwell.
- Heinich, N. (1996). *The Glory of van Gogh. An Anthropology of Admiration*, μει P. Leduc Browne, Πρίνστον: Princeton University Press.
- Kundera, M. (1991). *Immortality*, Λονδίνο: Faber [ελλ. έκδ.: *Αθανασία*, μτ Κατερίνα Δασκαλάκη, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σ. 216].
- Miller, H. (1972). *Reflections on the Death of Mishima*, Σάντα Μπάρμπαρα Capa Press.
- Pinguet, M. (1993). *Voluntary Death in Japan*, Κέμπριτζ: Polity Press.
- Rose, J. (1991). *The Haunting of Sylvia Plath*, Λονδίνο: Virago.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul*, 2η έκδοση. Λονδίνο: Free Associatio Books.
- Stengel, E. (1970). *Suicide and Attempted Suicide*. Χάρμουντsgουερθ: Penguin
- Thomson, I. (2003). *Primo Levi*, Λονδίνο: Vintage.
- Zizek, S. (2001). *On Belief*. Λονδίνο: Routledge.

«Αυτό είναι το σώμα μας, αυτή ήταν η συνήθειά μας»: νεκρικός κανιβαλισμός σε μια κοινωνία του Αμαζόνιου

Οι Ουαργ¹ (Πακαό Νοβά) είναι ένας ιθαγενής πληθυσμός περίπου 1.500 ατόμων που ζουν στο τροπικό δάσος της δυτικής Βραζιλίας, στην Πολιτεία της Ροντόνια, κοντά στα σύνορα με τη Βολιβία. Μέχρι τη δεκαετία του 1960, η διάθεση όλων σχεδόν των νεκρών τους γινόταν μέσω της κατανάλωσης σημαντικής ποσότητας από τις σωματικές ουσίες των πτώματων. Όλοι οι ηλικιωμένοι Ουαρί' που ζουν σήμερα συμμετείχαν ή υπήρξαν μάρτυρες σε νεκρικό κανιβαλισμό, και οι αναμνήσεις τους προσφέρουν την ευκαιρία να εξετάσει κανείς τον κανιβαλισμό από την οπτική γωνία εκείνων που συμμετείχαν σε αυτόν. Το άρθρο αυτό διερευνά το ερώτημα γιατί ο κανιβαλισμός αποτελούσε την ενδεδειγμένη, κατά τους Ουαργ, μέθοδο για τη διάθεση των νεκρών, δίνοντας έμφαση στις ερμηνείες των ιθαγενών για τη λογική και τα νοήματα του κανιβαλισμού.

Από μια διαπολιτισμική προοπτική, τα έθιμα των Ουαργ μοιάζουν ασυνήθιστα από αρκετές απόψεις. Στις περισσότερες από τις υπόλοιπες κοινωνίες, ο νεκρικός κανιβαλισμός περιελάμβανε την κατανάλωση ενός μικρού, μόνο, μέρους του πτώματος, το οποίο κατά κανόνα έτρωγε ένας εξ αίματος συγγενής του νεκρού.² Στους Ουαρί, όμως, οι συγγενείς εξ αγχιστείας κατανάλωναν όλη την ψημένη σάρκα, τον εγκέφαλο, την καρδιά, το συκώτι και -ενίοτε- τα αλεσμένα οστά. Ο κανιβαλισμός ήταν η ενδεδειγμένη διάθεση για όλα τα πτώματα των Ουαρί'. εκτός από μερικές περιπτώσεις στις οποίες αποτέφρωναν τις σορούς.

Οι Ουαργ εφάρμοζαν τόσο τον εξωκανιβαλισμό (τη βρώση των εχθρών και όσων δεν ανήκαν στην κοινωνία τους) όσο και τον ενδο-κανιβαλισμό (τη βρώση μελών της ίδιας ομάδας), θεωρούσαν όμως ότι αυτές οι δύο μορφές ανθρωποφαγίας είχαν ελάχιστα κοινά. Η βρώση των εχθρών, που δεν θα εξεταστεί λεπτομερώς εδώ³, συνεπαγόταν ανοιχτές εκφράσεις εχθρότητας: κακοποιούσαν και φέρονταν με ασέβεια στα κομμάτια από τα εχθρικά σώματα και έτρωγαν το φρεσκοψημένο κρέας τραβώντας το από τα κόκαλα, *ak karasua*, «όπως το κρέας των ζώων» (βλ. νί⁴ 1992: 47-130). Αντίθετα, τα εντελώς διαφορετικά έθιμα του νεκρικού κανιβαλισμού εξέφραζαν τιμή και σεβασμό προς τον νεκρό.

Αυτό το άρθρο επικεντρώνεται στον τρόπο με τον οποίο ο νεκρικός κανιβαλισμός βρίσκεται σε αρμονία με τις εμπειρίες της θλίψης και του θρήνου των Ουαρί. Η προσέγγισή μου ανιχνεύει θέματα στα οποία δίνουν έμφαση οι σύγχρονοι Ουαρί όταν στοχάζονται την προηγούμενη συμμετοχή τους στις κανιβαλικές κηδείες. Το ερώτημα «Γιατί τρώγατε τους νεκρούς;» συνήθως κοτέληγε σε περιορισμένο εύρος απαντήσεων. Η πιο συνηθισμένη ήταν «Ζε' κου-ερεζί», «Αυτή ήταν η συνήθειά μας». ⁴ Θα πρέπει κανείς να πάρει αυτήν τη δήλωση σοβαρά* για πολλούς Ουαρί, ο κανιβαλισμός ήταν απλώς το κανονιστικό πρότυπο* για λόγους που αναλύω σε αυτό το άρθρο, θεωρούσαν ότι ήταν ο τρόπος μεταχείρισης του ανθρώπινου πτώματος που έδειχνε τον μεγαλύτερο σεβασμό προς αυτό. Επιπλέον, όταν οι ηλικιωμένοι συλλογίζονταν τα βαθύτερα, προσωπικά κίνητρα, είχαν την τάση να συνδέουν τον κανιβαλισμό με μια διαδικασία επίτευξης συναισθηματικής αποστασιοποίησης από την ανάμνηση του νεκρού: «Όταν είχαμε φάει το σώμα, δεν σκεφτόμασταν με μεγάλη νοσταλγία [*κορομικάτ*] τον νεκρό». [...]

Για να καταλάβουμε τον ρόλο του κανιβαλισμού στο πένθος, προτίθεται να δείξω ότι οι πρακτικές των Ουαρί αντικατόπτριζαν δύο έννοιες ευρύτατα διαδεδομένες στις πεδιάδες της Νότιας Αμερικής: πρώτον, την ιδέα του ανθρώπινου σώματος ως τόπου βιολογικά συγκροτημένων κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικής ταυτότητας

και, δεύτερον, αντιλήψεις περί εναλλαξιμότητας μεταξύ ανθρώπινου - μη ανθρώπινου. Οι έννοιες αυτές συγχωνεύτηκαν σε μια σειρά από παραδοσιακές τελετές πένθους που διαρκούσαν έναν ολόκληρο χρόνο και εστίαζον στους πραγματικούς και συμβολικούς μετασχηματισμούς του σώματος του νεκρού από την ανθρώπινη στη ζωική μορφή. Ο κανιβαλισμός αποτελούσε ένα πανίσχυρο στοιχείο σε μια κοινωνική διαδικασία πένθους που δομήθηκε γύρω από εικόνες αναγέννησης των προγόνων υπό μορφή ζώων με συνεχείς, υποστηρικτικές της ζωής σχέσεις με τους ζωντανούς συγγενείς τους. [...]

Εθνογραφικό πλαίσιο

Οι Ουαρί' μιλούν μια γλώσσα που ανήκει στη γλωσσική οικογένεια Τσαπακουράν. Άρχισαν να αναπτύσσουν μόνιμη σχέση με την εθνική κοινωνία της Βραζιλίας μεταξύ 1956 και 1969, όταν η προηγούμενη εθνική υπηρεσία για τους Ινδιάνους, η SPI (δβΓνίζο de Ρτοτεζάο aos Indios - Υπηρεσία Προστασίας των Ινδιάνων), χρηματοδότησε μια σειρά από αποστολές ειρήνευσης που έβαλαν τέλος στην αυτονομία των Ουαρί'. Σήμερα, οι Ουαρί' ζουν σε οκτώ μεγάλα χωριά μέσα σε ρεζέρβες ιθαγενών. [...] Η επιβίωσή τους εξαρτάται, όπως και στο παρελθόν, από τη γεωργία με εκχέρσωση και κάψιμο, το κυνήγι, την αλιεία και τη συλλογή τροφής. Το καλαμπόκι αποτελεί τη βασική παραγωγή τους και το κυνήγι είναι η πλέον προσφιλή κοινωνικά δραστηριότητα απόκτησης τροφής.

Πριν έρθουν σε επαφή με τον υπόλοιπο κόσμο, τα χωριά τους αποτελούνταν τυπικά από περίπου τριάντα άτομα, που ζούσαν σε νοικοκυριά πυρηνικής οικογένειας. Οι κοινότητες των σύγχρονων Ουαρί' διοικούνται από το FUNAI (Fundação Nacional do Índio - Εθνικό Ίδρυμα για τον Ινδιάνο), την υπηρεσία της βραζιλιάνικης κυβέρνησης για τους Ινδιάνους, της οποίας οι πολιτικές για τη συγκέντρωση και τη μόνιμη εγκατάσταση πληθυσμών έχουν διαρρήξει τα παραδοσιακά πρότυπα εγκατάστασης και κοινωνικής οργάνωσης. Τα

σημερινά χωριά, με πληθυσμό 80-400 άτομα, βρίσκονται σε μη παραδοσιακές τοποθεσίες, κοντά σε μεγάλα ποτάμια ή σε δρόμους προσπελάσιμους από μέσα μεταφοράς προς την πόλη. [...]

Οι πληροφορίες για τον επικείμενο κανιβαλισμό των Ουαργ έγιναν δημόσια γνωστές στις αρχές του 1962, όταν ένας υπάλληλος της SPI πούλησε την αφήγηση της προσωπικής του μαρτυρίας σε μια εφημερίδα του Σάο Πάολο (*Folho de Sao Paulo* 1962). Ως απάντηση, μια ανταγωνιστική εφημερίδα έστειλε δημοσιογράφους στην περιοχή επαφής Ρίο Νέγκρο - Οκάια, οι οποίοι φωτογράφισαν τον διαμελισμό και το ψήσιμο ενός παιδιού στη διάρκεια της κηδείας του (de Carvalho 1962). Οι Βραζιλιάνοι ανθρωπολόγοι και αξιωματούχοι της SPI έπεισαν την εφημερίδα να μη δημοσιεύσει αυτές τις φωτογραφίες και προσπάθησαν να χρησιμοποιήσουν τη δημοσιότητα που προέκυπτε από όλα αυτά για να προσελκύσουν την προσοχή του κοινού στην τραγική κατάσταση που ζούσαν οι Ουαρί, με τους οποίους είχαν πρόσφατα έρθει σε επαφή (Cruzeiro 1962: 123-5).

Η επαφή με τις ομάδες ειρήνευσης εισήγαγε σαρωτικές επιδημίες ιλαράς, γρίπης, φυματίωσης και άλλων κοσμοπολίτικων ασθενειών. Μέσα σε δύο ή τρία χρόνια επαφής, περίπου το 60% του προ της επαφής πληθυσμού είχε πεθάνει. Όσοι επέζησαν, χρονίως άρρωστοι, ψυχολογικά τραυματισμένοι και ανίκανοι να κυνηγήσουν ή να καλλιεργήσουν, έγιναν υπερβολικά εξαρτώμενοι από τους ξένους για τροφή και ιατρική φροντίδα. Οι ιεραπόστολοι και οι κυβερνητικοί υπάλληλοι χρησιμοποίησαν αυτή την εξάρτηση για να θέσουν τέρμα στον κανιβαλισμό, απειλώντας όσους συνέχιζαν να τρώνε τους νεκρούς με άρνηση παροχής τροφής και φαρμάκων. Επέμειναν ότι, αντίθετα, τα πτώματα πρέπει να θάβονται. Και στις τρεις μεγάλες περιοχές επαφής, οι Ουαργ αρχικά αντιστάθηκαν σε αυτή την καταναγκαστική στροφή στην ταφή.

Οι θανατηφόρες επιδημίες, όμως, δημιούργησαν ακόμη έναν λόγο για να εγκαταλειφθεί ο κανιβαλισμός: οι παραδοσιακές αντιλήψεις περί ασθένειας δεν μπορούσαν να εξηγήσουν τις άγνωστες αρρώστιες, και έτσι ο κόσμος λάμβανε υπόψη του τους ιεραπόστο-

λους όταν του έλεγαν ότι οι καινούργιες αρρώστιες οφείλονταν στη βρώση μολυσμένων πτωμάτων. Οι ΟυαρΓ όρκισαν να θάβουν τους ανθρώπους τους που πέθαιναν από αρρώστιες (και που αποτελούσαν τη μεγάλη πλειονότητα των θανάτων κατά την πρώιμη εποχή μετά την επαφή), συνέχισαν όμως για ένα διάστημα τον κανιβαλισμό στις περιπτώσεις θανάτων που οφείλονταν σε δυστυχήματα, σε μαγεία και σε άλλες αιτίες πέραν των ασθενειών. Η οικογένεια μετέφερε το πτώμα στο δάσος, όπου μπορούσαν να το ψήσουν μακριά από τα μάτια των ξένων. Όμως όλες αυτές οι προσπάθειες εξαπάτησης τελικά απέτυχαν και μέχρι τα τέλη του 1962 ή τις αρχές του 1963 σχεδόν οι πάντες είχαν εγκαταλείψει εντελώς τον κανιβαλισμό. (Εξαίρεση αποτελούσε μια ομάδα περίπου τριάντα Ορό Μον, που ζούσε αυτόνομα μέχρι το 1969.) Σήμερα, όλοι οι ΟυαρΓ ακολουθούν τα δυτικά έθιμα της ταφής των πτωμάτων, σε κοιμητήρια στο δάσος.⁵

Κανένας ανθρωπολόγος δεν υπήρξε αυτόπτης μάρτυρας της ανθρωποφαγίας των ΟυαρΓ και πολλά από τα στοιχεία που παρουσιάζονται εδώ βασίζονται σε εκ των υστέρων αναπλάσεις. Οι πρωτογενείς πηγές μου είναι οι μαρτυρίες πολυάριθμων ηλικιωμένων ΟυαρΓ που λένε ότι συμμετείχαν ή είδαν νεκρικό κανιβαλισμό. [...]

Παραδοσιακές κηδείες

Σήμερα, όπως και στο παρελθόν, οι κηδείες γενικά πραγματοποιούνται στο σπίτι ενός πρεσβύτερου συγγενή του εκλιπόντος.⁶ [...] Από τη στιγμή του θανάτου μέχρι το τέλος της κηδείας, οι πάντες ενώνουν τη φωνή τους σε έναν αδιάκοπο, διαπεραστικό θρήνο που αναπέμπει ένα *μάντρα*⁷ συλλογικού πόνου να αντηχεί και να στοιχειώνει το γύρω δάσος.

Η ανθρωπινή ιδιότητα του νεκρού και οι κοινωνικοί του δεσμοί επιβεβαιώνονται επανειλημμένα με επικήδειες πράξεις που κατευθύνονται προς την ίδια τη σορό, η οποία αποτελεί διαρκώς το επίκεντρο της προσοχής. Η σορός δεν μένει καμία στιγμή μόνη της. Από

τη στιγμή του θανάτου μέχρι την τελική διάθεση, οι πενθούντες συγγενείς τη λικνίζουν συνεχώς στα μπράτσα τους, την αγκαλιάζουν, τη σφίγγουν επάνω στο σώμα τους. [...]

Αρκετοί ηλικιωμένοι θυμούνταν πως το πιο δύσκολο, συναισθηματικά, γεγονός της κηδείας ήταν η στιγμή που έπαιρναν τη σορό από τα χέρια των συγγενών για να τη διαμελίσουν. Την ώρα που έκοβον το πτώμα, οι οδυρμοί και οι υστερικές εκφράσεις πόνου έφταναν σε μια πυρετώδη κορύφωση. Μέχρι εκείνη τη στιγμή, στις επικήδειες δραστηριότητες κυριαρχούσαν οι εκφράσεις σωματικής και συναισθηματικής προσκόλλησης των πενθούντων συγγενών στο σώμα του νεκρού. Ο διαμελισμός αντιπροσώπευε μια ριζική αλλοίωση του σώματος και των σχέσεων των πενθούντων με αυτό, μια ολοζώντανη διάρρηξη της προσκόλλησης που απεικονιζόταν στο σώμα. Σύμφωνα με αυτούς τους ηλικιωμένους, ο διαμελισμός, και όχι ο κανιβαλισμός, ήταν εκείνος που προκαλούσε την πιο έντονη συναισθηματική δυσαρμονία. Από τη στιγμή που το πτώμα είχε κοπεί σε κομμάτια, η βρώση του ήταν εκείνη η μεταχείριση που έδειχνε τον μεγαλύτερο σεβασμό από όλες τις πιθανές άλλες, για λόγους που εξετάζονται παρακάτω.

Οι εξ αίματος στενοί συγγενείς του νεκρού (*ιρΓ ναρί*) δεν έτρωγαν από το πτώμα. Η κατανάλωση της σάρκας εξ αίματος συγγενή ή συζύγου απαγορεύεται αυστηρά, επειδή η βρώση ενός κοντινού συγγενή (με τον οποίο έχει κανείς μοιραστεί σωματική ουσία) θα ισοδυναμούσε με το να τρώει κανείς την ίδια του τη σάρκα, δηλαδή με αυτοκανιβαλισμό, κάτι που θεωρείται πως είναι μοιραίο.⁸ [...]

Η Μείγβιθε (1986) σημειώνει ότι οι περιορισμοί του κανιβαλισμού γενικά συνέπιπταν με τις απαγορεύσεις σχετικά με την αιμομιξία.

Ο κανιβαλισμός αποτελούσε βασική υποχρέωση της συγγένειας εξ αγχιστείας. Οι ενήλικοι άντρες ήταν υποχρεωμένοι να φάνε τους κοντινούς εξ αγχιστείας συγγενείς τους· τυχόν άρνησή τους θα σήμαινε προσβολή για την οικογένεια του νεκρού. Οι γυναίκες δεν ήταν υποχρεωμένες να συμμετάσχουν στον κανιβαλισμό, είχαν όμως τη διακριτική ευχέρεια να το κάνουν.⁹ Διακρίσεις ως προς τη γενιά,

την ηλικία ή το φύλο ήταν σε μεγάλο βαθμό ανύπαρκτες- άντρες και γυναίκες ενήλικοι και έφηβοι κατανάλωναν πτώματα κάθε ηλικίας, και των δύο φύλων. Η μεταχείριση των πτωμάτων ανδρών και γυναικών ήταν σχεδόν ταυτόσημη.

Το ψήσιμο συνήθως άρχιζε αργά το απόγευμα και η βρώση συνήθως το σούρουπο. Ο στενότερος συγγενής του νεκρού διαιρούσε τον εγκέφαλο, την καρδιά και το συκώτι, όλα καλό ψημένα, σε μικρά κομμάτια, τα τοποθετούσε σε καθαρά ψάθινα σκεύη και καλούσε τους υπόλοιπους να αρχίσουν να τρώνε. [...]

Η κατανάλωση του πτώματος κρατούσε μέχρι το ξημέρωμα, οπότε όση σάρκα είχε μείνει αποτεφρωνόταν. Η μεταχείριση των οστών ποίκιλλε. Μερικές φορές τα άλεθαν, τα ανακάτευαν με μέλι και τα κατανάλωναν. Σε άλλες περιπτώσεις, ειδικά στην περιοχή του Ρίο Ντόις Ιρμάος, έκαιγαν τα οστά, το κονιορτοποιούσαν και τα έθавαν. [...]

Το ζήτημα της ανθρώπινης σάρκας ως τροφή

Πριν εξετάσουμε ποια ήταν τα κίνητρα για τον νεκρικό κανιβαλισμό των Ουαργ, χρήσιμο είναι να διευκρινίσουμε ποια δεν ήταν. Η ιδέα ότι ο θεσμοποιημένος κανιβαλισμός μπορεί να έχει ως κίνητρο τη διατροφική ανάγκη για πρωτεΐνη προτάθηκε από τον Harner (1977) για να εξηγήσει τις ανθρωποθυσίες των Αζτέκων και αναπτύχθηκε περαιτέρω υπό τον Harris (1977, 1985: 199-234). Οι πρακτικές των Ουαργ αφορούσαν τη βρώση σημαντικών ποσοτήτων σάρκας και αλεσμένων οστών και οι ενήλικοι που τα κατανάλωναν θα έπαιρναν κάποια θρεπτικά συστατικά, ειδικά πρωτεΐνες και ασβέστιο. Ωστόσο υπάρχουν δύο παράγοντες που αντικρούουν μια υλιστική ερμηνεία του συστήματος των Ουαργ.

Πρώτον, δεν υπάρχει καμία ένδειξη για να υποθέσει κανείς ότι ο προ της επαφής πληθυσμός έπασχε από κάποια σημαντική έλλειψη τροφής. Οι Ουαργ έλεγχαν μια μεγάλη περιοχή με χομηλή πληθυ-

σμακή πυκνότητα και άφθονα θηράματα, ψάρια και καρύδες. Οι ηλικιωμένοι διαβεβαιώνουν ότι η πείνα ήταν σπάνιο φαινόμενο, παρόλο που τότε, όπως και τώρα, υπήρχαν μέρες χωρίς κρέας ή ψάρι. [.. Τα δικά μου στοιχεία για τη διατροφή νοικοκυριών από δύο κοινότητες, καθώς και ανθρωπομετρικές προσεγγίσεις από τέσσερις κοινότητες, υποδηλώνουν ότι η διατροφή των σύγχρονων Ουαργ είναι γενικές γραμμές επαρκής, παρά τη μείωση των θηραμάτων και των ψαριών γύρω από τα σημερινά, μεγαλύτερα και πιο μόνιμα χωριά.

Ένα δεύτερο επιχείρημα εναντίον των διατροφικών κινήτρων γ τον κανιβαλισμό των Ουαργ είναι ότι μεγάλο μέρος της δύναμης φαγώσιμης σάρκας καιγόταν, μάλλον, παρά τρωγόταν, χωρίς να γίνεται καμία προσπάθεια αυτή η περίσσεια να διατηρηθεί για να καταλωθεί αργότερα. Ακόμα και στην περίπτωση της βρώσης εχθρών οι Ουαργ δεν μεγιστοποιούσαν τη λήψη πρωτεϊνών: οι πολεμιστές έπαιρναν συνήθως μόνο το κεφάλι και τα μέλη, αγνοώντας τον σκελετό και τον κόρφο. Είναι προφανές ότι οι κοινωνικοί παράγοντες υπερτερούσαν του βιολογικού λειτουργισμού στη διαμόρφωση των πρακτικών των Ουαργ.

Το ζήτημα της εχθρότητας

Ερμηνείες του κανιβαλισμού ως πράξης εχθρότητας αποτελούν προϊόν της δυτικής ψυχαναλυτικής θεωρίας (βλ. Freud 1981 [1913], Sagan 1974), ενώ το γεγονός ότι οι Ουαργ έτρωγαν τους εξασθενημένους συγγενείς τους θέτει το ερώτημα αν ο κανιβαλισμός εξέρχεται ή διαμεσολαβούσε εντάσεις ανάμεσα στους εξασθενημένους συγγενείς. Όπως και οι φρουδοί, έτσι και οι Ουαργ αναγνωρίζουν ότι βρώση μπορεί να εκφράζει εχθρότητα, όπως στην περίπτωση της επιθετικής κατανάλωσης της σάρκας του εχθρού. Ωστόσο, οι πληροφορίες μου στο σύνολό τους απέρριψαν την αντίληψη ότι νεκρικός κανιβαλισμός εξέφραζε οποιαδήποτε μορφή ανοιχτής

συγκαλυμμένης ή μετατεθειμένης εχθρότητας. Επέμειναν ότι η εχθρότητα δεν έχει καμία θέση στις κηδείες· απαγόρευαν σε όσους είχαν κακές σχέσεις με τον εκλιπόντα να παραβρεθούν, όπως μου περιέγραψαν πως είχε συμβεί μερικά χρόνια πριν, όταν διέταξαν έναν άντρα να φύγει με το επιχείρημα «δεν τον αγαπούσες, δεν είναι καλό που ήρθες εδώ». Επιπλέον, οι Ουαργ έδιναν έμφαση στο ότι οι «τρόποι στο τραπέζι» της κηδείας διαφοροποιούσαν έντονα τον κανιβαλισμό εξ αγχιστείας συγγενών από πράξεις βρώσης που εκφράζουν επιθετικότητα. Όπως αναλύεται παρακάτω, η βρώση έχει πολλαπλές πολιτισμικές συνδηλώσεις και ενδέχεται να εκφράζει σεβασμό γι' αυτό που τρώγεται.

Ο Sagan (1974: 28) έχει απορρίψει την πιθανότητα του κανιβαλισμού ως πράξης σεβασμού ή συμπόνιας προς τον αποβιώσαντα, υποστηρίζοντας ότι τέτοιες αντιλήψεις αποτελούν απλώς ένα προσωπείο για τη συγκαλυμμένη αμφιθυμία, την εχθρότητα και τη σαδιστική παρόρμηση που πηγάζουν από αισθήματα μνησικακίας εναντίον του νεκρού επειδή έχει εγκαταλείψει τους ζωντανούς.¹⁰ Είναι δύσκολο να προσεγγίσει κανείς αναδρομικά το ζήτημα αν ο νεκρικός κανιβαλισμός των Ουαργ εξέφραζε επιθετικότητα ή εχθρότητα, ωστόσο οι πρακτικές και ο λόγος των Ουαργ για τον κανιβαλισμό ελάχιστα υποστηρίζουν αυτή την ερμηνεία. Οι εντάσεις μεταξύ των εξ αγχιστείας συγγενών φαίνεται πως δεν ήταν μεγαλύτερες στους προ της επαφής Ουαργ απ' ό,τι σε πολλές μη κανιβαλικές κοινωνίες. Στους Ουαργ δεν υπάρχουν πολλές πιθανότητες εγγενούς σύγκρουσης ανάμεσα σε εξ αγχιστείας συγγενείς* στην ιδανική περίπτωση, και σε μεγάλο βαθμό στην πράξη, αντιμετωπίζουν την εξ αγχιστείας συγγένεια ως ζήτημα φιλίας και αμοιβαίως επωφελούς ανταπόδοσης. [...]

Εξ αγχιστείας συγγένεια και ανταλλαγή

Η νύβξβ έχει δώσει έμφαση στη σημασία του νεκρικού κανιβαλισμού ως ένδειξη των εξ αγχιστείας σχέσεων των Ουαργ μεταξύ τους:

Η επικήδεια τελετή (...) αποκαλύπτει, μέσω της αντίθεσης εκείνων που τρώνε μαζί [εοπιβη\$315] με εκείνους που δεν τρώνε μαζί [ηίλο-εοΓπβη531\$], την αντίθεση συγγενών εξ αίματος - συγγενών εξ αγχιστείας. Εντός της κοινωνίας των Ουαργ, ο κανιβαλισμός κατασκευάζει και προσδιορίζει τη συγγένεια εξ αγχιστείας. (1992: 293).

Η νί^ (1992: 293) επίσης παρατήρησε ότι ο κανιβαλισμός των Ουαργ ζτις σχέσεις εξ αγχιστείας αντικατόπτριζε ένα διαρκώς επανερχόμενο μοτίβο στη μυθολογία της Νότιας Αμερικής, που προσδιορίζεται από τον Λεβί-Στρος στο *Ωμό και το μαγειρεμένο* (1969): τον χαρακτηρισμό των εξ αγχιστείας συγγενών (εκείνων που «παίρνουν» τις γυναίκες) ως πραγματική ή δυνάμει κανιβαλική λεία. [...]

Από μια εσωτερική οπτική γωνία, εκείνο που είχε σημασία στις κανιβαλικές κηδείες των Ουαργ δεν ήταν η ανταλλαγή ουσίας (ανθρώπινης σάρκας) αλλά η ανταλλαγή υπηρεσιών. Η διάθεση του πτώματος αποτελεί πρωταρχική υποχρέωση των εξ αγχιστείας συγγενών, μια υπηρεσία που επιτελείται από σεβασμό προς τον νεκρό και την οικογένειά του. Όταν ρωτήθηκαν γιατί ήταν οι εξ αγχιστείας συγγενείς εκείνοι που έτρωγαν το πτώμα, οι ηλικιωμένοι Ουαργ απάντησαν ομόφωνα ότι κάποιος έπρεπε να το φάνε, και οι εξ αίματος συγγενείς του νεκρού (*ιρί ναρί*) δεν μπορούσαν (λόγω της απαγόρευσης να φάει κανείς τη σάρκα ανθρώπου με τον οποίο συγγενεύει με κοινή βιολογική ουσία). Επιπλέον, κάποιος υποστήριξαν πως δεν μπορεί κανείς να φάει τίποτα όταν νιώθει έντονη θλίψη. Το φαγητό, και ειδικά η βρώση κρέατος, εκφράζει ευτυχία και κοινωνική ολοκλήρωση. Οι συμβολικές αντιθέσεις ανάμεσα στη λύπη και στη στοματική δραστηριότητα (βρώση, πόση, τραγούδι, κραυγή) είναι πολυάριθμες: οι ενήλικοι τρώνε λίγο στη διάρκεια της αρρώστιας στενών συγγενών, δεν καταναλώνουν τίποτα στην κηδεία και τρώνε λίγο όταν πενθούν. Οι άνθρωποι θεωρούσαν παράλογο να τους προτείνει κανείς να φάνε κρέας στην κηδεία ενός στενού συγγενή.

Σύμφωνα με τη λογική των Ουαργ, αυτές οι πολιτισμικές παραδοχές απέκλειαν κατηγορηματικά τον κανιβαλισμό από συγγενείς εξ

αίματος. Έτσι, το καθήκον έπεφτε στους εξ αγχιστείας, οι οποίοι αποτελούσαν τη μοναδική σαφώς καθορισμένη κοινωνική ομάδα που είχε στενούς κοινωνικούς δεσμούς με την οικογένεια του νεκρού χωρίς όμως να μοιράζεται τους στενούς βιολογικούς και συναισθηματικούς δεσμούς της με τον εκλιπόντα.¹¹ Ο κανιβαλισμός από τους εξ αγχιστείας συγγενείς ήταν ζήτημα πραγματισμού.

Ήταν επίσης και ζήτημα πολιτικής. Οι νεκρικές υπηρεσίες έχουν κεντρική σημασία για την υπογράμμιση, ενίσχυση και ανασυγκρότηση των εξ αγχιστείας δεσμών μετά το θάνατο. Οι κηδείες συνενώνουν τις διευρυμένες οικογένειες όσο κανένα άλλο συμβάν και αποτελούν μοναδική ευκαιρία (εκτός από τους αγώνες πάλης μιξίτα¹²) για να λειτουργήσουν οι εξ αγχιστείας συγγενείς ως διακριτές ομάδες σε μια συμπληρωματική αντίθεση μεταξύ τους. Εκπληρώνοντας τις νεκρικές υποχρεώσεις τους, συμπεριλαμβανομένης της διάθεσης του πτώματος, οι οικογένειες των ΟυαρΓ που συνδέονται με γάμο επιβεβαιώνουν τη συνέχιση δεσμεύσεων που υπερβαίνουν τη διάρκεια ζωής κάθε επιμέρους μέλους. [...]

Το ερώτημα που θέτει αυτό το άρθρο δεν είναι γιατί οι ΟυαρΓ έτρωγαν τους εξ αγχιστείας συγγενείς τους αλλά γιατί ο κανιβαλισμός αποτελούσε την ενδεδειγμένη μεταχείριση που επεφύλασσαν στα ανθρώπινα πτώματα.

Η βρώση ως πράξη σεβασμού

Το να ικανοποιεί κανείς τον νεκρό τρώγοντας το σώμα του είναι ένα πρότυπο που επανέρχεται διαρκώς στις συζητήσεις με τους ΟυαρΓ για τον νεκρικό κανιβαλισμό: ο νεκρός ήθελε να τον φάνε, ή τουλάχιστον να τον αποτεφρώσουν, και αν δεν έκαναν τίποτε από τα δύο θα τον πρόσβαλλαν. Για όσους πέθαιναν, η ιδέα να ενσωματωθούν στο σώμα των υπολοίπων μελών της φυλής προφανώς ήταν πολύ πιο ελκυστική από την εναλλακτική λύση να τους αφήσουν μόνους τους να σαπίσουν μέσα στο χώμα.¹³ [...] Σε αντίθεση με τις δυτικές από-

ψεις για τη βρώση ως πράξη αντικειμενοποίησης και κυριαρχίας επί του πράγματος που καταναλώνεται, η βρώση στον πολιτισμό των Ουαρί' μπορεί να εκφράζει σεβασμό και συμπάθεια, ειδικά σε αντιπαραβολή με την ταφή. Το χόμα θεωρείται «βρόμικο» και μολυσματικό. Οι ενήλικοι που περηφανεύονται για το σώμα τους δεν κάθονται στο χόμα, τα τελετουργικά αντικείμενα δεν πρέπει να ογγίζονται τη γη και οι άνθρωποι αποφεύγουν να ρίχνουν φαγητό στο έδαφος. Οι αξίες αυτές επηρεάζουν τις στάσεις απέναντι στην ταφή μέσα στη γη, την οποία οι πληροφορητές μου συχνά περιέγραφαν, όχι μόνο ως βρόμικη, αλλά και ως «υγρή» και «κρύα». [...]

Η βρώση μπορεί να αποτελεί μια πράξη συμπόνιας που ευχαριστεί το πράγμα που καταναλώνεται, με αποτέλεσμα αυτό να χαρίζει αφθονία σε όποιον το τρώει.

Παρόμοιες ιδέες για τη βρώση ως έκφραση σεβασμού προς τον τρωγόμενο είναι εμφανείς σε τροφικά ταμπού που συνδέονται με τα *ζαμί καρσούα*, τα ζώα που το πνεύμα τους έχει ανθρώπινη μορφή (βλ. Conklin 1989: 336-50). Τα πνεύματα δεν πεθαίνουν ποτέ και όταν κάποιος κυνηγός σκοτώσει ένα ζώο *ζαμί καρσούα* το πνεύμα του παίρνει το σώμα ενός άλλου ζώου. Το πνεύμα των ζώων, όμως, δεν μπορεί να ολοκληρώσει τη μετάβασή του στο νέο φυσικό του σώμα για όσον καιρό υπάρχουν υπολείμματα από το προηγούμενο σώμα του. Για να μην προκαλέσει την οργή των πνευμάτων, πρέπει κανείς να ψήσει και να φάει γρήγορα το *ζαμί καρσούα*. Το πνεύμα των ζώων προσβάλλεται από τη θανάτωση και από την ασεβή μεταχείριση του σώματός του, όχι από τη βρώση της σάρκας του. Αντίθετα, η βρώση δείχνει σεβασμό, ειδικά σε αντιπαραβολή με την εναλλακτική λύση να εγκαταλειφθούν κομμάτια του σώματος αφάγωτα, πάνω ή μέσα στη γη. [...]

[...] Οι Δυτικοί έχουν την τάση να θεωρούν ότι, με το θάνατο, η απώλεια του πνεύματος ή της συνείδησης παίρνει μακριά το μεγαλύτερο μέρος από τις σημαντικές ιδιότητες του ατόμου και αφήνει πίσω της ένα άδειο, σχεδόν χωρίς κανένα νόημα, σωματικό περίβλημα. Αντίθετα, οι σοροί των Ουαρί' αποτελούν ισχυρές ενσαρκώσεις

της ταυτότητας, των κοινωνικών σχέσεων και των διαπροσωπικών δεσμών. Οι μεταμορφώσεις του σώματος αποτελούσαν ένα πρωταρχικό συμβολικό επίκεντρο των παραδοσιακών νεκρικών τελετών που αποσκοπούσαν στην ανασυγκρότηση των σχέσεων ανάμεσα στον νεκρό και τους ζωντανούς.

Αποστασιοποίηση και καταστροφή

Η βαθμιαία αποστασιοποίηση από τη σκέψη και την ανάμνηση του νεκρού θεωρείται επιθυμητός κοινωνικός στόχος, γιατί επικρατεί η αντίληψη ότι η παρατεταμένη λύπη (*τομί ξαζά*) βάζει σε κίνδυνο την *υγεία* και την παραγωγικότητα του ατόμου. [...] Οι ΟυαρΓ δίνουν έμφαση στην όροση και στην ακοή ως πρωτογενείς πηγές γνώσης και ως ερεθίσματα για τη μνήμη. Καθώς η θέα των υλικών αντικειμένων ανακαλεί αναμνήσεις, θεωρούν ουσιαστικής σημασίας να καταστρέψουν ή να μεταμορφώσουν όλα τα απτά πράγματα που θυμίζουν τον νεκρό. Καίνε το σπίτι και τα προσωπικά του αντικείμενα και καίνε, πετάνε ή χαρίζουν ό,τι είχε φυτέψει ο εκλιπών. Κάποια σύγχρονα αντικείμενα που δεν καταστρέφονται τόσο εύκολα, όπως μαγειρικά σκεύη, ματσέτες και κυνηγετικά όπλα, συνήθως τα χαρίζουν σε ανθρώπους με τους οποίους ο νεκρός δεν είχε συγγενικούς δεσμούς. [...]

Η πολιτισμική λογική αυτών των πρακτικών αντικατοπτρίζει μια διπλή μέριμνα: να εκδιωχτούν τα πνεύματα και να απομακρυνθούν τα ερεθίσματα που ανακαλούν αναμνήσεις από τον νεκρό.¹⁴ [...] Αυτή η διπλή μέριμνα είναι συμβατή με τους δύο βασικούς στόχους που προσδιορίζουν οι διαπολιτισμικές αναλύσεις των νεκρικών τελετών: να απομακρυνθεί ο εκλιπών από τον κόσμο των ζωντανών στον συμβολικό κόσμο των νεκρών και να διευκολυνθούν οι επιζήσαντες να αποδεχτούν τον θάνατο και την επακόλουθη αλλοίωση της κοινωνικής ζωής χωρίς τον νεκρό (Bloch και Parry 1982: 4). Όσον αφορά το διαχωρισμό του νεκρού από τους ζωντανούς, επικρατεί η αντίληψη

ότι η καταστροφή των υλικών ιχνών μειώνει την τάση των φαντασμάτων (*ζιμά*) να επιστρέφουν στη γη. Τα *ζιμά* σε γενικές γραμμές δεν προκαλούν αρρώστιες, όμως τρομάζουν τους ανθρώπους και τις μέρες που ακολουθούν το θάνατο, το *ζιμά* του ατόμου που έχει μόλις πεθάνει ίσως προσπαθήσει να πάρει μαζί του κάποιον συγγενή για συντροφιά στο θάνατο. Η καταστροφή των προσωπικών αντικειμένων και η τροποποίηση της εμφάνισης μπερδεύουν τα *ζιμά* και έτσι, ανίκανα να βρουν το σπίτι και τους φίλους που είχαν προηγουμένως, επιστρέφουν στον κάτω κόσμο των νεκρών. Μερικοί ισχυρίζονται ακόμη και ότι ο καπνός από το ψήσιμο των πτωμάτων τύφλωνε και μπερδεύε τα *ζιμά* που επέστρεφαν κατά τη διάρκεια της κηδείας τους. [...]

Τρώγοντας τους νεκρούς

[...] Ο διαμελισμός του σώματος που αποτελεί το επίκεντρο τόσων αντιλήψεων σχετικά με την έννοια του ατόμου και την έννοια των σχέσεων ήταν μια δραματική συμβολική δήλωση για την αποκοπή του νεκρού ατόμου από την ανθρώπινη κοινωνία και την επικείμενη αλλαγή του από ζωντανό σαρκοβόρο σε ζωική σάρκα που θα φαγωθεί. Φαίνεται πως ο κανιβαλισμός ήταν η ενδεχόμενη μέθοδος για τη διάθεση των νεκρών επειδή η βρώση (σε αντίθεση με την αποτέφρωση) όχι μόνο κατέστρεφε το πτώμα αλλά και επιβεβαίωνε την τελική αναγέννηση του νεκρού υπό τη μορφή αθάνατου ζώου.

Ο κανιβαλισμός αποτελούσε μια συμβολική δήλωση τόσο για αυτούς που έτρωγαν όσο και για εκείνους που τρώγονταν. Την ίδια στιγμή που έφερνε στο νου εικόνες των νεκρών ως πεκαρί, υπήρχαν πολυάριθμες προηγούμενες πλευρές των επικήδειων τελετών και της συμπεριφοράς που επιβαλλόταν από το πένθος οι οποίες υπογράμμιζαν την ανθρώπινη ιδιότητα και την κοινωνική ταυτότητα του νεκρού που τρωγόταν, απορρίπτοντας ρητά οποιαδήποτε εξίσωση της ανθρώπινης σάρκας με τη ζωική. Έτσι, όταν οι πενθούντες συγ-

γενείς έψηναν και έτρωγαν ανθρώπινη σάρκα, έπαιρναν και οι ίδιοι το ρόλο του σαρκοβόρου, ταυτιζόμενοι με την αρπακτική δύναμη του ζώου, όπως ανιχνεύεται στους μύθους του *Πινόμ* και του *Οροταπάν*. Οι επικλήσεις διακοσμήσεις ανακαλούσαν αυτές τις συσχετίσεις: τα καυσόξυλα και οι σχάρες για το ψήσιμο διακοσμούνταν με φτερά γύπα και άλίκου παπαγάλου (του ιερού πουλιού του *Οροταπάν*). ενώ τα καυσόξυλα δένονταν με «βέργες της φωτιάς» (*μοκουρί ξε*). ένα τροπικό αναρριχητικό συνδεδεμένο με τον πόλεμο και τις αρπακτικές δυνάμεις οι οποίες έχουν σχέση με τα Πνεύματα του Νερού και το τζάγκουαρ-κανίβαλο στον μύθο του *Πινόμ*.

Η βρώση των νεκρών ταύτιζε την κοινωνία των ΟυαρΓ ως σύνολο με τις υπερβατικές δυνάμεις των συμμάχων τους, των αθάνατων Πνευμάτων του Νερού. Ο κανιβαλισμός ανακαλούσε και αναπαριστούσε την ανθρώπινη θέση σε αυτή τη σχέση, την εναλλαγή ανάμεσα στη θέση εκείνου που τρώει κρέας και εκείνου που είναι κρέας προς βρώση. Ο Bloch (1992) υποστήριξε ότι μια μεγάλη ποικιλία από θρησκευτικές και πολιτικές τελετουργίες δομείται γύρω από μια οιο-νεί οικουμενική δυναμική: τη μεταμόρφωση του ατόμου από λεία/θύμα σε κυνηγό/εκτελεστή. Το μοτίβο αυτό εμφανίζεται ρητά στους μύθους καταγωγής *Πινόμ* και *Οροταπάν* και αποτέλεσε την κεντρική εικόνα πάνω στην οποία είναι θεμελιωμένη η παραδοσιακή νεκρική τελετουργική αλληλουχία των ΟυαρΓ. Οι τελετές του θανάτου μετακινούσαν τους ζώντες πενθούντες από τη θέση του θύματος των δυνάμεων των Πνευμάτων του Νερού στη θέση του κυνηγού των Πνευμάτων του Νερού, ενσαρκωμένων στη μορφή του ζώου. Ταυτόχρονα, καθώς ήταν συνεπείς με την εξισωτική αμοιβαιότητα που διαπερνά τις κοινωνικές διευθετήσεις των ΟυαρΓ, οι τελετές αναπαριστούσαν και την αντίστροφη δυναμική, υποδεικνύοντας τη μεταθανάτια μοίρα των ανθρώπων να γίνουν ζώα, μέσα από τη μεταμόρφωση εκείνου που τρώει σε εκείνον που τρώγεται.

Θρήνος και μεταμόρφωση

Η εικόνα του νεκρού ως πεκαρί κυριαρχεί στα οράματα των Ουαρί' για τον θάνατο και τη μετά θάνατον ζωή. Η επιστροφή των προγόνων ως πεκαρί αποτελεί μια πανίσχυρη άρνηση της οριστικότητας του θανάτου. Υπόσχεται όχι μόνο επανένωση μετά τον θάνατο αλλά και επαφές κατά τη διάρκεια της ζωής μέσα από συναντήσεις με την αγέλη που είναι οι μοναδικές αλληλοδράσεις τις οποίες έχουν οι συνηθισμένοι άνθρωποι (οι μη σαμάνοι) με τους πεθαμένους συγγενείς τους. Δεν πρόκειται απλώς για μια αφηρημένη θρησκευτική έννοια αλλά για μια συγκλονιστική εμπειρία για όλους εκείνους τους ανθρώπους που ερμηνεύουν τις συναντήσεις με πεκαρί ως επισκέψεις νεκρών συγγενών.

Ο κανιβαλισμός αντιπροσώπευε μια δραματική επιβεβαίωση αυτής της μεταμόρφωσης του ανθρώπου σε ζώο, μια επιβεβαίωση της αλληλεξάρτησης ανάμεσα στην ανθρώπινη θνητότητα και τη ζωική γονιμότητα. [...] Η προτίμηση των Ουαρί' στον κανιβαλισμό ως τρόπο διάθεσης των ανθρώπινων πτωμάτων αντανάκλασε το σημείο τομής ανάμεσα σε αυτές τις ψυχολογικές-πνευματικές ανησυχίες, αποτυπωμένες σε εικόνες αναβίωσης των ανθρώπινων πνευμάτων ως πεκαρί και πολιτισμικές αντιλήψεις για τις κοινωνικές σημασίες του ανθρώπινου σώματος. Ως επίκεντρο της κοινωνικής ταυτότητας και των ψυχοσυναισθηματικών δεσμών ανάμεσα στους ζωντανούς και τους νεκρούς, το σώμα του νεκρού χρησίμευε ως ο πρωταρχικός τόπος για τον ολοκληρωτικό μετασχηματισμό των αναμνήσεων, των εικόνων και των συναισθημάτων που έχουν οι πενθούντες για τον εκλιπόντα. Αρχίζοντας με το διαμελισμό του πτώματος, το ψήσιμο και τη βρώση, και προχωρώντας μέσα από τη «σαρωτική» τελετουργία μετασχηματισμού της μνήμης (τον *χο'*) μέχρι το τελικό κυνήγι (*χουέτ μασό*) και το συμπόσιο, οι τελετές του πένθους παγίωσαν μια διαδικασία μεταλλαγής των κοινωνικά προβαλλόμενων εικόνων για το σώμα του νεκρού. Οι τελετές αποσκοπούσαν στη μετάτωση των πενθούντων από την εμπειρία της απώλειας, όπως ενσαρ-

κωνόταν σε εικόνες του νεκρού ως πτώματος, στην αποδοχή του θανάτου ως μέρους ενός κύκλου αναγέννησης, που ενσαρκωνόταν σε εικόνες του νεκρού ανανεωμένου υπό μορφή ζώου.

Είναι δύσκολο να αξιολογήσει κανείς αναδρομικά το βαθμό στον οποίο οι τελετουργικοί μετασχηματισμοί που λειτουργούσαν στο επίπεδο του πολιτισμικά κατασκευασμένου προσώπου δρούσαν επίσης και στο επίπεδο του ατόμου. Ωστόσο, η έμφαση των σύγχρονων Ουαρί' στην ψυχολογική σημασία του κανιβαλισμού ως πράξης που διευκόλυνε την αποστασιοποίηση των πενθούντων από την τόσο βασανιστική ανάμνηση του νεκρού, καθώς και οι εκφράσεις συναισθηματικής δυσφορίας των πρεσβύτερων για την ταφή, υποδηλώνουν ότι πολλοί άνθρωποι πίστευαν πως η καταστροφή του σώματος μέσω του κανιβαλισμού είχε νόημα σε προσωπικές εμπειρίες πόνου και πένθους. Η βρώση του νεκρού αποτέλεσε ένα πανίσχυρο στοιχείο σε μια κοινωνική διαδικασία πένθους που, όπως την αντιλαμβάνονταν οι συμμετέχοντες, απάλυνε την εμπειρία της επαφής με το θάνατο ενός αγαπημένου προσώπου. Απεικονίζοντας τους νεκρούς με την εικόνα των ζώων στα οποία θα μετατραπούν, ο κανιβαλισμός επικάλυπτε τις εικόνες του εκλιπόντος ως πτώματος με νέες εικόνες του εκλιπόντος ως ζώου που θα εξακολουθήσει να έχει σχέσεις με τους ζώντες συγγενείς του. Επιβεβαίωνε τη μεταλλαγή συγκεκριμένων δεσμών συγγένειας μεταξύ ζωντανών και νεκρών σε μια γενική διεύρυνση των υποστηρικτικών για τη ζωή σχέσεων μεταξύ ανθρώπων και ζώων. Στην ουσία, ο κανιβαλισμός ήταν η πρώτη φορά που ο νεκρός προσέφερε τον εαυτό του ως τροφή.

Συμπέρασμα

Η εξήγηση για τον νεκρικό κανιβαλισμό των Ουαρί' δεν ανάγεται σε μία και μοναδική, απλή λειτουργία, καθώς αντικατοπτρίζει ένα περίπλοκο αμάλγαμα μύθου, εσχατολογίας, ιδεών για το ανθρώπινο σώμα, καθώς και κοινωνικών, ψυχολογικών και οικολογικών ανησυ-

χιών. Προεκτείνοντας την παρατήρηση του Λεβί-Στρος (1977: 65) για τον μύθο, αυτός γίνεται καλύτερα κατανοητός ως «αλληλεξάρτηση αρκετών εξηγητικών επιπέδων». Ως κεντρικό σύμβολο στις τελετές του πένθους, ο κανιβαλισμός προσέφερε μια πανίσχυρη, συμβολική συμπύκνωση των πεποιθήσεων περί συνέχισης της ζωής μετά τον θάνατο, που επιβεβαιώνονταν στην αναγέννηση των προγόνων σε μορφή ζώνων. Η συμβολική ισχύς του νεκρικού κανιβαλισμού απέρρεε από το γεγονός ότι ζωντάνευε πολλαπλές διαστάσεις των κοινωνικών και οικολογικών σχέσεων πάνω στις οποίες οι Ουαρί' πιστεύουν ότι θεμελιώνεται η ασφάλεια τους. Στις τελετές του πένθους, οι αντιθέσεις ανθρώπινου - μη ανθρώπινου συγχωνεύονταν σε αυτό που η \$3008/ (1986: 226) έχει αποκαλέσει <σελετουργικό συμφιλώσης>. το οποίο μετασχημάτιζε τους απρόβλεπτους οικολογικούς και κοινωνικούς περιορισμούς σε μια μεστή νοήματος εννοιολογική τάξη. Μεγάλο μέρος του ανθρωπολογικού λόγου για τον κανιβαλισμό έχει την τάση να αντιμετωπίζει τις πολιτισμικές-συμβολικές και οικολογικές ερμηνείες ως αλληλοαποκλειόμενα Παραδείγματα· αν διερευνηθεί, όμως, με τους όρους των ιθαγενών, το σύστημα των Ουαρί' αποτελεί μια συμβίωση κοινωνικών και οικολογικών ανησυχιών που πρέπει να εξεταστεί ολιστικά. Τα υλικά κίνητρα που συνδέονται με τον ενδοκανιβαλισμό δεν ήταν βιολογικές ανάγκες για πρωτεΐνη προερχόμενη από ανθρώπινη σάρκα αλλά μέριμνα για την οικοδόμηση πολιτισμικών νοημάτων ως προς τις σχέσεις ανθρώπου-ζώου που είχαν ουσιαστική σημασία όχι μόνο για την επιβίωση αλλά για ολόκληρη την κοινωνική τάξη.

Σε αντίθεση με αντιλήψεις περί της ανθρωποφαγίας ως έσχατης αντικοινωνικής πράξης, η βρώση των νεκρών επιβεβαίωνε και αναπαρήγαγε τις βάσεις της κοινωνίας των Ουαρί'. Ο ενδοκανιβαλισμός συνδεόταν σε επίπεδο μύθου με τις καταβολές του πολιτισμού και τις εορταστικές ανταλλαγές που μετασχηματίζουν δυνάμει ανταγωνιστικές σχέσεις σε συνεργατικές συμμαχίες ανάμεσα σε γειτονικά χωριά καθώς και ανάμεσα στους ανθρώπους και τις μη ανθρώπινες δυνάμεις του θανάτου και της ζωικής γονιμότητας. Όπως οι νεκρικές

τελετές ανανέωναν τις πρωταρχικές πνευματικές σχέσεις του σύμπαντος των ΟυαρΓ. έτσι ακριβώς αναζωογονούσαν και σχέσεις στο κοινωνικό επίπεδο, φέρνοντας κοντά τους εξ αγχιστείας συγγενείς για να υποστηρίξουν την οικογένεια του νεκρού. Ο κανιβαλισμός των ΟυαρΓ συνεπαγόταν, όχι την ανακύκλωση ζωτικής ενέργειας ή σωματικών ουσιών, αλλά την ανανέωση ζωτικών θεσμών κοινωνικο-οικολογικής ασφάλειας.

Ένας ηλικιωμένος ΟυαρΓ θυμήθηκε ότι, λίγο μετά την επαφή, ένας ιεραπόστολος του έκανε μάθημα λέγοντας: «Φαγητό είναι τα ζώα. Οι άνθρωποι δεν είναι ζώα, οι άνθρωποι δεν είναι κρέας για να το τρώτε». Στη δυτική σκέψη, η αποστροφή που προκαλεί ο κανιβαλισμός έχει σχέση με το γεγονός ότι φαίνεται να αμβλύνει τη διάκριση μεταξύ ανθρώπων και ζώων, καθώς αντιμετωπίζει την ανθρώπινη ουσία σαν κρέας ζώου. Για τους ΟυαρΓ, όμως, η μαγεία της ύπαρξης έγκειται στα κοινά χαρακτηριστικά ανθρώπινης και ζωικής ταυτότητας, στις μετακινήσεις ανάμεσα στον ανθρώπινο και τον μη ανθρώπινο κόσμο που εκφράζονται στη μέσω του κανιβαλισμού παραδοχή ότι ο άνθρωπος συμμετέχει και στους δύο πόλους της δυναμικής σχέσης ανάμεσα στο να τρώει και να τρώγεται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σε όλες τις λέξεις των ΟυαρΓ τονίζεται η τελευταία συλλαβή. Η προφορά είναι Ουα·ΡΙ Ι και τελειώνει με έναν γλωττιδικό ήχο.

2. Οι περισσότερες περιγραφές ενδοκανιβαλισμού αναφέρονται στη βρώση μικρών, μόνο, κομματιών σάρκας από συγκεκριμένα μέρη του σώματος (το τυπικό πρότυπο της Μελανησίας) ή στην κατανάλωση μόνο της στάχτης του αποτεφρωμένου σώματος, που φαίνεται να είναι το πιο διαδεδομένο πρότυπο στον Αμαζόνιο (βλ Dole, 1974· Melreles, 1986· Zerrles, 1960). Στις πεδιάδες της Νότιας Αμερικής, κατανάλωση σημαντικών ποσοτήτων από την ψημένη ή βρα-

σμένη σάρκα άλλων μελών της φυλής έχει αναφερθεί στους Γκουαγιακί της Παραγουάης (Castres, 1974) και στους Πανόαν, στο σύνορα Περού-Βραζιλίας (Dole, 1974).

3. Αποκλείοντας τον εξωκανιβαλισμό υπό αυτή τη συζήτηση, δεν θέλω να υπονοήσω ότι δεν έχει σχέση με τον νεκρικό κανιβαλισμό. Η Vllaça (1992: 289-94) έχει υπογραμμίσει ότι ο κανιβαλισμός τόσο εχθρών όσο και εξ αγχιστείας συγγενών στους Ουαρί' εξέφραζε μια ευρεία «κανιβαλική λογική» αντιστροφής στις θέσεις του αρπακτικού και της λείας στις σχέσεις των Ουαρί' με τους κοινωνικούς άλλους. Οι Erikson (1986), Overing (1986) και Viveiros de Castro (1992) έχουν σημειώσει ότι η παραδοσιακή ανθρωπολογική διάκριση μεταξύ εξω- και ενδοκανιβαλισμού αμβλύνεται μπροστά στις περίπλοκες μορφές κανιβαλισμού που απεικονίζουν οι μύθοι, οι κοσμολογίες και οι τελετουργίες των πεδιάδων της Νότιας Αμερικής.

4. Όλες οι μεταφράσεις των προφορικών κειμένων των Ουαρί' είναι δικές μου.

5. Οι Ουαρί' παραδοσιακά εφάρμοζαν την αποτέφρωση ως εναλλακτικό τρόπο διάθεσης των πτωμάτων των οποίων τη σάρκα θεωρούσαν επικίνδυνη προς βρώση επειδή ήταν μολυσμένη από συγκεκριμένες αρρώστιες. Τα πτώματα αποτεφρώνονταν, και δεν τρώγονταν, όταν είχαν πύο στους πνεύμονες ή συμπτώματα που έμοιαζαν με ασθένειες του ήπατος (ασκπη ή κίρρωση). Οι ξένοι που κατέστειλαν τον κανιβαλισμό των Ουαρί', ωστόσο, δεν παρουσίασαν την αποτέφρωση ως εναλλακτική λύση, ίσως επειδή η αποτέφρωση αποδοκιμάζεται από τον καθολικισμό της Λατινικής Αμερικής.

6. Για πιο λεπτομερή συζήτηση των επικήδειων πρακτικών και παραλλαγών, βλ. Conklin (1989: 407-17) και Vilaça (1992: 208-21). Οι κηδείες ανθρώπων που πέθαιναν σε σφαγές ή σε επιδημίες συχνά διέφεραν από το φυσιολογικά πρότυπα. Όταν κάποιο χωριό δεχόταν επίθεση ή ένα άτομο σκοτωνόταν κοντά στο σπίτι του, οι Ουαρί' μερικές φορές φοβούνταν πως ο δολοφόνος ή οι δολοφόνοι θα επέστρεφαν. Σε τέτοιες περιπτώσεις, παρέκαμπταν μεγάλο μέρος της συνήθους τελετής και έψηναν και έτρωγαν βιαστικά το πτώμα ή τα πτώματα. Οι μαζικοί θάνατοι και το κοινωνικό χάος που επέφεραν οι επιδημίες της εποχής της επαφής προκάλεσαν παρόμοιες αναστατώσεις στις επικήδειες πρακτικές, συμπεριλαμβανομένων οδυνηρών επεισοδίων κατά τα οποία τα πτώματα εγκαταλείπονταν, και κατόπιν καταβροχθίζονταν από τα όρνια, επειδή οι επιζώντες ήταν πολύ άρρωστοι για να κόψουν τη μεγάλη ποσότητα καυσόξυλων που απαιτούσε το ψήσιμο ή η αποτέφρωση.

7. Σ.τ.Μ.: Ιερή λέξη που ψάλλεται τελετουργικά ως ξόρκι, προσευχή, στοιχείο αυτοσυγκέντρωσης κ.λπ.

8. Αυτή η αντιομοιοποιητική ιδέα επανέρχεται στο σαμανισμό και την εθνο-τικοϊστρική των ΟυαρΓ. Ο σαμόνος μοιράζεται σωματική ουσία με το ζωικό του πνεύμα που τον συντροφεύει, και πέφτει βαριά αρρώστος αν φάει τη σάρκα αυτού του ζώου. Αντίστοιχα, ορισμένες ασθένειες αποδίδονται στη λήψη ουσίων παρόμοιων με τη σωματική ουσία εκείνου που τις τρώει, αλλά σε μια πιο ισχυρή, ασύμβατη κατάσταση (Conklin. 1989: 302-12). Η σάρκα του πτώματος και τα υγρά του σώματος, που μετασχηματίζονται από τη σήψη, κρίνονται επικίνδυνα μόνο όταν τρώγονται από στενούς εξ αίματος συγγενείς. Πιστεύουν ότι η ψημένη σάρκα δεν προκαλεί αρρώστιες όταν την τρώνε συγγενείς εξ αγχιστείας και μη συγγενείς, παρόλο που θεωρούν ότι μολύνει.

9. Οι περισσότερες γυναίκες στην περιοχή του Ρίο Ντόις Ιρμάος δήλωσαν ότι είχαν πάρει μέρος σε νεκρικό κανιβαλισμό. Στην περιοχή Ρίο Νέγκρο - Οκάια, πολλές γυναίκες είπαν ότι δεν έτρωγαν ανθρώπινη σάρκα επειδή δεν τους άρεσε η μυρωδιά της. Η Vrla?a (1992: 216-17) αναφέρει κάποιον ηλικιωμένο άντρα που επίσης ισχυριζόταν πως δεν είχε φάει ποτέ νεκρό. Επιπλέον, ορισμένες γυναίκες που συνήθως συμμετείχαν στον κανιβαλισμό μίλησαν για την οπόφασή τους να μη φάνε από το πτώμα ενός συγκεκριμένου εξ αγχιστείας συγγενή επειδή ένιωθαν πολύ κοντά, συναισθηματικά, προς τον νεκρό. Σε ό,τι αφορά τους άνδρες, υπήρχε η απαίτηση να επιτελούν απαθώς το καθήκον της βρώσης του πτώματος, ανεξάρτητα από τα αισθήματά τους για το πόσο κοντά ένιωθαν με τον νεκρό ή από την αποστροφή που τους προκολούσε η μυρωδιά και η γεύση της σαπισμένης σάρκας.

10. O Rosaldo (1989) έχει επιστήσει την προσοχή στη δύναμη των συναισθημάτων στη διαμόρφωση των πολιτισμικών αντιδράσεων στον θάνατο. Ο θυμός των ΟυαρΓ για τον θάνατο συγγενών τους φαίνεται πως γενικά στρεφόταν προς τα έξω, με κατηγορίες περί μαγείας εναντίον ΟυαρΓ που ζούσαν σε άλλες κοινότητες ή με επιθέσεις αντιπoiών σε Βραζιλιάνους ή σε άλλους ιθαγενείς πληθυσμούς. Οι μαρτυρίες των ΟυαρΓ για τον νεκρικό κανιβαλισμό προσφέρουν ελάχιστα επιχειρήματα για να σκεφτεί κανείς ότι εξέφραζε ή διοχέτευε θυμό ή μνησικακία, παρόλο που η πιθανότητα αυτή δεν μπορεί να αποκλειστεί εντελώς.

11. Μια παρόμοια λογική διαμόρφωσε τους ρόλους των εξ αγχιστείας συγγενών στην ευθανασία: όταν ένα ηλικιωμένο άτομο που έπασχε από κάποια ανίατη αρρώστια επιθυμούσε να πεθάνει, καλούσε έναν άντρα συγγενή εξ αγχιστείας γιο να εππελέσει τη θανάτωση. Οι κηδείες ήταν μία, μόνο, από τις πολλές περιστάσεις στις οποίες οι ΟυαρΓ παραδοσιακά καλούσαν συγγενείς εξ αγχιστείας για να επιτελέσουν τέτοιες υπηρεσίες.

12. Στ.Μ.: Τελετουργικές «μάχες» με αυστηρούς κανόνες, οι οποίες δεν οδηγούν ποτέ σε σκοτωμό παρά μόνο σε τραυματισμούς και «τιμωρίο»

13. Φρίκη για την ταφή και προτίμηση για τον κανιβαλισμό ή την αποτέφρωση έχει αναφερθεί στους Πανόαν (Erikson. 1986: 198), τους Γιανομόμι (Lima Flgueiredo, 1939: 44), τους Γκουαγιακί (Clastres. 1974: 319) και τους αιχμαλώτους πολέμου Τουπιναμπό (Viveiros de Castro, 1992: 289-90).

14. Προσπάθειες να εξαλειφθούν τα υλικά ίχνη των νεκρών είναι διαδεδομένες στις πεδιάδες της Νότιας Αμερικής. Ιδιαίτερα συνηθισμένες είναι η αποφυγή αναφοράς του ονόματος και η καταστροφή του σπιτιού και της προσωπικής περιουσίας του νεκρού (βλ., για παράδειγμα, Albert, 1985· Gregor, 1977: 264 Jackson. 1983: 200· Kracke, 1981: 262· Métraux. 1947). Η διπλή λογική της σποθάρρυνσης των φαντασμάτων ώστε να μην επιστρέφουν σπίτι τους και η απομάκρυνση όσων θυμίζουν τον νεκρό και προκαλούν λύπη στους πενθούντες, είναι πρότυπα που επανέρχονται διαρκώς. Ο Kracke σχολίασε ότι στους Καγκουαχίβ αυτές οι δύο διαφορετικές λογικές «εναλλάσσονται σε τόσο μεγάλο βαθμό που φαίνεται σχεδόν σαν να είναι διαφορετικοί τρόποι να διατυπωθεί το ίδιο πράγμα» (1988: 213-14).

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Albert. Bruce, 1985: "Temps du sang, temps de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)". Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Χ του Παρισιού.
- Arens. William. 1979: *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Bloch. Maurice. 1992: *Prey into Hunter The Politics of Religious Experience*. Νέο Υόρκη: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice και Jonathan Parry (επιμ.), 1982: *Death and the Regeneration of Life*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- de Carvalho, Bernardino. 1962: "Pakaanovas: Antropjagos da Amazonia". Ο *Cruzeiro*, Σάο Πάολο, 10 Φεβρουαρίου, 118-24.
- Clastres. Pierre, 1974: "Guayaki Cannibalism" [μετ. στα αγγλικά: P. Lyon], στο Patricia J. Lyon (επιμ.) *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, σ. 309-21. Βοστώνη: Litde, Brown.
- Conklin, Beth A, 1989: "Images of Health, Illness and Death Among the Wari' (Pakaas Novos) of Rondônia, Brazil". Διδακτορική διατριβή. Πανεπιστήμιο της Καλκρόρνιας, Σαν Φρανσίσκο και Μπέρκλεϊ.
- Cnjzeiro, O, 1962: "Pakaanovas". Σάο Πάολο. 23 Μαρτίου, 152-60.

- Dole, Gertrude E.. 1974: "Endocannibalism among the Amahuaca Indians", στο Patricia J. Lyon (επιμ.) *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, σ. 302-8, Βοστόνη: Little. Brown.
- Erikson. Philippe. 1986: "Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano". *Journal de la Société des Américanistes*. Παρίσι. 72: 185-210.
- Folha de São Paulo, 1962: "Sertanista não conseguiu impedir que os Índios devorassem a menina morta". *Σάο Πάολο*, 13 Ιανουαρίου.
- Freud. Sigmund, 1981 [1913]: *Totem and Taboo* [στην πλήρη έκδοση των έργων του Φρόιντ περί ψυχολογίας, 14, σ. 100-55, Λονδίνο: The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis [ελλ. έκδοση: *Τοτέμ και ταμπού*, μετ. Χρήσιος Αντωνίου, εκδ. Επίκουρος, 1978],
- Gregor, Thomas, 1977: *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Village*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Hamer. Michael. 1977: "The Ecological Basis for Anee Sacrifice". *American Ethnologist* 4: 117-35.
- Harris. Marvin. 1977: *Cannibalism and Kings: The Origins of Cultures*. Νέα Υόρκη: Random House.
- Harris, Marvin. 1985: *The Sacred Cow and the Abominable Pig*. Νέα Υόρκη: Random House.
- Jackson, Jean E.. 1983: *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoon Identity in Northwest Amazonia*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Kracke, Waud, 1981: "Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father". *Ethos* 9: 258-75.
- Kracke, Waud, 1988: "Kagwahiv Mourning II: Ghosts. Grief, and Reminiscences". *Ethos* 16: 209-22.
- Lévi-Strauss, Claude, 1969: *The Raw and the Cooked*. Νέα Υόρκη: Harper & Row [ελλ. έκδοση: *Το ωμό και το μαγειρεμένο*, εκδ. Αρσενίδη, 2001].
- Lewis, I.M., 1986: *Religion in Context Cults and Charisma*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Lima, Figueiredo, José, 1939: "Índios do Brasil" *Brasiliانا*, Σάο Πάολο, 5Π σειρά, 163.
- Meireles, Denise Maldí, 1986: "Os Pakaas-Novos". μεταπτυχιακή διατριβή. Πανεπιστήμιο της Μπραζίλια, Βραζιλία.
- Métraux. Alfred. 1947: "Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians". *América Indígena* 7(1): 7-44.
- Overlmg, Joanna, 1986: "Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'Non-Violent' Society", *Journal de la Société des Américanistes*. Παρίσι, 72: 133-56.

- Rosaldo, Renato, 1989: *Culture and Truth: The Remaking of Social Anafy* Βοσιόνη: Beacon Press.
- Sagan, Eli. 1974: *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*. Σαν Φρίσσκο: Harper & Row.
- Sanday, Peggy Reeves, 1986: *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural Sysn* Νέο Υόρκη: Cambridge University Press.
- Vilaia. Aparecida. 1992 : *Comeado como gente : Formas do canibalismo W<* Plo ντε Ζανέιρο: Editora UFRJ (Universidade Federal do Rio Janeiro).
- Viveiros de Castro, Eduardo B., 1992: *From the Enemy's Point of View*. ΣΙΚΕ University of Chicago Press.
- Zerries. Otto, 1960: "Endocanibalismo en la America del Sur". *Revisto Museu Paulista, Σάο Πάολο*, 12: 125-75.

Κρατική τρομοκρατία στον κόσμο των νεκρών Εξαφάνιση και μετακομιδή στην Αργεντινή

[...] Ο Μαρσέλο Χέλμαν ήταν ένας δημοσιογράφος 22 ετών όταν εξαφανίστηκε μαζί με τη δεκαεννιάχρονη έγκυο σύζυγό του, Μαρία Κλαούντια Ιρουρεταγογένα, στις 24 Αυγούστου του 1976. Ο Μαρσέλο απήχθη από ένα απόσπασμα των Μυστικών Υπηρεσιών του Στρατού, πιθανότατα επειδή ήταν ο γιος του Χουάν Χέλμαν, υψηλόβαθμου στελέχους της αντάρτικης οργάνωσης των Μοντονέρος.¹ Το ξημέρωμα της 14ης Οκτωβρίου, ένας δίοπος της ακτοφυλακής παρατήρησε ότι κάποιοι άντρες πετούσαν μεγάλα αντικείμενα στον ποταμό Σαν Φερνάντο. Ειδοποίησε τους ανωτέρους του. Το ποτάμι χτενίστηκε για ώρες, μέχρι που βρέθηκαν οχτώ βαρέλια πετρελαίου. Το καθένα περιείχε από ένα πτώμα σε προχωρημένη κατάσταση αποσύνθεσης. Βρέθηκαν τα πτώματα έξι ανδρών και δύο γυναικών. Τα περισσότερα από τα θύματα είχαν δολοφονηθεί με μια σφαίρα στο κεφάλι. Πήραν αποτυπώματα, ωστόσο η ταυτότητά τους δεν μπόρεσε να αναγνωρισθεί με βεβαιότητα. Τα οκτώ πτώματα θάφτηκαν από την ακτοφυλακή ως νεκροί «αγνώστου ταυτότητας», στις 21 Οκτωβρίου του 1976. Τελικά, τα λείψανα εκτάφηκαν και ταυτοποιήθηκαν τον Οκτώβριο του 1989. Ένα από τα πτώματα ήταν του Μαρσέλο Χέλμαν ωστόσο η σύζυγός του Μαρία Κλαούντια παραμένει αγνοούμενη (Cohen Salama 1992: 233-242).² [...]

Την 1η Οκτωβρίου 1989, τρεις μήνες πριν από την κηδεία του Μαρσέλο Χέλμαν, είχε πραγματοποιηθεί μια άλλη μετακομιδή. Αφού αναπαύθηκε 112 χρόνια στο καθολικό κοιμητήριο του Σαουθάμπτον,

ο τοξίαρχος Χουάν Μανουέλ δε Ρόσας τοποθετήθηκε στον οικογενειακό του τάφο, στο νεκροταφείο της Ρεκολέτα, στην καρδιά του Μπουένος Αιρες. Το γεγονός ήταν μεγάλης ιστορικής σημασίας. Ο Ρόσας είχε δραπετεύσει από την Αργεντινή το 1852 με αγγλικό πλοίο, ύστερα από την ήττα του στη μάχη της Κασέρος. Από τότε και ύστερα απεικονιζόταν ως ο τύραννος, η 24χρονη κυριαρχία του οποίου ήταν γνωστή απλώς ως «η τρομοκρατία». Κατά τη δεκαετία του 1930 εμφανίστηκε ένα κίνημα ιστορικού αναθεωρητισμού που έδωσε έμφαση στον πατριωτισμό του Ρόσας και ισχυρίστηκε ότι η επίσημη ιστορία τον είχε παρουσιάσει με στρεβλό τρόπο. Το 1934 έγινε δημόσια έκκληση για επαναπατρισμό του λειψάνου του Ρόσας. Το πολιτικό πνεύμα του Ρόσας ξαναήρθε στο προσκήνιο και οι έχθρες του 19ου αιώνα μεταξύ Ενωτικών και Φεντεραλιστών υποδαυλίστηκαν για άλλη μια φορά με την αντιπαράθεση φιλελεύθερων και εθνικιστών³. Το όνομα του Ρόσας συνδέθηκε και με τη δεκάχρονη λαϊκιστική διακυβέρνηση του Χουάν Δομίνγκο Περόν, στο μέσα του 20ού αιώνα, καθώς οι φιλελεύθεροι αντίπαλοί του καταδίκασαν την κυβέρνησή του ως «τη δεύτερη τυραννία».⁴ Στα μέσα της δεκαετίας του 1970 ξέσπασε διαμάχη στο κοινοβούλιο σχετικά με το λείψανο του Ρόσας. Ο επαναπατρισμός εγκρίθηκε αλλά δεν υλοποιήθηκε, εξαιτίας της πολιτικής βίας που προηγήθηκε του πραξικοπήματος του 1976. Έτσι, η μετακομιδή του Ρόσας, το 1989, από τον περονιστή πρόεδρο Κάρλος Μένεμ ήταν γεμάτη από ιστορικές παραπομπές.

Συμβολίζοντας την εθνική συμφιλίωση, η επικήδεια πομπή και το λείψανο του Ρόσας συνοδεύονταν από δύο ομάδες εφίπων που αντιπροσώπευαν τους στρατούς των Ενωτικών και των Φεντεραλιστών, αντιπάλους κατά τους εμφύλιους πολέμους του 19ου αιώνα. [...]

Παρά τις διαφορετικές συνθήκες των κηδειών του Χουάν Μανουέλ δε Ρόσας και του Μορσέλο Χέλμαν -ταφή με δόξα και τιμή για τον πρώτο και διαμάχη για την εκταφή του δεύτερου-, και οι δύο δημόσιες τελετές αποκαλύπτουν την κεντρική σημασία που έχει το

ανθρώπινο λείψανο και ο επσπενταφισμός του στην πολιτική κουλτούρα της Αργεντινής. Η σημασία του απορρέει από την πίστη στην επιρροή που ασκούν οι νεκροί στον κόσμο των ζωντανών και από την υποχρέωση να θάβονται με πλήρεις τιμές οι σύντροφοι εν όπλοις. Αυτοί οι δύο πολιτικοί λόγοι προστίθενται σε μια γενικότερη ανθρώπινη φροντίδα για τους νεκρούς και στη συναισθηματική ανάγκη για πένθος. Η στρατιωτική χούντα εκμεταλλεύθηκε αυτό το πολιτισμικό σύμπλεγμα στον βρόμικο πόλεμο ενάντια στην εξέγερση του αντάρτικου και στα αριστερά τμήματα της αργεντίνικης κοινωνίας. Η κρατική τρομοκρατία στην Αργεντινή μεταξύ 1976 και 1982 ασκήθηκε εξίσου επί νεκρών και ζωντανών. Τα πτώματα των θυμάτων της στρατιωτικής καταστολής αποτεφρώθηκαν, ρίχτηκαν στη θάλασσα ή θάφτηκαν σε μαζικούς τάφους από αποσπάσματα που είχαν συσταθεί για να πολεμήσουν την εξέγερση. Δέκα με τριάντα χιλιάδες άτομα εξαφανίστηκαν κατά τη διάρκεια της επτάχρονης στρατιωτικής κυριαρχίας. Το άρθρο αυτό αναλύει τη διαρκή ανησυχία για το πνεύμα του νεκρού εχθρού, τις πράξεις αντίστασης από συγγενείς των εξαφανισμένων και τη χρήση της απόκρυψης και της παρεμπόδισης της κηδείας των θυμάτων του βρόμικου πολέμου στην Αργεντινή ως μέσου για την επέκταση της κρατικής τρομοκρατίας στο επέκεινα.

Η εξαφάνιση ως τρομοκρατία

Τα βασανιστήρια και οι εξαφανίσεις δεν αποτελούν τη σκληρή πραγματικότητα του πολέμου, και το γεγονός ότι δεκάδες χιλιάδες άμαχοι της πολιτικής Αριστερός βρέθηκαν στο στόχαστρο δεν ήταν κάτι αναπόφευκτο. Η εξέγερση μπορούσε να καταπολεμηθεί και με τη βοήθεια των στρατιωτικών δικαστηρίων και μέσα από τις προβλεπόμενες διαδικασίες. [...]

Η λογική για τη μετατροπή της εξαφάνισης σε κυρίαρχη κατασταλτική τακτική αποκαλύφθηκε σε μια σπάνιο συνέντευξη που πήρα

από το Ανώτατο Δικαστήριο των Ενόπλων Δυνάμεων. Στην προκλητική ερώτησή μου γιατί η χούντα δεν εκτελούσε τους αντάρτες δημόσια αντί να τους εξαφανίζει, απάντησε ένας ταξίαρχος ενώ οι υπόλοιποι δικαστές ένευσαν συμφωνώντας: «Αν κανείς έκανε αυτό που ζητάτε, τότε θα υπήρχε άμεση αντεκδίκηση, όχι μόνο εναντίον του εκτελεστή ή εκείνων που διεξήγαγαν τη δίκη αλλά και εναντίον των οικογενειών τους. Με άλλα λόγια, η τρομοκρατία είχε ενσπείρει τρόμο και μέσα στις ένοπλες δυνάμεις, και αυτές οπαντούσαν με τρομοκρατία. Αυτό είναι το τρομακτικό πρόβλημα, η τρομακτική τραγωδία αυτού του πολέμου» (συνέντευξη, 20 Δεκεμβρίου 1989).

Η αργεντινική κοινωνία είχε πληγεί από τον τρόπο. Η τρομοκρατία είχε πρόθεση να εξασθενήσει τους ανθρώπους πολιτικά και συναισθηματικά, χωρίς καν να αντιλαμβάνονται ποτέ την ένταση της βίας που τους είχε πλήξει. Οι ένοπλες δυνάμεις είχαν διαιρέσει τη χώρα σε πέντε μεγάλες ζώνες, η κάθε μία από τις οποίες διαιρούνταν σε υπο-ζώνες. Οι υπο-ζώνες διαιρούνταν σε περιοχές και οι περιοχές μπορεί να διαιρούνταν περαιτέρω σε υποπεριοχές. Οι περιοχές και οι υποπεριοχές αποτελούσαν τις επιχειρησιακές επικράτειες των ειδικών αποσπασμάτων (*grupos de tarea*). Τα ειδικά αποσπάσματα υπάγονταν γενικά στη διοίκηση του στρατού ή του ναυτικού. Η αεροπορία συμμετείχε σε πολύ μικρότερη έκταση στον κατασταλτικό μηχανισμό. Οι τακτικές δυνάμεις δεν λάμβαναν μέρος στις ίδιες τις απαγωγές, αν και ήταν πιθανό στρατιωτικές μονάδες να απέκλειαν κάποια συνοικία και να παρείχαν διοικητική υποστήριξη. Οι εξαφανίσεις ήταν σε γενικές γραμμές έργο μικρών ειδικών αποσπασμάτων των πέντε ή έξι ανδρών, υπό τη διοίκηση ενός υπολοχαγού που ανήκε στις διάφορες μυστικές υπηρεσίες των ενόπλων δυνάμεων. Τυπικά, έπαιρναν πρώτα το «πράσινο φως» από το τοπικό αστυνομικό τμήμα, για να αποφύγουν τυχόν παρέμβαση της αστυνομίας ως απάντηση στα αγωνιώδη τηλεφωνήματα κάποιου ανήσυχου γείτονα. Κατόπιν η συμμορία εφόδου, με την κάλυψη του σκοταδιού, εισέβαλε διά της βίας στο συγκεκριμένο σπίτι, απειλούσε και χτυπούσε τους ενοίκους μέχρι να πάψουν να αντιστέκονται, κάλυπτε τα μάτια

του θύματός της και αναχωρούσε με αυτοκίνητα ιδιωτικής χρήσης χωρίς πινακίδες (CONADEP 1986: 11-13* Mittelbach 1986).

Τα ειδικά αποσπάσματα οδηγούσαν τα απαχθέντα άτομα σε κάποιο από τα 365 μυστικά κέντρα κράτησης, τα οποία στεγάζονταν συνήθως σε αστυνομικά τμήματα της χώρας. Μόνο το ένα τέταρτο από αυτά τα κέντρα βρίσκονταν σε στρατιωτικές εγκαταστάσεις. Οι αρχές δεν αναγνώριζαν ποτέ δημόσια τους απαχθέντες ως κρατούμενους ή ως φυλακισμένους από τη στιγμή που εξαφανίζονταν στα αποκαλούμενα «πηγάδια» (*pozos*) ή «μαύρες τρύπες» (*chupaderos*). Έβγαζαν μερικούς, στέλνοντάς τους εξορία, αλλά τους περισσότερους τους δολοφονούσαν. Αποτέφρωναν τα πτώματα ή τα έθαβαν παράνομα ως «νεκρούς αγνώστου ταυτότητας» σε δημοτικά νεκροταφεία. Επίσης τα εγκατέλειπαν στην άκρη των δρόμων, τα πέταγαν σε ποτάμια, ενώ έφταναν να πετάνε κάποιους από αεροπλάνα στη θάλασσα αφού πρώτα τους νάρκωναν (García 1995: 461-470* Verbitsky 1995).

Οι εξαφανίσεις ανταρτών έσπειραν μεγάλη αβεβαιότητα στο εσωτερικό των επαναστατικών οργανώσεων. Οι επιχειρήσεις τους συναντούσαν σοβαρό εμπόδια όταν δεν ήξεραν αν οι μαχητές τους ήταν νεκροί ή ζωντανοί, αν είχαν αποσκιρτήσει ή λιποτακτήσει, αν τους καθυστέρουσε η κυκλοφορία ή αν τους βασάνιζαν για να αποσπάσουν πληροφορίες για αιφνιδιαστικές επιθέσεις ή επερχόμενες συναντήσεις. Επιτρεπόταν ακόμη σε αξιωματικούς των μυστικών υπηρεσιών να παίρνουν εξαφανισμένους κρατούμενους μαζί τους σε αποστολές για να αναγνωρίζουν τους συντρόφους τους σε συνοριακά σημεία ελέγχου, σε σιδηροδρομικούς σταθμούς, σε αεροδρόμια και σε σταθμούς λεωφορείων. Κάποιοι υπεδείκνυν άτομα εντελώς άσχετα ώστε να μπορέσει κάποιος σύντροφος να φύγει απαρατήρητος. Ήλπιζαν πως η αθωότητα του ανυποψίαστου θύματος θα αποδεικνυόταν σύντομα και έτσι θα τελείωναν τα μαρτύριά του.

Οι στρατιωτικοί ηγέτες της Αργεντινής πίστευαν, επιπλέον, ότι η κρίση της ιστορίας θα επηρεαζόταν αποφασιστικά αν δεν υπήρχαν πτώματα να θρηνηθούν, νεκροί να μνημονεύονται, επιτάφιος επιγρα-

φές να διαβάζονται. Η εξαφάνιση των πτωμάτων είχε ως κίνητρο τη στρατηγική μέριμνα για το πολιτικό μέλλον των ενόπλων δυνάμεων. Σε τελική ανάλυση ο στρατός θα έπρεπε κάποτε να παραδώσει την εξουσία σε μια δημοκρατική κυβέρνηση και ήξεραν πως χωρίς *corpus delicti* οι μελλοντικές ποινικές διώξεις θα ήταν αδύνατες.

Ένας άλλος λόγος που τους έκανε να διατάζουν τις εξαφανίσεις ήταν για να εμποδίζουν την κινητοποίηση της διεθνούς κοινής γνώμης. Είχαν μάθει το μάθημά τους από τις δυσμενείς αντιδράσεις για τις μαζικές συλλήψεις κατά τη διάρκεια των πρώτων χρόνων του Πινοσέτ στην εξουσία και για τη δημόσια εκτέλεση των καταδικασμένων μελών της ETA από τη δικτατορία του Φράνκο.

Ωστόσο, δεν ήταν μόνο ο φόβος για τις διεθνείς διαμαρτυρίες, τα επιχειρησιακά πλεονεκτήματα και η κρίση της ιστορίας οι λόγοι που έκαναν τους στρατιωτικούς να προτιμούν την εξαφάνιση ως κύρια μέθοδο καταστολής. Οι εξαφανίσεις έπλητταν την καρδιά της αργεντίνικης κοινωνίας. Μετέτρεπαν τα βασανιστήρια των κρατουμένων σε αγωνία των φίλων, των συντρόφων, των συγγενών και των μελών της οικογένειας. Οι εξαφανίσεις είχαν, και συνεχίζουν να έχουν, πολύ περίπλοκα αποτελέσματα. Οι άνθρωποι ήξεραν ότι τα βασανιστήρια ήταν συνήθους πρακτική των δυνάμεων ασφαλείας της Αργεντινής. Καθώς πολλοί συγγενείς ήταν παρόντες στις απαγωγές -το 60% των εξαφανισμένων είχε συλληφθεί στο σπίτι του- είχαν τον φόβο πως οι απαχθέντες θα βασανίζονταν (CONADEP 1986: 11). Ωστόσο, δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτε, αφού οι αρχές αρνούσαν ότι τους είχαν στα χέρια τους. Βασανιστικές σκέψεις για τα μαρτύρια των εξαφανισμένων στοίχιωναν όσους έμεναν πίσω. Ο όρος «μετόπισθεν» σπανίως είχε πιο ζοφερή αμφισημία.

Σε αντίθεση με τη δημόσια επίδειξη και τον ακρωτηριασμό των πτωμάτων του εχθρού στην Αργεντινή του 19ου αιώνα, οι εξαφανίσεις της δεκαετίας του 1970 είχαν τις μεγαλύτερες επιπτώσεις τους μέσα στα σπίτια των θυμάτων. Ο Μισέλ Φουκό περιέγραψε πώς το θέαμα των βασανιστηρίων, στη Γαλλία του 18ου αιώνα, συνέβαλε στην επιβεβαίωση της εξουσίας του βασιλιά. Η δημόσια ομολογία και

ο ακρωτηριασμός των εγκληματιών απεδείκνυε στους ανθρώπους ότι ο νόμος ήταν η βούληση του θεικού ηγεμόνα και ότι όποιος παραβίαζε αυτόν το νόμο ήταν εχθρός του ανώτατου άρχοντα και έπρεπε να τιμωρηθεί διά της σπάθης. Ωστόσο, παρά το δέος που προκαλούσε αυτή η επίδειξη δύναμης, έδειχνε στους θεατές και τα όρια της εξουσίας.

Ένα σώμα εξουθενωμένο, κονιορτοποιημένο, σκορπισμένο στον αέρα, ένα σώμα διαμελισμένο σε χίλια κομμάτια από την απέραντη εξουσία του μονάρχη, αποτελεί όχι μόνο το ιδανικό αλλά και το πραγματικό όριο της τιμωρίας (Foucault 1979: 50. ελλ. έκδ.: σελ. 69).

Η εξουσία του ανώτατου άρχοντα δεν έφτανε πέρα από τη σκόνη του δολοφόνου, και έτσι γινόταν πεπερασμένη και ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Φουκό, ευάλωτη.

Οι εξαφανίσεις στην Αργεντινή ήταν τόσο τρομακτικές ακριβώς επειδή δεν ήταν δημόσιες αλλά έντονα ιδιωτικές. Ο βίαιος θάνατος λάμβανε χώρα μακριά από το βλέμμα και από τον έλεγχο των ανθρώπων, ήταν εγκλεισμένος στη μυστικότητα των κέντρων κράτησης και διαχεόταν σε ολόκληρη την κοινωνία. Ο φόβος για τον στρατό δεν μειωνόταν καθώς απομακρυνόταν από τον δημόσιο στίβο, αλλά αυξανόταν, με τη μετατροπή του δημόσιου σε μυστικό και του μυστικού σε ιδιωτικό. Η συνεχιζόμενη απουσία του εξαφανισμένου γιου, κόρης, συζύγου έριχνε μια σκιά με διαρκείς πολιτικές και ψυχολογικές επιπτώσεις στα σπίτια των μελών της οικογένειας που είχαν επιβιώσει (βλ. APDH 1987· ICIH 1986· Kordan κ.ά. 1988). Οι εξαφανίσεις απορρόφησαν την πολιτική συνείδηση των συγγενών σε μια απεγνωσμένη αναζήτηση (βλ. Hagelin 1984 Herrera 1987). Τα κοινωνικά προβλήματα της αργεντινικής κοινωνίας που είχαν ωθήσει τους ανθρώπους να γίνουν πολιτικά ενεργοί ωχριούσαν μπροστά στην εξαφάνιση των αγαπημένων προσώπων. Η αρχική παράλυση παραχώρησε τη θέση της στην πολιτική διαμαρτυρία. Με έναν περίπλοκο τρόπο, η κατασταλτική προσπάθεια να φιωθεί η πολιτική αντιπολίτευση στην Αργεντινή είχε το αντίστροφο αποτέλεσμα.

Κατά τη διάρκεια της στρατιωτικής δικτατορίας αναδύθηκαν οργανώσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αφιέρωσαν όλη τους την πολιτική ενέργεια στη δημόσια διαμαρτυρία.

Παρόλο που πολλοί συγγενείς είχαν το προαίσθημα ότι οι εξαφανισμένοι ήταν νεκροί, ήταν δύσκολο να συμφιλιωθεί κανείς με μια τέτοια συμφορά. Δεν υπήρχε πτώμα για να θρηνησει κανείς και η διαδικασία του πένθους αναμειγνυόταν με αισθήματα ενοχής. Το πένθος σήμαινε εγκατάλειψη του εξαφανισμένου ατόμου και υποτογή στις συνθήκες που δημιουργούσε η στρατιωτική χούντα. Αυτό το μαρτύριο κάλυψε κάθε πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης. Οι θυματοποιημένοι συγγενείς ένωσαν ένοχοι για τον πόνο τους και ήταν αναγκασμένοι να δικαιολογούν τις δημόσιες διαμαρτυρίες τους, ενώ οι θύτες δήλωναν αθώοι χάρη στην απουσία πτώματος. Η νίκη και η παντοδυναμία ενσταλάχθηκαν ως ήττα και φόβος. Η εξαφάνιση προεξέτεινε τον πόλεμο και τα βασανιστήρια στην κοινωνία των πολιτών και στο επέκεινα.

Η στρατηγική της εξαφάνισης κάθε φυσικού ίχνους των εξαφανισμένων συνεχίστηκε με διαφορετικά μέσα και μετά την ήττα της εξέγερσης των ένοπλων ομάδων και τον περιορισμό της συνολικής καταπίεσης της αργεντίνικης κοινωνίας από τον στρατό. Έγιναν δύο επίσημες απόπειρες για να κηρυχθούν νεκροί οι εξαφανισμένοι παρά την απουσία πτωμάτων. Η στρατιωτική χούντα θέσπισε ένα νόμο τον Σεπτέμβριο του 1979 που κήρυξε νεκρά όσα άτομα είχαν εξαφανιστεί μεταξύ 6 Νοεμβρίου 1974 και 6 Σεπτεμβρίου 1979. Ήλπιζαν ότι αυτό το διάταγμα θα τερμάτιζε τις επίμονες εκκλήσεις των οργανώσεων ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μετά την ήττα της στον πόλεμο των Φόκκλαντ/Μαλβίνων, το 1982, η στρατιωτική χούντα αναγκάστηκε να παραδώσει την εξουσία στη μεταβατική κυβέρνηση του στρατηγού Ρεϊνόλντο Μπινιόνε. Αυτή η μεταβατική κυβέρνηση δημοσίευσε τον Απρίλιο του 1983 μια τελική έκθεση σχετικά με τη δικτατορία 1976-1982 και κήρυξε για μια ακόμη φορά όλους τους εξαφανισμένους νεκρούς (San Martino de Dromi 1988: 343, 360* Somos, 1983, op. 346, σ. 15).

Ταυτόχρονα, ο στρατηγός Μπινιόνε διέταξε μυστικά την καταστροφή όλων των αποδείξεων για όσα πρόσωπα είχαν συλληφθεί κατά την περίοδο της δικτατορίας 1976-1982, εμποδίζοντας έτσι την επαλήθευση της υπόθεσης του θονότου που διατυπωνόταν στην επίσημη αναφορά. Όταν ανέλαβε την εξουσία ο Ρσούλ Αλφονσίν, τον Δεκέμβριο του 1983, όρισε μια επιτροπή για να διερευνήσει πού βρίσκονταν οι εξαφανισμένοι. Σε μια επιστολή της προς τον Αλφονσίν, η επιτροπή αυτή δήλωσε πως το έργο της

εμποδίστηκε από την ουσιαστική έλλειψη αποδείξεων για τις συγκεκριμένες επιχειρησιακές εντολές της καταστολής, για τον προσδιορισμό της ταυτότητας όσων ατόμων είχαν συλληφθεί, διωχθεί, καταδικαστεί, απελευθερωθεί ή σκοτωθεί καθώς και για τους τόπους όπου είχαν κρατηθεί ή όπου θα έπρεπε να είχαν μια αξιοπρεπή ταφή. (CONADEP 1986: 264).

Έχω παρουσιάσει μέχρι τώρα τακτικούς, στρατηγικούς, νομικούς και πολιτικούς λόγους που έκαναν τους δράστες να εξαφανίζουν τα πτώματα των πολιτικών κρατούμενων - ποια είναι όμως η πολιτισμική τους σημασία; Ποια είναι η πολιτισμική προκατάληψη, που αναφέρεται στην έκθεση της αμερικανικής πρεσβείας στο Μπουένος Άιρες, του 1980, και έκανε τους Αργεντίνους στρατιωτικούς να προτιμούν την πρακτική της εξαφάνισης; Και γιατί ο στρατός εξακολουθούσε να κρύβει τους εξαφανισμένους και μετά το τέλος του βρόμικου πολέμου; Ο Γάλλος ανθρωπολόγος Robert Hertz (1960: 83) αναφέρει ότι «η δράση της κοινωνίας πάνω στο σώμα είναι εκείνη που προσδίδει πλήρη πραγματική υπόσταση στο φανταστικό δράμα της ψυχής» ή αλλιώς, παραφράζοντας τους Huntington και Metcalf (1979: 14), «η μοίρα του σώματος είναι πρόπλασμα για την τύχη της ψυχής». Έτσι, μια μελέτη για τον τρόπο με τον οποίο η οργεντίνικη κουλτούρα αντιλαμβάνεται το πνεύμα των νεκρών πολιτικών αντιπάλων ενδέχεται να αποκαλύψει γιατί η εξαφάνιση μετατράπηκε στην προτιμώμενη κατασταλτική τακτική. Ποια μεταχείριση είχαν το πτώματα των εχθρών σε άλλες βίαιες εγχώριες συγκρούσεις στην Αργεντινή;

Μετακομιδή στο Εθνικό Κοιμητήριο της Ρεκολέτα

Η κακομεταχείριση του πτώματος των πολιτικών αντιπάλων δεν αποτελεί πρόσφατη πρακτική στην Αργεντινή. Η ήττα και η τρομοκρατία στην Αργεντινή του 19ου αιώνα συνδέονταν στενά με τη μοίρα του πτώματος. Ο αποκεφαλισμός και η επίδειξη του κεφαλιού σε δημόσιες πλατείες υπήρξε η μοίρα πολλών στρατιωτικών ηγετών. Επρόκειτο για μια ακραία ταπείνωση που κηλίδωνε την προσωπική τιμή του ηττημένου ηγέτη και έπληττε τη συλλογική τιμή της οικογένειας και των πολιτικών οπαδών του. Ο αποκεφαλισμός και η επακόλουθη επίδειξη του τροπαίου ήταν κάτι ιδιαίτερα ατιμωτικό γιατί τοποθετούσε το θύμα στο επίπεδο των ιθαγενών Αμερινδιάνων, οι οποίοι συχνά είχαν την ίδια τύχη στην Αργεντινή. Επιπλέον, συμβόλιζε τον πολιτικό ακρωτηριασμό και την αποκοπή του ηττημένου ηγέτη από τους οπαδούς του, καθώς και την εξουσία των νέων αρχηγών. Η σημασία που είχαν εκείνη την εποχή η τιμή, το χάρισμα και οι πελατειακές εξαρτήσεις καθιστούσε τον αποκεφαλισμό, μάλλον, παρά την εκτέλεση, τη φυλάκιση ή την εξορία, προτιμώμενη πρακτική μετά τη νίκη. [...]

Κατά τον 19ο αιώνα επικρατούσε μια ευρέως διαδεδομένη πεποίθηση, βασισμένη στην καθολική πίστη ότι η ψυχή επιβιώνει μετά τον θάνατο, ότι το ανθρώπινο λείψανο φέρει μια πνευματική δύναμη ικανή να επηρεάσει τον κόσμο των ζωντανών. Η πίστη σε αυτή την πνευματική δύναμη (*νίηος*) έχει τις ρίζες της στη μεσαιωνική εποχή, όταν τα λείψανα αγίων μετατρέπονταν σε αντικείμενα λατρείας των πιστών (Αησεηγάϊ 1994: 155-158' 5ηοβί< 1995: 11-20). Όπως ακριβώς πίστευαν ότι οι άγιοι ηγούνταν των πιστών του Μεσαίωνα επειδή τα λείψανά τους περιείχαν μια ζωογόνο δύναμη, έτσι και τα λείψανα των σφαγιασμένων οπλαρχηγών στην Αργεντινή του 19ου αιώνα συνέχιζαν να δίνουν δύναμη στους συντρόφους τους και να προκαλούν ζημιά στους εχθρούς τους. Ο ακρωτηριασμός των σωμάτων των εχθρών ήταν ένας τρόπος να διασκορπιστεί, αλλά όχι να καταστραφεί, η πνευματική δύναμη των νεκρών.⁵ [...]

Όπως ακριβώς ο Ντιρκέμ αναφέρει ότι η κοινωνία στη θρησκεία λατρεύει τον εαυτό της, έτσι και το αργεντίνικο έθνος έμοιαζε να απεικονίζει και να υμνεί τον εαυτό του στο κοιμητήριο της Ρεκολέτα. Η ταφή κάποιου στη Ρεκολέτα σήμαινε ότι κατακτούσε την αθανασία στα μάτια του αργεντίνικου λαού. Η αθανασία αυτή κατοκτιόταν χάρη στην τελετουργική μετακομιδή και, κατά συνέπεια, χάρη στη μόνιμη παρουσία σε δημόσιο χώρο των αποστεωμένων λειψάνων και του αιώνιου πνεύματος του επανσταφέντος. Η ζωτική τους δύναμη ενσαρκωνόταν στους ανθρώπους που επισκέπτονταν τον τάφο, ενώ τα πολιτικά τους αποτελέσματα καθορίζονταν από τη δύναμη της πίστης των ιδεολογικών οπαδών τους.

Με μια πρώτη ματιά, η Ρεκολέτα μοιάζει πολύ με παρισινό νεκροταφείο του τέλους του 18ου αιώνα. «(Τα μνημεία] είχαν φτιαχτεί με πρόθεση να αποτελούν 'πηγή άμιλλας για τους μεταγενέστερους*, να εμπνέουν τους επισκέπτες του κοιμητηρίου να φτάσουν ή και να ξεπεράσουν τους άθλους και τα επιτεύγματα των προγόνων τους. Έτσι, το κοιμητήριο είχε στόχο νο μετατραπεί σε σχολείο αρετής» (Εεϊή 1984: 43). Η Ρεκολέτα όμως μετατρέπεται σε μια ενοχλητική πηγή ακατάπαυστης πολιτικής σύγκρουσης όταν εξετάζεται μέσα στα συμφραζόμενα της θέσης των νεκρών στον κόσμο των ζωντανών. Οι θνητοί εχθροί είναι θαμμένοι ο ένας δίπλα στον άλλο και τα θύματα αναπαύονται στο ίδιο κοιμητήριο με τους δολοφόνους τους. [...] Αυτές οι τελετουργικές μετακομιδές ενθάρρυναν τους πολιτικούς αντιπάλους να πιστεύουν ότι οι ιδεολογικές μάχες του παρελθόντος δεν είχαν ακόμη κριθεί και ότι τα αντιμαχόμενα πολιτικά πνεύματά τους εξακολουθούσαν να έχουν απήχηση στον αργεντίνικο λαό. Με αυτό τον τρόπο, το κοιμητήριο της Ρεκολέτα μετατράπηκε τόσο σε πηγή όσο και σε μεταφορά της διαρκούς πολιτικής διαμάχης στην Αργεντινή. [...]

Διαμφισβητούμενες εκταφές και επαναστατική διαμαρτυρία

Η πρώτη απόδειξη για τις μαζικές εκτελέσεις που είχαν πραγματοποιηθεί κατά τη διάρκεια του βρόμικου πολέμου ήρθε στην επιφάνεια στα τέλη του Οκτωβρίου του 1982. λίγους μόλις μήνες μετά τον πόλεμο των Φόλκλαντ/Μαλβίνων. Στο κοιμητήριο του Γκραντ Μπουργκ, κοντά στο Μπουένος Αιρες, βρέθηκαν ογδόντα οκτώ ασημάδευτοι τάφοι με περίπου τετρακόσια πτώματα άγνωστης ταυτότητας. Η μακάβρια ανακάλυψη έγινε κατά τη διάρκεια της εκταφής των οστών του συνδικαλιστή ηγέτη Μιγκέλ Ανχελ Σόσα, που είχε εξαφανιστεί το 1976. Το απόγευμα της 25ης Μαΐου του 1976, το γυμνό του σώμα βρέθηκε να επιπλέει στον ποταμό Ρεκονκίστα. Έφερε προφανή σημάδια βασανισμού. Η αστυνομία αναγνώρισε την ταυτότητα του Σόσα, δεν ειδοποίησε τους συγγενείς, και τον έθαψε ως πτώμα αγνώστου ταυτότητας. Η εκταφή του 1982 έγινε ύστερα από αίτημα των συγγενών, στους οποίους είχε διαρρεύσει η πληροφορία από έναν υπάλληλο του Υπουργείου Εσωτερικών (Cohen Salama 1992: 60-62. Somos, 1982, αρ. 319, σ. 11). Ο αντίκτυπος της ανακάλυψης αυτής στο αργεντίνικο κοινό ήταν συντριπτικός. Κυριάρχησε τόσο δυσπιστία όσο και θυμός. Σύντομα, ανοίχτηκαν και άλλοι μαζικοί τάφοι και τα διάτρητα από σφαίρες κρανία επιδεικνύονταν στο χείλος των πρόχειρων τάφων τους, σε αυτό που αποκλήθηκε «σόου φρίκης». Η επίδειξη των σωρών από οστά και διάτρητα κρανία αποκάλυψε στους άναυδους Αργεντινούς τη φρίκη του στρατιωτικού καθεστώτος, αλλά και τη δική τους θνητότητα καθώς και την πιθανότητα να είχαν βρει κι αυτοί την ίδια μοίρα.

Οι Μητέρες της Πλατείας Μαΐου, μια οργάνωση ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αποτελείται από εκατοντάδες μητέρες αγνοουμένων, πίστευαν τότε, τον Οκτώβριο του 1982, ότι οι εκταφές θα έδιναν στους εξαφανισμένους όνομα και ταυτότητα.⁶ Αν μη τι άλλο, τα βιαστικά παραχωμένα πτώματα θα ξέφευγαν από την ανωνυμία και θα είχαν μια αξιοπρεπή ταφή. Καθώς καινούργιοι μαζικοί τάφοι συνέχιζαν να ανοίγονται, αλλά ταυτοποιήσεις των θυμάτων δεν μπο-

ρούσαν να γίνουν εξαιτίας του ακατάλληλου τρόπου πραγματοποίησης των εκταφών, που κατέστρεφαν κρίσιμα στοιχεία, οι Μητέρες άρχισαν να αμφισβητούν τη σημασία αυτών των εκταφών. [...]

Κάποια στιγμή, το δεύτερο εξάμηνο του 1984, οι Μητέρες της Πλατείας Μαΐου άρχισαν να διατυπώνουν την αντίθεσή τους στις εκταφές, και το γεγονός αυτό υπήρξε η κύρια αιτία για τη διάσπασή τους σε δύο ανεξάρτητες οργανώσεις, το 1986.⁷ Εκφράζοντας την έντονη ενδοσκόπηση που υπήρχε το 1984 σχετικά με τη θέση που θα έπαιρναν για τις εκταφές, η [πρόεδρος των Μητέρων] Έμπε δε Μποναφίνι είπε:

«Μας κοστίζει βδομάδες και βδομάδες συναντήσεων, γεμάτες δάκρυα και απελπισία, γιατί η βαθιά καθολική ανατροφή του λαού μας δημιουργεί σχεδόν την ανάγκη να έχουμε ένα νεκρό σώμα, μια ταφή και μια Λειτουργία». (*Madres*, 1987, αρ. 37, σ. ΙΟ).⁸

Παρά την οδύνη, η ομάδα γύρω από τη δε Μποναφίνι αποφάσισε να κρατήσει ανοιχτές τις πληγές από τις εξαφανίσεις, για να αντισταθεί σε μια εθνική διαδικασία λήθης.

«Είναι έντεκα χρόνια πόνου, έντεκα χρόνια χωρίς κανένα είδος ανακούφισης. Πολλοί θέλουν να κλείσει η πληγή και έτσι να ξεχάσουμε. Εμείς θέλουμε να συνεχίσει να αιμορραγεί, γιατί αυτός είναι ο μοναδικός τρόπος να συνεχίσει κανείς να έχει δύναμη για να παλεύει. {...} Πάνω απ' όλα, όμως, η πληγή αυτή είναι απαραίτητο να αιμορραγεί για να καταδικαστούν οι δολοφόνοι, όπως τους αξίζει, και γιο να μην ξανασυμβεί αυτό που συνέβη. Αυτή είναι η δέσμευση για την υπεράσπιση της ζωής που έχουν αναλάβει οι Μητέρες». (*Madres*, 1987, αρ. 29, σ. Ι).

Τον Δεκέμβριο του 1984, η ομάδα δε Μποναφίνι καταδίκασε τις εκταφές ως μηχανορραφία της κυβέρνησης για να τις αναγκάσει να αποδεχτούν πως όλοι οι εξαφανισμένοι ήταν νεκροί. Οι Μητέρες απαίτησαν να προσδιοριστεί πρώτα η ταυτότητα των δολοφόνων και μετά να πραγματοποιηθούν περαιτέρω εκταφές (*Madres*, 1984, αρ. Ι, σ. 2). Η θέση τους ισχυροποιήθηκε όταν στις 13 Νοεμβρίου 1984 η κ. Ρουμπινστάιν, που η κόρη της Πατρίσια είχε εξαφανιστεί στις 7

Φεβρουάριου 1977, έλαβε ένα δέμο και μια επιστολή από την αποκαλούμενη Λεγεώνα Κόνδωρ η οποία έλεγε τα εξής: «Αγαπητή κυρία. Ως αποκορύφωμα της ακατόπαιστης αναζήτησής σας για την κόρη σας Πατρίσια. αποφασίσαμε να σας αποστείλουμε ό.τι έχει απομείνει από αυτή, το οποίο όμως ασφαλώς θα ικανοποιήσει τη λαχτάρα σας να ξανασυναντήσετε την αγαπημένη κόρη σας νωρίτερα απ' όσο έχει προβλέψει ο Ιεχωβά» (*Madres*, 1984, αρ. Ι. σ. 15). Η ιατροδικαστική εξέταση απεφάνθη πως τα οστά ανήκαν σε άντρα ηλικίας μεταξύ είκοσι και σαράντα ετών. Στα μάτια των Μητέρων, οι δράστες χρησιμοποιούσαν τη μοίρα των εξαφανισμένων ως διαπραγματευτικό όπλο. Αν επιτυγχανόταν κάποια συμφωνία που θα τερμάτιζε κάθε ποινική δίωξη και δημόσια διαμαρτυρία, τότε θα ήταν πρόθυμοι να αποκαλύψουν τους πρόχειρους τάφους των εξαφανισμένων.

Το 1986 προβλήθηκε ένα νέο επιχείρημα κατά των ιατροδικαστικών ερευνών. Η ομάδα δε Μποναφίνι διαμαρτυρήθηκε για την προτεινόμενη νομοθεσία που θα επέβαλλε ένα καθεστώς περιορισμών στις συνεχιζόμενες ένορκες καταθέσεις ενοντίον αξιωματικών του στρατού, κατηγορούμενων για παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Υποστήριξαν ότι, εφόσον μια εκταφή καθόριζε μόνο την αιτία θανάτου, όχι όμως και την ταυτότητα του εκτελεστή, οποιαδήποτε μελλοντική δίωξη θα ήταν αδύνατη εξαιτίας του χρονικού περιορισμού των δέκα χρόνων. Μόνο αν η εξαφάνιση αποκτούσε ποινική υπόσταση, ανάλογη με αυτή της απαγωγής, θα μπορούσε να κινηθεί ποινική διαδικασία εναντίον των ενόχων χωρίς να υπάρχουν χρονικοί περιορισμοί (*Madres*, 1986, αρ. 19, σ. 16). Μέχρι τα μέσα του 1986, η πεποίθηση ότι θα διώκονταν οι εκατοντάδες αξιωματικοί του στρατού που κατηγορούνταν για σοβαρές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είχε αρχίσει να φθίνει με ταχύ ρυθμό. Η κυβέρνηση είχε προετοιμάσει νόμο που επέβαλε μια τελική ημερομηνία για την κατάθεση ένορκων καταγγελιών (*Ley de Punto Final*), ενώ η έκβαση της δίκης των εννέα μελών της χούντας δεν είχε ικανοποιήσει τις Μητέρες. Οι ιδέες τους σχετικά με τις ιατροδικαστικές έρευνες

είχαν αλλάξει - από την προσωπική ελπίδα στην ποινική δικαιοσύνη κατέληξαν στην απογοήτευση και στην περιφρόνηση. Η αντίθεσή τους προς τις εκταφές μετατράπηκαν από νομικό σε πολιτικό επιχείρημα. [...]

Μετά το 1988, το ζήτημα των εκταφών έπαψε να βρίσκεται στο επίκεντρο της προσοχής, με εξαίρεση τα τέλη του 1989, όταν έγινε η εκταφή του λειψάνου του Μαρσέλο Χέλμαν. «Το ξέρουμε ότι γίνονται εκταφές πτωμάτων. Είμαστε ενοντίον αυτών των εκταφών, γιατί δεν θέλουμε τα παιδιά μας να πεθάνουν. Τα παιδιά μας δεν μπορούν να κλειστούν σε τάφους γιατί είναι ελεύθερα και είναι επαναστάτες» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Página 12*, 22 Δεκεμβρίου 1989). Η αναστολή του πένθους υποτίθεται ότι μεταμορφώνει τη συνεχιζόμενη οδύνη σε έναν αγώνα για τα ιδανικά που εξέφραζαν οι εξαφανισμένοι γιοι και κόρες τους. Οι Μητέρες θέλουν να διατηρήσουν τους εξαφανισμένους ζωντανούς, αφήνοντας τα λείψανά τους χωρίς ταυτότητα σε μαζικούς τάφους, και αντί γι' αυτό να διαδώσουν τα ιδανικά τους. «Έχουν θάψει τα σώματά τους, δεν έχει σημασία πού, αλλά το πνεύμα τους, η αλληλεγγύη τους και η αγάπη τους για τον λαό δεν μπορεί ποτέ ούτε να θαφτεί ούτε να ξεχαστεί» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Madres*, 1989, αρ. 58, σ. 11). Η μετακομιδή θα τους περιόριζε στον κόσμο των νεκρών αντί να αφήνει το πνεύμα τους να επηρεάζει τη στάση των ζωντανών [...].

Η θέση των Μητέρων της ομάδας δε Μποναφίνι είναι αξιοσημείωτη. Όχι μόνο εναντιώθηκαν στο πολιτισμικό ρεύμα της αργεντίνικης κοινωνίας με τη βαθιά καθολική της διαμόρφωση, όπως και οι ίδιες άλλωστε συνειδητοποίησαν, αλλά και άλλαξαν ριζικά την πολιτική σημασία της μετακομιδής και το πνευματικό νόημα του ανθρωπίνου λειψάνου. Το σώμα, το πνεύμα και η κηδεία αποσυνδέθηκαν μεταξύ τους. Τα οστά του νεκρού έχασαν το νόημά τους και το ίδιο συνέβη με τη μετακομιδή. Το πνεύμα ως μεταφορά πολιτικών ιδεών εξυμνήθηκε ως το μοναδικό πράγμα που άξιζε να επιβιώσει, με την ενσάρκωσή του στο πολιτικό πνεύμα των συγγενών.

Το 1988, καθώς με τον νόμο του Ιουνίου 1987 περί Οφειλόμενης Υπακοής (*Ley de Obediencia Debida*) είχε δοθεί ασυλία από τις διώξεις στους περισσότερους αξιωματικούς του στρατού που κατηγορούνταν για σοβαρές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η ομάδα δε Μποναφίνι ακολούθησε ένα μονοπάτι ιδεολογικής ριζοσπαστικοποίησης που την έκανε να υιοθετήσει το πολιτικό πρόγραμμα των ιδίων των εξαφανισμένων. Κατήγγειλε το πολιτικό σύστημα ως διεφθαρμένο και ηθικά χρεοκοπημένο και μίλησε για την ανάγκη να σχηματιστούν οργανώσεις βάσης σε εργοστάσια, σχολεία, πανεπιστήμια και φτωχογειτονιές, γιατί «δεν θα υπάρξει απελευθέρωση χωρίς επανάσταση. Τα παιδιά μας πήραν αυτόν τον δρόμο. Σήμερα οι Μητέρες τα ακολουθούν. Αύριο θα είναι σειρά ολόκληρου του λαού. Για να μην ξεχάσουμε, να μην συγχωρήσουμε, να μην υποκύψουμε και να παλέψουμε για τη νίκη» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Madres*, 1988, αρ. 43, σ. 16). Μέχρι τα τέλη του 1988 είχε διατυπωθεί η ιδέα ότι οι Μητέρες έπρεπε να «κοινωνικοποιήσουν τη μητρότητά τους» (*Madres*, 1988, αρ. 48, σ. 17) και να υιοθετήσουν τον πόνο όλων των θυμάτων πολιτικής βίας του κόσμου. «Όταν καταλάβαμε ότι τα παιδιά μας δεν επρόκειτο να εμφανιστούν, κοινωνικοποιήσαμε τη μητρότητα και αισθανθήκαμε πως ήμασταν μητέρες του καθενός, πως όλοι ήταν παιδιά μας» (Έμπε δε Μποναφίνι, *Madres*, 1989, αρ. 53, σ. 17). Πιστικά κοινωνικά προβλήματα όπως η εκτεταμένη φτώχεια, οι φθίνουσες κοινωνικές υπηρεσίες, η υψηλή ανεργία, η ελάχιστη πρόνοια για τους ηλικιωμένους, η διαφθορά της κυβέρνησης, η αστυνομική βαρβαρότητα και η ιδιωτικοποίηση των κρατικών επιχειρήσεων, μετατράπηκαν σε πολιτική πλατφόρμα για τη συνέχιση των επαναστατικών ιδανικών των εξαφανισμένων παιδιών τους.

Η ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας εναντίον των εκταφών και των μετακομιδών φανερώνει μια διαρκή επεξεργασία του τρόπου κατανόησης των συνεπειών που είχε η κρατική τρομοκρατία και τα πολλαπλά παρακλάδια της στην πολιτική ζωή των Αργεντινών. Στα μάτια των Μητέρων της Πλατείας ΜαΤου, οι μετακομιδές έγιναν

συνώνυμες με τον πνευματικό και φυσικό θάνατο. Οι μετακομιδές καταστρέφουν τη ζώσα ανάμνηση των εξαφανισμένων και τους ενταφιάζουν σε ένα περικλειστο ενθύμιο. Οι Μητέρες φοβούνται ότι οι εξαφανισμένοι θα ξεχαστούν και θα εξοβελιστούν σε ένα όλο και πιο μακρινό πορελθόν, στην εποχή της δικτατορίας και του βρόμικου πολέμου. Αυτές, αντίθετα, προσπαθούν να διατηρήσουν ζωντανό το πνευμο των εξαφανισμένων τους παιδιών, μετενσαρκώνοντας τα πολιτικά τους ιδανικά. Η θέση αυτή οδήγησε τις Μητέρες να καταδικάσουν την εκταφή του Μαρσέλο Χέλμαν: «Αυτές οι τακτικές εκπληρώνουν το αίτημα των δολοφόνων, της εκκλησίας και μερικών Μοντονέρος για εξαφάνιση του παρελθόντος και για συμφιλίωση. Αυτές οι τακτικές προκαλούν απέχθεια στον λαό» (Sur, 7 Ιανουαρίου 1990). Η ομάδα των Μητέρων γύρω από τη δε Μποναφίνι καταδικάζει ακόμη και όσες εκταφές θα μπορούσαν να της δώσουν κάποια απάντηση στην αρχική της έκκληση για το πού βρίσκονται οι εξαφανισμένοι.

Μετακομιδή και συμφιλίωση

Οι συγγενείς όσων αγνοούμενων έχουν εκταφεί και αναγνωριστεί αισθάνθηκαν, σε γενικές γραμμές, μεγάλη ανακούφιση όταν τελικά μπόρεσαν να ξαναβρούν το λείψανο των αγαπημένων τους. Η Μπέρτα Σουμπαρόφ εξέφρασε με τα ακόλουθα λόγια αυτό το συναίσθημα, όταν είδε το λείψανο του γιου της: «Ένωσα να με πνίγει η συγκίνηση, γιατί βρήκα τον γιο μου. Τον φίλησα ξανά. Φίλησα όλα τα κόκαλό του, τον άγγιξα, τον χάιδεψα. Όμως η συγκίνηση ήταν ανάμικτη με πόνο, γιατί από τη στιγμή που τον βρήκα υποδείχτηκε πως ήταν νεκρός. Έτσι, έκλαψα τον θάνατο του γιου μου και εκείνα τα δεκατρία χρόνια της αναζήτησης εξαφανίστηκαν. Δεν μπορώ να συνδέομαι πλέον με εκείνη την περίοδο» (αναφέρεται στο Cohen Salama 1992: 249). (. . .)

Ο Robert Hertz υποστήριξε ότι οι μετακομιδές υπηρετούν τρεις γενικούς στόχους: «να γίνει ταφή των λειψάνων των νεκρών, να διασφαλιστεί η ειρήνη της ψυχής και η πρόσβαση στον τόπο των νεκρών και, τέλος, να απελευθερωθούν οι ζωντανοί από τις υποχρεώσεις του πένθους» (Hertz 1960: 54). Οι στόχοι αυτοί φαίνεται πως εκπληρώθηκαν στην Αργεντινή, τόσο στην περίπτωση των στρατιγών και πολιτικών του 19ου αιώνα που τελικά μεταφέρθηκαν για να αναπαυθούν στο νεκροταφείο της Ρεκολέτα όσο και στην περίπτωση των σχεδόν διακοσίων εξαφανισμένων που βρέθηκαν στις εκταφές, αναγνωρίστηκαν και τελικά επανενταφιάστηκαν. Ο διερρηγμένος ιστός της κοινωνίας αποκαταστάθηκε με τις επικήδειες τελετές, οι νεκροί επανασυμφιλιώθηκαν με τους προγόνους τους και η ψυχή τους ήρθε να αναπαυθεί σε ιερό έδαφος, για να ξαναζωντανεύει περιοδικά μόνο σε επιμνημόσυνες τελετές. Ωστόσο, ο βίαιος θάνατος των εξαφανισμένων και ο πολιτικός ρόλος τους στην ιστορία της Αργεντινής τους τοποθετούν σε μια ειδική θέση που εξακολουθεί να ενσταλάζει δυνάμει συγκρούσεις στην κοινωνία. Οι μετακομιδές μετατρέπονται από τελετές ανάμνησης σε πράξεις αποκατάστασης για τους ομοϊδεάτες τους και σε πράξεις περιφρόνησης και δημόσιας πρόκλησης για τους πολιτικούς αντιπάλους τους. Αυτή ακριβώς η πολιτική σημασιοδότηση είναι η αιτία που προκάλεσε τις επίμονες προσπάθειες για τον επαναπατρισμό του Χουάν Μανουέλ δε Ρόσας και τον επανενταφιασμό του στο κοιμητήριο της Ρεκολέτα αλλά και έδωσε πολιτικό νόημα στη μετακομιδή του Μαρσέλο Χέλμαν στο εβραϊκό κοιμητήριο της Αα Ταμπλάδα. Έτσι, η μάχη για τα λείψανα των θυμάτων της βίας μετατρέπεται σε αγώνα για την επιβίωση του πολιτικού τους πνεύματος και την ανασυγκρότηση της κληρονομιάς τους στην ιστορία και την κοινωνία της Αργεντινής.

Η πίστη στην αιωνιότητα του πνεύματος, στην αφθαρσία των οστών, καθώς και η ανθρώπινη ανάγκη να πενθούνται οι νεκροί έχουν, πράγματι, τόσο βαθιές ρίζες στην αργεντίνικη κοινωνία όσο και στους περισσότερους πολιτισμούς. Η πολιτική πρακτική της παρακώλυσης των επικήδειων τελετών εμποδίζει τους ανθρώπους να

συμβιβαστούν με τους νεκρούς τους και να συμφιλιωθούν, τελικά, με τους αντιπάλους τους. Αυτή η διαρκής προσπάθεια να κρατηθούν οι επιζώντες συγγενείς όμηροι της οδύνης τους οδήγησε μια ομάδα των Μητέρων της Πλατείας Μαΐου να εγκαταλείψουν όλες τις διεκδικήσεις τους για τα λείψανα των ανθρώπων τους -αντί να μείνουν προσκολλημένες στην απεγνωσμένη ελπίδα να τα ανακτήσουν κάποτε- και να οικειοποιηθούν τα πολιτικά ιδανικά των εξαφανισμένων. Έτσι, οι πολιτικές έχθρες έγιναν ακόμη πιο περιχαρακωμένες και συνεχίζουν να κεντρίζουν την ανάμνηση των ταπεινώσεων και των αδικιών του παρελθόντος. Η κρατική τρομοκρατία θα τελειώσει μόνον όταν εκείνοι που άσκησαν τη βία παραδεχτούν την κοινή ανθρώπινη ιδιότητα που μοιράζονται με τα θύματά τους -τόσο τα ζωντανά όσο και τα νεκρά- και όταν επιστραφούν οι νεκροί για να ξαναβαφτούν με τον δέοντα τρόπο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Η έρευνα στο Μπουένος Άιρες της Αργεντινής, από τον Απρίλιο του 1989 μέχρι τον Αύγουστο του 1991, έγινε εφικτή χάρη σε υποτροφίες από τα National Science Foundation και Harry Frank Guggenheim Foundation. Ευχαριστώ τους Walter van Beek και Jeffrey Sluka για τα οξυδερκή σχόλιά τους.

1. Ο Χουόν Χέλμαν ήταν μέχρι το 1978 ηγετικό στέλεχος της ένοπλης οργάνωσης των Μοντονέρος. Εγκστέλειψε το Μπουένος Αιρες το 1975, αφού διατυπώθηκαν απειλές κατά της ζωής του από την Αντικομμουνιστική Συμμαχία της Αργεντινής [Alianza Anticomunista de Argentina - AAA], μια δεξιά παραστρατιωτική οργάνωση υπό τη διοίκηση του Υπουργείου Κοινωνικής Πρόνοιας, το οποίο είχε επικεφαλής τον Λόπες Ρέγα, δεξί χέρι της χήρας του Περόν, Μαρία Εστέλα Μαρτίνες δε Περόν.

2. Η Μαρία Κλαούντια Ιρουρεταγογόνα ήταν επτά μηνών έγκυος όταν απήχθη, και εθεάθη, ζωντανή ακόμη, στις 7 Οκτωβρίου, σχεδόν μία εβδομάδα αφό-

του ο σύζυγός της Μαρσέλο είχε ήδη δολοφονηθεί. Η πεθερό της. Μπέρτα Σουμπαρόφ. έγινε μέλος των Γιαγιάδων της Πλατείας Μαΐου (Abuelas de Plaza de Mayo) και συνέχισε να αναζητεί το εγγόνι της, αν είχε επιζήσει.

3. Κατά τον 19ο αιώνα οι Ενωτικοί! επεδίωκαν ένα ισχυρό κεντρικό κράτος υπό την ηγεμονία του λιμανιού του Μπουένος Αϊρες. Ήθελαν να συνεχίσουν να πλουτίζουν με το επικερδές εξωτερικό εμπόριο και τα κέρδη από τους δασμούς των εισαγωγών και των εξαγωγών. Οι φεντεραλιστές επιθυμούσαν μια ομοσπονδιακή κυβέρνηση που θα παραχωρούσε μεγαλύτερη πολιτική αυτονομία στις επαρχίες και θα προστάτευε τις υποτυπώδεις εγχώριες βιομηχανίες από τις ξένες εισαγωγές. Ο Ρόσας υπεραμύνθηκε της φεντεραλιστικής υπόθεσης, όμως μετά την εκδίωξή του, το ΙΘ52, επανεγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία του Μπουένος Αϊρες. Στον 20ό αιώνα, οι ενωτικές ιδέες εξακολούθησαν να διασώζονται από τους φιλελεύθερους πολιτικούς που ήθελαν να ανοίξουν την οργανίνικη οικονομία στις ξένες επενδύσεις, ενώ οι φεντεραλιστικές ιδέες υιοθετήθηκαν από τους εθνικιστές οπαδούς του προστατευτισμού.

4. Ένα επίσημο διάταγμα της 14ης Αυγούστου 1956 πρόσταζε τη δημοσίευση μιας «μαύρης βίβλου για τη δεύτερη τυραννία» που θα αποκάλυπτε στον λαό της Αργεντινής τη διαφθορά και την κακοδιαχείριση του Περόν. Το βιβλίο αυτό σκιαγραφεί με λεπτομέρειες τις ιστορικές αναλογίες μεταξύ Ρόσας και Περόν (Comisión de Afirmación 1987: 25-34).

5. Είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι η βεβήλωση των πτωμάτων είχε επίσης σχέση με την καθολική πίστη στο Καθαρήριο και στην επιβίωση της ψυχής μετά θάνατον. Πίστευαν πως οι ακρωτηριασμένοι υπέφεραν φρικτά κατά την κάθαρσή τους από τις επίγειες αμαρτίες τους. Η Natalie Zemon Davis καταλήγει στην ίδια δογματική εξήγηση, ερμηνεύοντας τον ακρωτηριασμό των πτωμάτων από όχλους καθολικών κατά τη διάρκεια των θρησκευτικών πολέμων του 16ου αιώνα εναντίον των Ουγενότων στη Γαλλία. Όχλοι προτεσταντών ήταν ιδιαίτερα επιρρεπείς στα βασανιστήρια καθολικών ιερέων, έδειχναν όμως αδιαφορία για τα πτώματα, πιθανώς επειδή «οι ψυχές των νεκρών βιώνουν αμέσως είτε την παρουσία του Χριστού είτε τα μαρτύρια των καταδικασμένων και ως εκ τούτου το νεκρό σώμα δεν είναι πλέον τόσο επικίνδυνο ή σημαντικό αντικείμενο για τους ζωντανούς» (Davis 1975: 179). Από την άλλη πλευρά, η εκταφή, ο ακρωτηριασμός και η δημόσια επίδειξη των μουμιοποιημένων λειψάνων ιερέων, καλογραιών και αγίων κατά τη διάρκεια του ισπανικού εμφυλίου πολέμου αποτέλεσε μια εικονοκλαστική επίθεση από τη ρεπουμπλικανική Αριστερά στη συντηρητική εκκλησία και στους εθνικιστές (Lincoln 1989: 117-127). Πρέπει να γίνεται διάκριση ανάμεσα στον ακρωτηριασμό και τη μεσαιωνική πρακτική του πολλαπλασιασμού των λειψάνων των αγίων μέσω του διαμελισμού (*dismembro*) (Snoek 1995: 22-24).

6. Τα παρακάτω βιβλία παρέχουν το ιστορικό υπόβαθρο των Μητέρων της Πλατείας Μαΐου: Bousquet (1984)· Diago (1988)· Fisher (1989)· Guzman Bouvard (1994) Oria (1987) και Sanchez (1985).

7. Η ομάδα που διασπάστηκε από τον κύριο κορμό της οργάνωσης αυτοοποκλήθηκε Ιδρυτική Γραμμή (Línea Fundadora), επειδή αρκετό από τα μέλη της ανήκαν στην αρχική ομάδα των δεκατεσσάρων γυναικών που ξεκίνησαν τις δημόσιες διαμαρτυρίες το 1977. Συνεργάστηκαν στην έρευνα της CONADEP και υποστήριξαν τις εκταφές. Η κύρια ομάδα, που συνέχισε τη δράση της με το άνομο Μητέρες της Πλατείας Μαΐου, καταδίκασε κάθε συνεργασία με την κυβέρνηση ως πολιτική ενδοτικότητα και αντιτάχθηκε στις εκταφές.

8. Η Ελένα Νικολέτι, μέλος της ψυχολογικής ομάδας των Μητέρων, έχει υποστηρίξει ότι οι Μητέρες έχουν απορρίψει όλες τις επικήδειες τελετουργίες του δυτικού πολιτισμού επειδή αυτές οι τελετές δεν μπορούν να εγκαινιάσουν μια αυθεντική διαδικασία πένθους, καθώς απουσιάζει η βεβαιότητα για τη μοίρα των εξαφανισμένων (Nicoletti 1988: 116).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Angenendt, Arnold. 1994. *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes von frühen Christentum bis zur Gegenwart*. Μόναχο: Beck Verlag.
- APDH, 1987. *La Desaparición: Crimen Contra lo Humanidad*. Μπουένος Άιρες: Asamblea Permanente por los Derechos Humanos.
- Bousquet, Jean-Pierre, 1984. *Las Locos de la Plazo de Mayo*. Κόρδοβα: Fundación para la Democracia en Argentina.
- Cohen Salama, Mauricio, 1992. *Tumbos anónimos*. Μπουένος Άιρες: Catálogos.
- Comisión de Afirmación de la Revolución Libertadora, 1987. *Libro Negro de la Segunda Tiranía*. 4η έκδοση. Μπουένος Άιρες.
- CONADEP, 1986. *Nunca Aids: The Report of the Argentine National Commission on the Disappeared*. Νέα Υόρκη: Farrar, Straus and Giroux.
- Davis, Natalie Zemon, 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Diago, Alejandro, 1988. *Conversando con las Madres de Plaza de Aloyo. Hebe de Bonafmi, Memória y Esperanza*. Μπουένος Άιρες: Ediciones Dialéctica.
- Etlin, Richard A.. 1984. *The Architecture of Death: The Transformation of the Cemetery in 18th Century Paris*. Κέμπριτζ: MIT Press.
- Fisher, Jo. 1989. *Alothers of the Disappeared*. Βοστώνη: South End Press.

- Foucault, Michel, 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Νέα Υόρκη
Vintage Books [ελληνική έκδοση: *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της*
φυλακής (μετ. Κ. Χαχζηδήμου, Ι. Ράλλη, εκδ. Ρόππα, Αθήνα, 1989.).
- García. Prudencio, 1995. *El Drama de la Autonomía Militar. Argentino Bajo las*
Juntas Militares. Μαδρίτη: Alianza Editores.
- Guzman Bouvard. Marguerite. 1994. *Revolutionizing Motherhood: The Mothers*
of the Plaza de Mayo. Ουίλμινγκτον: Scholarly Resources.
- Hertz, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. Αμπερντν: Cohen and West.
- Huntington, Richard και Peter Metcalf, 1979. *Celebrations of Death: The*
Anthropology of Mortuary Ritual. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- ICHI (Independent Commission on International Humanitarian Issues), 1986.
Disappeared! Λονδίνο: Zed Books.
- Kordan, Diana R., Lucila I. Edelman. D.M. Lagos et al.. 1988. *Psychological*
Effects of Political Repression. Μπουένος Άιρες: Sudamericana / Planeta.
- Lincoln, Bruce. 1989. *Discourse and the Construction of Society: Comparative*
Studies of Myth, Ritual, and Classification. Νέα Υόρκη: Oxford
University Press.
- Mittelbach. Federico, 1986. *Informe sobre desaparecidos*. Μπουένος Άιρες:
Ediciones de la Urraca.
- Nicolecti, Elena, 1988. "Missing People: Defect of Signifying Ritual and Clinical
Consequences", στο D. Kordon et al. (επιμ.) *Psychological Effects of*
Polítical Repression. Μπουένος Άιρες: Sudamericana / Planeta.
- Oria. Piera Paola, 1987. *De la Casa a la Plaza*. Μπουένος Άιρες: Editorial
Nueva America.
- Sánchez, Matilde, 1985. *Historias de Vida: Hebe de Bonafmi*. Μπουένος Άιρες:
Fraterna / Del Nuevo Extremo.
- San Martino de Dromi, María Laura, 1988. *História política Argentina (1955-*
1988). Μπουένος Άιρες: Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo
Depalma.
- Snoek, G.J.C., 1955. *Medieval Piety from Relies to the Eucharist A Process of*
Mutual Interaction. Λέιντεν: E.J. Brill.
- Verbitsky, Horacio, 1995. *El Vuelo*. Μπουένος Άιρες: Planeta.

Εφημερίδες και περιοδικά

Madres de Plaza de Mayo

Página 12

Somos

Sur

Αττοφυσικοποιώντας τη θεομηνία: Μια κοινωνική αυτοψία του καύσωνα στο Σικάγο το 1995

Κάνει ζέστη. Πολλή ζέστη. Όλοι έχουμε το προβληματάκια μας αλλά μη φτάνουμε σε υπερβολές. Είμαστε άνθρωποι των άκρων, στο Σικάγο. Και γι' αυτό ο κόσμος αγαπάει το Σικάγο. Είμαστε άνθρωποι των άκρων.
Ρίχσαρντ Μ. Νταλεϊ, δήμαρχος του Σικάγου

Κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στην Αγγλία, τουλάχιστον είκοσι ή τριάντα άτομα πέθαναν από απλή λιμοκτονία κάτω από τις πιο αποτρόπαιες συνθήκες και σπανίως βρέθηκε δικαστήριο που να έχει το κουράγιο να πει την αλήθεια επί του θέματος. {...} Η αστική τάξη δεν τολμάει να πει την αλήθεια σε αυτές τις περιπτώσεις, γιατί αυτό θα σήμαινε ότι συνηγορεί υπέρ της ίδιας της της καταδίκης. {...} Οι Αγγλοι εργάτες αυτό το αποκαλούν κοινωνική δολοφονία και κατηγορούν ολόκληρη την κοινωνία μας επειδή διαπράττει αυτό το έγκλημα διαρκώς.
Φρίντριχ Ένγκελς, Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία

Στις 30 Ιουνίου του 1995, στην πρώτη σελίδα του *Εβδομαδιαίου Δελτίου Νοσηρότητας και Θνησιμότητας*, μιας έκδοσης των Κέντρων Ελέγχου των Ασθενειών και του Υπουργείου Υγείας και Ανθρωπίνων Υπηρεσιών των ΗΠΑ, παρουσιαζόταν μια έκθεση που απέδιδε το θάνατο 5.379 Αμερικανών, στα 13 χρόνια μεταξύ 1979 και 1992, στην υπερβολική ζέστη. Οι θάνατοι από ζέστη, κατέληγε το δελτίο, «μπορούν εύκολα να προληφθούν». Οι ειδικοί της δημόσιας υγείας γνωρίζουν τους παράγοντες διακινδύνευσης που συνδέονται με τις ασθένειες και τη θνησιμότητα λόγω ζέστης καθώς και τις διαδικασίες που μπορούν να ακολουθήσουν οι υπεύθυνες πλευρές για να τους περιορίσουν. Η έκθεση καταγράφει αυτές τις πληροφορίες και συμβουλεύ-

ει τους τοπικούς αξιωματούχους να τις χρησιμοποιήσουν όταν οι συνθήκες δικαιολογούν παρέμβαση.¹

Λιγότερο από δύο εβδομάδες αργότερα, ένα ασυνήθιστο βαρομετρικό σύστημα έπληξε το Σικάγο, με έναν από τους πιο σφοδρούς καύσωνες στην καταγεγραμμένη ιστορία της πόλης. Οι θερμοκρασίες έφτασαν τους 106 βαθμούς Φαρενάιτ², ο δείκτης ζέστης, ή εμπειρικά βιωμένη θερμοκρασία, σκαρφάλωσε στους 120°F:³ οι ασυνήθιστα «υψηλές ελάχιστες» (οι χαμηλές θερμοκρασίες της ημέρας, οι οποίες ήταν επίσης υψηλές σε επικίνδυνο βαθμό), η αραιή νέφωση και η απουσία δροσερών ανέμων έκαναν την πόλη να ψήνεται, χωρίς τίποτα να την ανακουφίζει, για μια ολόκληρη βδομάδα.⁴ [...]

Το Σικάγο ήταν εντελώς απροετοίμαστο για την επίθεση όλων αυτών των στοιχείων. Η ζέστη έγινε φονική στις 13 Ιουλίου, και την επόμενη μέρα τα τοπικά ΜΜΕ ανέβασαν τον τόνο στον τρόπο που κάλυπταν τα νοσηρά αποτελέσματα αυτής της κατάστασης, όταν δύο μωρά πέθαναν από ασφυξία επειδή η διευθύντρια του παιδικού σταθμού τα άφησε από απροσεξία κλειδωμένα για ώρες μέσα στο φορτηγάκι της, σε θερμοκρασία 190°F. Οι θάνατοι αυτοί εγκαινίασαν μία εβδομάδα δοκιμασίας τόσο μαζικής, που πολλοί κάτοικοι και αξιωματούχοι της πόλης αρνήθηκαν να την κατανοήσουν ή να αποδεχθούν πως είχε συμβεί. Στο τέλος της βδομάδας, όμως, ελάχιστοι μπορούσαν να αρνηθούν ότι η πόλη είχε ζήσει μια καταστροφική ιστορικών διαστάσεων: οι γιατροί επιβεβαίωσαν πως πάνω από 500 κάτοικοι του Σικάγου είχαν πεθάνει ως άμεση συνέπεια της ζέστης, εργαζόμενοι στον χώρο της δημόσιας υγείας ανέφεραν πάνω από 700 θανάτους περισσότερους από τον εβδομαδιαίο μέσο όρο και τα νοσοκομεία είχαν καταγράψει χιλιάδες ιατρικές επισκέψεις για προβλήματα που είχαν σχέση με τον καύσωνα.

Εκείνο, όμως, που δεν έχει διαπιστώσει κανένας είναι ότι οι διαδικασίες μέσω των οποίων οι κάτοικοι χου Σικάγου έχασαν τη ζωή τους ακολούθησαν την εδραιωμένη λογική που διέπει τις κοινωνικές και χωρικές διαχωριστικές γραμμές της μητρόπολης. [...]

Αυτή η κοινωνιολογική θεώρηση του καύσωνα δείχνει πώς το κλίμα, οι συνθήκες διαβίωσης των πιο φτωχών κατοίκων της πόλης και οι τοπικές αρχές, ο κστεξοχήν υπεύθυνος οργανισμός για την προστασία της ευημερίας των πολιτών, αλληλεπιδρούν για να καθορίσουν το επίπεδο κινδύνου και καταστροφής που μια θεομηνία, όπως ο καύσωνος, επιφέρει. Το 1995, οι κλιματικές, κοινωνικοχωρικές και πολιτικές συνθήκες της πόλης ήταν όλες ακραίες: οι πρωτοφανώς άγριες καιρικές συνθήκες έρχονταν να προστεθούν στην κατάσταση της αυξανόμενης φτώχειας και στην ανεπάρκεια της κρατικής ανταπόκρισης, και όλα μαζί δημιουργούσαν μια ασυνήθιστα θανατηφόρο κρίση. {...}

Στην καρδιά αυτής της θεώρησης βρίσκεται η προσπάθεια να γίνει ορατή η βία η οποία σε διαφορετική περίπτωση παραβλέπεται, να παρουσιαστεί μια πολιτική οικονομία της συμβολικής βίας και, με τον τρόπο αυτό, να ανοίξουν νέοι χώροι αναλυτικής και πολιτικής δουλειάς. Με αυτό το είδος μελέτης ασχολείται πιο συστηματικά το έργο του Πιέρ Μπουρντιέ, ο οποίος έχει αποδείξει εμπειρικά τις συγκαλυμμένες μηχανοραφίες της εξουσίας σε μια μεγάλη ποικιλία πεδίων, όπως ο κόσμος της τέχνης, το εκπαιδευτικό σύστημα και η αρχιτεκτονική του σπιτιού. Στο πρόσφατο έργο του, ο Μπουρντιέ έχει επικεντρωθεί σε δύο τύπους-κλειδιά για την παραγωγή συμβολικής κυριαρχίας, που έχουν, και οι δύο, κεντρική σημασία στο μοντέλο της θεομηνίας: το κράτος και το πεδίο της δημοσιογραφίας. Στις αρχές της δεκαετίας του 1990, όταν ανέπτυσσε το έργο του στο πολιτικό πεδίο, ο Μπουρντιέ υποστήριξε ότι το κράτος διαθέτει μια μοναδική «εξουσία να συγκροτεί και να επιβάλει ως οικουμενικό και οικουμενικά εφαρμόσιμο {...}, εντός των συνόρων μιας δεδομένης περιοχής, ένα κοινό σύνολο από πειθαναγκαστικά κανονιστικά πρότυπα» και κατηγορίες.⁵ Επεκτείνοντας την περίφημη διατύπωση του Βέμπερ, ο Μπουρντιέ υποστήριξε ότι το κράτος δεν κρατάει στα χέρια του απλώς κάποιο μονοπώλιο νόμιμης φυσικής βίας, αλλά και τη νόμιμη συμβολική βία. Για να ανιχνεύσει αυτήν τη βία ο Μπουρντιέ απομακρύνθηκε από τους περισσότερους πολιτικούς κοινωνιο-

λόγους, εξετάζοντας τις επιπτώσεις του κράτους έξω από τους επίσημους πολιτικούς θεσμούς και οργανισμούς, στους τόπους όπου είναι λιγότερο αναγνωρίσιμες αλλά ίσως πιο ισχυρές.⁶ Οι φυσικοποιημένες θεομηνίες, παρόλο που φαίνεται να μην αποτελούν αντικείμενο της πολιτικής κοινωνιολογίας, ορίζουν ένα πολλά υποσχόμενο πεδίο για να εντοπίσει κανείς το έργο του κράτους. Ο Μπουρντιέ έχει επίσης διαπιστώσει ότι σήμερα τα ΜΜΕ μοιράζονται με το κράτος το έργο της νομιμοποίησης της συμβολικής βίας. {...}

Ένα αστεακό μακελειό: Το διογκούμενο θέαμα του θανάτου στην πόλη

Σικάγο: Τρίτη, 11 Ιουλίου· ηλιοφάνεια και άπνοια· θερμοκρασία γύρω στους 100°F, δείκτης ζέστης 102°F, οι δρόμοι φλέγονται· η ατμόσφαιρα είναι κολλώδης, τόσο πηχτή που μπορείς να τη μασήσεις. Η ζέστη *είχε προαναγγεληθεί*. Οι μετεωρολόγοι, βλέποντας τον ζεστό άνεμο να σηκώνεται από τα νότια, είχαν προβλέψει μια ζεστή περίοδο, αρκετές ημέρες πριν το Σικάγο υποστεί τους 90°F, και τα τοπικά τηλεοπτικά δελτία ειδήσεων προειδοποιούσαν για επικείμενο «καλοκαιρινό ψήσιμο» τη νύχτα της 1 Π* Ιουλίου. [...] Κάποιοι κάτοικοι του Σικάγου ήταν προετοιμασμένοι, άλλοι έδρασαν γρήγορα για να προστατεύσουν τον εαυτό τους. Τα καταστήματα που πουλούσαν κλιματιστικά και ανεμιστήρες ξεπούλησαν τα αποθέματά τους μέχρι το απόγευμα, αφήνοντας στρατιές από ανυπόμονους πελάτες σε μακρές και άκαρπες αναζητήσεις για οικιακές συσκευές κλιματισμού. Οι κάτοικοι κατέκλυσαν τις παραλίες: 90.000 άτομα πλημμύρισαν μία, μόνο, μεσαίου μεγέθους, παραλία του κέντρου της πόλης. {...}

Όμως οι κάτοικοι του Σικάγου χρειαζόνταν κλιματισμό για να επιβιώσουν σε τέτοια ακραία ζέστη και, καθώς η πόλη καθηλωνόταν στις συσκευές τεχνητής δροσιάς, η ζήτηση για ηλεκτρική ενέργεια έφθασε σε πρωτοφανώς υψηλά επίπεδα, που ξεπερνούσαν εντελώς τις φυσιολογικές δυνατότητες της εταιρείας που προμηθεύει με ρεύμα το Σικάγο, της Commonwealth Edison (Com Ed). Η Com Ed

δεν ήταν επαρκώς προετοιμασμένη για τόσο υψηλή ζήτηση ηλεκτρικής ενέργειας και ο εξοπλισμός της κατέρρευσε ακριβώς τη στιγμή που οι πελάτες της χρειάζονταν περισσότερο από ποτέ ρεύμα. [...]

Η Πέμπτη, 13 Ιουλίου, ήταν η πιο δύσκολη μέρα για το Σικάγο. Σε μερικές περιοχές της πόλης αναφέρθηκαν θερμοκρασίες 106° και δείκτες ζέστης που έφταναν τους 126°P· οι εσωτερικές θερμοκρασίες σε διαμερίσματα πολυόροφων κτηρίων χωρίς κλιματισμό ξεπέρασαν τους 115°. ακόμα και όταν τα παράθυρα ήταν ανοιχτά· στα σχολικά λεωφορεία, εγκλωβισμένα στη μεσημεριάτικη κίνηση ενώ μετέφεραν παιδιά σε καλοκαιρινές εκδρομές, έκανε τόσο πολλή ζέστη που χρειάστηκε να τραβήξουν έξω από τα πνιγηρά οχήματα δεκάδες νεαρούς κατασκηνωτές, εξαντλημένους και ζαλισμένους από τη ζέστη, και να τους καταβρέξουν πυροσβέστες για να μη λιποθυμήσουν. Το μαζικό κατάβρεγμα ήταν μια τεχνική επιβίωσης που οι εργαζόμενοι στις πρώτες βοήθειες ίσως δανείστηκαν από κατοίκους, ειδικά τους νέους, των πιο φτωχών και υποβαθμισμένων περιοχών της πόλης. Αυτοί οι κάτοικοι του Σικάγου με τις μεγαλύτερες πιθανότητες να στερηθούν την πρόσβαση σε δροσερούς χώρους δεν είχαν άλλη επιλογή από το να ανοίξουν τους πυροσβεστικούς κρουνούς της γειτονιάς, φτιάχνοντας δημόσια σιντριβάνια και μετστρέποντας τους δρόμους σε πισίνες, σε οάσεις όπου οι υγιείς μπορούσαν να μεταμορφώσουν τις φονικές συνθήκες σε εστίες παιχνιδιού και ανακούφισης.

Όμως αυτή η στρατηγική επιβίωσης, δημοφιλής ανάμεσα στους μη προνομιούχους κατοίκους της πόλης που σε διαφορετική περίπτωση θα έμεναν παγιδευμένοι στη ζέστη, έχει μια επικίνδυνη, ακούσια επίπτωση: η μαζική χρήση των πυροσβεστικών κρουνών ως συσκευών για παροχή δροσιάς εξαντλεί τα αποθέματα νερού της περιοχής - σε τέτοιο βαθμό, σε ακραίες περιπτώσεις, ώστε ολόκληρες κοινότητες μένουν χωρίς τρεχούμενο νερό για παρατεταμένες περιόδους. Την Πέμπτη, την πιο ζεστή μέρα στην ιστορία της πόλης, οι κάτοικοι του Σικάγου άνοιξαν πάνω από 3.000 πυροσβεστικούς κρουνούς, καταναλώνοντας τόσο νερό που σε αρκετές συνοικίες έπεσε σχεδόν εντελώς η πίεση του νερού για ώρες ή και για περισ-

σότερο. Τα τηλεοπτικά δελτία ειδήσεων έλεγαν ότι η πόλη έδινε έναν «πόλεμο του νερού»: πάνω από 100 συνεργεία κυκλοφορούσαν σε ολόκληρο το Σικάγο για να κλείνουν τους κρουνοί και η αστυνομία απειλούσε με πρόστιμο 500\$ όποιον έπιανε να ανακατεύεται με τις πηγές νερού έκτακτης ανάγκης. Όμως οι άνθρωποι στους δρόμους επέμειναν, χρησιμοποιώντας κόφτες ασετιλίνης, βαριές, τρυπάνια και πριόνια για να κάνουν το νερό να τρέξει. Μπροστά στην απειλή να χάσουν την καλύτερη πηγή ανακούφισης από τη ζέστη, ομάδες νέων «έριξαν σε εννέα οχήματα της υπηρεσίας ύδρευσης μια βροχή από σφαίρες, τούβλα ή πέτρες {...} και προκάλεσαν ελαφρούς τραυματισμούς σε τέσσερις εργαζόμενους» που προσπαθούσαν να σφραγίσουν τους κρουνοί.⁷ Αυτή η βίαιη μάχη για έναν τέτοιο βασικό πόρο ήταν πραγματικά τραγική, αφού αυτές οι στερημένες κοινότητες θα έβγαιναν χαμένες όποια και αν ήταν η έκβαση. Αν το σφράγισμα των κρουνών βοηθούσε τους κατοίκους που πλήττονταν από τη ζέστη να αποκτήσουν και πάλι πίεση στο νερό τους, σήμαινε ταυτόχρονα υποταγή στις πιο επικίνδυνες συνθήκες που επέβαλλαν οι περιορισμένοι πόροι της γειτονιάς και η ένταση της ζέστης. {...}

Το Σάββατο ήταν φονικό σε μαζική κλίμακα: 365 άτομα, 293 πάνω από το κανονικό, πέθαναν μέσα σε μία μέρα· η Κυριακή, με 241 νεκρούς, ήταν σχεδόν εξίσου κακή· τη Δευτέρα ο αριθμός είχε πέσει, αλλά μόνο στο 193* την Τρίτη ο αριθμός των θυμάτων κυμάνθηκε στους 34 πάνω από το κανονικό, στους 106* και για τις δύο επόμενες μέρες παρέμεινε στους 20 πάνω από τον μέσο όρο.

Εντοπίζοντας τα συμπτώματα: μια ανατομία των δοκιμασιών στην πόλη

Κατά τη διάρκεια του καύσωνα, η γεωγραφία συνδέθηκε με τη μοίρα. Οι συνθήκες που σκότωσαν τόσους πολλούς κατοίκους της πόλης ήταν συγκεντρωμένες στις χομηλού εισοδήματος, γηροσμένες, αφροαμερικανικές και πιο βίαιες περιοχές της μητρόπολης, στις γειτονιές του αποκλεισμού, όπου μένουν οι πιο ευάλωτοι κάτοικοι του

Σικάγου. Ομοιότητες ανάμεσα στους χάρτες των θανάτων από τον καύσωνα και τους χάρτες της εθνοτικοφυλετικής και ταξικής διαίρεσης αποκαλύπτουν το κοινωνικό και δομικό υπόστρωμα του γεγονότος. {...} Αν το εξετάσει κανείς σε αντιπαραβολή με την ιστορία των εθνοτικοφυλετικών συγκρούσεων για τον έλεγχο του χώρου σε επίπεδο τόσο πολιτείας όσο και δρόμων -αρχίζοντας από τα προγράμματα αστεακής ανάπτυξης και οικοδόμησης δημόσιων κατοικιών μέχρι τις φυλετικές ταραχές στις οποίες λευκές κοινότητες επιτέθηκαν σε Αφροαμερικανούς που προσπάθησαν να μετακομίσουν σε κατά βάση λευκές γειτονιές⁸ - αυτό το δακτυλίδι θανάτου εκφράζει τέλεια το κόστος σε ανθρώπινες ζωές που έχει ο μακροχρόνιος εθνοτικοφυλετικός αποκλεισμός στη μητρόπολη. {...}

Η δημογραφία της θνησιμότητας επίσης ταιριάζει σε ένα μοντέλο -οικείο, αυτό, σε ερευνητές και εργαζόμενους της δημόσιας υγείας- που καθορίζεται από την ηλικία, το φύλο και το εθνοτικοφυλετικό στάτους των κατοίκων της πόλης. Το 73% των 525 κατοίκων του Σικάγου, των οποίων ο θάνατος επιβεβαιώθηκε ιατρικά πως συσχετιζόταν με τον καύσωνα κατά τη διάρκεια του Ιουλίου, ήταν πάνω από 65 ετών. [...] Η φυλή και η εθνότητα επίσης έπαιξαν ρόλο: παρόλο που οι Αφροαμερικανοί αποτελούν το 39% του πληθυσμού της πόλης και οι ηλικιωμένοι Αφροαμερικανοί είναι λιγότερο από το ένα τρίτο των κατοίκων του Σικάγου που είναι άνω των 65 ετών, το 45% των θανάτων ανθρώπων άνω των 65 ήταν θάνατοι Μαύρων ηλικιωμένων, ενώ οι θάνατοι των μη ηλικιωμένων ήταν ακόμη πιο δυσανάλογοι, καθώς αποτελούσαν το 59% του συνόλου των θανάτων ατόμων κάτω των 65. [...] Οι άνδρες πέθαιναν σε μεγαλύτερους αριθμούς από τις γυναίκες- είχαν 2,5 φορές μεγαλύτερη πιθανότητα να πεθάνουν από τη ζέστη.⁹ {...}

<(Οι αρχές μόνες τους δεν μπορούν να κάνουν τα πάντα>: οι υπηρεσίες της πόλης στην εποχή της ενδυνάμωσης

(...) Με δεδομένη την παγιωμένη αμερικανική ιστορία της αδιαφορίας των αρχών της πόλης απέναντι στις ανάγκες των φτωχών κοινοτήτων.

θα προκαλούσε έκπληξη αν η τοπική κυβέρνηση του Σικάγου είχε προστατεύσει αποτελεσματικά τους κατοίκους στη διάρκεια της κρίσης. Ως οργανισμοί, οι αρχές της πόλης λειτουργούν ανεπαρκώς όσον αφορά την εξασφάλιση της ευημερίας των ανθρώπων που έχουν ανάγκη και παρεμβαίνουν σε αυτό το θέμα μόνο σε εξαιρετικές περιστάσεις.¹⁰ Με την υπάρχουσα δομή και το πνεύμα των τοπικών αρχών, το κράτος είναι ακόμα λιγότερο πρόθυμο και ικανό να προσφέρει βασικές υπηρεσίες σε περιθωριοποιημένους κατοίκους. {...}

Κατά τη διάρκεια του καύσωνα, αρκετά τμήματα του δήμου απέτυχαν να προσφέρουν υπηρεσίες οι οποίες, αν είχαν ενεργοποιηθεί, θα είχαν σώσει εκατοντάδες ζωές. {...} Η Δημαρχιακή Επιτροπή για τον Καύσωνα επιμένει ότι «οι αρχές μόνες τους δεν μπορούν να κάνουν τα πάντα»¹¹ και οι κάτοικοι πρέπει οι ίδιοι να αναλάβουν την ευθύνη να διασφαλίσουν την ευημερία τους και να κρατήσουν τον εαυτό τους έξω από νοσοκομεία και άλλα μέρη δημόσιας βοήθειας. Στις περισσότερες αμερικανικές πόλεις, οι τοπικές αρχές ισχυρίζονται τώρα ότι ο ρόλος τους δεν θα πρέπει πια να είναι ρόλος καθολικού προμηθευτή αλλά αυτού που δίνει δυνατότητες.¹² Ιδιοποιούμενοι το λόγο της ενδυνάμωσης ως ηθική αιτιολόγηση για να εγκαταλείψουν τις φτωχές κοινότητες στην τύχη τους, οι κρατικοί διαχειριστές και πολιτικοί, πεισμένοι ότι ο καλύτερος τρόπος για να προστατεύσουν τους φτωχούς είναι να τους υποχρεώσουν να προστατεύουν τον εαυτό τους, παραιτούνται από την ευθύνη τους για πολλές από τις υπηρεσίες τους στους ανθρώπους με τη μικρότερη δυνατότητα να τις προσφέρουν στον εαυτό τους. Η ραγδαία εισαγωγή των αρχών λειτουργίας και του λόγου της ογοράς στον δημόσιο τομέα διευκόλυνε αυτή τη διαδικασία. Οι άνθρωποι που έχουν ανάγκη θεωρούνται πια καταναλωτές δημοσίων αγαθών σε μια ανταγωνιστική αγορά μάλλον, παρά πολίτες που έχουν δικαίωμα σε παροχές επειδή είναι μέλη μιας πολιτικής κοινότητας. Ως καταναλωτές, αναμένεται από αυτούς να προνοούν για τον εαυτό τους μέσα στη διαθέσιμη αγορά υπηρεσιών. Ωστόσο οι φτωχές, αδύναμες κοινότητες είναι πιθανότατα και φτωχοί καταναλωτές δημόσιων υπηρεσιών, εν

μέρει επειδή έχουν μικρότερη πρόσβαση σε πληροφορίες και, ως εκ τούτου, περιορισμένο φάσμα επιλογών από τις οποίες μπορούν να διαλέξουν. {...}

Μεταξύ 13 και 16 Ιουλίου, τα 23 από τα 45 νοσοκομεία της πόλης πέρασαν σε «καθεστώς πληρότητας», που σημαίνει ότι αρνούνταν να δεχτούν νέους ασθενείς για πρώτες βοήθειες, επειδή είχαν εξαντλήσει όλες τις δυνατότητές τους για επείγουσα φροντίδα. Σε κάποια φάση, 18 νοσοκομεία πέρασαν ταυτόχρονα σε «καθεστώς πληρότητας», με αποτέλεσμα να είναι αδύνατο για τους κατοίκους των περιοχών που είχαν πληγεί περισσότερο να λάβουν έγκαιρη ιατρική φροντίδα.

Πολλοί από τους κατοίκους του Σικάγου που πέθαναν ή αναζητήσαν επείγουσα φροντίδα κατά τη διάρκεια του καύσωνα ήταν αναμφίβολα ανάμεσα σε εκείνους που, αδυνατώντας να κατανοήσουν στην εντέλεια το σύστημα, μεστράπηκαν, σύμφωνα με τη λογική του κράτους, σε θύματα του ίδιου τους του εαυτού.

Μόνος στο σπίτι, φοβισμένος στο σπίτι, άρρωστος στο σπίτι: η ανάδυση της κυριολεκτικής κοινωνικής απομόνωσης

Σύμφωνα όμως με την επίσημη άποψη των αρχών της πόλης, η πραγματική ευθύνη για την κρίση στην υγεία πέφτει στους φτωχούς και απομονωμένους ηλικιωμένους οι οποίοι, όταν επικοινωνήσαν με γείτονες και γραφεία υπηρεσιών, δεν έλαβαν υπόψη τους την οδηγία να εγκαταλείψουν το διαμέρισμά τους και να βρουν μέρη με κλιματισμό ή τουλάχιστον να ανοίξουν τα παράθυρα και τις πόρτες τους. Σύμφωνα με τη Δημαρχιακή Επιτροπή, το γεγονός αυτό έδειξε «πως εκείνοι που διατρέχουν τον μεγαλύτερο κίνδυνο μπορεί να έχουν τις μικρότερες πιθανότητες να ζητήσουν ή να δεχτούν βοήθεια από τις αρχές».¹³ Στην πραγματικότητα όμως αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα του βαθμού στον οποίο δημόσιες υπηρεσίες και αξιωματούχοι -οι οποίοι, αναθέτοντας τις παροχές υπηρεσιών σε ιδιώτες

εργολάβους, απομακρύνονται όλο και περισσότερο από τις φτωχές περιοχές της πόλης- αδυνατούν να αντιληφθούν το επίπεδο της ανασφάλειας και το βάθος της στέρησης που υπάρχει στις πιο ταλαιπωρημένες κοινότητες. Μια λεπτομερής εξέταση της καθημερινότητας όσων κατοίκων του Σικάγου βρίσκονται στην πιο επισφαλή θέση αποκαλύπτει ότι δεν αρνήθηκαν να εγκαταλείψουν το σπίτι τους επειδή δεν ήθελαν ή επειδή ήταν απρόθυμοι να δεχτούν βοήθεια από τις αρχές, αλλά επειδή οι κοινωνικές και χωρικές συνθήκες του άμεσου περιγύρου στον οποίο ζουν έκαναν απαράδεκτα δύσκολη ή παρακινδυνευμένη την εγκατάλειψη του διαμερίσματός τους.

Η όλο και μεγαλύτερη επιδείνωση της υποδομής στη γειτονιά ήταν ιδιαίτερα επιζήμια για τους ηλικιωμένους της πόλης, χιλιάδες από τους οποίους, ως απάντηση στις αλλαγές στο περιβάλλον τους, έχουν οχυρωθεί στο μικρό τους διαμέρισμα, χρησιμοποιώντας τους τοίχους του ως προστασία από έναν κόσμο που τους φαίνεται υπερβολικά απειλητικός για να ζήσουν, εγκαταλείποντας απλώς μια κοινωνία που τους έχει ήδη εγκαταλείψει πλήρως. Οι ηλικιωμένοι, παγιδευμένοι στο ίδιο τους το σπίτι, αντιπροσωπεύουν μια αναδυόμενη ομάδα απολύτως αποκλεισμένων κατοίκων της πόλης -τους *κυριολεκτικά κοινωνικά αποκλεισμένους*-, οι οποίοι, σύμφωνα με αρκετούς υπεύθυνους που δουλεύουν μαζί τους, σπανίως εγκαταλείπουν την οικιακή μονάδα τους, έχουν λίγες επαφές με την οικογένεια και τους φίλους τους και, εξαιτίας των περικοπών στα προγράμματα δημόσιας υγείας και μεταφοράς (απαραίτητα για να τους μεταφέρουν στους τόπους παροχής υγείας), δεν έχουν τη δυνατότητα να λάβουν πολλές από τις βασικές υπηρεσίες που χρειάζονται για να μείνουν υγιείς. [...]

Οι σιωπηροί θάνατοι κατοίκων του Σικάγου που ζουν μόνοι και χωρίς επαφή με μέλη της κοινότητάς τους σηματοδοτούν την τραγική πραγματικότητα μιας αναδυόμενης κοινωνικής κατάστασης έκτοκτης ανάγκης -μιας κοινωνικής ζωής που περιορίζεται από την αδυναμία ή τον φόβο και εξαντλείται μέσα στα όρια ενός μικροσκοπικού διαμερίσματος-, τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και οι επιπτώσεις

της οποίας έχουν τύχει ελάχιστης προσοχής από μελετητές και από όσους σχεδιάζουν κοινωνική πολιτική. [...]

Φυσικοποιώντας τη θεομηνία: η πολιτική της αναπαράστασης του θανάτου

(...) Οι δημοσιογραφικές και πολιτικές αναπαραστάσεις του καύσωνα δεν έδωσαν έμφαση στις κοινωνικές και πολιτικές παραμέτρους της θεομηνίας. Οι τοπικοί πολιτικοί αξιωματούχοι είχαν προφανή κίνητρα να απεικονίσουν τον καύσωνα είτε ως ένα μη-συμβάν είτε ως φυσική, και ως εκ τούτου ανεξέλεγκτη, θεομηνία, την οποία κανείς δεν μπορούσε να προβλέψει ή να εμποδίσει. (...)

Τα τοπικά ΜΜΕ αρχικά αντιμετώπισαν τον καύσωνα ως τετριμμένη ιστορία και τον κάλυψαν με ελαφρά θέματα, όπως η δυσκολία να βρει κανείς συσκευές κλιματισμού, όταν όμως τα επίπεδα θνησιμότητας άρχισαν να ανεβαίνουν ο Τύπος στράφηκε στην κάλυψη του θέματος των νεκρών.¹⁴ Εντούτοις, η άμεση ορατότητα της κρίσης δεν εμπόδισε το δήμαρχο Ντάλεϊ να αποπειραθεί να αποκρύψει τη νοσηρή κατάσταση της πόλης ή να στρέψει την προσοχή αλλού. Ο Ντάλεϊ, κάτοχος της δημαρχίας την οποία ο πατέρας του είχε μετατρέψει σε προπύργιο πολιτικών μηχανισμών, είχε κερδίσει το αξίωμά του το 1989 υποστηρίζοντας ότι

Δεν μπορούμε πια να κλείνουμε τα μάτια μας στα προβλήματα (του Σικάγου). Η λογοδοσία ξεκινάει από το Δημαρχιακό Μέγαρο. Διότι η ευθύνη για τη διοίκηση της πόλης βρίσκεται στα χέρια του δημάρχου. [...] Δεν θα περιμένω μέχρι να χτυπήσει η καταστροφή.¹⁵

Μέσα στη ζέστη, όμως, άλλαξε το μήνυμά του. Αρνούμενος να παραδεχτεί ότι οι αρχές της πόλης είχαν αποτύχει να προστατεύσουν την υγεία των πολιτών της, ο Ντάλεϊ, ο οποίος είχε αμελήσει να εκδώσει μια Προειδοποίηση Έκτακτης Ανάγκης λόγω του Καύσωνα και να ενεργοποιήσει διάφορες πιθανές διαδικασίες έκτακτης ανάγκης κατά τη διάρκεια της πιο φονικής εβδομάδας στην ιστορία της πόλης, ανα-

ζήτησε μανιωδώς εναλλακτικές εξηγήσεις ή αποδιοπομπαίους τράγους για να ρίξει την ευθύνη για τη δημιουργία της κρίσης.

Αντιμέτωπος με τις πρώτες αναφορές για αυξανόμενο αριθμό των νεκρών, η αρχική απάντηση του Ντάλεϊ συνταίριαζε την άρνηση με τη φυσικοποίηση. «Κάθε μέρα», είπε κάνοντας διάλεξη προς τον Τύπο, «πεθαίνουν άνθρωποι από φυσικές αιτίες. Δεν μπορείτε να θεωρήσετε ότι τα πόντο σχετίζονται με τη ζέστη. {...} Τότε, όποιος πεθαίνει καλοκαίρι σημαίνει ότι πεθαίνει από τη ζέστη».¹⁶ Ο σκεπτικισμός του αμφισβητούσε όχι μόνο την εμπειρική σύνδεση ανάμεσα στον καιρό και την υπερφόρτωση του νεκροτομείου και των νοσοκομείων, αλλά και την ιατρική και επιστημονική αξιοπιστία του δρ. Έντμουντ Ντόναχιου, που κατείχε τη θέση του επικεφαλής ιατροδικαστή της κομητείας πολύ περισσότερα χρόνια από όσο ο δήμαρχος τη δική του και είχε εξαιρετη επαγγελματική φήμη. Έτσι, η δημόσιο άρνηση ανέδειξε μια αστήρικτη, ακόμα και ενοχλητική, επίσημη θέση των αρχών της πόλης - ειδικό όταν τα πτώματα άρχισαν να συσσωρεύονται και ο δρ. Ντόναχιου. πληροφορούμενος τις επικρίσεις του Ντάλεϊ, υπερασπίστηκε τη θέση του ενώπιον των ΜΜΕ και έλαβε την υποστήριξη των συναδέλφων του στο πεδίο. «Ο δήμαρχος έχει δικαίωμα να θέτει ερωτήσεις», εξήγησε διπλωματικά ο επικεφαλής ιατροδικαστής, αλλά «αν μη τι άλλο, υποτιμάμε τον αριθμό των θανάτων που σχετίζονται με τη ζέστη».¹⁷ {...}

Επικαλούμενος τη δικομματική λογική της προσωπικής ευθύνης που είναι σήμερα πανταχού παρούσα στο πολιτικό πεδίο της Αμερικής, ο Ντάλεϊ και το εππ.ελείο του κατηγορήσαν τα ίδια τα θύματα του καύσωνα, καθώς και τις οικογένειες και τους φίλους τους, επειδή απέτυχαν να φροντίσουν τόσο τον εαυτό τους όσο και ο ένας τον άλλον. {...} Με άλλα λόγια, οι θάνατοι του καύσωνα προκλήθηκαν από συμπεριφορικά ελαττώματα, μάλλον, παρά από διαρθρωτικές συνθήκες ή πολιτικές αποτυχίες. «Μιλάμε για ανθρώπους που πεθαίνουν επειδή παραμελούν τον εαυτό τους», υποστήριξε ο Ντάνιελ Αλβάρεζ, Επίτροπος Ανθρώπινων Υπηρεσιών του δήμου. «Κοινοποιήσαμε ιδέες κοινής λογικής, αυτό που έλεγε ο δήμαρχος, πίνετε

άφθονο νερό. Υπάρχουν άνθρωποι που δεν διαβάζουν εφημερίδες, που δεν βλέπουν τηλεόραση» και ο Ντάλεϊ προειδοποίησε όχι «είναι ανάγκη να εξασφαλίσουμε ότι οι ηλικιωμένοι δεν θα πέσουν θύματα της ίδιας τους της ανεξαρτησίας».18 [...]

Κατά τη διάρκεια του καύσωνα, το πλαίσιο της «φυσικής καταστροφής» παρείχε στις αρχές της πόλης ένα τέλειο όχημα για να ορίσουν το συμβάν με ένα λεξιλόγιο σαφώς μη πολιτικό, ένα λεξιλόγιο «κοινής λογικής», το οποίο θα φαινόταν στην εκλογική τους βάση και σε άλλους παρατηρητές βολικό και οικείο. {...} Το πλαίσιο της φυσικοποίησης, ωστόσο, μόνο εν μέρει εξηγεί γιατί η πολιτική φήμη του δημάρχου Ντάλεϊ επέζησε και βγήκε από την κρίση αλώβητη. Λαμβάνοντας υπόψη τον πολιτικό θάνατο του δημάρχου Μπίλαντιτς μετά τη χιονοθύελλα, το ζήτημα -που θα έπρεπε να συνοδεύεται από την υπενθύμιση ότι η διαχείριση της θεομηνίας δεν υπήρξε το μοναδικό θέμα κατά τη δημαρχία του Μπίλαντιτς19 - παραμένει: πώς γίνεται και μια φυσική θεομηνία που σκοτώνει εκατοντάδες κατοίκους προκαλεί μικρότερη πολιτική ζημιά από μια θεομηνία της οποίας οι πιο σημαντικές επιπτώσεις ήταν κλείσιμο δρόμων, μπλοκάρισμα των μέσων μαζικής μεταφοράς, κλείσιμο σχολείων και επιχειρήσεων και περιορισμός της κίνησης στην πόλη; Η απάντηση είναι, εν μέρει, ότι η χιονοθύελλα έπληξε πολύ περισσότερο εκείνους τους κατοίκους του Σικάγου, οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα να τιμωρήσουν πολιτικά, από τον καύσωνα που, ενώ σκότωσε εκατοντάδες, δεν είχε σχεδόν κανένα αντίκτυπο στις ελίτ και έκανε σχετικά μικρές ζημιές στις επιχειρήσεις.20 {...}

Ο καύσωνας μετατρέπεται σήμερα σε κεντρικό τμήμα του φολκλόρ του Σικάγου21. μεγάλο όμως μέρος του δημοφιλούς λόγου για το συμβάν στερείται μιας βαθύτερης αντίληψης για τη δομή των αρχών της πόλης την οποία η θεομηνία θα μπορούσε να έχει ξεσκεπάσει. Αν όμως η μυθική νεκρολογία του καύσωνα αποκρύπτει ακριβώς εκείνες τις διαδικασίες που οδήγησαν σε αυτά τα αποτελέσματα. ωστόσο η ιστορία της μεγαλύτερης κηδείας του λέει τη βαθύτερη αλήθεια για τον καύσωνα. Μακράν του να είναι «ο μέγας εξισω-

τής», ο θάνατος των κατοίκων του Σικάγου για τους οποίους ουδείς ενδιαφέρθηκε απλώς ενίσχυσε και έκανε μόνιμη την υποβάθμιση της ζωής τους.²² Στα τέλη του Αυγούστου του 1995, πάνω από ένα μήνα μετά το τέλος της βδομάδας του θανάτου, οι σοροί 41 θυμάτων του καύσωνα παρέμεναν στα αζήτητα του νεκροτομείου, εγκαταλελειμμένες στη φροντίδα της πόλης. Στις 25 Αυγούστου, το Σικάγο έθαψε αυτές τις εγκαταλελειμμένες σορούς, μαζί με άλλα 27 αζήτητα πτώματα που υπήρχαν στην πόλη, σε μια σειρά από κουτιά από κοντραπλακέ σημαδεμένα μόνο από έναν ιατρικό αριθμό και μια κίτρινη χάρτινη ετικέτα στο πλάι. Ένας καθολικός ιερέας που βοήθησε στην τέλεση της κηδείας - η οποία ήταν τόσο σύντομη ώστε δύο από τους ιερείς που είχαν κληθεί να συμμετάσχουν έφθασαν με μερικά λεπτά καθυστέρηση και την έχασαν ολόκληρη - θεώρησε την αντίφαση που παρουσίαζε το μακάβριο γεγονός, μέσα σε μια πόλη που ξεχείλιζε από περηφάνια και προεξοφλούσε τον ανανεωμένο διεθνή έπαινο, πολύ βαριά για να την αντέξει. «Ακούτε πολλές φορές για μαζικές ταφές σε ολόκληρο τον κόσμο, σε πολέμους και θεομηνίες», είπε γεμάτος θλίψη. «Και αυτό συνέβη στο σπίτι μας. Αυτό συνέβη στο Σικάγο». Όμως, δεν υπήρχε κανείς εκεί, εκτός από μερικούς ρεπόρτερ και ένα συνονθύλευμα από περιέργους παρατυχόντες, για να γίνει αυτόπτης μάρτυρας στο πώς η πόλη διέθεσε τα λείψανα, που τώρα πλέον βρίσκονται τακτοποιημένα κάτω από τη γη χωρίς να κινούν κανένα ενδιαφέρον. Ο μεγάλος, πάνω από 160 πόδια,²² τάφος δεν έχει ταφόπετρα ούτε κανένα σημάδι, τίποτα που να δείχνει ότι τα πτώματα που είναι θαμμένα εκεί αποτελούν μαρτυρίες για την αναλωσιμότητα της ζωής στο περιθώριο μιας μείζονος αμερικανικής μητρόπολης, στο τέλος της χιλιετίας. Για την πόλη, η ύπαρξη του μαζικού, ανώνυμου τάφου έχει μικρή σημασία: σχεδόν κανείς δεν ενδιαφέρεται για κάτι που υπενθυμίζει αυτό που, σε διαφορετική περίπτωση, είναι τόσο εύκολο να ξεχαστεί.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. US Centers for Disease Control and Prevention, "Heat Related Illnesses and Deaths - United States. 1994-1995", *Morbidity and Mortality Weekly Report* 44/25 (1995): 465-8.

2. Σ.τ.Μ.: Περίπου 41 βαθμοί Κελσίου.

3. Σ.τ.Μ.: Περίπου 48 βαθμοί Κελσίου.

4. Ο δείκτης ζέστης μετράει ταυτόχρονα τη θερμοκρασία και την υγρασία, που από κοινού καθορίζουν το πώς ένα τυπικό άτομο βιώνει τη ζέστη. Είναι ανάλογος με τον παράγοντα ανέμου-ψύχους, που μετράει το κρύο που βιώνει το άτομο τον χειμώνα. Οι επιστήμονες έχουν εδώ και πολύ καιρό συσχετίσει τις υψηλές θερμοκρασίες στις πόλεις με το αστικό φαινόμενο της «θερμής νησί-δας», αλλά μόνο πρόσφατα κάποιοι περιβαλλοντολόγοι ανακάλυψαν ότι μεγάλο μέρος της σύγχρονης θέρμανσης της γης συμβαίνει κατά τη διάρκεια της νύχτας.

5. Pierre Bourdieu και Loïc J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1993), 112.

6. Για την πιο πρόσφατη ανάλυσή του για τις κρυφές επιπτώσεις του κράτους, βλ. Pierre Bourdieu. *The State Nobility* (Πάλο Άλτο: Stanford University Press, 1996).

7. *The Chicago Tribune*, 17 Ιουλίου 1995, σ. (2)5.

8. Βλ. Arnold Hirsch. *Making the Second Ghetto* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 1983).

9. Βλ. Charles Perrow και Mario Guillén, *The AIDS Disaster* (Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1990), για μια συζήτηση των τρόπων με τους οποίους οι λιγότερο πολιτικά ισχυροί άνθρωποι με AIDS, οι φτωχοί έγχρωμοι που έκαναν ενδοφλέβια χρήση ναρκωτικών, είχαν εγκαταλειφθεί από τους οργανισμούς που χειρίστηκαν την κρίση του AIDS. Οι Perrow και Guillén επιβεβαιώνουν τον ισχυρισμό των μελετητών του αστεακού κοθεστώτος ότι η έλλειψη πόρων κάνει τις φτωχές και μειονοτικές κοινότητες λιγότερο ικανές να κινητοποιούν την κυβέρνηση για να υποστηρίξει τις ανάγκες τους, πυροδοτώντας έτσι έναν φαύλο κύκλο στον οποίο γίνονται όλο και πιο στερημένες και ακόμα πιο αναλώσιμες πολιτικά. Για απόψεις επ' αυτού από θεωρητικούς του αστεακού κοθεστώτος, βλ.. ανάμεσα σε άλλα, Clarence Stone, *Regime Politics: Governing Atlanta. 1946-1988* (Λόρενς:

University of Kansas Press. 1989) και Steven Elkin, *City and Regime in the American Republic* (Σικάγο: University of Chicago Press. 1987).

10. Βλ. Steven Whitman, "Mortality and the Mid-July Heat Wave in Chicago", παρουσίαση στο Συμβούλιο Υγείας του Σικάγου, 20 Σεπτεμβρίου 1995 Whitman et al., "Mortality in Chicago Attributed to the July 1995 Heat Wave"

11. City of Chicago, *Mayor's Commission on Extreme Weather Conditions*

12. Robin Hambleton, "Future Directions for Urban Government in Britain and America". *Journal of Urban Affairs* 12/1 (1990): 75-94.

13. City of Chicago, *Mayor's Commission on Extreme Weather Conditions*, 4.

14. Συνεντεύξεις με δημοσιογράφους του Σικάγου.

15. *Chicago Sun Times*, 25 Ιουλίου 1995. 25.

16. *Chicago Tribune*, 25 Ιουλίου 1995. (7) I.

17. *Chicago Tribune*, 20 Ιουλίου 1995, I και *Los Angeles Times*, 23 Ιουλίου 1995, A1.

18. Ίσως η πιο οικεία περίπτωση στην οποία η πολιτική οικονομία και η δομική μορφολογία του ευάλωτου καθόρισαν τη θνησιμότητα λόγω καταστροφής είναι το δυστύχημα του «Τιτανικού». Οι επιβάτες της πρώτης θέσης, ο πλούτος των οποίων τους επέτρεψε να διαθέτουν θέσεις στα υψηλότερα (και, σε αυτή την περίπτωση, ασφαλέστερα) επίπεδα του πλοίου και τους έδωσε προτεραιότητα κατά τη διάσωση, επέζησαν σε πολύ μεγαλύτερο ποσοστό από τους επιβάτες που βρίσκονταν σε χαμηλότερες θέσεις. Οι επιβάτες με εισιτήρια χαμηλότερης θέσης είχαν το υψηλότερο ποσοστό θνησιμότητας. Ο πλούτος όμως δεν προστατεύει πάντα από τις καταστροφές της θεομηνίας. Να σημειώσουμε, για παράδειγμα, ότι οι σεισμοί στις σύγχρονες πόλεις μπορεί να αποδειχθούν πιο καταστροφικοί για τους πλούσιους ιδιοκτήτες σπιτιών που παίρνουν το ρίσκο να χτίζουν ακριβά σπίτια σε γκρεμούς βουνών· ή, οι πυρκαγιές στα δάση μπορεί να πλήξουν μόνο κατοίκους αρκετά πλούσιους ώστε να χτίσουν σπίτια σε ακριβές, πιο πράσινες περιοχές, όπως είναι οι λόφοι του Όκλαντ και του Μπέρκλεϊ. Σε αυτές τις πόλεις, ωστόσο, η σειρά με την οποία παρέχεται η βοήθεια και γίνεται η οργάνωση και η ανοικοδόμηση συχνά καθορίζεται από τον πλούτο και την πολιτική ισχύ των πληγεισών κοινοτήτων: οι πιο προνομιούχες περιοχές ανοικοδομούνται και αποζημιώνονται πολύ πιο γρήγορα από τις υποβαθμισμένες περιοχές. Βλ. William Cronon, "Introduction: In Search of Nature". *Uncommon ground: Toward Reinventing Nature* (Νέα Υόρκη: W.W. Norton, 1995).

19. Για μια εκτενή συζήτηση της εκλογικής ήττας του Μπίλαντιτς από την Τζέιν Μπάιρν, βλ. Paul Kleppner, *Chicago Divided: The Making of a Black Mayor* (Ντεκάλμπ: Northern Illinois University Press, 1985), κεφ. 5.

20. Μερικές αποθήκες και επιχειρήσεις που έμειναν χωρίς ηλεκτρικό ρεύμα, και ιδιαίτερα εκείνες που αποθήκευαν κατεψυγμένα είδη, καθώς και η τοπική

γεωργική πορογωγή, υπέστησαν τις μεγαλύτερες ζημιές από τον καύσωνα. Πορ' όλα αυτά, η συνολική επίπτωση του καύσωνα στις επιχειρήσεις ήταν λιγότερο σοβαρή απ' ό.τι της χιονοθύελλας.

21. «Τώρα και για όλη την υπόλοιπη ζωή μας», λέει ένα μέλος της επιτροπής του Σικάγου για την κακοκαιρία, «θα λέμε στα εγγόνια μας για το καλοκαίρι του 1995. Οι άνθρωποι θα μιλούν πάντα γι' αυτό».

22. Για μια ανάλυση της κοινωνικής και συμβολικής σημασίας των τελετουργιών της κηδείας και των συνθηκών ταφής, βλ. Nancy Scheper-Hughes. *Death Without Weeping* (Μπέρκλεϊ: University of California Press. 1992), κεφ. 33.

23. Σ.Τ.Μ.: Περίπου 50 μέτρα.

Εβδομήντα πόντους κάτω απ' το χώμα και ένα φέρετρο
από κοντραπλακέ: η κοινωνική παραγωγή
της αδιαφορίας μπροστά στο θάνατο των παιδιών

*Ένα παιδί πέθανε σήμερα στη φαβέλα. Ήχον δύο μηνών.
Αν είχε ζήσει, θα υπέφερε από πείνα, έτσι κι αλλιώς.*

Carolina Maria de Jesús

Το αντίθετο της αγάπης δεν είναι το μίσος αλλά η αδιαφορία.

Ελί Βίζελ

[...] Σε ολόκληρη τη βορειοανατολική Βραζιλία, όποτε ρωτάει κανείς μια φτωχή γυναίκα πόσα παιδιά έχει η οικογένειά της, αυτή δίνει πάντα την ίδια και απaráλλακτη απάντηση: «χ παιδιά, τα ψ είναι ζωντανά». Μερικές φορές μπορεί να πει «χ ζωντανά, τα ψ έχουν γίνει άγγελοι». Οι ίδιες οι γυναίκες, σε αντίθεση με την τοπική και κρατική γραφειοκρατία, παρακολουθούν στενά τα ίχνη της αναπαραγωγικής τους πορείας, μετρώντας τα ζωντανά παιδιά μαζί με τα νεκρά, τους τοκετούς νεκρών βρεφών και τις αποβολές. Κάθε αγγελούδι ταξινομείται με περηφάνια, ένα λουλούδι στο αγκάθινο στεφάνι της μητέρας, το καθένα με το σημάδι της χάρης και της άφεσης αμαρτιών που συσσωρεύονται στη μετά θάνατον ζωή. Υπάρχουν πάρα πολλά αγγελούδια των οποίων το ίχνη πρέπει να παρακολουθεί κανείς. Όπως ακριβώς υπάρχουν και πάρα πολλές γυναίκες που κρατάνε λογαριασμό.

Όταν άρχισα για πρώτη φορά, το 19Θ2, να προσπαθώ να τεκμηριώσω την έκταση της βρεφικής και παιδικής θνησιμότητας στο *município*, δυσκολεύτηκα να βρω αξιόπιστες τοπικές στατιστικές. [...]

Ωστόσο, η άσκηση κάποιας τοπικής πολιτικής πίεσης απέδωσε ορισμένες συνοπτικές δημογραφικές στατιστικές για την κοινότητα, για επιλεγμένα έτη της δεκαετίας του 1970. Το 1977 καταγράφηκαν 761 γεννήσεις ζωντανών βρεφών (599 στο νοσοκομείο, 162 στο σπίτι) και 311 θάνατοι βρεφών, δίνοντας έναν ΔΒΘ (Δείκτη Βρεφικής Θνησιμότητας) 409/1000. Το 1978, 896 γεννήσεις ζωντανών (719 στο νοσοκομείο, 177 στο σπίτι) και 320 θάνατοι βρεφών, δίνοντας έναν Δείκτη Βρεφικής Θνησιμότητας 357/1000. Αν αυτές οι στατιστικές ήταν αξιόπιστες, θα υποδήλωναν ότι το 36 με 41% όλων των βρεφών στο *municipio* πέθαινε τους πρώτους 12 μήνες της ζωής του. μια κατάσταση την οποία αμέσως και κατηγορηματικά αρνήθηκε ο δήμαρχος, θεωρώντας την παράλογη. «Το *municipio* μου αυξάνεται, δεν φθίνει», επέμεινε. [...]

Το Νοσοκομείο και Κέντρο Μητρότητας Μπαρμπόζα είναι ένα από τα τρία νοσοκομεία που εξυπηρετούν ολόκληρη την περιοχή της *zona da mata-norte* του Περναμπουκο και του Γ'αραίμπα. Παρόλο που είναι ιδιωτικό (ανήκει στην οικογένεια Μπαρμπόζα), το νοσοκομείο εξυπηρετεί κυρίως τις ανάγκες των λαϊκών τάξεων της υπαίθρου, και πολλοί ασθενείς δέχονται δωρεάν ιατρικές υπηρεσίες. Ως εκ τούτου, το νοσοκομείο προσελκύει μεγάλη πελατεία που εκτείνεται πολύ πέρα από τα όρια του δήμου και οι στατιστικές του αντανakλούν ένα περιφερειακό, και όχι μόνο δημοτικό, πρότυπο. Εν πάση περιπτώσει, η προϊστάμενη νοσοκόμα μού παρείχε πρόσβαση στα αρχεία της. Για το 1981, είχαν καταγραφεί συνολικά 3.213 τοκετοί, από τους οποίους οι 807 αφορούσαν άπορους ή ασθενείς που δεν πλήρωναν. Οι υπόλοιποι τοκετοί καλύπτονταν από το εθνικό σύστημα υγείας και ασφάλισης ή από το ταμείο υγείας των εργατών γης. Υπήρξαν 98 περιπτώσεις βρεφών που γεννήθηκαν πεθαμένα (3, i %) και 38 περιγεννητικών θανάτων (1,2%) στην πτέρυγα τοκετών εκείνη τη χρονιά. Όταν επέστρεψα, το 1987, οι αριθμοί για το προηγούμενο έτος ήταν 2.730 τοκετοί, 68 πεθαμένα βρέφη (2,5%) ενώ 27 (1 %) πέθαναν μέσα σε 48 ώρες από τον τοκετό. Επίσημα πιστοποιητικά θανάτου εκδίδονταν στο όνομα του γιατρού που παρακολουθούσε τα βρέφη, αλλά γενικά

τα συμπλήρωνε κάποια νοσοκόμα ή ένας υπάλληλος του νοσοκομείου. Όλες οι αιτίες θανάτου, αν τυχόν αναγράφονταν, ήταν επιπόλαιες: οι πιο συνηθισμένες διαγνώσεις ήταν «πρόωρο» και «καρδιακή και αναπνευστική ανεπάρκεια». Ένας γιατρός του νοσοκομείου είχε δυσανάλογα μεγάλο αριθμό θανάτων στη διάρκεια της πρακτικής του στην πτέρυγα τοκετών. Όμως κανείς δεν φαινόταν να παρακολουθεί τα πράγματα τόσο στενά ή τόσο προσεκτικά.

Αφού είχα αρχίσει, με τη βοήθεια ποικίλων και ενίοτε δημιουργικών μέσων, να προσεγγίζω την έκταση της παιδικής θνησιμότητας στο Μπομ Ζεζούς, έκανα μια επίσκεψη στον πρώτο και νεοδιορισμένο γραμματέα υγείας, υπεύθυνο για το Μπομ Ζεζούς. Απαντώντας σε ερωτήσεις σχετικά με τους μεγαλύτερους κινδύνους υγείας για τον πληθυσμό του *município*, ο εύθυμος και δραστήριος δρ. Ρικάρντο απεφάνθη χωρίς να διστάσει ούτε στιγμή: «Στρες». Και άρχισε να εκθέτει τις προτάσεις του για ένα εκπαιδευτικό πρόγραμμα μείωσης του στρες το οποίο θα είχε στόχο την εύπορη επιχειρηματική και επαγγελματική τάξη της κοινότητας. Τα καρδιακά προβλήματα και ο καρκίνος ήταν, συνέχισε ο γραμματέας υγείας, οι δύο σημαντικότερες αιτίες θανάτου στη φασαριόζικη μικρή μητρόπολη. Όταν ήρθε αντιμέτωπος με τα στοιχεία που είχα με τόσο μόχθο μαζέψει από το γραφείο του ληξιαρχείου στο Μπομ Ζεζούς και τα οποία έδειχναν ότι περίπου οι μισοί από το σύνολο των ετήσιων θανάτων στο *município* ήταν παιδιών κάτω των 5 ετών, καθώς και ότι η διάρροια, όχι οι καρδιακές παθήσεις, και η πείνα, όχι το στρες, ήταν οι κύριες αιτίες θανάτου, ο δρ. Ρικάρντο αναστέναξε και ύψωσε τα μάτια του στον ουρανό:

«Αχ, η παιδική θνησιμότητα! Αν ήταν να μιλούσαμε για την παιδική θνησιμότητα... ένας παραλογισμός, ασφαλώς. Και επιπλέον, ουδείς μπορεί να μάθει κάτι γι' αυτήν».

«Τι εννοείτε;»

«Όταν ανέλαβα αυτό το γραφείο, τον περασμένο Αύγουστο, οι υπηρεσίες του δήμου δεν είχαν στοιχεία για την παιδική θνησιμότητα, δεν είχαν κανένα απολύτως στοιχείο. Αναγκάστηκα να στείλω να

τα βρουν από την Πολιτεία², και αυτά τα στοιχεία που βρέθηκαν ήταν άχρηστα: έδειχναν μια παιδική θνησιμότητα 120%!»

«Πώς μπορεί να συμβαίνει αυτό;»

«Και γιατί όχι; Είναι αρκετά απλό. Τα επίσημα στοιχεία λένε πως, από τα 100 παιδιά που γεννιούνται στο Μπομ Ζεζούς, τα 120 πεθαίνουν πριν φτάσουν την ηλικία του ενός έτους! Τι καταστροφή! Δεν προκαλεί έκπληξη το ότι είμαστε τόσο υπανάπτυκτοι στη Βραζιλία - οι περισσότεροι από εμάς πεθαίνουν πριν ακόμη γεννηθούν!»

«Σίγουρα υπάρχουν κι άλλοι τρόποι να μετράτε τους νεκρούς», πρότεινα. «Για παράδειγμα, πόσα δωρεάν παιδικά φέρετρα μοιράζουν οι φιλανθρωπικές υπηρεσίες του δήμου κάθε μήνα».

«Α, δεν υπάρχει όριο σε αυτό, κανένα όριο απολύτως. Δίνουμε στους ανθρώπους όσο φέρετρα θέλουν. Στην πραγματικότητα, όσο πιο πολλά θέλουν τόσο καλύτερα! Είναι ένα από τα πράγματα που φροντίζουμε, και μάλιστα με πολύ μεγάλη αποτελεσματικότητα».

Ο γιατρός, βέβαια, με κοροϊδευε, ωστόσο οι παρατηρήσεις του αποτύπωναν τόσο την κοινωνική αμηχανία όσο και τη γραφειοκρατική αδιαφορία για την παιδική θνησιμότητα, που αντιμετωπίζεται ως μια προνεωτερική πληγή σε μια συνειδητά εκσυγχρονιζόμενη πόλη της ενδοχώρας.

Αργότερα την ίδια μέρα σταμάτησα ξανά για να επισκεφτώ τον κ. Μοασίρ, τον δημοτικό «ξυλουργό», ον και αυτό που κατασκευάζει ο ξυλουργός για το δήμο είναι τα φέρετρα των φτωχών ανθρώπων, και κυρίως φέρετρα για μωρά. [...] Ναι, ήταν αρκετά απασχολημένος, είπε ο Μοασίρ, αλλά μπορούσε να απαντήσει σε μερικές ερωτήσεις. Ήταν ο δημοτικός ξυλουργός από το 1965, όταν ο [δήμαρχος] κ. Φέλιξ αποφάσισε πως κάθε πολίτης είχε το δικαίωμα σε μια αξιοπρεπή ταφή. Η ζήτηση για παιδικά φέρετρα ήταν πάνω από διπλάσια σε σχέση με τα φέρετρα ενηλίκων. Ο Φεβρουάριος και ο Μάρτιος ήταν οι πιο «φορτωμένοι» μήνες από δουλειά. [...]

Όλα τα φέρετρα για ενηλίκους, ανεξαρτήτως φύλου, βάφονταν σε σκούρο καφέ χρώμα («στην απόχρωση της γης», είπε ο Μοασίρ), και όλα τα φέρετρα για παιδιά, αγόρια και κορίτσια, μέχρι την ηλικία

των 7 ετών, βάφονταν «στο μπλε του ουρανού, το αγαπημένο χρώμα της Παρθένου». Ο Μοασίρ σημείωσε μια λεπτομέρεια: τα παιδικά φέρετρα δεν είχαν σύρτη επειδή οι γονείς προτιμούσαν να βάζουν τα αγγελούδια τους στο χώμα όσο πιο ανεμπόδια γινόταν ώστε τα πνεύματα των παιδιών να είναι ελεύθερα να δραπετεύσουν από τον πρόωρο τάφο τους. Ο Μοασίρ δυσκολεύτηκε να υπολογίσει πόσα φέρετρα «έφευγαν» από το εργαστήριο κάθε βδομάδα. «Κάποιες μέρες φεύγουν μέχρι και πέντε με έξι από το μαγαζί». [...]

Ρώτησα τον Μοασίρ αν θα ήταν πρόθυμος να ελέγξει τη ζήτηση για τις προηγούμενες λίγες εβδομάδες και, κάπως διστακτικά, δέχτηκε. Πήγε πίσω από ένα γραφείο φορτωμένο με κομμάτια χαρτί σε μικρούς, βρόμικους σωρούς. «Εδώ είναι», είπε σηκώνοντας έναν σωρό, «θα στα διαβάσω, αλλά σε προειδοποιώ, τα πράγματα είναι λίγο χαοτικό. Να ένα: μωρό, κορίτσι, τριών μηνών. 22 Ιουνίου 1987». Και συνέχισε: «Νεογέννητο, αγόρι, 17 Ιουνίου 1987. Κορίτσι, περίπου έξι μηνών, 11 Ιουνίου 1987. Αγόρι, τεσσάρων μηνών, 17 Ιουνίου 1987».

Τότε κάτι τον σταμάτησε, καθώς δυσκολευόταν να διαβάσει το χαρτί. Όταν πλησίασα για να το διαβάσω μόνη μου, το έβαλε κάτω απότομα: «Τούτο δω δεν έχει καμία σχέση με αυτά. Είναι μια παραγγελία για δεκαεφτά σακιά τσιμέντο! Σε προειδοποίησα ότι όλα είναι ανακατεμένα εδώ».

Όταν έμαθα πως για όλες τις παραγγελίες στελνόταν αναφορά στον κ. Ζοάο, στο δημαρχείο, πλησίασα η ίδια τον Ζοάο ζητώντας πρόσβαση στα αρχεία για όλα τα υλικά που παρέχει η βΓε/είωτα.³ Μουρμουρίζοντας, ο κ. Ζοάο κατέβασε το καθολικό βιβλίο των λογαριασμών, αλλά με προειδοποίησε να μην εμπιστευόμαι κανέναν από αυτούς: «Αν θέλεις αριθμούς», πρότεινε, «απλώς διπλασίασε ό,τι βλέπεις εδώ - η σπογραφή μας δεν είναι πλήρης». Στα βιβλία που τεκμηριώναν σε καθαρές στήλες την «κίνηση» όλων των υλικών από και προς την ρη^ΛΛυη. τα στοιχεία για τα παιδικά φέρετρα ήταν εκεί, μαζί με στοιχεία για μπλοκ, λάμπες, χλωρίνη, κηροζίνη, χαρτί τουαλέτας, τσιμέντο, οινόπνευμα και σαπούνι. Σε μια περίοδο έξι μηνών, μέσα στο 1988, η ρΓε/έΛυτς είχε διανείμει 131 δωρεάν φέρετρα για βρέφη και παιδιά.

Όταν ρώτησα τον κ. Ζοάο, ο οποίος ενθουσιάστηκε που πήρε το βιβλίο του πίσω τόσο γρήγορα, γιατί δεν κρατούσαν τα στοιχεία για τα παιδικά φέρετρα χωριστά, απάντησε: «Επειδή δεν θα ενδιέφεραν κανέναν». Ο θάνατος αυτών των παιδιών, όπως και η σύντομη ζωή τους, είναι αόρατος και έχει μικρή, ή και καμία, σημασία.

Τελικά, με παρέπεμψαν στο *canario civil* του Μπομ Ζεζούς, ένα μικρό, ανάερο και χωρίς παράθυρα ιδιωτικό γραφείο, του οποίου ιδιοκτήτρια και διευθύντρια ήταν η τρομερή Ντόνα Λεόνα και ο δύσθυμος εικοσάχρονος γιος της. Εδώ, για ένα μικρό αντίτιμο, οι δημογραφικές στατιστικές της κοινότητας -γεννήσεις, θάνατοι, γόμοι και (από το 1986) διαζύγια- καταγράφονταν με το χέρι σε ένα από τα πολλά μεγάλα βιβλία αρχείου. Μου πρόσφεραν μία από τις δύο καρέκλες και λίγο χώρο στο γραφείο, για να μετρήσω τις εγγραφές επιλεγμένων ετών, μια ασχολία για την οποία απαιτήθηκε το μεγαλύτερο μέρος από πολλά πρωινά στο Μπομ Ζεζούς ντα Μάτα, το 1987, και αργότερα πάλι, το 1988 και το 1989.

Η Ντόνα Λεόνα έχει κρατήσει το *canório* για 30 χρόνια, και δούλευε «σε συνεργασία» με το δημοτικό γραφείο. Το δημαρχείο παρέχει χώρο στο δημοτικό κοιμητήριο και δωρεάν φέρετρα μόνο σε εκείνους που ο θάνατός τους έχει καταγραφεί στο *canório*. Κατά συνέπεια, τα στοιχεία για τους θανάτους παιδιών από το 1966 και ύστερα είναι σχετικά πλήρη, με την εξαίρεση των τοκετών νεκρών βρεφών και των περιγεννητικών θανάτων, που σε πολλές περιπτώσεις ούτε καταγράφονται ούτε οι σοροί θάβονται στο δημοτικό νεκροταφείο. Πολλές καθυστερημένες εκτρώσεις ή τοκετοί νεκρών βρεφών πραγματοποιούνται στο σπίτι, στο Άλτο ντο Κρουζέιρο, και οι σοροί θάβονται ιδιωτικά στο *mato*⁴ ή στην πίσω αυλή, και δεν τίθεται ζήτημα ιατρικής καταγραφής ή πιστοποιητικού θανάτου. Επιπλέον, μέχρι σχετικά πρόσφατα, οι θάνατοι αβάπτιστων παιδιών οποιοσδήποτε ηλικίας δεν καταγράφονταν. Ως «παγανιστικά» βρέφη, ήταν πλάσματα στιγματισμένα και τα έθαβαν κρυφά οι γονείς τους σε κάποιο σταυροδρόμι στην ύπαιθρο. [...]

Επιπρόσθετα, περίπου το ένα πέμπτο από τους τοκετούς του Άλτο εξακολουθεί σήμερα να πραγματοποιείται στο σπίτι, προσφέροντας στις πέντε-έξι ηλικιωμένες μαμές (που αποκαλούνται *parteiros* ή *curiosas*) μια σχετικά τακτική απασχόληση. [...] Οι *parteiros*, που σήμερα δουλεύουν ουσιαστικά σε απομόνωση από τους ιατρικούς θεσμούς του Μπομ Ζεζούς (μετά από χρόνια ανεπιτυχών προσπαθειών να ρυθμίσουν την εργασία τους και να ενσωματωθούν στο πρόγραμμα επέκτασης του κρατικού κέντρου υγείας) φοβούνται ιδιαίτερα μην έρθουν σε σύγκρουση με τη «γραφειοκρατία» και τους επαγγελματίες γιατρούς του Μπομ Ζεζούς. Επομένως, δεν ενθαρρύνουν την καταγραφή των γεννήσεων ή των θανάτων βρεφών σε όσες περιπτώσεις έχουν εμπλακεί. Επιπλέον, οι μαμές αρνούνται κατηγορηματικά τους τοκετούς νεκρών και τους περιγεννητικούς θανάτους, ανταγωνιζόμενες έντονα μεταξύ τους σε μια αγορά που περιορίζεται διαρκώς.

Παρόλο που, με αυτές τις εξαιρέσεις, τα στοιχεία για τη βρεφική θνησιμότητα που παρέχει το *cartório civil* μπορούν να θεωρηθούν αρκετά πλήρη και αξιόπιστα, δεν υπάρχει καμία πιθανότητα να συναγάγει κανείς έναν αξιόπιστο δείκτη βρεφικής θνησιμότητας. Αν και η καθολική καταγραφή των γεννήσεων είναι σήμερα υποχρεωτική, δεν υπάρχει τρόπος να την επιβάλει κανείς στο τοπικό επίπεδο. Στην πράξη, οι περισσότερες φτωχές οικογένειες καθυστερούν την καταγραφή μέχρι τη στιγμή που το παιδί είναι υποχρεωμένο να βρεθεί αντιμέτωπο με το «κράτος» για πρώτη φορά - συνήθως όταν εγγράφεται στο δημοτικό σχολείο. Σε διαφορετική περίπτωση, ένα άτομο μπορεί να μην καταγραφεί μέχρι τη στιγμή που θα θελήσει να πιάσει δουλειά, να παντρευτεί, να πάει στρατό ή να λάβει κάποιο ιατρικό ή κοινωνικό επίδομα από το κράτος. Επιπλέον, παρόλο που για όλες τις καταγραφές βρεφικών θανάτων (μέχρι την ηλικία τους ενός έτους) απαιτείται επιπλέον και πιστοποιητικό γέννησης, για την καταγραφή των θανάτων παιδιών άνω του ενός έτους δεν απαιτείται η καταγραφή και της γέννησης του παιδιού. Κάπως πιο αξιόπιστος, επομένως, είναι ο υπολογισμός της αναλογίας των θανάτων παιδιών προς τους θανάτους ενηλίκων, για την κοινότητα ως σύνολο. [...]

Τα δημόσια έγγραφα, είτε πρόκειται για επίσημες στατιστικές είτε για πιστοποιητικά γέννησης, βάπτισης, γάμου, διαζυγίου, θανάτου ή ταφής, προφανώς δεν είναι κάποια «ουδέτερα» ντοκουμέντα. Δεν αποτελούν με καμία έννοια «καθαρές» πηγές στοιχείων. Οι απογραφές και οι υπόλοιπες δημόσιες καταγραφές μετρούν μόνο ορισμένα πράγματα, και όχι άλλα. Μετρούν κάποια πράγματα καλύτερα από άλλα. όπως, σε αυτή την περίπτωση, μετρούν τη βρεφική και την παιδική θνησιμότητα καλύτερα από τις γεννήσεις. Αποκαλύπτουν ένα συγκεκριμένο σύστημα ταξινόμησης της κοινωνίας. Έτσι, δεν αποτελούν τόσο καθρέφτες της πραγματικότητας όσο φίλτρα, ή «συλλογικές αναπαραστάσεις», όπως θα το έθετε ο Εμίλ Ντιρκέμ. Αυτές ακριβώς τις εικόνες και τις συλλογικές αναπαραστάσεις -σε αυτή την περίπτωση, του παιδιού και του θανάτου του παιδιού- ανοζητώ. Πώς κρατιούνται τα αρχεία; Ποια συμβάντα παρακολουθούνται; Τι θεωρείται πως δεν έχει σχεδόν καμία σημασία να καταγράφει ή να σημειωθεί; Και τι μπορεί να μας λέει για τη συλλογική αορατότητα των γυναικών και των παιδιών συγκεκριμένα;

Οι συγγενείς που καταφθάνουν στο *cartorio civil* για να καταγράψουν το θάνατο ενός παιδιού στο Μπομ Ζεζούς έχουν μια σύντομη συνέντευξη με την Ντόνα Λεόνα, σύμφωνα με το εξής μοντέλο: Τους καλούν να καταθέσουν, «στο λόγο της τιμής τους», την ώρα και την ημερομηνία του θανάτου, τον τόπο θανάτου (συνήθως είναι η διεύθυνση του σπιτιού), το φύλο και το «χρώμα» του παιδιού, το όνομα της μητέρας και του πατέρα του παιδιού, τον τόπο γέννησης του πατέρα (όχι όμως και της μητέρας), το επάγγελμα του πατέρα (όχι όμως και της μητέρας) και το όνομα του κοιμητηρίου. Κατόπιν, ζητείται από το συγγενή που δίνει τις πληροφορίες να υπογράψει τη φόρμα ή να βάλει το σημάδι του /της (ένα X), ενώ καλούνται άλλα δύο άτομα να καταθέσουν ως «μάρτυρες» για την ακρίβεια των πληροφοριών.

Εκείνα που μπορούμε να μάθουμε από αυτή τη συγκεκριμένη καταγραφή είναι τα εξής: το φύλο, η ηλικία, το όνομα και η «φυλή» του παιδιού· η συζυγική κατάσταση των γονέων η συνοικία ή η οδός

στην οποία ζουν· το επάγγελμα του πατέρα· ο τόπος του θανάτου. Σε εκείνες τις λίγες περιπτώσεις που το παιδί πέθανε σε νοσοκομείο και έχει εκδοθεί, επιπλέον, και πιστοποιητικό θανάτου, η Ντόνα Λέονα σημείωνε και το όνομα του ή της γιατρού που το παρακολούθησε καθώς και τη διάγνυσή του /της. [...]

[Η Ντόνα Λέονα] όμως ποτέ δεν ρώτησε τους γονείς για να συμπληρώσει την κενή «αιτία θανάτου». Χωρίς επίσημο πιστοποιητικό θανάτου και ιατρική διάγνωση, δεν υπήρχε, είπε, τρόπος να την ξέρουμε, και της αρκούσε να αφήνει τον χώρο κενό στα περισσότερα από τα έντυπα.

Επομένως, το κράτος -όπως απεικονίζεται στις φηγούρες χαμηλόβαθμων δημοσίων υπαλλήλων όπως ο Μοασίρ και η Ντόνα Λέονα- συμβάλλει στη ρουτινοποίηση και την κανονικοποίηση του παιδικού θανάτου, μέσα από την αδυσώπητη αδιαφάνεια με την οποία τον περιβάλλει, την άρνησή του να κατανοήσει και την επακόλουθη ανικανότητά του να δράσει με ευαισθησία στον ανθρώπινο πόνο που τον συνοδεύει. Γραφειοκράτες και δημόσιοι υπάλληλοι απαντούν στον πόνο και τη διαφορά με εσκεμμένη αδιαφορία - *la belle indifference*. Τυπικά, αυτό εκφράζεται με τα «ώτα μη ακουόντων» της γραφειοκρατίας, με τις ατελείωτες και απωθητικές καθυστερήσεις και αναβολές, με την αποτυχία της να αντιληφθεί τις τρομακτικές συνέπειες της οναποφοριστικότητάς της. Υπάρχει όμως ακόμη μια πλευρά της γραφειοκρατικής αδιαφορίας που είναι πιο χαρακτηριστική στη συγκεκριμένη περίπτωση: η γρήγορη διεκπεραίωση. Δείχνει πως τίποτε που να έχει συνέπειες, τίποτε που να αξίζει να καταγραφεί, δεν έχει συμβεί στην πραγματικότητα. Δύο ή τρία λεπτά αρκούν για να διεκπεραιωθεί η «διαδικασία» για κάθε νεκρό παιδί ή βρέφος.

«Ναι. αλλά κοιτάξτε εδώ», μίλησα (απερίσκεπτα), βγαίνοντας κάποια φορά από την έρευνά μου στα βιβλία καταγραφής θανάτων του *cortorio*. «Υπάρχει εδώ το όνομα μιας γυναίκας στην οδό ντος Ίντιος, στο Άλτο ντο Κρουζέιρο, που έχει χάσει τρία μικρά παιδιά μέσα σε διάστημα λίγων μηνών. Τι λέτε να συμβαίνει; Δεν θα έπρεπε κάποιος να το κοιτάξει;»

«Πού να ξέρω», απάντησε ο Ντόνα Λεόνα ψυχρό. «Η δουλειά μου είναι μόνο να καταγράφω τους νεκρούς, όχι να κάνω ανάκριση γιατί πέθαναν». [...]

Το 1965, καταγράφηκε ένα σύνολο 497 θανάτων παιδιών (από εκείνα που γεννήθηκαν ζωντανά, μέχρι την ηλικία των πέντε ετών). Οι τριακόσιοι εβδομήντα πέντε, ή το 78% των θανάτων, αφορούσαν βρέφη στους 12 πρώτους μήνες της ζωής τους. Αυτοί οι βρεφικοί θάνατοι προήλθαν από ένα σύνολο 760 καταγεγραμμένων γεννήσεων το 1965, αριθμός που περιελάμβανε όλα τα παιδιά που γεννήθηκαν και καταγράφηκαν εκείνη τη χρονιά ή γεννήθηκαν το 1965 αλλά καταγράφηκαν σε επόμενα χρόνια. Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι μερικά παιδιά που γεννήθηκαν εκείνη τη χρονιά ξέφυγαν εντελώς από την καταγραφή, το 1965 (με έναν Δείκτη Βρεφικής Θνησιμότητας 493/1000 γεννήσεις ζωντανών) ήταν μια χρονιά που οι κομπάνες της Νόσα Σενιόρα ντας Ντόρες⁵ χτυπούσαν ακατάπαυστα. Και όταν χτυπούσαν, ήταν για τα «άγια νήπια» του Μπομ Ζεζούς και των αγροτικών περιχώρων του, τα πιο άμεσα θύματα του «αθόρυβου και αναίμακτου» στρατιωτικού πραξικοπήματος της Βραζιλίας. Αθόρυβο, πράγματι, ίσως όμως όχι και τόσο αναίμακτο, σε τελική ανάλυση. Από όλους τους νεκρούς του Μπομ Ζεζούς για το 1965, το 44,5% ήταν παιδιά κάτω των πέντε ετών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σ.τ.Μ.: Ο δήμος.
2. Σ.τ.Μ.: Η Βραζιλία είναι ομοσπονδιακή χώρα, αποτελούμενη από 26 Πολιτείες και το ομοσπονδιακό διαμέρισμα της πρωτεύουσας.
3. Σ.τ.Μ.: Το δημαρχείο.
4. Σ.τ.Μ.: Θαμνότοπος.
5. Σ.τ.Μ. Η Κυρία μας των Πόνων.

Κοιτάξτε το πτώμα: εικόνες της βίας και η περίπτωση του Έμετ Τιλ

Η εκτεταμένη δημοσιότητα που δόθηκε στην εικόνα του ακρωτηριασμένου πτώματος του Έμετ Τιλ μετασχημάτισε ρητορικά το λιντσαρισμένο μούρο σώμα από σύμβολο της απόλυτης λευκής εξουσίας σε σύμβολο που απεικονίζει την ασχήμια της φυλετικής βίας και τη συσσωρευμένη δύναμη της μαύρης κοινότητας. Αυτή η αναδιαμόρφωση ήταν, εν μέρει, αποτέλεσμα του ότι η μαύρη κοινότητα αγκάλιασε και έφερε στο προσκήνιο ως συλλογικό «ενθύμημα» το υποκείμενο σώμα του Τιλ αντί να επιτρέψει να εξοριστεί με ασφάλεια από τη δημόσια ζωή.

Δεν ξέρουμε τι μπορεί να κάνει το σώμα.

Σπινόζα

Η κοινωνία επιδιώκει να δαμάσει τη Φωτογραφία, να κατευνάσει την τρέλα που απειλεί διαρκώς να εκραγεί στα μούτρα όποιου την κοπάζει.

Ρολάν Μπαρτ

*Αν οι άντρες που σκότωσαν τον Έμετ Τιλ ήξεραν ότι το πτώμα του θα ελευθερώ-
νε ένα λαό, θα τον είχαν αφήσει να ζήσει.*

Αιδεσιμότατος Τζέσε Τζάκσον ο πρεσβύτερος

[...] Όταν το 1955 η Μάμι Τιλ Μπράντλεϊ μπήκε στο γραφείο κηδει-
ών του Σικάγου «Α.Α. Ρέινερ και υιοί» για να αναγνωρίσει το ακρω-
τηριασμένο πτώμα του 14χρονου γιου της, Έμετ, δεν θα ήταν δυνα-
τόν να είναι προετοιμασμένη γι' αυτό που θα αντίκριζε. Λιγότερο
από δύο βδομάδες νωρίτερα, είχε βάλει το γιο της στο τρένο που θα
τον πήγαινε από το Σικάγο στο Μάνει του Μισισιπι, όπου θα περ-

νούσε δύο βδομάδες από τις καλοκαιρινές του διακοπές επισκεπτόμενος συγγενείς του. [...]

Το απόγευμα της 24ης Αυγούστου του 1955, [ο Έμετ] αγόρασε ένα πακέτο τσίχλες από την Κάρολιν Μπράιαντ. την 21χρονη σύζυγο ενός καταστηματούχου του Μάνεϊ. [...] Παρά τις διαφορετικές εκδοχές για το τι διημείφθη μεταξύ του Έμετ Τιλ και της Κάρολιν Μπράιαντ, ένα γεγονός είναι αδιαμφισβήτητο: τα συμβάντα εκείνου του απογεύματος οδήγησαν σε μια από τις πλέον κτηνώδεις και διαβόητες φυλετικές δολοφονίες στην αμερικανική ιστορία.¹

Παρά τις όλο και περισσότερες ενδείξεις ότι οι δολοφόνοι δεν έδρασαν μόνοι, οι περισσότεροι άνθρωποι που γνωρίζουν την υπόθεση Τιλ πιστεύουν πως το αγόρι σφαγιάστηκε από τους δύο άντρες που κατηγορήθηκαν για τη δολοφονία του: τον Ρόι Μπράιαντ και τον Τζ. Ου. Μάιλαμ, τον σύζυγο της Κάρολιν Μπράιαντ και τον ετεροθαλή αδελφό του. Ακόμη και οι ένορκοι «αργότερα εξομολογήθηκαν ότι ούτε ένας από αυτούς δεν αμφέβαλε πως οι κατηγορούμενοι ήταν ένοχοι φόνου».² Ωστόσο το σώμα των ενόρκων, αποτελούμενο αποκλειστικά από λευκούς άντρες, έκρινε τους δύο αδελφούς αθώους, αφού χρειάστηκε λίγο περισσότερο από μία ώρα διαβούλευσης. Το περιοδικό *Emerge* αναφέρει ότι θα είχαν εκδώσει την αθωωτική απόφαση ακόμη γρηγορότερα, αλλά ο σερίφης της πόλης έστειλε μήνυμα στους ενόρκους «ότι θα έπρεπε να περιμένουν λίγη ώρα πριν ανακοινώσουν την ετυμηγορία τους για "να φανούν τα πράγματα σωστά"».³ Το εκπληκτικό είναι ότι οι Μπράιαντ και Μάιλαμ αργότερα ομολόγησαν το φόνο σε ένα δημοσιογράφο του περιοδικού *Look* με αντάλλαγμα 4.000 δολάρια.⁴

Το 1955, η φωτογραφία του πτώματος του Έμετ Τιλ έδωσε ένα σοκαριστικό και τερατώδες πρόσωπο στις πιο κτηνώδεις και ακραίες εκδοχές της αμερικανικής φυλετικής αδικίας. Η γεμάτη κόκκους φωτογραφία κυκλοφόρησε ευρύτατα στον μαύρο τύπο και χιλιάδες πενθούντες είδαν το σώμα του με τα μάτια τους, στο γραφείο κηδειών. Οι εικόνες της υπόθεσης Τιλ -η φρικιαστική εικόνα του πτώματός του, αλλά και η εικόνα ενός ευτυχισμένου Έμετ με το χριστού-

γεννιάτικο κοστούμι του, η εικόνα του συντετριμμένου προσώπου της μητέρας του τη στιγμή που έβλεπε το φέρετρο να κατεβαίνει μέσα στο χώμα, η εικόνα του ηλικιωμένου θείου του Έμετ να αναγνωρίζει δημοσίως έναν από τους δολοφόνους μέσα στην αίθουσα του δικαστηρίου και να δηλώνει με γενναιότητα «ετούτος εδώ είναι» και οι εικόνες της φυλετικό διαχωρισμένης αίθουσας του δικαστηρίου του Μισισιπή, όπου μέλη της αφροαμερικανικής κοινότητας, δημοσιογράφοι και ένας βουλευτής ήταν στοιβαγμένοι σε μια γωνία χωρίς εξαερισμό, λιώνοντας μέσα στην καλοκαιριάτικη ζέστη- μετατράπηκαν σε ένα κρίσιμο οπτικό λεξιλόγιο που άρθρωνε τις ανείπωτες ιδιότητες του αμερικάνικου ρατσισμού με τρόπους που οι λέξεις απλώς δεν μπορούσαν να το κάνουν. Όπως θα υποστηρίξουμε παρακάτω, οι εικόνες της υπόθεσης, και ειδικά εκείνες του πτώματος του Τιλ, λειτούργησαν ως πολιτικός κτσολύτης για τους Μαύρους Αμερικανούς που συμμετείχαν στο αναδυόμενο κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων.

Οι εικόνες της δολοφονίας του Τιλ αγγίζουν την καρδιά και αρνούνται να θαφτούν σε κάποιον φάκελο, σε ένα σκονισμένο αρχείο της ιστορίας των πολιτικών δικαιωμάτων στην Αμερική. Το 2004, σχεδόν 50 χρόνια μετά την αρχική δίκη, το Υπουργείο Δικαιοσύνης άνοιξε ξανά την υπόθεση της δολοφονίας του Τιλ. Ο γερουσιαστής της Νέας Υόρκης Τσαρλς Σάμερ, υπέρμαχος της διεξαγωγής νέας έρευνας, δήλωσε ότι «η δολοφονία του Έμετ Τιλ ήταν μια από τις πιο καθοριστικές στιγμές στο κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων της χώρας μας, και η αποτυχία να οδηγηθούν οι δολοφόνοι στη δικαιοσύνη παραμένει μια κηλίδα στην πορεία της συμφιλίωσης της Αμερικής». Έτσι, μαζί με άλλους, κάλεσε τον Γενικό Εισαγγελέα των ΗΠΑ, Τζον Άσκροφτ, να «τηρήσει την υπόσχεση που έδωσε κατά την ακρόαση για τον διορισμό του να εφαρμόσει πιστά τους αμερικάνικους νόμους για τα πολιτικά δικαιώματα. Σε αυτή την ιδιαίτερη περίπτωση, η καθυστέρηση της δικαιοσύνης μακάρι να μη σημαίνει άρνηση της δικαιοσύνης».⁵ Η υπόθεση του Έμετ Τιλ εξακολουθεί να απαιτεί απονομή δικαιοσύνης, κυρίως επειδή οι δολο-

φόννοι του δεν τιμωρήθηκαν ποτέ για το έγκλημα, παρά την ομολογία τους μετά τη δίκη. Όπως θα υποστηρίξουμε, όμως, οι εικόνες που στοιχειώνουν την υπόθεση δεν θα πρέπει να υποτιμηθούν, καθώς αποτελούν ένα κρίσιμο συστατικό στοιχείο της διαρκούς ρητορικής δύναμής της. Όπως υποστηρίζει ο Σάμερ, συνεχίζουν να «κηλιδώνουν» το ίδιο το αμερικανικό όνειρο.

Το έναυσμα για την ανανέωση του ενδιαφέροντος για την υπόθεση έδωσε, εν μέρει, η ερευνητική δουλειά του σκηνοθέτη ντοκιμαντέρ Κιθ Μποσάμπ, ο οποίος ξόδεψε το μεγαλύτερο μέρος της δεκαετίας του 1990 αναδιφώντας στην υπόθεση για την ταινία του *Η ανείπωτη ιστορία του Έμετ Λιούις Τιλ*. Ο Μποσάμπ πήρε συνεντεύξεις από αυτόπτες μάρτυρες που υποστηρίζουν ότι μέχρι και δέκα άτομα μπορεί να ενεπλάκησαν στη δολοφονία του Τιλ, μερικοί από τους οποίους είναι ακόμη ζωντανοί.⁶ Το 2003, το κανάλι PBS μετέδωσε ένα άλλο ντοκιμαντέρ με τίτλο *Η δολοφονία του Έμετ Τιλ*, ως μέρος της σειράς *Αμερικανική Εμπειρία*, και ο εκδοτικός οίκος Random House εξέδωσε το βιβλίο της Μάμι Τιλ-Μόμπλεϊ *Death of Innocence: The Story of the Hate Crime That Changed America* [Ο θάνατος της αθωότητας: Η ιστορία του εγκλήματος μίσους που άλλαξε την Αμερική]. Η κ. Τιλ-Μόμπλεϊ πέθανε ενώ πραγματοποιούσε περιοδεία για την προώθηση του βιβλίου της, λιγότερο από ένα χρόνο πριν γίνει πραγματικότητα το όνειρό της να ανοίξει ξανά η υπόθεση.

Όλα αυτά ακολούθησαν τα ίχνη του εντυπωσιακού βιβλίου *Without Sanctuary: Lynching Photography in America* [Χωρίς άσυλο: Η φωτογράφιση του λιντσαρίσματος στην Αμερική], μια συλλογή από φωτογραφίες που εξακολουθεί να περιοδεύει στα μουσεία και στις γκαλερι των ΗΠΑ. [...]

Σε αυτό το δοκίμιο, διερευνούμε το ρόλο μιας συγκεκριμένης εικόνας που χτύπησε σαν ηλεκτρικό ρεύμα πολλούς Αμερικανούς. Τα «κύματα σοκ» που προκάλεσε το πτώμα του Έμετ Τιλ στα μέσα της δεκαετίας του 1950 συνεχίζουν να αντηχούν δυνατά στη μνήμη όσων εκτέθηκαν σε αυτά. Υποστηρίζουμε πως αυτό σε μεγάλο βαθμό οφείλεται στη δύναμη της εικόνας των ανθρώπινου σώματος όταν κινδυ-

νεύει. Η διάδοση και η υποδοχή αυτής της εικόνας -της εικόνας του αγρίως ακρωτηριασμένου προσώπου ενός παιδιού- αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της ρητορικής και πολιτικής δύναμης των εικόνων. γενικά, και ειδικά εκείνων του σώματος. Στο κείμενο που ακολουθεί, πρώτα απ' όλα θα περιγράψουμε τη ρητορική λειτουργία αυτής της εικόνας, εξετάζοντας τη διάδοση της φωτογραφίας του Έμετ Τιλ στα συμφραζόμενα της παράδοσης του φυλετικού λιντσαρίσματος στις Ηνωμένες Πολιτείες. Στη συνέχεια θα συζητήσουμε πώς οι εικόνες της υπόθεσης λειτούργησαν ως κάλεσμα σε δράση προς ένα μεγάλο μέρος των Αφροαμερικανών που τις «κατανάλωσαν» οπτικά. Τέλος, θα διερευνήσουμε πώς η αφροαμερικανική κοινότητα επανερμήνευσε τις φρικτές εικόνες αυτού του κτηνωδώς κομματιασμένου μαύρου σώματος. Ενώ το μαύρο σώμα που πονά είχε λειτουργήσει παραδοσιακά ως σύμβολο της απόλυτης λευκής εξουσίας, το πτώμα του Έμετ Τιλ έγινε ένα οπτικό ρητορικό σχήμα που απεικόνιζε την ασχήμια της φυλετικής βίας και τη συσσωρευμένη δύναμη της μαύρης κοινότητας. Υποστηρίζουμε ότι αυτή η αναδιαμόρφωση ήταν, εν μέρει, αποτέλεσμα του ότι η μαύρη κοινότητα αγκάλιασε και έφερε στο προσκήνιο το αποκείμενο σώμα του Τιλ αντί να επιτρέψει να εξοβελιστεί με ασφάλεια από τη ζωή της κοινότητας.

Το μούρο σώμα που κινδυνεύει: ρητορική της εικόνας και φυλή

[...] Η επικρατούσα ρητορική ιστορία του κινήματος των πολιτικών δικαιωμάτων είναι σε μεγάλο βαθμό η εξιστόρηση ενός λαού που κινητοποιήθηκε από τους σπουδαίους λόγους χαρισματικών ηγετών, με πιο γνωστό τον Μάρτιν Λούθερ Κινγκ Τζ., αλλά και τον Μάλκολμ Χ. τον Στόουκλι Καρμάικλ, τη Φάνι Λου Χάμερ⁷ και άλλους. Επιπρόσθετα σε αυτή την παραδοσιακή εξιστόρηση, θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι τα σώματα, ίσως περισσότερο από την ευγλωττία, κινητοποιήσαν ένα έθνος. Τα μαύρα σώματα διακυβεύονταν - το νόημα, η μεταχείριση, οι δυνατότητές τους. Τα μαύρα σώματα που

κινδύνευαν αποτέλεσαν ένα κρίσιμο ρητορικό εφόδιο για το μετασχηματισμό του νοήματος και της μεταχείρισης των μαύρων σωμάτων γενικά. [...]

Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πει ότι τα σώματα που κινδυνεύουν απευθύνονται σε μια εγγενή ενσυναίσθηση του ανθρώπου, όμως ακόμη και η πιο βιαστική ανασκόπηση των ιστορικών καταγραφών διαψεύδει οποιαδήποτε τέτοια ανακουφιστική αντίληψη. Ο κατάλογος των φρικαλεοτήτων κατά τον 20ό αιώνα υποδηλώνει ότι τα σώματα που κινδυνεύουν -ακόμη και τα ακρωτηριασμένα και βασανισμένα σώματα- μπορούν να εμπνεύσουν ακόμη μεγαλύτερη βαρβαρότητα. Αν και αυτά τα σώματα ενδέχεται να έχουν πολλαπλό νόημα, αποτελούν αναμφισβήτητα μια ισχυρή πηγή ρητορικής εξουσίας. Με άλλα λόγια, ανταγωνιζόμενες κοινωνικές ομάδες θα αντιπαρестεθούν για τα νοήματα των σωμάτων. Η αυτοπρόσωπη θέαση των σωμάτων διατηρεί μια προνομιακή αυθεντία, αλλά το νόημα αυτών των σωμάτων, εκείνο που λένε τα βουβά σώματα, είναι ένας τόπος πολιτικής διαπάλης. Στις Ηνωμένες Πολιτείες του 20ού αιώνα, τα μαύρα σώματα αποτέλεσαν το πιο αιματοβαμμένο πεδίο μάχης.

Είναι σαφές πως το καθεστώς του Τζιμ Κρόου® ήταν η δεύτερη πράξη του Εμφυλίου Πολέμου, ένας πόλεμος για το νόημα των μούρων σωμάτων ο οποίος συνεχιζόταν με άλλα μέσα. Οι Μαύροι ήταν τώρα «ελεύθεροι», γεγονός που για πολλούς Λευκούς καθιστούσε ακόμη πιο αναγκαίο τον έλεγχο και την καθυπόταξή τους. Το λιντσάρισμα ήταν το πιο βίαιο εργαλείο ελέγχου. Η Elaine Scarry, στην ανάλυσή της για τα βασανιστήρια, υποστηρίζει ότι τα καθεστώτα δημιουργούν σώματα που πονούν, για να κάνουν πραγματική την εξουσία τους και να σταθεροποιήσουν τα συστήματα των ιδεολογικών τους πεποιθήσεων:

Ο φυσικός πόνος είναι τόσο αδιαμφισβήτητα πραγματικός ώστε φαίνεται να εκχωρεί αυτή του την ιδιότητα της 'αδιαμφισβήτητης πραγματικότητας' σε εκείνη την εξουσία που τον προκάλεσε. Βέβαια, βασανιστήρια χρησιμοποιούνται ακριβώς

επειδή η πραγματικότητα εκείνης της εξουσίας είναι τόσο αμφισβητήσιμη, επειδή το καθεστώς είναι τόσο ασταθές.⁹

Όπως τα βασανιστήρια, έτσι και η βία εναντίον των μαύρων σωμάτων υλικοποιεί ιδεολογικές πεποιθήσεις. Η αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα των μαύρων σωμάτων που πονούν χρησιμοποιήθηκε για να προσφέρει το στάτους της αδιαμφισβήτητης πραγματικότητας στην πεποίθηση περί λευκής ανωτερότητας.

Υπό το καθεστώς του Τζιμ Κρόου, τα λιντσαρισμένα μαύρα σώματα προσφέρθηκαν ως απόδειξη της λευκής ανωτερότητας. Ήταν οι «παράξενοι καρποί» που χόρευαν στον νότιο άνεμο του φυλετικού μίσους· τα «πεταγμένα μάτια και τα στραβωμένα στόματά» τους αποτελούσαν βουβές μαρτυρίες της φριχτής ακρότητας της λευκής εξουσίας.¹⁰ Όπως όμως καθιστούν σαφές οι εικόνες στο *Without Sanctuary*, τα λιντσαρισμένα και ακρωτηριασμένα μαύρα σώματα, όχι μόνο δεν ενέπνεαν συμπάθεια, αλλά προκαλούσαν κυρίως γλέντια και γιορτές ανάμεσα στους Λευκούς συμμετέχοντες. Τα λιντσαρίσματα ήταν δημόσια θεάματα, καρναβάλια φρικαλεότητας, ήταν τα αποκαλούμενα «μπάρμπεκιου Νέγκρων», με θεατές διακεκριμένους πολίτες, κορυφαίους επιχειρηματίες, εκλεγμένους αξιωματούχους, μέλη της Εκκλησίας, δικαστές, ρέντνεκ¹¹ νταήδες, γυναίκες και παιδιά. Τα διαφράγματα των Κόντακ ανοιγόκλειναν συνεχώς, καθώς οι λευκοί προσπαθούσαν να κρατήσουν τη στιγμή και να τη μοιραστούν με άλλους με τη μορφή των καρτ ποστάλ. [. .]

Τα λιντσαρισμένα μαύρα σώματα ήταν θεάματα λευκής ανωτερότητας που συνέβαλλαν στη σφυρηλάτηση της λευκής κοινότητας. Ήταν επίσης και μηνύματα προειδοποίησης και τρόμου προς τις μαύρες κοινότητες. Τα λιντσαρίσματα ήταν βίαιες πράξεις με μια σαφώς ρητορική ατζέντα:

Η ιδέα, σε τελική ανάλυση, όπως σημείωσε ένας Μαύρος παρατηρητής, ήταν να δοθεί ένα παράδειγμα, "γνωρίζοντας πολύ καλά πως ένας Νέγκρος που χορεύει κρεμασμένος από ένα δέντρο θα χρησιμεύσει εξίσου καλά με οποιονδήποτε άλλον για να τρομοκρατήσει την κοινότητα".¹¹

Τα λιντσαρίσματα λειτούργησαν ως ένα είδος φυλετικής τρομοκρατίας, στηρίζοντας τη λευκή ανωτερότητα πάνω σε ένα ακρωτηριασμένο μαύρο σώμα. Συνήθως οποιοδήποτε μαύρο σώμα ήταν κατάλληλο. [...]

Την εποχή της δολοφονίας του Έμετ Τιλ, το λιντσάρισμα δεν αποτελούσε πλέον αποδεκτό δημόσιο θέαμα, παρόλο που εξακολουθούσε να είναι αποδεκτή πρακτική της κοινότητας. Με άλλα λόγια, το 1955 το λιντσάρισμα είχε μετατραπεί σε αόρατο δημόσιο γεγονός: οι πάντες στην πόλη ήξεραν τι είχε συμβεί, σε ποιον και «γιατί», αλλά δεν το διέπρατταν πλέον μπροστά σε ένα μεγάλο πλήθος, στην κεντρική πλατεία της πόλης. Η φυλετική βία είχε γίνει πιο «υπόγεια»- ωστόσο, μέσα στα συμφραζόμενα μιας μακράς παράδοσης λιντσαρίσματος, ακόμη και η ανεξήγητη εξαφάνιση ενός μαύρου σώματος δημιουργούσε μια διεστραμμένη αίσθηση. Η ιστορία είχε διδάξει τόσο τους Μαύρους όσο και τους Λευκούς πώς να καλύπτουν τα κενά, πώς να δημιουργούν μια αφήγηση γύρω από το ελλείπον σώμα. Οι ψίθυροι και οι εικασίες ασκούσαν τώρα τη ρητορική βία την οποία στο παρελθόν επέβαλλε το δημόσιο λιντσάρισμα.

Παρ' όλα αυτά, το βασανισμένο μαύρο σώμα εξακολουθούσε να προορίζεται ως μαρτυρία της λευκής ανωτερότητας και της μαύρης υποτέλειας. Ωστόσο, όλο και περισσότερο αυτή η μαρτυρία γινόταν σιωπηρή, και στην περίπτωση του Έμετ Τιλ καταβλήθηκε προσπάθεια να είναι *απούσα*. Η καθυστερημένη ομολογία των δολοφόνων του Τιλ πιστοποιεί αυτή την πρόθεση. Ο Kirk W. Fuoss, στην έσοχη μελέτη του "Lynching Performances, Theatres of Violence" [«Παραστάσεις λιντσαρίσματος, θέατρα βίας»], μας υπενθυμίζει πως η ορατότητα αποτελούσε κρίσιμο συστατικό στοιχείο της δύναμης του λιντσαρίσματος.¹³ Πράγματι, τα παραδοσιακά λιντσαρίσματα ήταν θεάματα ή, όπως υποστηρίζει ο Fuoss, *θεατρικά γεγονότα* που παρουσιάζονταν ενώπιον κοινού. [...]

Ένα χρόνο μετά την απαλλαγή τους, ο Ρόι Μπράιαντ και ο Τζ. Ου. Μάιλαμ είπαν την ιστορία τους στον Ουίλιαμ Μπράντφορντ Χιουλ του περιοδικού *Look*. Σύμφωνα με τον Χιουλ, παραδέχτηκαν και οι

δύο ότι σκότωσαν τον νεαρό. [...] Στην αφήγησή του, ο Μάιλαμ εξακολουθούσε να χαρακτηρίζει το συμβάν νόμιμη προσπάθεια να διατηρηθεί η κοινωνική ιεραρχία Λευκών και Μαύρων. [...] «Ήταν αδιόρθωτος. Δεν είμαι κανένας νταής· ποτέ δεν έχω πληγώσει Νέγρο στη ζωή μου. Μου αρέσουν οι Νέγροι όταν είναι στη θέση τους». [...]

Όμως, όπως όλα τα ρητορικά κείμενα, το φρικτό μήνυμα των Μάιλαμ και Μπράιαντ, όπως είχε εγγραφεί στο σώμα του νεαρού Έμετ Τιλ, δεν ήταν δυνατόν να υποχρεωθεί να συμμορφωθεί πειθήνια στη σημασία που επιθυμούσαν οι συγγραφείς του. Η Μάμι Τιλ Μπράντλεϊ και το συνεχώς διευρυνόμενο δίκτυο των υποστηρικτών της αρνήθηκαν να βάλουν το σώμα του Έμετ «στη θέση του». Αντίθετα, καθώς το πτώμα του Τιλ (τόσο το φυσικό του σώμα όσο και εικόνες του) άρχισε να κυκλοφορεί ανάμεσα στη μαύρη κοινότητα σε εθνικό επίπεδο, κατέληξε να σημαίνει πολύ περισσότερα από όσα θα μπορούσαν να φανταστούν οι δολοφόνοι του.

Η απόφαση της Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ να επιδείξει το σώμα του Έμετ στο Σικάγο έθεσε σε αμφισβήτηση το κυρίαρχο νόημα του λιντσαρισμένου σώματος γενικά. Οι Μπράιαντ και Μάιλαμ, μετά τη δίκη, θα προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν τη δολοφονία του Τιλ ως φόνο ενός ακόμη «ξιπασμένου Νέγρου» που η δικαιολογημένη βία τον έβαλε στη θέση του. Η κ. Τιλ-Μπράντλεϊ αμφισβήτησε προκαταβολικά αυτό το νόημα, εκθέτοντας το ακρωτηριασμένο σώμα του γιου της σε χιλιάδες πενθούντες, στο Σικάγο, και στο εκτυφλωτικό φως των ΜΜΕ σε εθνικό επίπεδο. Επιδεικνύοντας το σώμα του γιου της, αμφισβήτησε το νόημα των λιντσαρισμένων μαύρων σωμάτων, αμφισβητώντας έτσι και την εγκυρότητα της κοινωνικής τάξης της λευκής ανωτερότητας στον Νότο, την οποία στήριζαν αυτά τα σώματα. Μετακινώντας το πτώμα του Έμετ Τιλ από μια λασπερή κοιή ποταμού, στο Δέλτα του Μισισιπή, σε μια δημόσια έκθεση, στο αστικό Σικάγο, η Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ μεταμόρφωσε το γιο της από θύμα του λευκού ρατσισμού σε ένα αξέχαστο σύμβολο που κινητοποίησε μια ολόκληρη γενιά ακτιβιστών.

Κοιτάξτε το πτώμα: Τα αποτελέσματα της «αυτοπρόσωπης θέασης» ίου Έμετ Τιλ

[...] Σαν να αντιλαμβανόταν εκ των προτέρων τα αποτελέσματα της φρικαλεότητας, η Μάμι Τιλ-Μπράντλνι αποποιήθηκε την προσφορά του διευθυντή του γραφείου κηδείων να ρετουσάρι τον Έμετ, επιμένοντας να επιδειχθεί το πτώμα του γιου της όπως ακριβώς βρέθηκε. [...] Θυμάται πως είπε στον διευθυντή: «Αφήστε τον κόσμο να δει αυτό που είδα κι εγώ».

Και ο κόσμος πράγματι είδε - τουλάχιστον ο κόσμος που ήταν περισσότερο σημαντικό να δει, το διαρκώς επεκτεινόμενο δίκτυο των Αφροαμερικανών που γνώριζαν πάρα πολύ καλά τους κινδύνους που αντιμετώπιζαν και παρ' όλα αυτά άρχιζαν να ασκούν τη συλλογική τους δύναμη και να κάνουν κάτι για όλα αυτά σε εθνική κλίμακα. Φωτογραφίες του Έμετ πριν και μετά τη δολοφονία κυκλοφόρησαν στις *Jet*, *Chicago Defender*, *Pittsburgh Courier*, *New York Amsterdam News* και *Crisis*.¹⁴ Εκτός από τους αναγνώστες αυτών των κυρίως μαύρων εντύπων, πολλοί άλλοι είδαν με τα μάτια τους το σώμα στην κηδεία, που έγινε με ανοιχτό φέρετρο με επιμονή, πάλι, της Μάμι Τιλ Μπράντλεϊ. Σύμφωνα με τους πιο συντηρητικούς υπολογισμούς, εκείνη τη μέρα παρακολούθησαν την κηδεία περίπου 10.000 άτομα.¹⁵ Οι περισσότεροι μιλούν για περίπου 100.000 άτομα και «κάποιες εκτιμήσεις για 600.000» πενθούντων που πέρασαν, σε μια σταθερή λιτανεΐα, μπροστά από το σώμα για να το δουν.¹⁶ Χριστουγεννιάτικες φωτογραφίες ενός χαμογελαστού και ρωμαλέου Έμετ είχαν στερεωθεί στο φέρετρο, δημιουργώντας μια ακόμη πιο τρομακτική αντίθεση με το πτώμα.

Ο Μοχάμαντ Άλι δεν ήταν ο μοναδικός που ανταποκρίθηκε στην εικόνα, θεωρώντας την κάλεσμα σε δράση. Ο διάσημος εισαγγελέας Τζόνι Κόχραν δήλωσε πως η δολοφονία του Τιλ υπήρξε η βασική αιτία για την επιλογή της σταδιοδρομίας του.¹⁷ Ο Μολέφι Ασάντε, ιδρυτής του πρώτου μεταπτυχιακού προγράμματος στις αφροαμερικανικές σπουδές, γράφει ότι «Το προσκύνημα της ζωής μου ήταν,

οπό πολλές απόψεις, μια προσπάθεια να απελευθερωθώ από τη στιγμή του θανάτου του Τιλ».¹⁸ Οι Όντρεϊ Αόρντ, Μπέιμπ Μουρ Κάμπελ, Τόνι Μόρισον και Γκουέντολιν Μπρουκς έγραψαν ποιήματα ή και ολόκληρα μυθιστορήματα βασισμένα σε αυτή την ιστορία. Ο Μπομπ Ντίλαν εξέφρασε τα συναισθήματα πολλών Λευκών της γενιάς του στο τραγούδι «Ο θάνατος του Έμετ Τιλ»: «Αν δεν μπορείς να φωνάζεις ενάντια σε ένα τέτοιο πράγμα, σε ένα έγκλημα τόσο άδικο, τότε τα μάτια σου είναι γεμάτο από τη σκόνη των νεκρών, το μυαλό σου είναι γεμάτο από στάχτη».¹⁹

Είναι γνωστό ότι ο Μάρτιν Λούθερ Κινγκ Τζ. χρησιμοποίησε σε πολλές περιπτώσεις τη δολοφονία του Τιλ ως παράδειγμα των επιπτώσεων του φυλετικού μίσους στο Νότο. [...] Ο Robin D.G. Kelley, επικεφαλής του Τμήματος Ιστορίας στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης, επαναλαμβάνει:

Η υπόθεση Έμετ Τιλ, ξέρετε, ήταν ένας σπινθήρας για να αφιερώσουν οι άνθρωποι της νέας γενιάς τη ζωή τους στην κοινωνική αλλαγή. Είπαν «Δεν θα πεθάνουμε με τέτοιον τρόπο. Το αντίθετο, θα ζήσουμε και θα μεταμορφώσουμε το Νότο, έτσι ώστε οι άνθρωποι δεν θα χρειάζεται να πεθαίνουν με τέτοιον τρόπο». Και αν υπήρξε κάτι, κάποιο γεγονός της δεκαετίας του 1950 που ενέπνευσε τους νέους ανθρώπους να στρεφθούν σε μια τέτοιου τύπου αλλαγή, αυτό ήταν το λιντσάρισμα του Έμετ Τιλ.²⁰

Η φιλολογία περί Τιλ βρίθκει από αυτή την άποψη. Όμως, τι ακριβώς σε αυτή την υπόθεση είναι εκείνο που προκάλεσε τόσο δραματική αντίδραση; Υποστηρίζουμε ότι, εκτός από το πολιτισμικό και πολιτικό περιβάλλον της εποχής (ότι, δηλαδή, η «καμπούρα» τους ήταν ήδη πολύ εξασθενημένη από τους αιώνες κακομεταχείρισης και αδικίας που κουβαλούσαν οι Αφροαμερικανοί), η εικόνα του τερατώδους και φρικιαστικού σώματος του Έμετ Τιλ δεν ήταν δυνατόν να αγνοηθεί. Λειτουργήσε ως παραστατική μαρτυρία του κτηνώδους φυλετικού μίσους που υπήρχε στο Νότο της δεκαετίας του 1950, με έναν τρόπο που το γραπτό κείμενο δεν θα μπορούσε ποτέ να απο-

δώσει. Επέτρεψε σε όσους την είδαν να γίνουν αυτόπτες μάρτυρες σε κάτι που για πολλούς υπήρχε μόνο ως φήμη και θρύλος. [...]

Όπως έχουν σημειώσει πολλοί, η φωτογραφία θεωρείται συχνό μια φέτα του πραγματικού, ένα ίχνος εκείνου που υπήρξε. Όπως υποστηρίζει ο Ρολάν Μπαρτ,

στη Φωτογραφία, δεν μπορώ ποτέ να αρνηθώ ότι το *πράγμα ήταν εκεί* [...] Κάθε φωτογραφία είναι ένα πιστοποιητικό παρουσίας. [...] Μια απόρροια της παρελθούσας *πραγματικότητας*. [...] Αυτού-που-έχει-υπόρξει.²¹

Η δύναμη του σώματος του Τιλ γίνεται πιο μεγάλη, όχι επειδή είναι η φωτογραφία ενός πτώματος, αλλά επειδή είναι η φωτογραφία του προσώπου ενός πτώματος, ή *εκείνου που ήταν ένα πρόσωπο*. Όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με αυτό το πρόσωπο, θυμόμαστε την παρατήρηση του φιλοσόφου Αλφόνσο Λινγκους ότι «στο πρόσωπο ενός άλλου, το ζήτημα της αλήθειας τίθεται σε κάθε μία από τις προτάσεις που συνθέτουν τον λόγο μου, το ζήτημα της δικαιοσύνης τίθεται σε κάθε κίνηση και χειρονομία της εκτεθειμένης ζωής μου».²² Αυτό-που-ήταν-το-πρόσωπο του Τιλ στοιχείωσε τη χώρα τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, ενισχύοντας την απαίτηση για δικαιοσύνη. Όμως, ακόμη και πριν στοιχειώσει τη χώρα, αυτό-που-ήταν-πρόσωπο στιγμιαία εμποδίζει τη σκέψη, προκαλεί σύγχυση, διαψεύδει την αποστασιοποίηση, διακόπτει τον πολιτισμό και μας δίνει μια γροθιά στο στομάχι. [...]

Η φωτογραφία του τερατώδους αυτού-που-ήταν-το-πρόσωπο του Τιλ συνεχίζει να στοιχειώνει την αμερικανική φαντασία, σαν ένα φάντασμα που αρνείται να υποκύψει στον εξορκισμό. Η κσκοφωνία του εξακολουθεί να ενοχλεί, «όπως τα νύχια όταν γρστζουνάνε έναν πίνακα». Ίσως γι' αυτό τόσο πολλοί απαίτησαν να ανοίξει ξανά η υπόθεση, απαίτησαν να δοθεί στον Έμετ Τιλ άλλη μια ευκαιρία για δικαιοσύνη.

Επομένως, με την πλέον ρητή έννοια, το να βλέπει κανείς σημαίνει και να πιστεύει. Όπως πρόσταξε η Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ, «αφήστε τον κόσμο να δει αυτό που είδα κι εγώ». Πράγματι, ο John Hartley

στο *The Politics of Pictures* [Η πολιτική των εικόνων] υπογραμμίζει ότι «ο κλασικός γενικός ορισμός του λεξικού της Οξφόρδης για την "αλήθεια" -"εκείνο που πράγματι υπάρχει"- επιβεβαιώνεται συνήθως με το να θεωρούμε ότι αναφέρεται σε "εκείνο που μπορούμε να δούμε"». ²³ Η εικόνα του πτώματος του Τιλ έγινε τεκμήριο μιας παράδοσης φυλετικής τρομοκρατίας με τον πιο παραστατικό και σοκαριστικό τρόπο. Βέβαια, το πτώμα ενός μάρτυρα που προτρέπει τους αυτόπτες μάρτυρες σε πολιτική δράση αποτελεί μια αφήγηση πολύ γνωστή σε οποιονδήποτε γνωρίζει την παγκόσμια ιστορία. Στην παράδοση του καθολικισμού -για να αναφέρουμε το πιο προφανές παράδειγμα- ακριβώς το πληγωμένο και κάτισχνο σώμα του Χριστού παρουσιάστηκε ως θέαμα για δημόσια κατανάλωση και θεμελίωσε την πίστη των οπαδών του. Μέχρι και σήμερα, η εικόνα του αποκείμενου Ιησού εξακολουθεί να αποτελεί το απαραίτητο επίκεντρο της πίστης των καθολικών. Αυτό το σωματικό θέαμα λειτουργεί ως μαρτυρία μιας αδικίας («κοιτάξτε τι έκαναν στον Κύριό μας»), ως προειδοποίηση για τους κινδύνους που συνεπάγεται το να είσαι μαθητής του Χριστού και ως αναγνώριση του μάρτυρα που θυσίασε τη ζωή του /της για τους άλλους.

Αντίστοιχα, το πτώμα του Τιλ έγινε απόδειξη της προσβολής, των κινδύνων και τελικά του σεβασμού όσων έπεσαν θύματα της φυλετικής βίας στις Ηνωμένες Πολιτείες. Ο Μάρτιν Λούθερ Κινγκ Τζ.. σε μια ομιλία του το 1958, παγίωσε τον ρόλο του Τιλ ως «ιερού μάρτυρα» του αγώνα για ελευθερία: «Ο Έμετ Τιλ, ένα απλό αγόρι, χωρίς δικαίωμα ψήφου, χρησιμοποιήθηκε όπως φαίνεται ως θύμα για να τρομοκρατήσει τους Νέγρους πολίτες και να τους κρατήσει μακριά από τις κάλπες». ²⁴ Δεν έχει σημασία αν οι δολοφόνοι του Τιλ είχαν ή δεν είχαν πρόθεση να εμποδίσουν τη μαύρη ψήφο, την επιμεξία ή κάτι λιγότερο συγκεκριμένο. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η πολλαπλότητα των νοημάτων που το σώμα του υποχρεώθηκε να μεταδίδει. Όπως σωστά υποστηρίζει η Susan Bordo, «τα σώματα μας μιλούν». ²⁵ Σε διαφορετικά συμφραζόμενα, το σώμα του Τιλ μίλησε με διαφορετικούς τρόπους στα διαφορετικά ακροατήρια. Στα συμ-

φραζόμενα της αφροαμερικανικής κοινότητας, η αναπαραγωγή της φωτογραφίας στο γραφείο κηδειών και η κηδεία με το ανοιχτό φέρετρο επέτρεψαν στους αυτόπτες μάρτυρες, μέσω ενός είδους οπτικής μετάληψης, να κατονολώσουν το σώμα του Έμετ Τιλ και με αυτή την πράξη να μετασχηματιστούν. [...]

Η αφήγηση για τον Τιλ, που έγινε εντελώς πραγματική χάρη στις εικόνες της, πρόσφερε τη βάση για αυτό που η Elizabeth Alexander αποκαλεί «συλλογική ταύτιση με το τραύμα». Οι αφροαμερικανικές κοινότητες πρόσθεσαν την ιστορία στην παράδοση του φολκλόρ τους, για να μεταδώσουν ένα σημαντικό μάθημα: «ποτέ μην ξεχνάτε τι μπορεί να συμβεί σε έναν Μαύρο στην Αμερική». Κατά κύριο λόγο, η ιστορία του Έμετ Τιλ εξιστορήθηκε λιγότερο μέσα από αφηγήσεις και περισσότερο μέσα από εικόνες, εικόνες που προκάλεσαν μια αλησμόνητη ενστικτώδη απάντηση. Η εικόνα του Έμετ Τιλ βοήθησε τους ανθρώπους να μετατρέψουν το φρικτό συμβάν σε ενθύμιο, σε ένα ενθύμιο που οφείλει να είναι διάχυτο και συλλογικό, μάλλον, παρά κρυφό. Όπως θα υποστηρίξουμε στη συνέχεια, αυτό το ενθύμιο δεν εμφανίζεται μπροστά μας ως απόπειρα να διαχωριστούμε από τον Τιλ («εγώ δεν είμαι αυτό») αλλά να *θυμόμαστε* και να *αγκαλιάσουμε* τον Τιλ. [...] [Και] ένας δεύτερος μετασχηματισμός που ίσως προκύπτει από την κατανάλωση αυτής της εικόνας είναι, για πολλούς, η μετατροπή αυτού του φόβου σε ένα είδος δράσης. Η δράση αυτή μπορεί να είναι απλώς η αφήγηση και η επαναφήγηση της ιστορίας του Τιλ, με την ελπίδα να προειδοποιηθούν οι μελλοντικές γενιές για τους δυνάμει κινδύνους που αντιμετωπίζουν. Για άλλους, όπως ο Μοχάμαντ Άλι, ήταν αρχικά μια εφηβική οργή, που συνοδεύτηκε από τη βαθύτερη πεποίθηση ότι πρέπει να αγωνιστεί κατά του ρατσισμού σε πολλαπλά επίπεδα. Δείτε, για παράδειγμα, την εμπλοκή του Άλι στο κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων και τη συνακόλουθη διαφοροποίησή του από τη λευκή χριστιανική παράδοση, τη σύμπραξή του με τον Μάλκολμ Χ και τους Μαύρους Μουσουλμάνους, καθώς και την περίφημη άρνησή του να πολεμήσει στο

Βιετνάμ, με τον ισχυρισμό ότι «κανένας Βιετκόνγκ δεν με έχει αποκαλέσει νέγρο». [...]

Αρα λοιπόν, μήπως όλα αυτά υποδηλώνουν ότι η εικόνα του Έμετ Τιλ αντλεί τη ρητορική της δύναμη απλώς από την ικανότητά της να αποτυπώνει με ακρίβεια την πραγματικότητα; - ότι η ιστορία του «λέει την αλήθεια» για τη φυλετική βία; [...] Η Jacqueline Goldsby υποστηρίζει ότι ο λόγος γύρω από το θάνατο του Τιλ δεν οφειλόταν στην αναμφισβήτητη επαλήθευση μέσω των εικόνων: «Αντίθετα, η προσπάθεια να απεικονιστεί ο φόνος έδειξε τα όρια του τηλεφωτογραφικού ρεαλισμού, αποκαλύπτοντας στο κοινό την ανησυχία που βρίσκεται στη βάση της έλξης που ασκεί το συγκεκριμένο είδος: ότι, δηλαδή, το 'πραγματικό' δεν σχηματίζεται αυθόρμητα- ότι το 'πραγματικό' είναι μια κοινωνική κατασκευή- ότι, με άλλα λόγια, η πραγματικότητα είναι μυθοπλασία».²⁶

Διαφωνούμε με τις εγγενείς παραδοχές του επιχειρήματος της Goldsby - ότι η φωτογραφία κατασκευάζει μια πραγματικότητα που αποτυγχάνει πάντοτε να αναπαραγάγει τα συμβάντα του πραγματικού κόσμου. Ασφαλώς οι εικόνες παράγουν πάντοτε μια κατακερματισμένη πραγματικότητα, αυτό όμως αποτελεί πρόβλημα μόνον αν έχουμε για αυτές διαφορετικές προσδοκίες, αν υποθέτουμε ότι μπορούμε *έστω κάποτε* να βιώσουμε μια αδιαμεσολάβητη πραγματικότητα. Όλες οι φωτογραφίες του κόσμου, παρμένες από κάθε πιθανή γωνία, δεν αναπλάθουν επαρκώς τα συμβάντα που οδήγησαν στο θάνατο του Έμετ Τιλ. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι περισσότερο τι είδος πραγματικότητας παρήγαγε η εικόνα του πτώματος του Τιλ παρά το με πόση ακρίβεια μπόρεσε να χρησιμεύσει ως μαρτυρία μιας βίας για πάντα ανεπανόρθωτης. Η εικόνα αυτή δεν κατασκεύασε, όπως ισχυρίζεται η Goldsby, μια προσωρινή πραγματικότητα, μια «μυθοπλασία», που απλώς παριστάνει μια πραγματικότητα στην οποία ποτέ δεν μπορούμε να έχουμε πρόσβαση. Εκείνο που μάλλον συνέβη είναι ότι παρήγαγε *πραγματικές* αισθήσεις και *πραγματικές* κοινωνικές σχέσεις- δημιούργησε σε υλικό επίπεδο έναν καινούργιο

τρόπο ύπαρξης για τους Αφροαμερικανούς όπως έχουμε συζητήσει σε αυτό το δοκίμιο. [...]

Η Ωολιάεδγ, ακόμη, θέλει να υποστηρίξει ότι οι εικόνες του Τιλ συμβάλλουν σε αυτό που αποκαλεί «χάι-τεκ» λιντσάρισμα: ένα λιντσάρισμα που δεν εξαρτάται από «την τραχιά άκρη ενός σκοινιού, από τη φλεγόμενη άκρη ενός πυρσού, από ένα πλήθος χιλιάδων ανθρώπων» για τη βία του αλλά ένα λιντσάρισμα που αποτυπώνεται στις σελίδες των εφημερίδων και στα κύματα των τηλεοπτικών εκπομπών. Ωστόσο, υπάρχει μια σαφής και σημαντική διαφορά ανάμεσα στον όχλο που λιντσάρει και μετά κοιτάζει το βάρβαρο έργο του και σε μια μαύρη κοινότητα που ξεφυλλίζει περιοδικά με την εικόνα του ακρωτηριασμένου σώματος του Έμετ Τιλ· και η διαφορά αυτή είναι οι ίδιοι οι αυτόπτες μάρτυρες. Όπως έχουμε υποστηρίξει, η συνάντηση ανάμεσα στην αφροαμερικανική κοινότητα και την εικόνα του Τιλ συνέβαλε στη δημιουργία μιας πανίσχυρης πολιτικής απόκρισης. Όσοι Αφροαμερικανοί κατανάλωσαν την εικόνα ήρθαν πρόσωπο με πρόσωπο με κάτι που για πολλούς ήταν για καιρό βυθισμένο στο θρύλο. Για όσους ενεπλάκησαν στην οπτική κατανάλωση της εικόνας, το σποκείμενο σώμα του Έμετ Τιλ είχε σημαντικά μεταμορφωτικά αποτελέσματα.

Συνέπειες και συμπεράσματα, ή, τι μπορούμε να μάθουμε από τα αποκείμενα σώματα

Στα χρόνια πριν από το θάνατο του Τιλ, το λιντσάρισμα είχε γίνει «υπόγειο» ως δημόσιο θέαμα στο Νότο και δεν ήταν πλέον αποδεκτό ως γεγονός της κοινότητας το οποίο χαιρέτιζαν επευφημούντο ακροατήρια. Βέβαια, εξακολουθούσε να αποτελεί πολύ κοινή πρακτική, όμως οι περισσότεροι Λευκοί προτιμούσαν να περιορίζεται, όπως και το πτώμα του νεαρού Έμετ, στο σκοτάδι και στη μυστικότητα. Για τους Λευκούς, το λιντσαρισμένο σώμα δεν ήταν πλέον ένα ενθύμιο προς επίδειξη, αλλά μια φήμη που όφειλε να διαδίδεται ψιθυριστά, μια απουσία που έπρεπε να καλύπτεται με το υποψία-

σμένο βλέμμα εκείνου που γνωρίζει. Στα χέρια της Μάμι Τιλ-Μπράντλεϊ, όμως, το άψυχο σώμα του γιου της θα μετατρεπόταν πράγματι σε ένα είδος ενθυμήματος. Έγινε ένα φρικτό ενθύμιο για μια κοινότητα της οποίας η επιβίωση εξαρτιόταν από την ενθύμηση ότι ο κίνδυνος ήταν διαρκώς παρών, ανεξάρτητα του αν ήταν αόρατος. Η κ. Τιλ-Μπράντλεϊ απαίτησε να αποκαλυφθεί και να κυκλοφορήσει σε ολόκληρη την κοινότητά της το σώμα του Έμετ, σε όλη την γκροτέσκα του αποκειμενικότητας. Όπως έχουμε δει, ήταν μια πράξη με τρομακτικές και μακροχρόνιες συνέπειες.

Το λεξικό της Οξφόρδης ορίζει το «αποκείμενο» ως «μια κατάσταση εξαθλίωσης ή υποβάθμισης». Οι λόγοι σχετικά με την αποκειμενικότητα, και ιδιαίτερα όσοι αναφέρονται στο έργο της κοινωνιολόγου Μέρι Ντάγκλας [Douglas] και της φεμινίστριας ψυχαναλύτριας Τζούλια Κρίστεβα, έχουν συμβάλει σημαντικά στο να φωτιστούν οι τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι κατακτούν την επίγνωση του εαυτού μέσα από μια διαδικασία διάκρισης του εαυτού τους από τους άλλους. Η Κρίστεβα, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η σημασία «του αποκείμενου» έγκειται στο ρόλο του ως ενός πράγματος σε αντιπαραβολή με το οποίο συγκρίνουμε ευνοϊκά τον εαυτό μας ως άτομο. Περιγράφει το αποκείμενο ως «ένα εγκαταλελειμμένο αντικείμενο», το οποίο «είναι σε αντιπαράθεση με το Εγώ» και είναι «ριζικά αποκλεισμένο». [...]

Ωστόσο, η Κρίστεβα σημειώνει ότι τέτοιες διακρίσεις καθώς και οι ταυτότητες που εξαρτώνται από αυτές δεν είναι ποτέ οριστικές. Υποστηρίζει ότι ο εαυτός, ή το «Εγώ», εξαρτάται από το αποκείμενο προκειμένου να συγκροτήσει τα όριά του, να είναι εκείνο που «βρίσκεται έξω. πέρα από την ομάδα». Τονίζει ότι από «τη θέση του ως εξόριστου» το αποκείμενο «δεν παύει να αμφισβητεί τον ανώτερό του».²⁷ Με αυτή την έννοια, ο αποκείμενος άλλος ποτέ δεν μένει δουλολπρεπώς στο περιθώριο- ποτέ δεν μένει στάσιμος, δημιουργώντας σταθερό σύνορα για τον εαυτό. Έτσι, η Κρίστεβα εισάγει ένα **δυναμισμό** στην έννοια της ταυτότητας που αρθρώνεται και επαναρ-

θρώνεται μέσα από τη διαλεκτική αλληλόδραση ίου εαυτού με το αποκείμενο.²⁸

Η Τζούντιθ Μπάτλερ [Butler] συμφωνεί με την Κρίστεβα, παραχωρώντας στο αποκείμενο τον σημαντικό οντολογικό ρόλο της εγκαθίδρυσης των εξωτερικών συνθηκών της υποκειμενικότητας. Γράφει ότι

το υποκείμενο κατασκευάζεται μέσω ενεργημάτων διαφοροποίησης που διακρίνουν το υποκείμενο από το καταστατικά εξωτερικό του. μια επικράτεια αποκείμενης ετερότητας που συμβατικά, αλλά προφανώς όχι αποκλειστικά, συνδέεται με το θηλυκό. Τα υποκείμενα κατασκευάζονται μέσω του αποκλεισμού. δηλαδή μέσω της δημιουργίας μιας επικράτειας απονομιμοποιημένων υποκειμένων, προ-υποκειμένων, αποκείμενων μορφών, πληθυσμών που έχουν σβηστεί από το βλέμμα.²⁹

Με άλλα λόγια, τα υποκείμενα, για την Μπάτλερ, μπορούν να υπάρχουν μόνο διαφοροποιούμενα από τα μη-υποκείμενα, στα οποία απαγορεύεται η είσοδος σε μια συγκεκριμένη δημόσια σφαίρα. Οι Μαύροι χρησίμευσαν για αιώνες ως τα αποκείμενα «οπονομιμοποιημένα» υποκείμενα που δικαιολογούσαν τη λευκή ανωτερότητα.

Αν και η Μπάτλερ προτείνει μια έννοια της υποκειμενικότητας που εξαρτάται αναγκαστικά από άλλους, η υποκειμενικότητα, όπως υποστηρίζει η Κρίστεβα, αποτελεί επιπλέον -μέσω μιας διαδικασίας *αποκήρυξης*- μια συχνά ασυνείδητη άρνηση του άλλου με στόχο να εγκαθιδρυθεί ο εαυτός. Για παράδειγμα, περίπου την εποχή του θανάτου του Τιλ, η λευκή Αμερική -ή ακόμη και οι Μούροι του Βορρά, αν και σε μικρότερο βαθμό- μπορούσαν να ορίζουν τον εαυτό τους μέσω της σχέσης τους με τον αποκείμενο άλλο, το Νότιο μαύρο υποκείμενο. Όπως όμως δείχνει η περίπτωση του Τιλ, τα κανονιστικά πρότυπα, ή οι άξονες κατανόησης, που δημιουργούνται μέσω της αποκειμενικότητας δεν είναι σταθερά. Για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια της Κρίστεβα, ο Τιλ «δεν έπαψε να αμφισβητεί τον ανώτερό [του]», υπηρετώντας τον πειθήνιο ρόλο του ως αποκείμενος ξένος. [...] Το σώμα του Τιλ επέβαλε μια αναδιαμόρφωση του εαυτού πάνω σε διαφορετικούς άξονες. Ο απόλυτος τρόμος του θανάτου του, για όσους ήταν

ουτόπτες μάρτυρες του πτώματός του, ασφαλώς κατέστρεψε την αίσθηση ενός ασφαλούς, πλήρους εαυτού. Για άλλους, απλώς έκανε πιο έντονη την αίσθηση του ευάλωτου, για την οποία είχαν ήδη πλήρη επίγνωση. Και στις δύο περιπτώσεις, τα σύνορα του υποκειμένου που υπήρξε μάρτυρας, με κάποια έννοια, μετασχηματίστηκαν. [...]

Με μια έννοια, ο μυθικός «εαυτός» του αφροαμερικάνικου λαού άλλαξε καθώς *αγκάλιαζε* και *έφερνε* στο επίκεντρο τον Έμετ. Αρνήθηκε να δει το σώμα του ως ακόμη ένα απειλητικό μήνυμα εκ μέρους της λευκής ρατσιστικής Αμερικής. Πολλοί αγκάλιασαν, μάλλον, παρά φοβήθηκαν (ή, ίσως, για να είμαστε πιο ακριβείς, αγκάλιασαν *μέσω του φόβου*), τον Έμετ σε όλη του την υποκειμενικότητα και έκαναν το σώμα του να *σημαίνει* διαφορετικά πράγματα. Ο Έμετ Τιλ έκανε σαφές ότι διακυβευόταν το ίδιο τους το *σώμα*. Η Alexander γράφει στο *Black Male* [Μαύρο αρσενικό] ότι «το σώμα του Τιλ συντρίφτηκε αλλά παρ' όλα αυτά παρέμεινε σώμα, με ένα περίγραμμα που σημαίνει ότι μπορούμε να το φανταστούμε ως συγγενικό, αλλά παρ' όλα αυτά διαφορετικό, από το δικό μας».³⁰ Αντίστοιχα, δεν θα ισχυριζόμασταν ότι η εμπειρία της θέασης αυτού του σώματος περιγράφεται εύκολα ως μια μη προβληματική *αναγνώριση* του εαυτού μας (και ως εκ τούτου, του πόσο ευάλωτοι είμαστε και οι ίδιοι) στο πτώμα, αλλά μάλλον της αδυναμίας να αγνοήσουμε την αυτοπρόσωπη μαρτυρία ως γεγονός - ως ένα ρητορικό γεγονός που απαιτεί απόκριση. Ο Ζιλ Ντελέζ υποστηρίζει ότι η σκέψη, με αυτή την έννοια, είναι πάντα μια απόκριση στη βία. [...]

Ισχυριζόμαστε πως το παράδειγμα του Έμετ Τιλ μας δείχνει ότι το αποκείμενο εξυπηρετεί μια ευρύτερη λειτουργία από το «εκτός», το οποίο μας παρέχει ένα συνεκτικό «εντός». Όπως σωστά σημειώνει η Μπάτλερ, το αποκείμενο είναι αναγκαστικά εντός κάθε υποκειμένου. Άραγε, όμως, η δύναμή του έγκειται μόνο στο ρόλο που έχει ως εκείνο το πράγμα (μέσα μας) το οποίο διαρκώς αποκηρύσσουμε για να δοκιμάζουμε και να διατηρούμε τους εαυτούς μας ως αγνά, ανόθευτα υποκείμενα; Με κίνδυνο να κατασκευάσουμε για το θέμα αυτό μια υπερβολικά απλοϊκή αφήγηση, μπορούμε ίσως να πούμε ότι πριν από

χο θάνατο του Έμετ Τιλ, ο ρατσισμός του Νότου χρησίμευε ως ένα αποκείμενο καταστατικό σύνορο για τη σχετική ασφάλεια της κοινότητας των Μαύρων του Βορρά. Όταν οι εικόνες του άψυχου σώματος του Τιλ έφτασαν στα σπίτια όλης της χώρας, τα όρια αυτού του καταστατικού συνόρου δέχτηκαν πιέσεις και απαίτησαν μια απόκριση.

Αρχίσαμε αυτή τη συζήτηση θέτοντας το ερώτημα τι μπορούμε να μάθουμε, αν πράγματι υπάρχει κάτι που μπορούμε να μάθουμε, από τις αποκείμενες, βίαιες εικόνες. Ειδικότερα, γιατί η φριχτή εικόνα του πτώματος του Έμετ Τιλ συνεχίζει να μας επιβάλλεται και να μας τρομοκρατεί, όταν το όνομα τόσων και τόσων θυμάτων λιντσαρίσματος έχει εδώ και πολύ καιρό ξεχαστεί. Μία τουλάχιστον απάντηση μπορεί να είναι ότι, αντί να εκτοπίσουν το αποκείμενο σώμα του Έμετ Τιλ στα σύνορα της κοινότητάς τους (σαν η μοίρα του να αποτελούσε μια ανωμαλία στη μαύρη ζωή), οι Αφροαμερικανοί *μετασχημάτισαν το αποκείμενο σε ένα ενθύμιο* αυτού που αποτελούσε μια εντελώς κοινότοπη επίπτωση του να είναι κανείς Μαύρος. Η λευκή ρατσιστική κοινότητα αποπειράθηκε να παγιώσει συμβολικά την ανωτερότητα της, θέτοντας σε κυκλοφορία καρτποστάλ από «μπάρμπεκιου Νέγκρου» και κομμάτια από το σώμα των θυμάτων. Τα μαύρα σώματα υποχρεώθηκαν, με τη βοήθεια των πιο βίαιων μέσων, να παίξουν το ρόλο του αποκείμενου «άλλου» σε σχέση με τα λευκά σώματα. Αντίθετα, η αφροαμερικανική κοινότητα αρνήθηκε να εξοβελίσει την γκροτέσκα εικόνα του Έμετ Τιλ στα σύνορά της. Ο Λιρόουν Μπένετ, πρώην δημοσιογράφος του περιοδικού *Jet*, ο πρώτος που δημοσίευσε τη φωτογραφία, είπε στον Νόα Άνταμς του *Nacional Public Radio* ότι «μόλις [το φύλλο με τις φωτογραφίες του Τιλ] εμφανίστηκε στους δρόμους, οι άνθρωποι άρχισαν να κάνουν ουρές στα περίπτερα. Τα νέα κυκλοφόρησαν από στόμα σε στόμα, από το Σικάγο μέχρι την Ατλάντα».³¹ Το αποκείμενο -όπως κυκλοφόρησε από χέρι σε χέρι, από γείτονα σε γείτονα, από γονιό στο παιδί- έγινε κάτι που η κοινότητα δεν έπρεπε να αποκηρύξει αλλά να αγκαλιάσει. [...]

Η εικόνα του Έμετ Τιλ δεν ανα-παριστούσε ούτε επανέφερε στη ζωή όλους εκείνους τους λιντσαρισμένους. άντρες και γυναίκες, ούτε

τις ιστορίες τους που τόσο βασάνιζαν το μυαλό των Μαύρων, αλλά όντως λειτούργησε ως συνδετικό σημείο, ως άρθρωση, γύρω από την οποία συνέκλιναν αιώνες φόβου και οργής. Δυστυχώς, αυτό δεν έγινε αντικρούοντας τη φυλετική κληρονομιά της Αμερικής, αλλά ενσαρκώνοντας την υπερβολή της, αποτελώντας μαρτυρία για τις λογικές και δυνάμει θανάσιμες συνέπειές της. Οι εικόνες του σώματος του Έμετ Τιλ έφεραν στο προσκήνιο το σώμα σε κίνδυνο, αναδιαμόρφωσαν την αποκειμενικότητα των φυλετικών σχέσεων Λευκών-Μαύρων δίνοντάς της ένα νέο οπτικό λεξιλόγιο. Το αποκείμενο μαύρο σώμα σε κίνδυνο μετασχηματίστηκε, από διαλεκτικό «άλλο» που ορίζει και υποστηρίζει τη λευκή εξουσία σε γκροτέσκο προϊόν αυτής της εξουσίας. Μια μεγάλη αφροαμερικανική κοινότητα πορεύτηκε γύρω από το πτώμα του Έμετ Τιλ' το κατανάλωσε οπτικά, το διέδωσε και το διατήρησε ως ένα φρικτό αλλά πολύτιμο λείψανο εκείνου που δεν πρέπει ποτέ να λησμονηθεί. Το κτηνωδώς τσακισμένο, κομματιασμένο σώμα ενός εφήβου αποτέλεσε οπτική μαρτυρία. όχι της απολυτότητας της λευκής ανωτερότητας, αλλά της απαιτηλότητάς της. Το θαματοποιημένο μαύρο σώμα -πανηγυρικό θέαμα λευκού μίσους στο παρελθόν, είτε μέσα από δημόσια λιντσαρίσματα είτε, αργότερα, μέσα από δυσοίωνες «εξαφανίσεις»- ήταν τώρα ένα πανίσχυρο σύμβολο αντίστασης και κοινότητας. Αγκαλιάζοντας, καταναλώνοντας και δημοσιοποιώντας το αποκείμενο σώμα του Έμετ Τιλ, η αφροαμερικανική κοινότητα εγκαινίασε έναν δημόσιο λόγο στον οποίο ο λευκός ρατσισμός έγινε ο άσχημος άλλος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Ι Εχουμε επιλέξει κατά βάση να περιγράφουμε χο συμβάν ως «δολοφονία», μάλλον, παρά ως λιντσαρίσμα Αν και η δολοφονία του Τιλ φέρει κάποιες παρα-

δοσιακές σφραγίδες λιντσαρίσματος, φαίνεται πως της λείπε η *θεαματική* και δημόσια ιδιότητα των λιντσαρισμάτων. Όπως όμως θα υποστηρίξουμε, η δολοφονία μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή μέσα σε κάποια ιστορικά συμφραζόμενα στα οποία το λιντσάρισμα κατείχε μέχρι πολύ πρόσφατα κυρίαρχη θέση. Παρόλο που ο συλλογισμός του δεν είναι εντελώς σαφής, έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ο Χίου Ουόιτ, κυβερνήτης του Μισισσιπή το 1955, είπε για την υπόθεση: «Αυτό δεν είναι λιντσάρισμα. Είναι ξεκάθαρα δολοφονία». Η Μάμι Τιλ-Μπράντλνι διαφωνεί, γράφοντας στα απομνημονεύματά της ότι οι κομποσμοί των Μπράιαντ και Μάιλαμ μετά τη δίκη έκαναν σαφή την πρόθεσή τους να στείλουν ένα μήνυμα στους άλλους Αφροαμερικανούς, «και η αποστολή ενός μηνύματος στους Μαύρους είναι ένα από τα σημεία-κλειδιά που διαφοροποιούν το λιντσάρισμα από τη δολοφονία». Mamie Till-Mobley και Christopher Benson, *Death of Innocence: The Story of the Hate Crime That Changed America* (Νέα Υόρκη: Random House, 2003), 215.

2. George E. Curry. "Killed for Whistling at a White Woman", *Emerge*, Ιούλιος-Αύγουστος 1995. 32.

3. Στο ίδιο. 32.

4. Henry Hampton. *Eyes on the Prize: Awakenings (1954-1956)*. Public Broadcasting System. 1967 (βιντεοκασέτα).

5. Amita Nerurkar, "Lawmakers Want 1955 Mississippi Murder Case Reopened", *CNN Lawcenter*, CNN, 13 Απριλίου 2004. <http://www.cnn.com/2004/LAW/04/13/till.murder.case/>.

6. Laura Parker, "Justice Pursued for Emmett Till". *USA Today*, 11 Μαρτίου 2004. 3Α.

7. Είναι πορ' όλα αυτά σημαντικό να σημειώσουμε ότι σε μεγάλο βαθμό η δύναμη των λόγων της Χάμερ προερχόταν από τις λεπτομερείς περιγραφές των ξυλοδαρμών που είχε υποστεί ως ακτιβίστρια των πολιτικών δικαιωμάτων. Για παράδειγμα, το σώμα εμφανιζόταν σε περίοπτη θέση στην αφήγηση για την κράτησή της, το 1963, σε μια φυλακή της κομητείας του Μοντγκόμερι: «Με έδειραν τόσο που δεν μπορούσα να κουνηθώ, που δεν μπορούσα να λυγίσω τα δάχτυλά μου ή να σηκωθώ όρθια όταν με πρόσταζαν. Έτσι οπέκτησα αυτόν τον θρόμβο στο μάτι - η όρασή μου έχει σχεδόν καταστραφεί πια. Το νεφρό μου τραυματίστηκε από τα χτυπήματα που μου έριξαν στην πλάτη». "Who is Fannie Lou Hamer/", ιστορικές σελίδες *Pagewise*, http://nd.essortmenLcom/fannielouhamer_rgrh.htm. Όπως γίνεται σαφές από την περίφημη διατύπωση της Χάμερ «με αρρωσταίνει και με κουράζει να είμαι άρρωστη και κουρασμένη», ο αγώνας για πολιτικό δικαίωμα δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον φυσικό πόνο και την εξάντληση που οι Αφροαμερικανοί ήταν υποχρεωμένοι να υφίσταντο υπό το καθεστώς της λευκής ανωτερότητας.

8. Σ.Τ.Μ.: Το καθεστώς των φυλετικών διακρίσεων και του φυλετικού διαχωρισμού. Ο όρος σημειώνει υποτιμητικό τον Αφροαμερικανό και προήλθε από το ομότιτλο τραγούδι του Τόμος Ντ. Ρόις (1808-1860) που σποτύπωνε τη στερεοτυπική εικόνα του «νέγρου».

9. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Remaking of the World* (Οξφόρδη. Ηνωμένο Βασίλειο: Oxford University Press, 1985), 27 [βλ. Το όρια του σώματος, εκδ. Νήσος, σ. 361-374].

10. Παραπέμπουμε εδώ στο τολμηρό "Strange Fruit" της Μπίλι Χόλιντεϊ (1939), ένα τραγούδι που είναι βαθιά εντυπωμένο στο μυαλό και που είναι γενικό παραδεκτό ως το πρώτο σημαντικό τραγούδι του κινήματος των πολιτικών δικαιωμάτων. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. David Margolick, *Strange Fruit The Biography of a Song* (Νέα Υόρκη: Harper Collins, 2001).

11. Σ.Τ.Μ.: Στερεοτυπικοί εργάτες του Νότου, απαίδευτοι, επιθετικοί.

12. James Allen et al., *Without Sanctuary: Lynching Photography in America* (Σαν Φρανσίσκο: Twin Palms Publishers, 2000), φωτογραφία αρ. 16.

13. Kirk W. Fuoss, "Lynching Performances, Theatres of Violence", *Text and Performance Quarterly* 19 (1999): 1-27.

14. Jacqueline Goldsby. "The High and Low Tech of Ic The Meaning of Lynching and the Death of Emmett Till", *Yale Journal of Criticism* 9 (1996): 250.

15. Στο ίδιο, 250.

16. Curry. 30.

17. Clenora Hudson-Weems, "Resurrecting Emmett Till: The Catalyst of the Modern Civil Rights Movement", *Journal of Black Studies* 29 (1998): 187.

18. Στο ίδιο. 185.

19. Bob Dylan. "The Death of Emmett Till", Columbia (1963).

20. Public Broadcasting Corporation. *American Experience* home page, "The Murder of Emmett Till. Interview with Robin Kelley: Spark for a New Generation", http://www.pbs.org/wgbh/amex/till/sfeature/sf_kelky_01.html.

21. Roland Barthes. *Camera Lucida* (Νέα Υόρκη: Noonday Press, 1981), 76. 87, 88. 78

22 Alphonso Lingus. *Foreign Bodies* (Νέα Υόρκη: Routledge. 1994), 173.

23. John Hartley. *The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of Popular Media* (Νέα Υόρκη: Routledge. 1992), 140.

24. Martin Luther King Jr. "Address Delivered at the Launching of the SCLC Crusade for Citizenship at Greater Bethel AME Church", από το "The Papers of Martin Luther King Jr ". The King Center at Stanford University home page. http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/vol4/S802Crusade_Launch.htm. 12-002-

25. Susan Bordo, *Unbearable Weight Feminism. Western Culture, and the Body* (Μηέρκλεϊ. University of California Press. 1992). 124.

26. Goldsby. 273-74.

27. Julia Kristeva. *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1982), 2.

28. Για εκτενέστερες συζητήσεις της ρητορικής των αποκείμενων σωμάτων, βλ. Christine L. Harold. "The Rhetorical Function of the Abject Body: Transgressive Corporeality in *Trainspotting*". *JAC: Journal of Advanced Composition* 20 (2000): 865-81 και Christine L Harold. "Tracking Heroin Chic: The Abject Body Reconfigures the Rational Argument", *Argumentation and Advocacy* 36 (1999): 65-76.

29. Judith Butler. "How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler". *Signs* 23 (1998): 12.

30. Elizabeth Alexander, *Black Male: Representations of Masculinity in Contemporary American Art* (Νέα Υόρκη: Whitney Museum of American Art. 1994). 105.

31. Bennett. Lerone, 2001. Emmett Till and the Impact of Images: Photos of Murdered Youth Spurred Civil Rights Activism. Συνέντευξη στον Noah Adams. Morning Edition. National Public Radio, 23 Ιουνίου, <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1969702/>.

**Δολοφονημένοι ή μάρτυρες;
λαϊκές αξιολογήσεις του βίαιου θανάτου
στο μουσουλμανικό αποσχιστικό κίνημα των Φιλιππινών**

[...] Σε αυτό το κεφάλαιο εξετάζω τις δημιουργικές και στρατηγικές προσπάθειες των πολιτών να κατανοήσουν την ακραία πολιτική βία. Υποστηρίζω ότι η ρητή επικέντρωση στις ανεπίσημες εκφράσεις και πράξεις του απλού άμαχου πληθυσμού στη διάρκεια των βρόμικων πολέμων προσφέρει λύση σε ένα επίμαχο πρόβλημα που αντιμετωπίζουν οι ανθρωπολογικές μελέτες για την πολιτική τρομοκρατία: την ανεύρεση μιας κατάλληλης αναλυτικής οπτικής γωνίας για να εξεταζονται οι εθνογραφικές καταστάσεις πολιτικής τρομοκρατίας - μιας οπτικής γωνίας η οποία να αποφεύγει τόσο την ενοχλητική μεροληψία της έντονης στράτευσης όσο και την απογοητευτική αδιαφορία της ειρωνικής αποστασιοποίησης.

Ένοπλο αποσχιστικό ιϋννημα και κρατική τρομοκρατία στις μουσουλμανικές Φιλιππίνες

Στο διάστημα μεταξύ 1972 και 1980, ένας άγριος πόλεμος μαινόταν σε ολόκληρες τις νότιες Φιλιππίνες ανάμεσα σε ένα μουσουλμανικό αποσχιστικό αντάρτικο και τον φιλιππινέζικο στρατό. Τουλάχιστον 50.000 άνθρωποι σκοτώθηκαν στις μάχες, οι οποίες επιπλέον έγιναν αιτία για ένα εκατομμύριο εσωτερικούς πρόσφυγες και ανάγκασαν περισσότερους από 100.000 μουσουλμάνους Φιλιππινέζους να δραπετεύσουν

διά θαλάσσης για τη Μαλαισία. Οι σεπαρατιστές μαχητές, περίπου 30.000 ένοπλοι εξεγερμένοι, πολέμησαν μέχρι του σημείου να οδηγήσουν τις ένοπλες δυνάμεις των Φιλιππίνων σε αδιέξοδο, υποχρεώνοντας τη φιλιππινέζικη κυβέρνηση να διαπραγματευτεί κατάπαυση του πυράς και να συνάψει συμφωνία ειρήνευσης, το 1977. Τα τελευταία δεκαέξι χρόνια επιτεύχθηκε μια ταραγμένη και εύθραυστη κατάπαυση πυράς, η οποία σπάει περιοδικά από ένοπλες συγκρούσεις ανάμεσα στο στρατό και σε σεπαρατιστές μαχητές που παραμένουν οπλισμένοι σε απομακρυσμένα στρατόπεδα. Μια πρόσφατη συμφωνία ειρήνης ανάμεσα στην κυβέρνηση των Φιλιππίνων και σε μία από τις αντάρτικες φράξιες αποτελεί την πρώτη πραγματική πρόοδο προς κάποια αυθεντική διευθέτηση της διαμάχης, ωστόσο οι περισσότεροι σχολιαστές δεν είναι αισιόδοξοι για την τελική έκβαση.

Υπάρχουν περίπου τρία εκατομμύρια μουσουλμάνοι στις Φιλιππίνες, τη μοναδική κατά πλειοψηφία χριστιανική χώρα στη νοτιοανατολική Ασία. Παρόλο που αντιπροσωπεύουν μικρό μόνο ποσοστό του πληθυσμού των Φιλιππίνων (περίπου 5%), είναι συγκεντρωμένοι γεωγραφικά στο νότο της χώρας και διακρίνονται από τους χριστιανούς Φιλιππινέζους όχι μόνο από την πίστη τους στο Ισλάμ αλλά και από το ότι απέφυγαν τα τριακόσια χρόνια της ισπανικής αποικιακής κυριαρχίας. [...] Το σύγχρονο κίνημα του μουσουλμανικού σεπαρατισμού ξεκίνησε από μια μικρή ομάδα Φιλιππινέζων μουσουλμάνων φοιτητών και διανοουμένων, στα τέλη της δεκαετίας του 1960. Κέρδισε λαϊκή υποστήριξη ύστερα από το ξέσπασμα της εθνικοθρησκευτικής βίας στις νότιες Φιλιππίνες, το 1970, και πήρε τη μορφή ένοπλου αποσχιστικού μετώπου ως απάντηση στην κήρυξη στρατιωτικού νόμου από τον πρόεδρο των Φιλιππίνων Φερντινάντ Μάρκος, το 1972.

Πραγματοποίησα για πρώτη φορά έρευνα στις μουσουλμανικές Φιλιππίνες το 1985 και το 1986 και επέστρεψα ξανά το 1988 και το 1995. Οι έρευνές μου έχουν επικεντρωθεί στο Κάμπο Μουσλίμ, μια φτωχή αστεακή κοινότητα στην πόλη Κοταμπάτο, τη σημαντικότερη πόλη της περιοχής Κοταμπάτο, στο νότιο νησί Μιντανάο. Το Κάμπο Μουσλίμ, μια κοινότητα που αποτελείται κυρίως από πολιτικούς και

οικονομικούς πρόσφυγες από την ύπαιθρο, χρησιμεύσε ως βάση για να εξετάσω τις αιτίες και τις συνέπειες του ένοπλου αποσχιστικού αγώνα καθώς και τις προσπάθειες να συνεχιστεί το κίνημα σε άοπλη μορφή, μέσα από την κινητοποίηση του μουσουλμανικού πληθυσμού των πόλεων για μαζική δράση. Οι αφηγήσεις που παρουσιάζονται εδώ από εκτιμήσεις κατοίκων της κοινότητας για την ακραία πολιτική βία προέρχονται κυρίως από την πρώτη μου περίοδο στο πεδίο.

Από το 1972 και μετά, οι απλοί μουσουλμάνοι¹ του Κοταμπάτο ήταν θύματα εκτεταμένης και κτηνώδους βίας, σχεδόν πάντα στα χέρια του φιλιππινέζικου στρατού. Μεγάλο μέρος αυτής της βίας πήρε τη μορφή άμεσων στρατιωτικών αντιποίνων για όσους πολίτες υποστήριζαν τους αντάρτες και άφησε ανατρίχιασάκες εντυπώσεις στους μουσουλμάνους. Δυσκολεύονται πολύ περισσότερο να κατανοήσουν κάποια συμβάντα, ενώ ορισμένα άλλα φαίνονται στα μάτια τους εντελώς παράλογα. [...]

Για τους σκοπούς του επιχειρήματος μου, είναι απαραίτητο να μεταθέσω προς το παρόν την προσοχή μου από τους αμάχους ως *θύματα* στους αμάχους ως *μάρτυρες* της τρομοκρατίας. Ενώ συχνά οι αναλύσεις σκιαγραφούν τα συνηθισμένα θύματα της κρατικής τρομοκρατίας σαν να αιωρούνται σε μια επισφαλή κατάσταση ανάμεσα σε δύο αντιμαχόμενες δυνάμεις σε «πολέμους τους οποίους δεν άρχισαν και δεν ελέγχουν» (ΝοΓάεττοπι, 1992: 261), είναι παρ' όλα αυτά αλήθεια ότι σε πολλές από αυτές τις περιπτώσεις οι άμαχοι-θύμστα είναι έντονα ταυτισμένοι με τις αντικρυστικές δυνάμεις. Αυτό δεν σημαίνει ότι όσοι προσδιορίζονται από μια τέτοια ταύτιση βρίσκονται σε απόλυτη ιδεολογική συμφωνία με (ή ακόμα και ότι έχουν πλήρη επίγνωση για) τους επίσημους στόχους των ανταρτών ηγετών. [...]

Την εποχή της κορύφωσης της ένοπλης εξέγερσης (1972-1980), σχεδόν κάθε νοικοκυριό στο Κόμπο Μουσλίμ είχε ένα μέλος της οικογένειας ή στενό συγγενή ανάμεσα στους μουσουλμάνους αντάρτες, και πολλοί έχασαν αγαπημένους τους που πολεμούσαν για την υπόθεση. Η μουσουλμανική αποσχιστική εξέγερση ήταν ένας αγώνας μάλλον εθνικιστικός παρά ισλαμικός και στην επίσημη ιδεολογία

της ηγεσίας των ανταρτών δεν δινόταν μεγάλη έμφαση σε ορισμένες ισλαμικές έννοιες, όπως το *τζιχάντ* (ο δίκαιος αγώνας για την υπεράσπιση της πίστης). Παρ' όλο αυτά, οι απλοί μουσουλμάνοι, τόσο κοινοί μαχητές όσο και πολίτες, στηρίχτηκαν στην ιδέα του *τζιχάντ* για να κατανοήσουν τον αγώνα. Σε ανεπίσημα αντάρτικα τραγούδια, οι μαχητές αναφέρουν τον εαυτό τους τόσο ως *πανινιντέγκ ο ινγκέντ* (αυτός που πολεμά για την κοινότητα) όσο και ως *τζιχάντ πι οαμπιλάχ* (αυτός που πολεμά στο μονοπάτι του Αλλάχ). Για τους απλούς αντάρτες, ο αγώνας για την υπεράσπιση του ισλάμ ήταν ταυτόσημος με την ένοπλη υπεράσπιση της πολιτιστικής παράδοσης, της ιδιοκτησίας, των πόρων, της ζωής. Όπως μου διηγήθηκε ένας νεαρός -πολύ νέος για να έχει πολεμήσει στην εξέγερση- ισλαμιστής ακτιβιστής, «κατά τη διάρκεια της εξέγερσης, δεν υπήρχε αληθινό *τζιχάντ*: ο αγώνας ήταν περισσότερο εθνικιστικός. Όμως οι αντάρτες ήταν αληθινοί *μουτζαχεντίν* εξαιτίας της ειλικρίνειάς τους. Υπεράσπισαν τους μουσουλμάνους, και όσοι πέθαναν κάνοντας κάτι τέτοιο έλαβαν θεϊκή ανταμοιβή». Σε ολόκληρες τις μουσουλμανικές Φιλιππίνες, όσοι θεωρείται πως μαρτύρησαν υπερασπιζόμενοι το ισλάμ και τις κοινότητές τους αποκαλούνται *σαμπίλ*.

Αξίζει να αναλυθεί ο όρος *σαμπίλ* και η χρήση του για τους Φιλιππινέζους μουσουλμάνους μάρτυρες. Το μαρτύριο αποτελεί ένα ιδιαίτερα σημαντικό μοτίβο στο ισλάμ και ο όρος που εीθισται να χρησιμοποιείται στον ισλαμικό κόσμο για έναν μουσουλμάνο μάρτυρα (αυτόν που πέθανε στην υπηρεσία του ισλάμ) είναι *σαχίντ*. Το μαρτύριο έπαιξε σημαντικό ρόλο και στο ισλάμ των Φιλιππινών, συνήθως όμως δεν χρησιμοποιείται ο αραβικός όρος *σαχίντ* ούτε καμία από τις παραλλαγές του. Αντίθετα, χρησιμοποιείται η λέξη *σαμπίλ* (σε διάφορες μορφές) για να μιλήσει κανείς τόσο για τους μάρτυρες όσο και για εκείνους που έχουν δεσμευτεί να πολεμήσουν μέχρι θανάτου για να υπερασπίσουν το ισλάμ (με την ευρεία έννοια). Η λέξη *σαμπίλ* είναι επίσης αραβικής καταγωγής και είναι σχεδόν βέβαιο πως αποτελεί παραλλαγή του αραβικού *σαμπρ*, που κυριολεκτικά σημαίνει «συγκρατώ» ή «δένω», αλλά υποδηλώνει επίσης και «αντοχή» και

«σταθερότητα» όταν χρησιμοποιείται σε σχέση με τον ιερό πόλεμο (τζιχόντ) (Houtsma, 1987). Η αραβική λέξη *σαμπρ* έχει τόσο ενεργητική έννοια, σημαίνοντας την εκτέλεση δύσκολων καθηκόντων, όσο και παθητική, σημαίνοντας τον πόνο του τραυματισμού και του θανάτου. και αυτή η διττή έννοια απαντάται και στη φιλιππινέζικη μουσουλμανική παραλλαγή της, *σαμπίλ*, η οποία αναφέρεται τόσο σε εκείνους που έχουν δεσμευτεί στον σταθερό αγώνα όσο και σε εκείνους που πεθαίνουν για μια δίκαιη υπόθεση.

Ενώ κανένας από τους αντάρτες μαχητές, με τους οποίους μίλησα, δεν είχε δώσει συγκεκριμένο όρκο να πολεμήσει μέχρι θανάτου στη μουσουλμανική αποσχιστική εξέγερση, ο όρος *σαμπίλ* υποδηλώνει έντονα μια τέτοια δέσμευση, τουλάχιστον υπόρρητη, κι αυτό γιατί ο όρος *σαμπίλ* είναι έντονα φορτισμένος με αναφορές σε έναν παλιότερο απελευθερωτικό αγώνα -την ένοπλη αντίσταση στους Ισπανούς και Αμερικανούς αποικιοκράτες του φιλιππινέζικου νότου- και συγκεκριμένα στην πιο δραματική έκφρασή της, την τελετουργική αυτοκτονία. Ευρύτερα γνωστή με τον προσδιορισμό που της είχαν δώσει οι Ισπανοί -*χουραμεντάδο* (στην κυριολεξία, ο ορκισμένος)-, η πρακτική του προσωπικού τζιχόντ αποκαλείται από τους Φιλιππινέζους *παγκσομπίλ* (Kiefer, 1972). [...] Η κύρια (και πιο ανησυχητική) μορφή αντίστασης στους Ισπανούς κοτακτητές ήταν το *παγκσαμπίλ*, η τελετουργική αυτοκτονία. Στην πιο συνηθισμένη μορφή της, ένας μουσουλμάνος άντρας ακολουθούσε μια τελετουργική προετοιμασία (που συμπεριλάμβανε την εκμάθηση ειδικών μαγικών που θα τον βοηθούσαν να αγωνιστεί γενναία) και στη συνέχεια πήγαινε σε μια περιοχή όπου σύχναζαν Ισπανοί στρατιώτες και προσπαθούσε να σκοτώσει όσους πιο πολλούς μπορούσε με το ξίφος του, πριν σκοτωθεί κι αυτός. Σε μερικές περιπτώσεις, ολόκληρες ομάδες αντρών εμπλέκονταν σε επιθέσεις αυτοκτονίας εναντίον πολύ ισχυρότερων δυνάμεων. Ο στόχος του *παγκσαμπίλ* ήταν διπλός: να σκοτώσει κανείς στρατιώτες του εχθρού και να σκοτωθεί από αυτούς, επιτυγχάνοντας έτσι την ευλογία του μαρτυρίου και τη συνακόλουθη άμεση είσοδο στον παράδεισο.

Η πρακτική του *παγκοαμπίλ* συνεχίστηκε μέχρι και την πρώτη δεκαετία της αμερικανικής αποικιακής περιόδου (που άρχισε το 1899) αλλά τελικά περιορίστηκε, καθώς οι Αμερικανοί αποικιοκράτες σταθεροποίησαν τον εδαφικό τους έλεγχο σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό απ' όσο οι Ισπανοί, και επιπλέον έπεισαν τους μουσουλμάνους Φιλιππινέζους ότι, σε αντίθεση με τους Ισπανούς, δεν είχαν την πρόθεση να τους προσηλυτίσουν βίαια στο χριστιανισμό.² [...]

Ακούσα πολυάριθμες αφηγήσεις μαρτυρίου, όπως τις εξιστορούσαν κάτοικοι του Κάμπο Μουσλίμ. Αυτή που ακολουθεί είναι τυπική: «Ο γιος του Μπάπα Αντζα και ο σύντροφός του ήταν και οι δύο γενναίοι μαχητές. Τους έπιασε ο στρατός στην πόλη, σε ένα σημείο ελέγχου κοντά στη γέφυρα Κιρίνο, με ντοκουμέντα στην κατοχή τους. Οι στρατιώτες τους έβαλαν χειροπέδες και αλυσίδες και μετά τους βασάνισαν. Όταν τους άφησαν μόνους, οι δύο νεαροί άντρες χρησιμοποίησαν την *καμάλ* τους (τις μαγικές τους δυνάμεις) για να λύσουν τα δεσμά τους, όμως ήταν πολύ τραυματισμένοι και αδύναμοι από τα βασανιστήρια για να δραπετεύσουν. Έτσι, σκότωσαν τους φρουρούς τους, άρπαξαν τα όπλα τους και οχυρώθηκαν στο σημείο ελέγχου κρατώντας τους στρατιώτες μακριά, μέχρι που τελικά τους εξουδετέρωσαν με δακρυγόνα και τους συνέθλιψε ένα τεθωρακισμένο όχημα μεταφοράς προσωπικού». Η διήγηση αυτή αποκαλύπτει δύο συνηθισμένα μοτίβα στις αφηγήσεις περί μαρτυρίου. Πρώτον, οι περισσότερες από αυτές τοποθετούνται στην πόλη. Η πόλη ήταν ένας υπερβολικά επικίνδυνος τόπος για τους αντάρτες μαχητές, διότι ελεγχόταν πλήρως από τον φιλιππινέζικο στρατό, που περιπολούσε στους δρόμους και διατηρούσε πολυάριθμα σημεία ελέγχου. Σημαντικός αριθμός ανταρτών πιάστηκε και σκοτώθηκε από το στρατό με τέτοιο τρόπο και οι αστεακές μουσουλμανικές κοινότητες συχνά υποβάλλονταν σε αντίποινα μετά από τέτοια συμβάντα, λόγω της υποψίας ότι προσέφεραν καταφύγιο στους αντάρτες. Δεύτερον, η ιστορία αυτή υπογραμμίζει τις υπερφυσικές δυνάμεις των ανταρτών μαχητών, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν ξόρκια, φυλαχτά και απόκρυφες γνώσεις για να αποκτήσουν μαγικές ικανότητες και να προστατεύονται από σπαθιά

και σφαίρες. Τελικά, όμως, η μαγική προστασία απλώς επέτρεπε στους αντάρτες να πολεμούν σκληρότερα για το σκοπό, και ο θάνατός τους αποδείκνυε απλώς ότι είχε έρθει η ώρα τους να θυσιαστούν. Αν και απρόσβλητοι από τις σφαίρες εξαιτίας της ισχυρής υπερφυσικής προστασίας τους, αυτοί οι δύο μαχητές τελικά υπέκυψαν στα δακρυγόνα και στις ερπύστριες του τεθωρακισμένου.

Ενώ ιστορίες σαν αυτή για το μαρτύριο απλών μαχητών ήταν γενικά αποδεκτές από τους μουσουλμάνους τους Κοταμπάτο, βρήκα άλλες τις οποίες δεν συμμερίζονται πλήρως οι πάντες. Η πρώτη και πιο συνηθισμένη αφήγηση μαρτυρίου που άκουσα στο Κοταμπάτο ήταν εκείνη για τον Ντατού Αλί, τον πρώτο διοικητή των αντάρτικων δυνάμεων του Κοταμπάτο. Τον Μάιο του 1974, οι μουσουλμάνοι αντάρτες είχαν κατορθώσει να εξαπολύουν συντονισμένες επιθέσεις σε ολόκληρη την επαρχία και υπήρχαν πληροφορίες ότι προετοιμάζαν έφοδο στο αρχηγείο των στρατιωτικών δυνάμεων, στην πόλη του Κοταμπάτο. Την παραμονή της φημολογούμενης επίθεσης ο Ντατού Αλί δολοφονήθηκε και οι επιθέσεις των επαναστατών σε ολόκληρη την επαρχία άρχισαν να παραπαίνουν. Η ιστορία που σε πολλές περιπτώσεις μου είπαν απλοί άμαχοι μουσουλμάνοι ήταν ότι ο Ντατού Αλί έγινε μάρτυρας την παραμονή μιας μεγάλης μάχης για να ελευθερώσει την πόλη του Κοταμπάτο και ότι, αν δεν τον είχε σκοτώσει ένας δολοφόνος σταλμένος από την κυβέρνηση, σήμερα οι μουσουλμάνοι των Φιλιππινών θα ήταν ελεύθεροι και ανεξάρτητοι από τον έλεγχο της φιλιππινέζικης κυβέρνησης.

Ένωσα πραγματικά μεγάλη έκπληξη όταν, πολύ αργότερα, ανακάλυψα πως αυτή την άποψη για το θάνατο του Ντατού Αλί δεν την συμμεριζόταν κανένας από τους διοικητές των ανταρτών (ή από τους πρώην διοικητές των ανταρτών), με τους οποίους συζήτησα. Απέφεραν ότι η ενέδρα και ο φόνος του Αλί ήταν αποτέλεσμα μιας εσωτερικής διαμάχης για την εξουσία μέσα στην ηγεσία των ανταρτών. Ο θάνατός του δεν ήταν μαρτύριο αλλά δολοφονία, μια περίπτωση πολιτικής βίας συνηθισμένη στο Κοταμπάτο. Επιπλέον, δεν βρήκα καμία ένδειξη για κάποια οργανωμένη προσπάθεια εκ μέρους των ανταρτών

ηγετών να παραπλανήσουν τους άμαχους μουσουλμάνους για τα γεγονότα που σχετίζονταν με το θάνατο του Ντατού Αλί. [...]

Μακράν η πιο ενδιαφέρουσα ασυμφωνία στις αφηγήσεις μαρτυρίων, όμως, έχει να κάνει με μια ειδική εκδήλωση του θείου ελέους που προσφέρεται στους αντάρτες μάρτυρες, όπως περιγράφεται στην παρακάτω αφήγηση: «Προηγουμένως, όταν οι μαχητές σκοτώνονταν, οι σοροί τους δεν μύριζαν άσχημα ούτε αποσυντίθονταν, ακόμα και για μια ολόκληρη εβδομάδα. Από το σώμα τους οναδιδόνταν ένα ευχάριστο άρωμα. Είχαν την ευωδιά των λουλουδιών. Ήταν μάρτυρες που πολέμησαν και πέθαναν για τον Αλλάχ».

Αυτή η έκφραση θείου ελέους προς τους μάρτυρες δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα των μουσουλμανικών Φιλιππινών. Έχω ακούσει ουσιαστικά ταυτόσημες ιστορίες από Αφγανούς, για τη μαγική διατήρηση των σορών μουτζαχεντίν που είχαν μαρτυρήσει κατά τη διάρκεια του πολέμου εναντίον των Σοβιετικών. Στο Κοταμπάτο, όμως, οι αντιλήψεις αυτές είχαν μια ξεκάθαρη περιοδικότητα. Σε κάποιο χρονικό σημείο της εξέγερσης, το έλεος αυτό έπαψε να προσφέρεται και τα πτώματα των ανταρτών άρχισαν να αποσυντίθενται ακριβώς όπως και εκείνα των κυβερνητικών στρατιωτών. Η προηγούμενη αφήγηση συνεχίζει: «Αργότερα, αν οι αντάρτες είχαν πολεμήσει τους στρατιώτες ή τους παραστρατιωτικούς, μύριζαν άσχημα* γιατί τώρα όλα γίνονταν μόνο για την πολιτική». [...]

Στα τέλη του 1977 επιτεύχθηκε κατάπαυση του πυρός ανάμεσα στο στρατό και τις δυνάμεις των ανταρτών. Οι μονάδες των ανταρτών κατέβηκαν από τα βουνά, σε στρατόπεδα κοντά στην πόλη. Μερικές μονάδες διαλύθηκαν και πρώην μαχητές μπήκαν στην πόλη, συναντώντας όσους είχαν λιποτακτήσει από τις δυνάμεις τους και βρίσκονταν ήδη εκεί.

Μέσα σε τέσσερις μήνες η ανακωχή κατέρρευσε και ο στρατός επιτέθηκε στα στρατόπεδα των ανταρτών. Από εκεί και ύστερα, ο πόλεμος πήρε μια μορφή που, αν και λιγότερο έντονη, ήταν πολύ πιο τραυματική για τους άμαχους της πόλης. Από το 1978 μέχρι το 1980, το επίκεντρο των συγκρούσεων μεταφέρθηκε περισσότερο από

ποτέ στην πόλη, κάνοντας τους δρόμους των μουσουλμανικών συνοικιών εξαιρετικά επικίνδυνους, καθώς δολοφόνοι και αντάρτες πόλης ανέλαβαν τη διεξαγωγή του πολέμου. Ο στρατός είχε συγκροτήσει ειδικές μυστικές μονάδες, αποτελούμενες κατά κύριο λόγο από στρτολογημένους λιποτάκτες αντάρτες. Αυτές δρούσαν ως αποσπάσματα θανάτου, βάζοντας στο στόχαστρο αντάρτες που απέτυσαν δράση στην πόλη, τους οποίους είχαν υποδείξει πληροφοριοδότες. Αποσπάσματα ανταρτών στις πόλεις, συχνά δρώντας με δική τους πρωτοβουλία, διέπρσταν δολοφονίες πληροφοριοδοτών και μελών των αποσπασμάτων θανάτου, καθώς και βομβιστικές επιθέσεις σε κυβερνητικά κτήρια, στρατιωτικές εγκαταστάσεις και μπουρρίες στις οποίες σύχναζαν στρατιώτες.³

Η αύξηση της βίας στις πόλεις δεν περιορίστηκε σε φόνους συνδεδεμένους με τον πόλεμο. Παλιές βεντέτες αναζωπυρώθηκαν, καθώς ιδιώτες ανταγωνιστές άρχισαν να ξεκαθαρίζουν προσωπικούς λογαριασμούς που ήταν από παλιά σε εκκρεμότητα, και αυξήθηκαν οι ανθρωποκτονίες που είχαν σχέση με το κοινό έγκλημα, καθώς ο στρατιωτικός έλεγχος κάπως χαλάρωσε στην πόλη. Ως αποτέλεσμα της αφθονίας βαρέων όπλων που είχαν συγκεντρωθεί στην περιοχή την προηγούμενη δεκαετία και της προθυμίας των πενόμενων κυβερνητικών στρατιωτών να πουλήσουν όπλα και πολεμοφόδια στον υψηλότερο πλειοδότη, όσοι κατέφευγαν σε κάθε είδους βίαιες πράξεις διέθεταν εξαιρετικά πλούσιο οπλοστάσιο και συνήθως πραγματοποιούσαν τις επιθέσεις τους στους δρόμους της πόλης χρησιμοποιώντας αυτόματα όπλα ή χειροβομβίδες.⁴ Ο αριθμός των τυχαίων θυμάτων συχνά ήταν εξίσου μεγάλος με εκείνον των προμελετημένων.

Μια αντίδραση των μουσουλμάνων σε αυτή την κλιμάκωση χαοτικής αστακής τρομοκρατίας ήταν η άρνηση των σημαδιών του μαρτυρίου στους αντάρτες μαχητές. Ενώ η πίστη στη μαγική διατήρηση των σωμάτων των νεκρών ανταρτών συνέχιζε να εκφράζεται από τους διοικητές των ανταρτών και να επιδοκιμάζεται από τους ισλαμιστές κληρικούς, οι απλοί μουσουλμάνοι αρνούνταν να αναγνωρίσουν τις θεϊκές αποδείξεις της συμμετοχής σε έναν δίκαιο αγώνα. Παρά τους ισχυρι-

σμούς των ηγετών των ανταρτών για την ακεραιότητα τόσο του ένοπλου αγώνα όσο και των σωμάτων των πρόσφατα πεθαμένων μαχητών. οι μουσουλμάνοι υφιστάμενοι έβλεπαν μόνο επιδείνωση. Εκεί όπου οι ηγέτες των ανταρτών έβλεπαν μάρτυρες, οι άμαχοι διέκριναν θύματα δολοφονίας. Αυτή η άρση της ευλογίας ήταν μια έκφραση της βασισμένης στην κοινή εμπειρία, εκτίμησής τους ότι ο ακραίος πολιτικός αγώνας ενάντια στους έξωθεν κατακτητές είχε εκφυλιστεί σε μια ιδιαίτερα φονική μορφή βίας απολύτως κοινής, συνδεδεμένης με τη «φυσιολογική» πολιτική δραστηριότητα. Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η μουσουλμανική εθνικιστική υπόθεση είχε τα χαμηλότερα επίπεδα υποστήριξης εκείνη ακριβώς την περίοδο. Ουσιαστική λαϊκή στήριξη σε μια ανασυγκροτημένη μορφή ονακτήθηκε μόνο μετά από μερικά χρόνια, μέσω των επίπονων προσπαθειών μιας συμμαχίας μουσουλμάνων κληρικών και πολιτικών να οικοδομήσουν ένα ευρύ πολιτικό κίνημα για την αυτονομία των μουσουλμάνων.

Ακατανόητος τρόμος και το νόημα του βίαιου θανάτου

Δύο παρατηρήσεις μπορεί να κάνει κανείς όσον αφορά την κλιμάκωση της αστεακής τρομοκρατίας και τις αντιδράσεις των απλών μουσουλμάνων αμάχων, οι οποίοι τόσο συχνά ήταν τα θύματά της. Πρώτον, η χαοτική φύση της ακραίας βίας που είδαν με τα μάτια τους και βίωσαν οι απλοί μουσουλμάνοι, αν και ασυνήθιστα έντονη στην πόλη του Κοταμπάτο τα χρόνια μεταξύ 1978 και 1980, θυμίζει συνθήκες που απαντώνται σε πολυάριθμα αδύναμα κράτη⁵ του μεταποικιακού κόσμου και θέτει ένα μεθοδολογικό πρόβλημα σε όσους αποπειρώνται να ανιχνεύσουν την «κρατική» τρομοκρατία. Η αστεακή τρομοκρατία της περιόδου 1978-1980 ήταν σε μεγάλο βαθμό ακατανόητη στους απλούς μουσουλμάνους άμαχους, επειδή δεν ήταν σε θέση να διακρίνουν εύκολα τις πλευρές αυτού του πολέμου στις πόλεις, ειδικά τη στιγμή που συχνά διεξαγόταν ανάμεσα σε μουσουλμάνους σεπαρατιστές αντάρτες και πρώην αντάρτες που είχαν

στυτοσκοιρήσει προς την πλευρά της φιλιππινέζικης κυβέρνησης. Εξίσου δύσκολη, ωστόσο, ήταν η διαφοροποίηση ανάμεσα σε αμόχους-θύμστο πολιτικής (συνήθως κρατικής) τρομοκρατίας και το (συχνό κατά λάθος) θύματα κάποιας εχθρός με ιδιωτικά κίνητρα. Τα χρόνια μετά το 1978 (όπως και πριν από την κήρυξη του στρατιωτικού νόμου, το 1972, και όπως εξακολουθεί να συμβαίνει μέχρι και σήμερα), οι δολοφονίες, οι φόννοι αντεκδίκησης, οι εκβιασμοί και οι απαγωγές αποτελούσαν ρουτίνα και διαπράττονταν ατιμώρητα στο Κοταμπάτο, συχνά από όργανα πανίσχυρων ατόμων, πολλά από τα οποία κατείχαν κυβερνητικές θέσεις.⁶ [...]

Μια δεύτερη παρατήρηση αφορά τις αντιδράσεις των μουσουλμάνων αμάχων στην τρομοκρατία στις πόλεις και επανασυνδέει τις θεωρήσεις των αμάχων τόσο ως θυμάτων όσο και ως αυτοπτών μαρτύρων της τρομοκρατίας. [...]

Με τη μεταφορά του πολέμου στις πόλεις, οι αντάρτες όχι μόνο δεν ήταν σε θέση να προστατεύσουν τους μουσουλμάνους αμάχους, αλλά μπορούσαν έμμεσα ακόμη και να τους βλάψουν, μέσω των ένοπλων συγκρούσεων στους δρόμους της πόλης. Δεν ήταν μόνο περίπλοκο για τους πολίτες να διακρίνουν τις πλευρές αυτών των συγκρούσεων στις πόλεις, ήταν και εξαιρετικά δύσκολο να προσδιορίσουν την ταυτότητα όσων τις διέπρσταν ή ακόμα και τα κίνητρα πίσω από πράξεις που έβλαπταν αμάχους. Οι φόννοι αντεκδίκησης ήταν πρακτικά αδύνατο να διαχωριστούν από τις πολιτικές δολοφονίες, οι ένοπλες συγκρούσεις ανάμεσα σε πληρωμένους πιστολάδες έμοιαζαν με τις οδομαχίες ανάμεσα στις κυβερνητικές δυνάμεις και τους αντάρτες μαχητές. Ετσι, μεγάλο μέρος της βίας στις πόλεις άρχιζε να παίρνει μορφές ήδη γνωστές από την εποχή πριν από την εξέγερση, με τη διαφορά ότι είχε προστεθεί ένα καινούργιο, καταστροφικό στοιχείο: τα όπλα που χρησιμοποιούνταν ήταν πολύ πιο βλαπτικά για τους άμαχους. Το χάος και ο ακατανόητος χαρακτήρας της ακραίας βίας στις πόλεις άφησαν τους απλούς μουσουλμάνους σαστισμένους και συχνά ανίκανους να προσδώσουν νόημα στις θυμστοποιήσεις (όπως στην περίπτωση των βομβών στους κινηματογράφους). Ομως το χάος δεν

παρέλυσε ούτε χη φαντασία ούτε τη δράση. Η άρνηση του χαρακτήρα του μάρτυρα αποτελούσε μια στρατηγική απάντηση στην κλιμάκωση των κάθε είδους επιθέσεων στις πόλεις. Η έντονη αύξηση των αμάχων θυμάτων σε ύποπτα περιστατικά βίας σήμαινε ότι δεν επρόκειτο πλέον να υπάρξουν άλλοι μάρτυρες.

Συμπέρασμα

Ένα προφανές καθήκον μιας εθνογραφίας του τρόμου είναι να ανακρούσει την αντικειμενοποίηση των θυμάτων της τρομοκρατίας, παρέχοντας αναλυτικές εναλλακτικές προτάσεις σε εκείνα τα ρεπορτάζ που νεκρώνουν κάθε συναίσθημα και έρχονται από τόπους τρόμου μεγάλης δημοσιογραφικής προβολής, όπως η Ρουάντα, η Βοσνία ή η Τσετσενία - ρεπορτάζ που προσθέτουν προσβολή στην αισχύρτητα. καθώς παρουσιάζουν τα θύματα ως μια εναλλαγή από τρομοκρατημένα πρόσωπα, ταλαιπωρημένα σώματα ή βεβηλωμένα πτώματα. Ένα τέτοιο καθήκον, όμως, είναι πολύ πιο δύσκολο απ' όσο θα μπορούσε να φανταστεί κανείς, δεδομένων των προφανών μεθοδολογικών και ηθικών προβλημάτων που συνεπάγεται η διεξαγωγή εθνογραφικής έρευνας για την ακραία βία, την κτηνωδία και τον πόνο. Υπάρχει, επιπρόσθετα, το πρόβλημα της κατάλληλης αναλυτικής οπτικής γωνίας για την εθνογραφική μελέτη των καταστάσεων τρομοκρατίας. Πώς, για παράδειγμα, χαράσσει κανείς μια πορεία ανάμεσα σε μια ανοιχτά ταυτισμένη, στρατευμένη προοπτική και σε μια ψυχρά αποστασιοποιημένη ματιά προς κάποια συγκεκριμένη περίπτωση βίαιης κοινωνικής σύγκρουσης; Η επιλογή να κλίνει κανείς υπερβολικά προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση συνεπάγεται σοβαρές αναλυτικές δυσκολίες.

[...] Η καταγραφή των τρόπων με τους οποίους οι κάτοικοι της κοινότητας μιλούν μεταξύ τους για τη βία που τους έπληξε τόσο στην ακραία όσο και στην καθημερινή εκδοχή της αποτελεί σχεδόν πάντα ένα ιδιαίτερα προβληματικό έργο σε εθνογραφικές περιστά-

σεις που σημαδεύονται από ανείπωτη φρίκη, βίαιες αποσιωπήσεις και αυτολογοκρισία. Ωστόσο, οι εθνογραφικές προσεγγίσεις που εστιάζουν στα θύματα τόσο ως δημιουργικούς όσο και ως στρατηγικούς δρώντες ανταμείβουν αυτές τις προσπάθειες με ξεκάθαρες αναλυτικές ιδέες. Οι ολοζώντανες αφηγήσεις των μουσουλμάνων του Κοταμπάτο για το μαρτύριο δεν εκφράζουν μόνο τον τρόπο που κατανοούσαν τον τρόπο που βίωναν αλλά και παρείχαν ένα μέσο «για να μετασχηματιστεί η εμπειρία σε ενσυνείδητη δράση» (Rebel, 1989: 362). Απονέμοντας το χαρακτήρα του μάρτυρα στον Ντιστού Αλί, στις αρχές του πολέμου, οι απλοί μουσουλμάνοι δήλωναν την προτίμησή τους για έναν ηγέτη προερχόμενο από τις μάζες και την απαίτησή τους να απαλλαγούν από την καταπιεστική στρατιωτική κατοχή των κοινοτήτων τους. Αρνούμενοι την ιδιότητα του μάρτυρα στους αντάρτες μαχητές των μεταγενέστερων σταδίων της ένοπλης εξέγερσης, οι πολίτες εξέφραζαν την άρση της ενεργού πολιτικής υποστήριξής τους προς εκείνους που μάχονταν στο όνομά τους, επειδή η βία τους είχε γίνει πολύ πιο επιβλαβής για τους μουσουλμάνους αλλά και επειδή είχε πλησιάσει υπερβολικά την κοινή βία ως προς τις πολιτικές της προθέσεις.

Εξετάζοντας την πολιτισμική κατασκευή της τρομοκρατίας, είναι εξαιρετικά σημαντικό και να εστιάζουμε σε ανεπίσημες αφηγήσεις της τρομοκρατίας όχι μόνο ως ευφάνταστες αλλά και ως εργαλεία-κές εκφράσεις. Όσοι μελετούν καταστάσεις τρομοκρατίας ως πολιτισμικά κείμενα έχουν την πρόθεση να αναδείξουν ότι «η δημιουργική δύναμη του ανθρώπινου συναισθήματος [...] ενδυναμώνει τους ανθρώπους στην πολιτική δράση» (Aretxaga, 1993: 24). Όταν όμως κανείς διερευνά τη γραμματική του τρόμου και τη συναισθηματική της δύναμη για όσους αφενός την ασκούν και αφετέρου αντιστέκονται σε αυτήν, πρέπει να φροντίζει να μην αγνοεί ούτε τα άλλα είδη πολιτισμικών και υλικών δυνάμεων που συνδέονται με τον τρόπο ούτε τα περίπλοκα κίνητρα, δράσεις και αντιδράσεις όσων είναι εγκλωβισμένοι σε αυτόν. Εξίσου μεγάλη προσοχή πρέπει να δίνεται, από τη μια πλευρά, στους καθημερινούς στόχους και στις στρατηγι-

κές επιβίωσης που επηρεάζουν τις αντιλήψεις και τις πράξεις των ατόμων και, από την άλλη πλευρά, στους βαθιά εγγεγραμμένους πολιτισμικούς και υλικούς περιορισμούς που ενδεχομένως εκθέτουν τους ανθρώπους σε διπλά αντιθετικά μηνύματα και τους ωθούν παρά τη θέλησή τους σε πολιτικά αδιέξοδα.

Οι ολοζώντονες αφηγήσεις των απλών μουσουλμάνων αμάχων στο Κοταμπάτο δεν αποτελούσαν μόνο αρνήσεις της επίσημης πραγματικότητας αλλά και σχέδια δράσης, με την έννοια ότι οι θεϊκές αποφάσεις να αρθούν τα σημάδια του μαρτυρίου επικύρωναν τη λαϊκή επιλογή να απορριφθούν συγκεκριμένοι τύποι πολιτικής υποστήριξης προς το σεπαρατιστικό κίνημα. Η βαθύτερη ιδέα που προσφέρει αυτή η εθνογραφική περίπτωση για μια ανθρωπολογία του τρόμου είναι ότι, στην προσπάθεια να φέρουμε στην επιφάνεια τα νοήματα που είναι κρυμμένα στις γραμματικές του τρόμου που κατά κύριο λόγο κατασκευάζονται από τις επίσημες δυνάμεις της τρομοκρατίας και της αντίστασης, πρέπει να είμαστε προσεκτικοί και να δείχνουμε απόλυτη εμπιστοσύνη στις χαμηλόφωνες εκφράσεις και στις ανεπίσημες προσπάθειες εκείνων που προσπαθούν να απελευθερώνονται μέρα με τη μέρα από την αρπαγή του ένοπλου εξαναγκασμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

I. Χρησιμοποιώ τη φράση «απλοί μουσουλμάνοι» με τρεις αλληλοδιοπλεκόμενες έννοιες για να αναφερθώ σε τρεις αλληλοκαλυπτόμενες κατηγορίες προσώπων. Ο όρος «απλοί μουσουλμάνοι» αναφέρεται, πρώτον, σε όσους μουσουλμάνους του Κοταμπάτο (τη μεγάλη πλειονότητα) αποτελούν ως κατώτερες (ή «χαμηλότερες») τάξεις - εκείνους που καταλαμβάνουν αντιστοίχως μη προνομιούχες θέσεις στο περιφερειακό σύστημα της κατανομής των πόρων. Όσον αφορά τις σχέσεις παραγωγής, σχεδόν όλοι μπορούν να ταξινομηθούν ως αγρότες, χαμηλής ειδίκευσης μισθωτοί εργάτες, μικροπαραγωγοί ή άτομα που παρέ-

χουν υπηρεσίες στην άτυπη αστεακή οικονομία. Δεύτερον, η φράση αναφέρεται σε όσους μουσουλμάνους του Κοταμπάτο δεν συνιστούν πολιτικές ελίτ. Με την τρίτη της έννοια, η φράση αναφέρεται στους μουσουλμάνους του Κοταμπάτο που δεν διαθέτουν μια έντονα αντικειμενικοποιημένη ισλαμική συνείδηση. Μια λεπτομερής συζήτηση της εθνοτικοθρησκευτικής συνείδησης των απλών μουσουλμάνων του Κοταμπάτο υπάρχει στο McKenna (1998).

2. Αν και ο ισλαμικός και αντιαποικιακός χαρακτήρας του χουραμεντάδο υπογραμμίζεται στις περισσότερες αναλύσεις (βλ. π.χ. Majul, 1973· Gowing, 1983), είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι συναφείς ποραδόσεις τελετουργικής αυτοκτονίας (αποκαλούμενες γενικό *αμόκ*) υπήρχαν σε ολόκληρο τον μαλαϊκό κόσμο και προϋπήρχαν τόσο του ισλάμ όσο και της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας στην περιοχή (Reid, 1988: 125).

3. Στις 9 Σεπτεμβρίου του 1978, η εβδομαδιαία εφημερίδα της πόλης του Κοταμπάτο ανέφερε 200 θύματα σε ολόκληρη την περιοχή του Κοταμπάτο για τον προηγούμενο μήνα, αποτέλεσμα «αύξησης της βίας». Στους νεκρούς και στους τραυματίες συμπεριλαμβάνονταν 18 κυβερνητικοί στρατιώτες, 52 «τρομοκράτες» και 130 πολίτες.

4. Πριν από το 1972, το πιο τυπικό όπλο που χρησιμοποιούσαν για τους φόνους αντεκδίκησης στην πόλη ήταν ένα χειροποίητο πιστόλι των 22 χιλιοστών.

5. Ο Joel Migdal ορίζει ως αδύναμο ένα κράτος που έχει σχετικά χαμηλή ικανότητα να «διεισδύει στην κοινωνία, να ρυθμίζει τις κοινωνικές σχέσεις, να αποσπά και να ιδιοποιείται ή να χρησιμοποιεί πόρους με καθορισμένους τρόπους» (1988: 4).

6. Το καλοκαίρι του 1995, στη Μανίλα αλλά και στην πόλη του Κοταμπάτο, οι εφημερίδες μιλούσαν για επιδημία απαγωγών και εκβιασμών πλουσίων ατόμων ανέφεραν πως οι περισσότερες από αυτές είχαν πραγματοποιηθεί από άτομο με διασυνδέσεις είτε με τις τοπικές αστυνομικές δυνάμεις είτε με τον φιλιππινέζικο στρατό.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aretxaga, Begofia. 1993. "Striking with Hunger: Cultural Meanings of Political Violence in Northern Ireland", στο Kay Warren (επιμ.), *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations* (Μπούλντεντ. Κολοράντο: Westview Press).
- Gowing, Peter Gordon, 1983, *Mandate in Moroland: The American Government of Muslim Filipinos. 1899-1920* (Κεζόν Σίτι: New Day Publishers).

- Houtsma, M.Th., 1987, *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam. 1913-1936* (Λέιπτεν: E.J. Brill. Jenkins. Richard).
- Kiefer. Thomas M.. 1972. *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Muslim Society* (Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart & Winston).
- Majul. Cesar Adib. 1973. *Muslims in the Philippines* (Μανίλα: St. Mary's Publishing).
- McKenna, Thomas M., 1998, *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines* (Μπέρκλει: University of California Press).
- Migdal, Joel S.. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Πρίνστον: Princeton University Press).
- Nordstrom. Carolyn, 1992, "The Backyard Front", στο Carolyn Nordstrom και JoAnn Martin (επιμ.) *The Paths to Domination, Resistance, and Terror* (Μπέρκλει: University of California Press).
- Rebel. Hermann, 1989, "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches" (μέρη I και II), *American Ethnologist*, 16:1-2, σ. 117-136 και 350-365.
- Reid, Anthony, 1988, *Southeast Asia in the Age of Commerce: 1450-1660, Volume One: The Lands Below the Winds* (Νιου Χέιβεν: Yale University Press).

Γ ΓΕΝΟΚΤΟΝΙΑ

Γενοκτονία: ένας νέος όρος και μια νέα έννοια για την εξόντωση των εθνών

Οι νέες έννοιες απαιτούν νέους όρους. Με τον όρο «γενοκτονία» [genocide] εννοούμε την εξόντωση ενός έθνους ή μιας εθνοτικής ομάδας. Αυτή η καινούργια λέξη, που πλάστηκε από το συγγραφέα για να δηλώσει τη σύγχρονη εξέλιξη μιας παλαιός πρακτικής, προέρχεται από την αρχαιοελληνική λέξη γένος [φυλή] και τη λατινική *eide* [θανάτωση, φόνος]: ο σχηματισμός της, έτσι, αντιστοιχεί με λέξεις όπως τυραννοκτονία, ανθρωποκτονία, παιδοκτονία κ.λπ.¹ Σε γενικές γραμμές, η γενοκτονία δεν σημαίνει υποχρεωτικά την άμεση εξόντωση ενός έθνους, εκτός από τις περιπτώσεις που παίρνει τη μορφή μαζικού φόνου όλων των μελών του έθνους. Ο όρος θέλει μάλλον να δηλώσει ένα συνδυασμένο σχέδιο για διάφορες πράξεις που αποσκοπούν στην καταστροφή ουσιαστικών θεμελίων της ζωής εθνικών ομάδων, με σκοπό την εκμηδένισή τους. Οι αντικειμενικοί στόχοι ενός τέτοιου σχεδίου θα μπορούσαν να είναι η αποσύνθεση των πολιτικών και κοινωνικών θεσμών, του πολιτισμού, της γλώσσας, των εθνικών αισθημάτων, της θρησκείας και της οικονομικής ύπαρξης εθνικών ομάδων, καθώς και η καταστροφή της προσωπικής ασφάλειας, της ελευθερίας, της υγείας, της αξιοπρέπειας, ακόμα και της ζωής των ατόμων που ανήκουν σε μια τέτοια ομάδα. Η γενοκτονία στρέφεται εναντίον μιας εθνικής ομάδας ως οντότητας, και οι πρά-

ξεις τις οποίες συνεπάγεται στρέφονται εναντίον ατόμων, όχι υπό την ιδιότητά τους ως ατόμων, αλλά ως μελών της εθνικής ομάδας.

Το παρακάτω παράδειγμα είναι αρκετό. Η κατάσχεση της ιδιοκτησίας υπηκόων μιας κατεχόμενης περιοχής, με το επιχείρημα ότι έχουν εγκαταλείψει τη χώρα, μπορεί να εκληφθεί απλώς ως στέρση του ατομικού τους δικαιώματος στην ιδιοκτησία. Ωστόσο, αν η κατάσχεση διαταχτεί εναντίον ατόμων απλώς και μόνο επειδή είναι Πολωνοί, Εβραίοι ή Τσέχοι, τότε οι ίδιες κατασχέσεις αποσκοπούν στην ουσία στην εξασθένηση της εθνικής οντότητας της οποίας τα άτομα αυτά είναι μέλη.

Η γενοκτονία έχει δύο φάσεις: η πρώτη, καταστροφή του εθνικού προτύπου της καταπιεσμένης ομάδας· η δεύτερη, επιβολή του εθνικού προτύπου του καταπιεστή. Η επιβολή αυτή, με τη σειρά της, μπορεί να ασκηθεί είτε στον καταπιεσμένο πληθυσμό, στον οποίο επιτρέπεται να παραμείνει εκεί που ζει, είτε στην εδαφική περιοχή μόνο, μετά την απομάκρυνση του πληθυσμού και τον εποικισμό της από τους υπηκόους του καταπιεστή. Αποεθνικοποίηση ήταν η λέξη που χρησιμοποιούσαν στο παρελθόν για να περιγράψουν την καταστροφή ενός εθνικού προτύπου.² Ωστόσο, ο συγγραφέας πιστεύει ότι αυτή η λέξη είναι ανεπαρκής, διότι: (1) δεν συνδηλώνει την καταστροφή της βιολογικής δομής· (2) ενώ συνδηλώνει την καταστροφή ενός εθνικού προτύπου, δεν συνδηλώνει την επιβολή του εθνικού προτύπου του καταπιεστή· και (3) ο όρος αποεθνικοποίηση χρησιμοποιείται από ορισμένους συγγραφείς με την έννοια απλώς της στέρσης της υπηκοότητας.³

Πολλοί συγγραφείς, αντί να χρησιμοποιήσουν κάποιον γενικό όρο, συνθηθίζουν να χρησιμοποιούν όρους που συνδηλώνουν μόνο ορισμένη λειτουργική πλευρά της κύριας γενικής έννοιας της γενοκτονίας. Έτσι, οι όροι «εκεγερμανισμός», «εκμαγιαρισμός», «εξιταλισμός», για παράδειγμα, χρησιμοποιούνται για να συνδηλώσουν την επιβολή του εθνικού προτύπου ενός ισχυρότερου έθνους (Γερμανίας, Ουγγαρίας, Ιταλίας) σε μια εθνική ομάδα η οποία βρίσκεται υπό τον έλεγχό του. Ο συγγραφέας πιστεύει ότι αυτοί οι όροι είναι επί-

σης ανεπαρκείς, επειδή δεν αποδίδουν τα κοινά στοιχεία μίας γενικής έννοιας και αναφέρονται κυρίως στις πολιτισμικές, οικονομικές και κοινωνικές πλευρές της γενοκτονίας, αφήνοντας έξω τη βιολογική πλευρά, όπως είναι η πρόκληση της φυσικής μείωσης ή ακόμη και της εξόντωσης του εμπλεκόμενου πληθυσμού. Αν, για παράδειγμα, χρησιμοποιήσει κανείς τον όρο «εκγερμανισμός» για τους Πολωνούς σε αυτή τη συνδήλωση, σημαίνει ότι οι Πολωνοί ως ανθρώπινα όντα διασώθηκαν και απλώς τους επιβλήθηκε το εθνικό πρότυπο των Γερμανών. Ένας τέτοιος όρος είναι εξαιρετικά περιορισμένος για να εφαρμοστεί σε μια διαδικασία στην οποία ο πληθυσμός δέχεται επίθεση, με τη φυσική έννοια, απομακρύνεται και αντικαθίσταται από πληθυσμούς των εθνών που τον καταπιέζουν.

Η γενοκτονία αποτελεί την αντίθεση προς το Δόγμα Ρουσό-Πορταλί, το οποίο μπορεί να θεωρηθεί ότι ενυπάρχει υπόρρητα στους Κανονισμούς της Χάγης. Το δόγμα αυτό υποστηρίζει ότι ο πόλεμος στρέφεται εναντίον ηγεμόνων και στρατών, όχι εναντίον υπηκόων και αμάχων. Στη σύγχρονη εφαρμογή του στην πολιτισμένη κοινωνία, το δόγμα αυτό σημαίνει ότι ο πόλεμος διεξάγεται εναντίον κρατών και ένοπλων δυνάμεων και όχι εναντίον πληθυσμών. Χρειάστηκε μια μακρά περίοδος εξέλιξης στην πολιτισμένη κοινωνία για να χαραχτούν τα όρια ανάμεσα σε πολέμους εξόντωσης⁴, που πραγματοποιούνταν την αρχαία εποχή και τον Μεσαίωνα, και την αντίληψη για έναν πόλεμο που ουσιαστικά περιορίζεται σε δραστηριότητες εναντίον στρατών και κρατών. Στον παρόντα πόλεμο, ωστόσο, η γενοκτονία εφαρμόζεται ευρέως από τους Γερμανούς κατακτητές. Η Γερμανία δεν μπορούσε να αποδεχτεί το Δόγμα Ρουσό-Πορταλί: πρώτον, επειδή η Γερμανία διεξάγει έναν ολοκληρωτικό πόλεμο* και, δεύτερον, επειδή, σύμφωνα με το δόγμα του εθνικοσοσιαλισμού, το έθνος, και όχι το κράτος, αποτελεί τον κυρίαρχο παράγοντα.⁵ Σύμφωνα με αυτήν τη γερμανική αντίληψη, το έθνος παρέχει το βιολογικό στοιχείο για το κράτος. Κατά συνέπεια, για να επιβάλουν τη Νέα Τάξη, οι Γερμανοί προετοίμασαν, εξαπέλυσαν και συνέχισαν έναν πόλεμο όχι μόνο εναντίον κρατών και του στρατού τους⁶ αλλά ενα-

ντίον λαών. Έτσι, στα μάτια των γερμανικών αρχών κατοχής ο πόλεμος «ραίνεται να προσφέρει την πλέον κατάλληλη ευκαιρία για να υλοποιήσουν την πολιτική της γενοκτονίας. Ο συλλογισμός τους φαίνεται να είναι ο εξής:

Το εχθρικό έθνος που βρίσκεται υπό τον έλεγχο της Γερμανίας πρέπει να εξοντωθεί, να αποσυντεθεί ή να αποδυναμωθεί σε διάφορα επίπεδα, για τις επόμενες δεκαετίες. Έτσι, κατά τη μεταπολεμική περίοδο, ο γερμανικός λαός θα είναι σε θέση να αντιμετωπίσει άλλο ευρωπαϊκά έθνη από την πλεονεκτική θέση της βιολογικής ανωτερότητας. Επειδή η επιβολή αυτής της πολιτικής της γενοκτονίας είναι για έναν λαό πιο καταστροφική από τα πλήγματα που έχει υποστεί στις πραγματικές συγκρούσεις⁷, ο γερμανικός λαός θα είναι ισχυρότερος από τους υποδουλωμένους λαούς μετά τον πόλεμο ακόμη κι αν ηττηθεί. Με αυτή την έννοια, η γενοκτονία αποτελεί μια νέα τεχνική κατοχής, που αποσκοπεί <τη νίκη κατά τη διάρκεια της ειρήνης ακόμη κι αν ο ίδιος ο πόλεμος έχει χαθεί.

Γι' αυτόν το σκοπό ο κατακτητής έχει επεξεργαστεί ένα σύστημα προορισμένο να εξοντώνει λαούς σύμφωνα με ένα σχέδιο που έχει ήδη εκπονηθεί. Ακόμη και πριν από τον πόλεμο, ο Χίτλερ οραματιζόταν τη γενοκτονία ως μέσο για να μεταβάλει τους βιολογικούς συσχετισμούς στην Ευρώπη υπέρ της Γερμανίας.⁸ Η αντίληψη του Χίτλερ για τη γενοκτονία δεν βασίζεται σε πολιτισμικά αλλά σε βιολογικά πρότυπα. Πιστεύει ότι «ο *εκγερμανισμός* μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο σε *γη* και ποτέ σε ανθρώπους».⁹

Όταν η Γερμανία κατέκτησε τις διάφορες ευρωπαϊκές χώρες, ο Χίτλερ θεώρησε τη διακυβέρνησή τους τόσο σημαντικό ζήτημα ώστε διέταξε τους αρμοστές και τους κυβερνήτες του Ράιχ να δίνουν αναφορά απευθείας σε αυτόν. Το σχέδιο της γενοκτονίας έπρεπε να προσαρμοστεί στις πολιτικές συνθήκες των διαφορετικών χωρών. Δεν μπορούσε να επιβληθεί σε όλη του την έκταση στο σύνολο των καταχτημένων κρατών και ως εκ τούτου το σχέδιο διαφοροποιείται ως προς τα υποκείμενα, τους τρόπους και τον βαθμό της έντασης στην κάθε κατεχόμενη χώρα. Μερικές ομάδες -όπως οι Εβραίοι-

πρέπει να εξοντωθούν ολοσχερώς.¹⁰ Μια διάκριση γίνεται ανάμεσα σε λαούς που θεωρείται ότι σχετίζονται εξ αίματος με τον γερμανικό λαό (όπως οι Δανοί, οι Νορβηγοί, οι Φλαμανδοί, οι Λουξεμβούργοι) και σε λαούς που δεν έχουν τέτοια σχέση αίματος (όπως οι Πολωνοί, οι Σλοβένοι, οι Σέρβοι). Οι πληθυσμοί της πρώτης ομάδας κρίνεται ότι αξίζουν να εκγερμανιστούν. Όσον αφορά ειδικά τους Πολωνούς, ο Χίτλερ εξέφρασε την άποψη ότι μόνο η γη τους *μπορεί και πρέπει να εκγερμανιστεί με τρόπο επωφελή*.¹¹

Τεχνικές γενοκτονίας σε διάφορα πεδία

Οι τεχνικές γενοκτονίας, τις οποίες έχει αναπτύξει ο Γερμανός κατακτητής στις διάφορες κατακτημένες χώρες, αντιπροσωπεύουν μια επικεντρωμένη και συντονισμένη επίθεση σε όλα τα στοιχεία της αίσθησης του έθνους. Επομένως, γενοκτονία πραγματοποιήθηκε στα εξής πεδία.

Γιολλικό

Στις προσαρτημένες περιοχές, όπως η δυτική Πολωνία, το Επέν, το Μαλμεντί και το Μορενέ, το Λουξεμβούργο και η Αλσατία-Λορένη, οι τοπικοί θεσμοί αυτοδιακυβέρνησης καταλύθηκαν και επιβλήθηκε ένα γερμανικό μοντέλο διοίκησης. Οτιδήποτε θύμιζε τον προηγούμενο εθνικό χαρακτήρα εξαλείφθηκε. Ακόμη και εμπορικά σήματα και επιγραφές σε κτήρια και δρόμους, καθώς και ονόματα κοινοτήτων και τοποθεσιών άλλαξαν και πήραν γερμανική μορφή.¹² Οι υπήκοοι του Λουξεμβούργου που είχαν ξένα ή μη γερμανικά ονόματα υποχρεώθηκαν να χρησιμοποιούν αντ' αυτών τα αντίστοιχα γερμανικά ή, αν κάτι τέτοιο δεν ήταν δυνατόν, να διαλέξουν κάποιο γερμανικό όνομα. Όσον αφορά τα επώνυμα, αν ήταν γερμανικής προέλευσης και είχαν πάρει μη γερμανική μορφή έπρεπε να αλλάξουν πάλι και να πάρουν την αρχική γερμανική μορφή τους. Όσοι δεν συμμορφώνονταν με αυτές τις απαιτήσεις μέσα στην προκαθορισμένη

περίοδο κινδύνευαν να υποστούν κυρώσεις και επιπλέον να τους επιβληθούν γερμανικά ονόματα.¹³ Ανάλογες προβλέψεις ως προς την αλλαγή του ονόματος θεσπίστηκαν και για τη Λορένη.¹⁴

Ειδικοί Επίτροποι για την Ενίσχυση του Γερμανισμού διορίστηκαν στη διοίκηση και το έργο τους συνίσταται στο συντονισμό όλων των ενεργειών που προάγουν το γερμανισμό σε μια δεδομένη περιοχή. Ιδιαίτερα ενεργό ρόλο, με αυτή την έννοια, παίζουν οι κάτοικοι γερμανικής καταγωγής που ζούσαν στις κατακτημένες χώρες πριν από την κατάκτηση. Αφού ολοκλήρωσαν το έργο τους ως μέλη της αποκαλούμενης πέμπτης φάλαγγας, συγκρότησαν τον πυρήνα του γερμανισμού. Καθιερώθηκε μητρώο για τους Γερμανούς (*Yollaliciβ*)¹⁵ και ειδικές κάρτες που τους παραχωρούσαν ειδικά προνόμια και εύνοιες, ιδιαίτερα όσον αφορά το δελτίο, την απασχόληση, τις επιχειρήσεις επιτήρησης των ντόπιων κ.ο.κ. Για να διαρραγεί η εθνική ενότητα του ντόπιου πληθυσμού, ανακοινώθηκε ότι όσοι δεν ήταν Γερμανοί αλλά ήταν παντρεμένοι με Γερμανούς μπορούσαν, ύστερα από αίτησή τους, να ενταχθούν στη *IZolkliste*.

Για να διαρραγεί ακόμη περισσότερο η εθνική ενότητα, ιδρύθηκαν ναζιστικές κομματικές οργανώσεις, όπως το Κόμμα Ν^ο 53πιλίη§¹⁶ στη Νορβηγία και το κόμμα του Μούσερετ στην Ολλανδία, ενώ σε όσα μέλη τους προέρχονταν από τον ντόπιο πληθυσμό εκχωρήθηκαν πολιτικά προνόμια. Τα υπόλοιπα πολιτικά κόμματα διαλύθηκαν.¹⁷ Αυτά τα ναζιστικά κόμματα των κατακτημένων χωρών έχαιραν επίσης ειδικής προστασίας από τα δικαστήρια.

Ευθυγραμμισμένοι με αυτή την πολιτική επιβολής του γερμανικού εθνικού προτύπου, ιδιαίτερα στις προσαρτημένες περιοχές, οι κατακτητές οργάνωσαν ένα σύστημα εποικισμού αυτών των περιοχών. Ειδικά στη δυτική Πολωνία, αυτό έχει συμβεί σε μεγάλη κλίμακα. Ο πολωνικός πληθυσμός έχει απομακρυνθεί από τα σπίτια του για να αφήσει χώρο στους Γερμανούς εποίκους που μεταφέρθηκαν από τα Βαλτικά Κράτη, τις κεντρικές και ανατολικές περιοχές της Πολωνίας, τη Βεσσαραβία και από το ίδιο το Ράιχ. Οι ιδιοκτησίες και τα σπίτια των Πολωνών μοιράστηκαν σε Γερμανούς εποίκους- και για να πει-

στούν να παραμείνουν σε αυτές τις περιοχές, οι έποικοι πήραν πολλά προνόμια, ειδικά υπό τη μορφή φορολογικών απαλλαγών.

Κοινωνικό

Η καταστροφή του εθνικού προτύπου στο κοινωνικό πεδίο συντελέστηκε εν μέρει με την κατάργηση της τοπικής νομοθεσίας και των τοπικών δικαστηρίων και με την επιβολή των γερμανικών νόμων και δικαστηρίων, καθώς και με τον εκγερμανισμό της νομικής γλώσσας και του δικηγορικού σώματος. Καθώς η κοινωνική δομή ενός έθνους είναι ζωτικής σημασίας για την εθνική του ανάπτυξη, ο κατακτητής επιπλέον επιχειρεί να επιφέρει αλλαγές ικανές να αποδυναμώσουν τα εθνικά πνευματικά εφόδια. Το επίκεντρο αυτής της επίθεσης είναι οι διανοούμενοι, επειδή από αυτή την ομάδα προέρχεται σε μεγάλο βαθμό η εθνική ηγεσία και οργανώνεται η αντίσταση στη ναζιστικοποίηση. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα στην Πολωνία και στη Σλοβενία (το σλοβενικό τμήμα της Γιουγκοσλαβίας), όπου απομάκρυναν το μεγαλύτερο μέρος των διανοουμένων και των κληρικών από τον υπόλοιπο πληθυσμό και τους εκτόπισαν στη Γερμανία για καταναγκαστικά έργα. Στην Πολωνία η τάση του κατακτητή είναι να παραμείνει μόνο η εργατική και η αγροτική τάξη, ενώ στις δυτικές κατακτημένες χώρες επιτρέπεται η παραμονή και στην τάξη των βιομηχάνων, καθώς μπορούν να βοηθήσουν στην ενσωμάτωση των τοπικών βιομηχανιών στη γερμανική πολεμική οικονομία.

Πολιτισμικό

Απαγορεύεται στον τοπικό πληθυσμό των προσαρτημένων περιοχών να χρησιμοποιεί τη μητρική του γλώσσα στο σχολείο και στον έντυπο λόγο. Σύμφωνα με το διάταγμα της 6ης Αυγούστου 1940, η γερμανική ορίστηκε αποκλειστική γλώσσα διδασκαλίας σε όλα τα σχολεία του Λουξεμβούργου. Η διδασκαλία των γαλλικών δεν επιτράπηκε στο δημοτικά σχολεία- μαθήματα αυτής της γλώσσας θα μπορούσαν να γίνονται μόνο στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Στα σχολεία

διορίστηκαν Γερμανοί δάσκαλοι, οι οποίοι υποχρεώθηκαν να διδάσκουν σύμφωνα με τις αρχές του εθνικοσοσιαλισμού.¹⁶

Στη Λορένη, η γενική υποχρεωτική εκπαίδευση για τη διασφάλιση της ανατροφής της νεολαίας σύμφωνα με το πνεύμα του εθνικοσοσιαλισμού αρχίζει στην ηλικία των έξι.¹⁹ Συνεχίζεται για οκτώ χρόνια ή μέχρι την ολοκλήρωση του γυμνασίου (*Volksschule*) και κατόπιν για τρία ακόμη χρόνια ή μέχρι την ολοκλήρωση κάποιου επαγγελματικού σχολείου. Επιπλέον, στις πολωνικές περιοχές, οι Πολωνοί νέοι αποκλείστηκαν από το προνόμιο των ανθρωπιστικών σπουδών και διοχετεύθηκαν κυρίως στα επαγγελματικά σχολεία. Προφανώς ο κατακτητής πιστεύει ότι η μελέτη των ανθρωπιστικών σπουδών μπορεί να οδηγήσει στην ανάπτυξη ανεξάρτητης εθνικής πολωνικής σκέψης και επομένως τείνει να προετοιμάζει τους Πολωνούς νέους για το ρόλο των ειδικευμένων εργατών, οι οποίοι θα απασχοληθούν στα γερμανικά εργοστάσια.

Για να αποφευχθεί η έκφραση του εθνικού πνεύματος μέσω καλλιτεχνικών μέσων, επιβλήθηκε αυστηρός έλεγχος όλων των πολιτιστικών δραστηριοτήτων. Όλα τα άτομα που έχουν σχέση με τη ζωγραφική, το σκίτσο, τη γλυπτική, τη μουσική, τη λογοτεχνία και το θέατρο υποχρεώνονται να ζητήσουν άδεια προκειμένου να συνεχίσουν τις δραστηριότητές τους. Ο έλεγχος σε αυτά τα πεδία ασκείται μέσω των γερμανικών αρχών. Στο Λουξεμβούργο, ο έλεγχος αυτός ασκείται μέσω του Τομέα Δημοσίων Σχέσεων του Γραφείου Προπαγάνδας του Ράιχ και περιλαμβάνει τη μουσική, τη ζωγραφική, το θέατρο, την αρχιτεκτονική, τη λογοτεχνία, τον τύπο, το ραδιόφωνο και τον κινηματογράφο. Κάθε μία από αυτές τις δραστηριότητες ελέγχεται μέσω ενός ειδικού επιμελητηρίου και όλα μαζί τα επιμελητήρια ελέγχονται από ένα, που ονομάζεται Επιμελητήριο του Ράιχ για τον Πολιτισμό (*Reichskulturkammer*).²⁰ Στα τοπικά πολιτιστικά επιμελητήρια προεδρεύει ο επικεφαλής προπαγάνδας του Εθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος της περιοχής. Όχι μόνο έχουν γίνει αδύνατες οι εθνικές δημιουργικές δραστηριότητες στο πολιτιστικό και καλλιτεχνικό πεδίο λόγω του αυστηρού ελέγχου, αλλά επιπλέον ο πληθυσμός έχει στερηθεί

κάθε έμπνευση που θα εκπύγαζε από τις υπάρχουσες πολιτιστικές και καλλιτεχνικές αξίες. Έτσι, ειδικά στην Πολωνία, καταστράφηκαν εθνικά μνημεία και διαλύθηκαν βιβλιοθήκες, αρχεία, μουσεία και γκαλερί τέχνης.²¹ Το 1939, οι Γερμανοί έκαψαν τη μεγάλη βιβλιοθήκη της Εβραϊκής Θεολογικής Σχολής, στο Λούμπλιν της Πολωνίας. Το γεγονός αναφέρθηκε από τους Γερμανούς ως εξής:

Για μας ήταν ζήτημα ιδιαίτερης περηφάνιας η καταστροφή της Ταλμουδικής Ακαδημίας, η οποία ήταν γνωστή ως η μεγαλύτερη στην Πολωνία. {...} Πετάξαμε έξω από το κτήριο τη μεγάλη ταλμουδική βιβλιοθήκη και μεταφέραμε με καρότσια τα βιβλία στην αγορά. Εκεί, τους βάλαμε φωτιά. Η φωτιά κράτησε είκοσι ώρες. Οι Εβραίοι του Λούμπλιν μαζεύτηκαν γύρω και έκλαιγαν πικρά. Τα κλάματά τους σχεδόν σκέπασαν τις δικές μας φωνές. Τότε καλέσαμε τη στρατιωτική μπάντα και οι χαρούμενες φωνές των στρατιωτών κάλυψαν τον ήχο από τα κλάματα των Εβραίων.²²

Οικονομικό

Η καταστροφή των θεμελίων της οικονομικής υπόστασης μιας εθνικής ομάδας αναγκαστικά παραλύει την ανάπτυξή της, οδηγεί ακόμη και στην οπισθοδρόμηση. Η πτώση του επιπέδου διαβίωσης δημιουργεί δυσκολίες στην κάλυψη πολιτιστικών-πνευματικών αναγκών. Επιπλέον, ο καθημερινός αγώνας, κυριολεκτικά για ένα κομμάτι ψωμί και για τη φυσική επιβίωση, μπορεί να δυσχεράνει τη σκέψη, από τη γενική όσο και από την εθνική σκοπιά.

Στόχος του κατακτητή ήταν να δημιουργήσει τέτοιες συνθήκες όπως αυτές που επιβλήθηκαν στους λαούς των κατεχόμενων χωρών, και ειδικά σε εκείνους που περιλαμβάνονταν στα πρώτα σχέδια γενοκτονίας που είχε επεξεργαστεί - τους Πολωνούς, τους Σλοβένους και τους Εβραίους.

Οι Εβραίοι στερήθηκαν αμέσως τα στοιχειώδη μέσα επιβίωσης. Όσο για τους Πολωνούς στην προσαρτημένη Πολωνία, ο σκοπός του κατακτητή ήταν να μεταφέρει τους οικονομικούς πόρους από την πολωνική εθνική ομάδα στη γερμανική. Έτσι, η πολωνική εθνική ομάδα

οδηγήθηκε στη φτώχεια και η γερμανική πλούτισε. Αστό επιτεύχθηκε κυρίως μέσω της κατάσχεσης των πολωνικών περιουσιών, υπό τις διαταγές του Επιτρόπου του Ράιχ για την Ενίσχυση του Γερμανισμού. Η μέθοδος αυτή ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο με την επιβολή αυστηρού ελέγχου στο εμπόριο και τη βιοτεχνία, καθώς άδειες για τέτοιες δραστηριότητες δίνονταν στους Γερμανούς, και μόνο κατ' εξαίρεσιν σε Πολωνούς. Με αυτό τον τρόπο, οι Πολωνοί εξοβελίστηκαν από το εμπόριο και οι Γερμανοί εισχώρησαν στον κλάδο.

Όταν ο κατακτητής κατέλαβε τις τράπεζες, καθιερώθηκε μια ειδική πολιτική για τον χειρισμό των τραπεζικών αποθεμάτων, με σκοπό την ενίσχυση του γερμανικού στοιχείου. Μια από τις πολωνικές τράπεζες με τη μεγαλύτερη πελατεία, το Ταχυδρομικό Ταμιευτήριο (ΡΚΟ), διέθετε, τη μέρα της κατάκτησης, καταθέσεις από εκατομμύρια Πολωνούς πολίτες. Οι καταθέσεις, ωστόσο, αποδόθηκαν από τον κατακτητή μόνο στους Γερμανούς καταθέτες, αρκεί να εμφάνιζαν ένα πιστοποιητικό γερμανικής καταγωγής.¹³ Έτσι, το γερμανικό στοιχείο της Πολωνίας έγινε αμέσως ισχυρότερο από το πολωνικό. Στη Σλοβενία, οι Γερμανοί διέλυσαν τους οικονομικούς συνεταιρισμούς και τις αγροτικές ενώσεις, που είχαν για δεκαετίες αποδειχτεί εξαιρετικά αποδοτικό μέσο για την άνοδο του επιπέδου διαβίωσης και την προώθηση της εθνικής και κοινωνικής ευημερίας.

Σε άλλες χώρες, ειδικά στην Αλσατία-Λορένη και στο Λουξεμβούργο, η γενοκτονία στο οικονομικό πεδίο πραγματοποιήθηκε με διαφορετικό τρόπο. Καθώς οι Λουξεμβούργοι θεωρούνται συγγενικού αίματος, τους δίνεται η ευκαιρία να αναγνωρίσουν τα γερμανικά στοιχεία που έχουν μέσα τους και να εργαστούν για την ενίσχυση του γερμανισμού. Αν δεν επωφεληθούν από αυτή την «ευκαιρία», τους παίρνουν τις περιουσίες και τις δίνουν σε άλλους που είναι πρόθυμοι να προαγάγουν τον γερμανισμό.

Έτσι, η συμμετοχή στην οικονομική ζωή εξαρτάται από το αν είναι κανείς Γερμανός ή αν είναι αφοσιωμένος στην υπόθεση του γερμανισμού. Κατά συνέπεια, η προώθηση κάποιας εθνικής ιδεολογίας πέραν της γερμανικής έχει γίνει δύσκολη και επικίνδυνη.

Βιολογικό

Στις κατεχόμενες χώρες «μη συγγενών εξ αίματος λαών», εφαρμόστηκε μια πολιτική μείωσης του πληθυσμού. Πρώτη ανάμεσα στις μεθόδους που εφαρμόστηκαν για την επίτευξη αυτού του στόχου είναι η υιοθέτηση μέτρων σχεδιασμένων να μειώσουν τις γεννήσεις στις εθνικές ομάδες που δεν έχουν σχέση αίματος με τους Γερμανούς, ενώ ταυτόχρονα υιοθετούνται μέτρα που ενθαρρύνουν τη γεννητικότητα του νο/βυΒεδβ που ζει σε αυτές τις χώρες. Έτσι, στην προσαρτημένη Πολωνία οι γόμοι μεταξύ Πολωνών απαγορεύονται χωρίς την ειδική άδεια του Κυβερνήτη (Ρβ;οί\$5ίση/ισ/ίβΓ) της περιοχής και αυτός, για λόγους αρχής, δεν επιτρέπει γόμους μεταξύ Πολωνών.²⁴

Ο ρυθμός γεννήσεων στην ανεπιθύμητη ομάδα μειώνεται ακόμη περισσότερο ως αποτέλεσμα του διαχωρισμού ονδρών και γυναικών.²⁵ με την εκτόπισή τους σε διαφορετικούς τόπους για κατανογκαστική εργασία. Επιπλέον, ο υποσιτισμός των γονέων, λόγω των διακρίσεων στο δελτίο, επιφέρει όχι μόνο μείωση της γεννητικότητας αλλά και περιορισμό της δυνατότητας επιβίωσης των παιδιών που γεννιούνται από υποσιτισμένους γονείς.

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, ο καταχτητής επιχειρεί να ενθαρρύνει τη γεννητικότητα των Γερμανών. Για το σκοπό αυτό υιοθετούνται διάφορες μέθοδοι. Στην Πολωνία παρέχονται ειδικά επιδόματα στις γερμανικές οικογένειες που έχουν τουλάχιστον τρία μικρά παιδιά.²⁶ Επειδή οι Δανοί και οι Νορβηγοί θεωρούνται συγγενικού αίματος, η γέννηση παράνομων παιδιών από Δανέζες και Νορβηγίδες με πατέρα Γερμανό στρατιωτικό υποστηρίζεται μέσω επιδομάτων.²⁷

Άλλα μέτρα που υιοθετήθηκαν βρίσκονται στην ίδια λογική. Έτσι, στη Δανία ο Επίτροπος του Ράιχ παραχώρησε στον εαυτό του το δικαίωμα να ενεργεί ως κηδεμόνας ή γονέας ενός ανήλικου κοριτσιού, αν αυτό είχε την πρόθεση να παντρευτεί Γερμανό.²⁸ Η ειδική μέριμνα για τη νομιμοποίηση των παιδιών στο Λουξεμβούργο, όπως αποκαλύπτεται από το διάταγμα της 22ας Μαρτίου 1941 που αφορά

τις αλλαγές στην οικογενειακή νομοθεσία, υπαγορεύεται από την επιθυμία να ενθαρρυνθεί η εκτός γάμου τεκνοποίηση με Γερμανούς.

Φυσικό

Η φυσική αποδυνάμωση, ή ακόμα και εξόντωση, εθνικών ομάδων σε κατεχόμενες χώρες πραγματοποιείται κυρίως με τους εξής τρόπους.

Ι. *Φυλετικές διακρίσεις στη διατροφή.* Η διανομή τροφής με δελτίο οργανώνεται σε όλες τις κατεχόμενες χώρες σύμφωνα με φυλετικές αρχές. «Ο γερμανικός λαός προηγείται των άλλων λαών στο θέμα της διατροφής», δήλωσε ο υπουργός του Ράιχ Γκέρινγκ, στις 4 Οκτωβρίου του 1942.²⁹ Σύμφωνα με αυτό τον προγραμματισμό, ο γερμανικός πληθυσμός λαμβάνει το 93% της προπολεμικής του διατροφής, ενώ οι κάτοικοι των κατεχόμενων εδαφών λαμβάνουν πολύ λιγότερο: στη Βαρσοβία, για παράδειγμα, οι Πολωνοί παίρνουν το 66% των προπολεμικών μερίδων τους και οι Εβραίοι μόνο το 20%.³⁰ Τα παρακάτω ποσοστά δείχνουν τη διαφορά στο δελτίο κρέατος που λαμβάνουν οι Γερμανοί και οι πληθυσμοί των κατεχόμενων χωρών: Γερμανοί 100%, Τσέχοι 86%, Δανοί 71%, Πολωνοί (Προσαρτημένη Πολωνία) 71%. Λιθουανοί 57%, Γάλλοι 51%. Βέλγοι 40%. Σέρβοι 36%. Πολωνοί (Γενική Διοίκηση) 36%, Σλοβένοι 29%, Εβραίοι 0%.³¹

Το ποσοστό της προπολεμικής τροφής (σε θερμίδες ανά καταναλωτή) που λαμβάνεται με το παρόν δελτίο είναι το εξής³²: Γερμανοί 93%, Τσέχοι 83%, Πολωνοί (Προσαρτημένη Πολωνία) 78%, Δανοί 70%, Βέλγοι 66%, Πολωνοί (Γενική Διοίκηση) 66%, Νορβηγοί 54%, Εβραίοι 20%.

Όσον αφορά τη σύνθεση της τροφής, τα ποσοστά των απαιτούμενων βασικών θρεπτικών ουσιών που λαμβάνονται με το παρόν δελτίο (ανά καταναλωτή) είναι τα εξής:

Καταναλωτής	Υδατάνθρακες %	Πρωτεΐνες %	Λίπη
Γερμανοί	100	97	77
Τσέχοι	90	92	65
Δανοί	84	95	65
Βέλγοι	79	73	29

Πολωνοί (Προσαρτημένη Πολωνία)	76	85	49
Πολωνοί (Γενική Διοίκηση)	77	62	18
Νορβηγοί	69	65	32
Γάλλοι	58	71	40
Έλληνες	38	38	1.14
Εβραίοι	27	20	0.32 ³³

Η κατανομή της τροφής σε φυλετική βάση έχει ως αποτέλεσμα τη φθορά της υγείας των συγκεκριμένων εθνών και αύξηση των ποσοστών θανάτου. Στη Βαρσοβία, η αναιμία αυξήθηκε κατά 113% στους Πολωνούς και 435% στους Εβραίους.³⁴ Το ποσοστό θανάτων ανά χίλιους κατοίκους το 1941 έφθασε στην Ολλανδία το 10%, στο Βέλγιο το 14,5%, στη Βοημία και τη Μοραβία το 13,4%.³⁵ Η θνησιμότητα των Πολωνών στη Βαρσοβία το 1941 έφθασε τον Ιούλιο τους 1.316³⁶, τον Αύγουστο, τους 1.729³⁷, και τον Σεπτέμβριο, τους 2.160.³⁸

2. *Έκθεση της υγείας σε κίνδυνο.* Οι ανεπιθύμητες εθνικές ομάδες, ιδιαίτερα στην Πολωνία, έχουν αποστερηθεί από τα στοιχειώδη αναγκαία για τη συντήρηση της υγείας και της ζωής. Αυτή η μέθοδος συνίσταται, για παράδειγμα, στην επίταξη ζεστών ρούχων και σκεπασμάτων τον χειμώνα και στην άρνηση παροχής καυσόξυλων και φαρμάκων. Στη διάρκεια του χειμώνα 1940-1, στο γκέτο της Βαρσοβίας επιτρεπόταν να θερμανθεί μόνο ένα δωμάτιο ανά σπίτι, και τα παιδιά έπρεπε να κάνουν βάρδιες για να ζεσταίνονται. Έκτοτε, οι Εβραίοι του γκέτο δεν παρέλαβαν ξανά καθόλου καύσιμη ύλη.³⁹

Επιπλέον, οι Εβραίοι του γκέτο ζούσαν συνωστισμένοι, σε συνθήκες στέγασης επιβλαβείς για την υγεία, και καθώς τους υπαγόρευαν τη χρήση των δημόσιων πάρκων στερούνταν ακόμα και το δικαίωμα στον καθαρό αέρα. Τέτοια μέτρα, ιδιαίτερα επιζήμια για την υγεία των παιδιών, είναι η αιτία για την εμφάνιση διαφόρων ασθενειών. Η μεταφορά, μέσα σε παγωμένα βαγόνια για ζώα και σε φορτηγά, εκοτοντά* δων χιλιάδων Πολωνών από την Προσαρτημένη Πολωνία στη Γενική

Διοίκηση, η οποία πραγματοποιήθηκε στη διάρκεια ενός σκληρού χειμώνα, κατέληξε στον αποδεκατισμό των εκτοπισμένων Πολωνών.

3. *Μαζικοί φόνοι.* Η τεχνική των μαζικών εκτελέσεων εφαρμόζεται κυρίως εναντίον Πολωνών, Ρώσων και Εβραίων, καθώς και εναντίον ηγετικών προσωπικοτήτων από τις μη συνεργαζόμενες με τους κατοκκτητές ομάδες σε όλες τις κατεχόμενες χώρες. Στην Πολωνία, τη Βοημία-Μοραβία και τη Σλοβενία, οι διανοούμενοι «εκκαθαρίζονται» επειδή θεωρούνται πάντα οι κύριοι φορείς εθνικών ιδανικών και επειδή κατά την εποχή της κατοχής τούς υποπτεύονταν κυρίως ως οργανωτές της αντίστασης. Οι Εβραίοι κατά το μεγαλύτερο μέρος εξοντώθηκαν μέσα στα γκέτο⁴⁰, σε ειδικά τρένα που τους μετέφεραν σε κάποιον αποκαλούμενο «άγνωστο» προορισμό. Ο αριθμός των Εβραίων που έχουν σκοτωθεί με οργανωμένους φόνους στο σύνολο των κατεχόμενων χωρών, σύμφωνα με το Ινστιτούτο Εβραϊκών Υποθέσεων του Αμερικάνικου Εβραϊκού Συμβουλίου της Νέας Υόρκης, φθάνει στα 1.702.500 άτομα.⁴¹

Θρησκευτικό

Στο Λουξεμβούργο, όπου ο πληθυσμός είναι κυρίως καθολικός και η θρησκεία παίζει σημαντικό ρόλο στην εθνική ζωή, ειδικά στο πεδίο της εκπαίδευσης, ο καταχτητής έχει προσπαθήσει να διασπάσει αυτές τις εθνικές και θρησκευτικές επιρροές. Στα παιδιά άνω των 14 ετών επιτράπηκε βάσει νόμου να απαρνηθούν τη θρησκευτική τους πίστη⁴², καθώς ο καταχτητής ήταν πρόθυμος να εντάξει αυτά τα παιδιά αποκλειστικά στις φιλοναζιστικές οργανώσεις νεολαίας. Επιπλέον, για να προστατευθούν αυτά τα παιδιά από δημόσιες επικρίσεις, θεσπίστηκε ταυτόχρονα άλλος νόμος που επιβάλλει πρόστιμα που φτάνουν τα 15.000 μάρκα για οποιαδήποτε δημοσίευση ονομάτων ή οποιαδήποτε γενική αναφορά σχετικά με την αποχώρηση από μια θρησκευτική κοινότητα.⁴³ Παρομοίως, στην Πολωνία, μέσω της συστηματικής λεηλασίας και καταστροφής της εκκλησιαστικής περιουσίας και της κότα-

δίωξης των κληρικών, οι γερμανικές αρχές κατοχής επιδίωξαν να εξο-
ντώσουν τη θρησκευτική ηγεσία του πολωνικού έθνους.

Ηθικό

Με στόχο την εξασθένιση της πνευματικής αντίστασης της εθνικής ομάδας, ο καταχτητής προσπαθεί να δημιουργήσει μια ατμόσφαιρα ηθικού ξεπεσμού στο εσωτερικό της. Σύμφωνα με αυτό το σχέδιο, η διανοητική δραστηριότητα της ομάδας πρέπει να επικεντρώνεται σε ταπεινό ένστικτα και να αποσπάται από την ηθική και εθνική σκέψη. Για την υλοποίηση ενός τέτοιου σχεδίου είναι σημαντικό η επιθυμία για φτηνή ατομική ηδονή να αντικαταστήσει την επιθυμία για συλλογικά αισθήματα και ανώτερα ηθικά ιδεώδη. Έτσι, στην Πολωνία ο καταχτητής έκανε προσπάθεια να επιβάλει στους Πολωνούς πορνογραφικά δημοσιεύματα και κινηματογραφικές ταινίες. Η κατανάλωση αλκοόλ προωθήθηκε αφού, ενώ οι τιμές των τροφίμων εκτινάχθηκαν στα ύψη, οι Γερμανοί κράτησαν χαμηλή την τιμή του και οι αγρότες υποχρεώνονται από τις αρχές να δέχονται αλκοολούχα ποτά ως πληρωμή γιο την αγροτική παραγωγή. Ο νόμος για την απαγόρευση της κυκλοφορίας, που εφαρμόζεται με μεγάλη αυστηρότητα στους Πολωνούς, χαλαρώνει όταν κανείς μπορεί να επιδείξει στις αρχές ένο εισιτήριο γιο κάποια από τις χαρτοπαικτικές λέσχες των οποίων οι Γερμανοί έχουν επιτρέψει τη δημιουργία.⁴⁴ [...]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

I Ένας άλλος όρος που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να εκφράσει την ίδιο ιδέα είναι η εθνοκτονία (εθιοαόε), που συντίθεται από την ελληνική λέξη έθνος και το -ε/όε.

2. Βλ. *Violation of the Laws and Customs of War: Reports of Majority and Dissenting Reports of American and Japanese Members of the Commission of Responsibilities, Conference of Paris, 1919*, Carnegie Endowment for International Peace. Division of International Law. Pamphlet No. 32 (Οξφόρδη: Clarendon Press. 1919). α. 39

3. Garner, τ. Ι. α. 77 (βλ. βιβλιογραφία).

4. Ως κλασικό παραδείγματα πολέμων εξολόθρευσης στους οποίους έθνη και ομάδες πληθυσμού εξοντώθηκαν ολοσχερώς ή σχεδόν ολοσχερώς μπορούν να αναφερθούν τα παρακάτω: η καταστροφή της Καρχηδόνας, το 146 π.Χ. η καταστροφή της Ιερουσαλήμ από τον Τίτο, το 72 μ.Χ. οι θρησκευτικοί πόλεμοι του Ισλάμ και οι Σταυροφορίες οι σφαγές των αλβιγινών και των βόλδων και η πολιορκία του Μαγδεμβούργου στη διάρκεια του Τριακονταετούς Πολέμου. Ειδικές περιπτώσεις γενικευμένης σφαγής πραγματοποιήθηκαν στους πολέμους που διεξήγαγαν ο Τζένγκις Χον και ο Ταμερλόνος.

5. «Εφόσον το Κράτος αυτό καθαυτό είναι για μας απλώς μια μορφή, ενώ εκείνο που έχει σημασία είναι το περιεχόμενό του. το έθνος, ο λαός, είναι προφανές πως οτιδήποτε άλλο πρέπει να υποτάσσεται στα κυρίαρχα συμφέροντα του» (Αδόλφος Χίτλερ. *Ο αγών μου* [Mein Kampf, Νέα Υόρκη: Reynal & Hitchcock. 1939, σ. 842).

6. Βλ. Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Μόναχο: Hoheneichenverlag. 1935), σ. 1-2. «Η ιστορία και η αποστολή για το μέλλον δεν σημαίνουν πια την πάλη μιας τάξης εναντίον άλλης, την πάλη ενός εκκλησιαστικού δόγματος εναντίον άλλου, αλλά τη σύγκρουση ανάμεσα σε αίμα και αίμα, φυλή και φυλή, λαό και λαό».

7. Οι Γερμανοί συνέλαβαν και εφάρμοσαν τη φιλοσοφία τους για τη γενοκτονία πριν πάρουν έστω και μια πρόγευση των σημαντικών διαστάσεων των συμμαχικών εναέριων βομβαρδισμών σε γερμανικές εδαφικές περιοχές.

8. Βλ. τη δήλωση του Χίτλερ στον Ράουσινγκ. από το *The Voice of Destruction* του Χέρμαν Ράουσινγκ [Rauschning] (Νέα Υόρκη, 1940), σ. 138, με την ευγενική παραχώρηση των G.P. Putnam's Sons: «[...] Οι Γάλλοι παραπονούνταν μετά τον πόλεμο ότι υπήρχαν είκοσι εκατομμύρια Γερμανοί παραπάνω. Δεχόμαστε την κριτική. Ευνοούμε τον σχεδιασμένο έλεγχο των μετακινήσεων πληθυσμού. Όμως οι φίλοι μας θα πρέπει να μας συγχωρέσουν αν αφαιρέσουμε αυτά τα είκοσι εκατομμύρια από αλλού. Ύστερα από όλους αυτούς τους αιώνες μεμψιμοιρίας για την προστασία των φτωχών και των ταπεινών, ήρθε η ώρα να αποφασίσουμε την προστασία του ισχυρού απέναντι στον κατώτερο. Θα είναι πάντα ένα από τα κύρια καθήκοντα της γερμανικής πολιτικής να εμποδίζουμε, με κάθε μέσο που έχουμε στη διάθεσή μας, την περαιτέρω αύξηση των σλαβικών φυλών. Τα φυσικά ένστικτα επιτάσσουν σε όλα τα ζώοντα όντα, όχι απλώς να υποτάσσουν τους εχθρούς τους, αλλά και να τους εξοντώνουν. Τον παλιό καιρό, ήταν προ-

νόμιο του νικητή να εξοντώνει ολόκληρες φυλές, ολόκληρους λαούς. Εμείς, κόνοντάς το αυτό βαθμιαία και χωρίς αιματοχυσία, υποδεικνύουμε την ανθρωπιά μας. Θα πρέπει να θυμόμαστε, επίσης, ότι απλώς κάνουμε σε άλλους ό,τι και εκείνοι θα είχαν κάνει σε μας».

9. *Mähr Kampf*, σ. 588.

10. Γτο *Ιδίο*. σ. 931: «[...] το εθνικοσοσιαλιστικό κίνημα έχει ύψιστο καθήκοντα να υλοποιήσει: πρέπει να παραδώσει στη γενική οργή τον μοχθηρό εχθρό της ανθρωπότητας (τους Εβραίους) ως το πραγματικό αίτιο κάθε προβλήματος».

11. Γτο *ίδιο*. σ. 590: «[...] Η πολιτική γιο την Πολωνία με την έννοια ενός εκγερμανισμού της Ανατολής, την οποία τόσο πολλοί απαιτούσαν, στηρίχτηκε δυστυχώς σχεδόν πάντα στα *Ιδία* λάθος συμπεράσματα. Και στην περίπτωση αυτή, επίσης, πίστευαν κάποιοι ότι θα μπορούσαν να επιφέρουν τον εκγερμανισμό του πολωνικού στοιχείου μέσω απλώς μιας γλωσσικής ενσωμάτωσης στη γερμανική εθνικότητα. Και στην περίπτωση αυτή το αποτέλεσμα θα ήταν ατυχές: άνθρωποι μιας ξένης φυλής που εκφράζουν τις σκέψεις τους στη γερμανική γλώσσα, θέτοντας σε κίνδυνο το ανάστημα και την αξιοπρέπεια της δικής μας εθνικότητας με την κατωτερότητά της». Όσο για την πολιτική μείωσης του πληθυσμού στην κατεχόμενη Γιουγκοσλαβία, βλ. γενικά, Louis Adamic (βλ. βιβλιογραφία).

12. Για το Λουξεμβούργο, βλ. το διάταγμα της 6ης Αυγούστου 1940.

13. Βλ. το διάταγμα της 31ης Ιανουαρίου 1941 σχετικά με την αλλαγή των ονομάτων και των επωνύμων στο Λουξεμβούργο.

14. *Verordnungsblatt*, 1940, σ. 60.

15. Για την Πολωνία, βλ. το διάταγμα της 29ης Οκτωβρίου 1941.

16. Σ.Τ.Μ.:Το κόμμα του Βίντκουν Κουίσιλινγκ.

17. Για τη Νορβηγία, βλ. το διάταγμα της 25ης Σεπτεμβρίου 1940.

18. «Είναι καθήκον του διευθυντή να κατευθύνει και να καθοδηγεί το σχολείο συστηματικά σύμφωνα με τις αρχές του εθνικοσοσιαλισμού». Βλ. την ανακοίνωση γιο την εκτέλεση του διατάγματος της 14ης Φεβρουαρίου 1941 που αφορά το σύστημα της στοιχειώδους εκπαίδευσης και εκδόθηκε στη Λορένη από τον επικεφαλής της Δημόσιας Διοίκησης.

19. *Verordnungsblatt*, 1941. σ. 100.

20. Για την οργάνωση του Πολιτιστικού Επιμελητηρίου του Ράιχ. βλ. το νόμο της 1ης Νοεμβρίου 1933, *Reichsgesetzblatt*, I. σ. 979.

21 Βλ. το σημείωμα του Πολωνού υπουργού Εξωτερικών της εξόριστης πολωνικής κυβέρνησης προς τους Συμμάχους και τις ουδέτερες δυνάμεις, στις 3 Μαΐου 1941 Στο *Polish White Book*. Republic of Poland, Ministry of Foreign Affairs

German Occupation of Poland - Extract of Note Addressed to the Allied and Neutral Powers (Νέα Υόρκη: The Greystone Press [1942]), σ. 36-9

22. *Frankfurter Zeitung*, Βόχεν-Αουσγκόμπε, 28 Μαρτίου 1941.

23. Βλ. διάταγμα που εκδόθηκε από τον Γερμανό Επίτροπο της Πολωνικής Τράπεζας Αποταμιεύσεων και δημοσιεύθηκε στη *Thorner Freiheit* της 11ης Δεκεμβρίου 1940.

24. Βλ. έκθεση του πριμάτου του Πόζναν προς τον Πλο τον 12ο, *The Black Book of Poland* (Νέα Υόρκη: G.P. Putnam's Sons. 1942), σ. 383.

25. Το γεγονός ότι ο διαχωρισμός ανδρών και γυναικών ήταν προαποφασισμένος από τον Χίτλερ ως στοιχείο της γενοκτονίας είναι προφανές από την εξής δήλωσή του: «Είμαστε υποχρεωμένοι να μειώσουμε τον πληθυσμό», συνέχισε emphatic, «ως μέρος της αποστολής μας να προστατεύσουμε τον γερμανικό πληθυσμό. Θα πρέπει να αναπτύξουμε μια τεχνική μείωσης του πληθυσμού. Αν με ρωτάς τι εννοώ μιλώντας για μείωση του πληθυσμού, εννοώ την εξάλειψη ολόκληρων φυλετικών ομάδων. Και αυτό είναι που προτιθέμαι να πράξω - αυτό, εν ολίγοις, είναι το καθήκον μου. Η φύση είναι σκληρή, γι' αυτό κι εμείς πρέπει επίσης να είμαστε σκληροί. Αν μπορώ να στείλω τον ανθό του γερμανικού έθνους στην κόλαση του πολέμου χωρίς το παραμικρό έλεος για το πολύτιμο γερμανικό αίμα που χύνεται, τότε σίγουρα έχω και το δικαίωμα να απαλλαγώ από τα εκατομμύρια μιας κατώτερης φυλής που πολλαπλασιάζεται σαν τις ψείρες! Και λέγοντας 'απαλλαγή' δεν εννοώ αναγκαστικό εξόντωση' απλώς, θα πάρω συστηματικά μέτρα για να συγκροτήσω τη μεγάλη φυσική τους γονιμότητα. Για παράδειγμα. Θα κρατήσω τους άντρες και τις γυναίκες τους χωριστά για χρόνια. Θυμάσαι τη φθίνουσα γεννητικότητα κατά τον παγκόσμιο πόλεμο; Γιατί να μην κάνουμε εντελώς συνειδητά και για μια σειρά από χρόνια αυτό που εκείνη την εποχή αποτελούσε απλώς την αναπόφευκτη συνέπεια του μακρόχρονου πολέμου: Υπάρχουν πολλοί τρόποι, συστηματικοί και συγκριτικά ανώδυνοι, ή τουλάχιστον αναίμοκτοι, για να οδηγήσει κανείς ανεπιθύμητες φυλές στην εξαφάνιση"» (Rauschning. *ό.π.*, σ. 137-8, με την ευγενική παραχώρηση των G.P. Putnam's Sons).

26. Βλ. το διάταγμα της 10ης Μαρτίου 1942 που αφορά τη χορήγηση επιδόματος τέκνου στους Γερμανούς που ζούσαν υπό τη Γενική Διοίκηση.

27. Βλ. το διάταγμα της 28ης Ιουλίου 1942 που αφορά την επιχορήγηση των παιδιών των Γερμανών στρατιωτικών που υπηρετούσαν στα κατεχόμενα εδάφη. *Reichsgesetzblatt*, 1942. I. σ. 488: «Για να συντηρηθεί και να προαχθεί η φυλετικά πολύτιμη γερμανική κληρονομιά, θα δίδεται κατόπιν αιτήσεως της μητέρας στα παιδιά, τα οποία αποκτούν μέλη των γερμανικών ενόπλων δυνάμεων στα κατεχόμενα νορβηγικά και δανικά εδάφη από Νορβηγίδες και Δανέζες γυναίκες, ειδική επιχορήγηση και επίδομα μέσω των γραφείων των Επιτρόπων του Ράιχ για το κατεχόμενο νορβηγικά και δανικό εδάφη».

28. Βλ. το διάταγμα της 28ης Φεβρουαρίου 1941.

29. Βλ. *New York Times*, 5 Οκτωβρίου 1942. σ. 4. στήλη 6.

30. Τα στοιχεία που παρστίθεντοι σε αυτή και στις δύο επόμενες παραγράφους τα έχω πάρει, με την άδεια του Ινστιτούτου Εβραϊκών Υποθέσεων, από την έκδοσή του με τίτλο *Starvation over Europe (Made in Germany): A Documented Record*. 1943 (Νέο Υόρκη. 1943). σ. 37. 47. 52.

31. Γτο ίδιο, σ. 37.

32. Στο ίδιο, σ. 47.

33. Γτο ίδιο, σ. 52. Για περαιτέρω λεπτομέρειες, βλ. Κοινότητα των Εθνών. *World Economic Survey* (Γενεύη. 1942), σ. 90-1.

34. Βλ. *Hitler's Ten-Year War on the Jews* (Ινστιτούτο Εβραϊκών Υποθέσεων του Αμερικάνικου Εβραϊκού Συμβουλίου. Παγκόσμιο Εβραϊκό Συμβούλιο. Νέα Υόρκη. 1943) σ. 144.

35. Κοινότητα των Εθνών. *Monthly Bulletin of Statistics* (Γενεύη. 1942). σ. 4. 5.

6.

36. *Nowy Kurjer Warszawski* (Βαρσοβία), 29 Αυγούστου 1941.

37. *Die Nation* (Βέρνη), 13 Αυγούστου 1942.

38. *Poland Fights* (Νέα Υόρκη). 16 Μαΐου 1942.

39. *Hitler's Ten-Year War on the Jews*, σ. 144.

40. Βλ. την Κοινή Δήλωση των μελών των Ηνωμένων Εθνών, που εκδόθηκε συγχρόνως στην Ουάσινγκτον και το Λονδίνο, στις 17 Δεκεμβρίου 1942: «Η προσοχή των κυβερνήσεων του Βελγίου, της Τσεχοσλοβακίας, της Ελλάδας, της Γιουγκοσλαβίας, του Λουξεμβούργου, της Ολλανδίας, της Νορβηγίας, της Πολωνίας, της Σοβιετικής Ένωσης, του Ηνωμένου Βασιλείου και των Ηνωμένων Πολιτειών, καθώς και της Γαλλικής Εθνικής Επιτροπής, έχει στραφεί σε πολυάριθμες αναφορές από την Ευρώπη, σύμφωνα με τις οποίες οι γερμανικές αρχές, μη σκεπτόμενες στη στέρηση των πιο στοιχειωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο άτομο εβραϊκής φυλής, σε όλα τα εδάφη στα οποία έχει επεκταθεί η βάρβαρη κυριαρχία τους, υλοποιούν τώρα τη συχνά επαναλαμβανόμενη πρόθεση του Χίτλερ να εξοντώσουν τον εβραϊκό λαό από την Ευρώπη.

Από όλες τις κατεχόμενες χώρες, Εβραίοι εκτοπίζονται, σε συνθήκες τρομακτικής φρίκης και κτηνωδίας, προς την Ανατολική Ευρώπη. Στην Πολωνία, που έχει μετατραπεί στο κύριο ναζιστικό σφαγείο, τα γκέτο που ίδρυσε ο Γερμανός εισβολέας εκκενώνονται συστηματικά από όλους τους Εβραίους, εκτός από λίγους εργάτες υψηλής εξειδίκευσης απαραίτητους για την πολεμική βιομηχανία. Για κανέναν από όσους φεύγουν δεν ξανακούει ποτέ κανείς τίποτε. Οι αρτιμελείς οδηγούνται σε στρατόπεδα εργασίας όπου δουλεύουν μέχρι θανάτου. Οι ασθενείς εγκατολείπονται να πεθάνουν από το κρύο και την πείνα ή σφαγιάζονται κατόπιν σχεδίου με μαζικές εκτελέσεις. Ο αριθμός των θυμάτων αυτής της

αιματοβαμμένης κτηνωδίας υπολογίζεται σε πολλές εκατοντάδες χιλιάδες εντελώς αθώων ανδρών, γυναικών και παιδιών.

Οι προαναφερθείσες κυβερνήσεις και η Γαλλική Εθνική Επιτροπή καταδικάζουν με τον πιο έντονο τρόπο αυτή την κτηνώδη πολιτική της εν ψυχρώ εξολόθρευσης. Δηλώνουν ότι παρόμοια γεγονότα το μόνο που πετυχαίνουν είναι να ενισχύουν την αποφασιστικότητα όλων των λαών που αγαπούν την ελευθερία να ανατρέψουν τη βάρβαρη χιτλερική τυροννία. Επανεπιβεβαιώνουν την επίσημη απόφασή τους να εξασφαλίσουν ότι οι υπεύθυνοι για αυτά τα εγκλήματα δεν θα ξεφύγουν από την τιμωρία και να πιέσουν με τα απαραίτητα πρακτικά μέτρα προς αυτό τον σκοπό» (*The United Nations Review*, τ. III [1943]). ορ. Ι. σ. Ι.

41. *Hitler's Ten-Year War on the Jews*, σ. 307.

42. Βλ. το διάταγμα της 9ης Δεκεμβρίου 1940.

43. Στο ίδιο.

44. Σύμφωνα με τον πολωνικό νόμο (1919-39), οι χαρτοπαικτικές λέσχες ήταν απαγορευμένες- επιπλέον, ήταν ανύπαρκτες στο πολωνικό έδαφος όταν αυτό τελούσε υπό ρωσική, γερμανική και αυστριακή κυριαρχία πριν από το 1914. Βλ. *The Black Book of Poland*, σ. 513, 514.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Adamic, Louis (1943). *My Native Land*. Νέα Υόρκη: Harper & Brothers.

Garner, James W. (1920). *International Law and the World War*. τ. II. Νέο Υόρκη: Longmans. Green & Co.

Lemkin, Raphaël (1933). "Akte der Barbarei und des Vandalismus als *delicto iuris gentium*". *Internationales Anwaltsblatt* (Βιέννη, Νοέμβριος).

Lemkin, Raphaël (1935). "Terrorisme. Rapport et projet de textes". *Actes de la Ve Conférence Internationale pour l'Unification du Droit Pénal*. Παρίσι: Editions A. Pedone. σ. 48.

Γενοκτονία: η πολιτική χρήση της στον 20ό αιώνα

«Μια μισητή μάστιγα»

Η λέξη είναι καινούργια, το έγκλημα αρχαίο. Το προοίμιο της Σύμβασης για τη Γενοκτονία, που εγκρίθηκε από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών τον Δεκέμβριο του 1948, περιγράφει τη γενοκτονία ως μια μισητή μάστιγα που έχει προκαλέσει μεγάλες απώλειες στην ανθρωπότητα σε όλες τις περιόδους της ιστορίας.

Μπορεί κανείς να θυμηθεί τις πιο φρικιαστικές γενοκτονικές σφαγές, όπως κατά τους τρομερούς ασσυριακούς πολέμους, κατά τον 8ο και 7ο αιώνα π.Χ., όταν πολλές πόλεις ισοπεδώθηκαν και ολόκληροι πληθυσμοί εκτοπίστηκαν ή εξοντώθηκαν με κτηνώδη τρόπο, μέχρι τη στιγμή που και η ίδια η ασσυριακή αυτοκρατορία έπεσε θύμα των δικών της αφανιστικών πολέμων· ή την καταστροφή της Τροίας και την εξόντωση των υπερασπιστών της και την απαγωγή των γυναικών ως σκλάβων (όπως περιγράφονται στις μυθικές οφηγήσεις και στις ελληνικές τραγωδίες που έχουν φτάσει μέχρις εμάς) ή τη διαγραφή από το χάρτη της Καρχηδόνας και την εξόντωση ανδρών, γυναικών και παιδιών από τους Ρωμαίους, οι οποίοι έσπειραν την τοποθεσία της ρημαγμένης πόλης με αλάτι, σύμβολο της ερήμωσης.

Όμως οι ισοπεδώσεις πόλεων και οι σφαγές πληθυσμών δεν αποτελούσαν μεμονωμένα επεισόδια την αρχαία εποχή. Αρκεί κανείς να αναφέρει τις αφηγήσεις των επανειλημμένων γενοκτονικών συγκρούσεων που υπάρχουν στη Βίβλο και στα χρονικά των Ελλήνων

και Ρωμαίων ιστορικών. Ωστόσο, όταν η Χάνα Άρεντ¹ γράφει ότι οι σφαγές ολόκληρων λαών ήταν στην ημερήσια διάταξη κατά την αρχαιότητα, δεν εννοούσε μάλλον ότι αυτός ήταν ο κανόνας ή το κανονιστικό πρότυπο του πολέμου ή των κατακτήσεων. Η έκβαση καθοριζόταν από πολλές περιστάσεις. Παρόλο που ήταν μάλλον κοινή πρακτική να καταστρέφονται πολιορκημένες πόλεις και να σφαγιάζονται οι κάτοικοί τους ή οι άρρενες υπερασπιστές τους, ενώ οι γυναίκες και τα παιδιά να οδηγούνται στη σκλαβιά, μια πόλη που παραδινόταν θα μπορούσε να γλιτώσει από τη μοίρα της γενοκτονίας. και, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, το έλεος θα μπορούσε να επεκταθεί ακόμη και σε μια πόλη που είχε κατακτηθεί εξ εφόδου.²

Σε μια μεταγενέστερη περίοδο, τα ονόματα του Τζένγκις Χαν και του Τιμούρ Λενκ [Ταμερλάνου] έγιναν συνώνυμα της γενοκτονίας. Για τον Τζένγκις Χαν, τη Μάστιγα του Θεού, ο Lamb γράφει ότι

όταν επέλαυε με την ορδή του, κάλυπτε μοίρες γεωγραφικού πλάτους και μήκους αντί για μίλια· συχνά, στο διάβα του, πόλεις ξεθεμελιώνονταν και ποτάμια άλλαζαν ρου· οι έρημοι γέμιζαν από όσους τρέπονταν σε φυγή και από όσους πέθαιναν και, όταν πια είχε περάσει, λύκοι και κοράκια ήταν συνήθως οι μοναδικές ζωντανές ψυχές που απέμεναν στις κάποτε πυκνοκατοικημένες χώρες.²

Όσο για τον Ταμερλάνο, για τη μεγάλη πλειονότητα εκείνων για τους οποίους το όνομά του σημαίνει έστω κάτι,

θυμίζει έναν μιλιταριστή που διέπραξε τόσες φρικαλεότητες στη διάρκεια των είκοσι τεσσάρων χρόνων του όσες οι πέντε τελευταίοι Ασσύριοι βασιλιάδες διέπραξαν σε εκατόν είκοσι.

Στο μυαλό μας έρχεται το τέρας που ισοπέδωσε την Ισφαράιν, το 1381 μ.Χ.' που στοίβαξε 2.000 φυλακισμένους σε έναν ζωντανό σωρό και κατόπιν τους έχτισε ζωντανούς στη Σαμπζαβάρ, το 1383 μ.Χ.' που σώριασε 5.000 κεφάλια σε μιναρέδες της Ζιρίχ, την ίδια χρονιά· που έριξε τους Λούριους φυλακισμένους του ζωντανούς από γκρεμούς, το 1386' που σφαγίασε 70.000 ανθρώπους και στοίβαξε τα κεφάλια των σφαγιασμένων σε μιναρέδες του Ισπαχάν, το 1387* που

έσφαξε 100.000 φυλακισμένους στο Δελχί, το 1398^{*} που έθαψε ζωντανούς 4.000 χριστιανούς στρατιώτες της φρουρός της Σιβιάς μετά την παράδοσή τους, το 1400 και έχτισε είκοσι πυργίσκους από κρανία στη Συρία, το 1400 και το 1401.*

Και πάλι, όμως, αυτές δεν ήταν μεμονωμένες περιπτώσεις δραστών και συμβάντων στην ιστορία της γενοκτονίας· οι πολεμικές πρακτικές των «πολιτισμένων» λαών κατά τον Μεσαίωνα συχνά σηματοδούνταν από γενοκτονικές σφαγές.⁵

Στο μεταξύ, οι θρησκευτικοί πόλεμοι είχαν ήδη αρχίσει. Ήταν ασφαλώς χαρακτηριστικό της αρχαίας ιστορίας και συνεχίζονται μέχρι τις μέρες μας. Αποτελούν απλώς μία μορφή με την οποία η τυραννία κάποιας ιδέας φορτίζεται με γενοκτονική δυναμική. Πιθανώς οι θρησκευτικές ιδέες συχνά δεν δρουν αμιγώς, αλλά συνδυάζονται γενικά με άλλα κίνητρα - αγώνες για εξουσία και για παρουσία ή καταστρεπτική μανία που αποδεσμεύεται εξ αιτίας απειλητικών συμβάντων. Ωστόσο, οι θρησκευτικές διαφορές μπορεί πράγματι να αποτελούν κινητήρια δύναμη μιας γενοκτονικής σύγκρουσης ή μπορεί να καθορίζουν τους άξονες γύρω από τους οποίους ξεσπούν άλλες συγκρούσεις. Μπορεί η γενοκτονία να καλύπτεται από κάποια θρησκευτική δικαιοδοσία, αλλά ακόμη κι όταν είναι αντίθετη με τη θεολογία μπορεί η δικαιολογία για τη γενοκτονία να βρίσκεται σε θρησκευτικές πράξεις και ουσιαστικά να την τροφοδοτεί ο θρησκευτικός ζήλος.

Οι Σταυροφορίες εναντίον των μουσουλμάνων «απίστων» για την ανάκτηση των αγίων τόπων άρχισαν, όλες σχεδόν, με πογκρόμ εναντίον Εβραίων. Οι πρώτες στρατιές των σταυροφόρων δεν έβλαψαν ιδιαίτερα τους Εβραίους, λεηλάτησαν χριστιανούς και Εβραίους εξίσου όμως οι ορδές που ακολούθησαν «ξεκίνησαν το ιερό έργο της λεηλασίας και των δολοφονιών από τους Εβραίους».⁶ Και η πορεία των Σταυροφοριών σηματοδεύτηκε στον χάρτη από τις σφαγές των εβραϊκών κοινοτήτων. Ετσι, όταν ο στρατός των σταυροφόρων κατέλαβε τελικά εξ εφόδου την Ιερουσαλήμ, το έτος 1099, και σφαγίασε

τους μουσουλμάνους, οδήγησε τους Εβραίους σε μια συναγωγή, της έβαλε φωτιά, και όλοι κάηκαν εγκλωβισμένοι μέσα στους τοίχους της.⁷ Μερικές φορές οι Εβραίοι κατάφερναν να προβάλουν αποτελεσματική αντίσταση ή προστατεύονταν από κυβερνήτες και ιερείς ή προσηλυτιζόνταν στο χριστιανισμό- άλλες φορές προτιμούσαν, αντί να πέσουν στα χέρια των σταυροφόρων, η ευσέβεια των οποίων καθαγίαζε το φόνο και το πλιάτσικο, να καταφύγουν στη μαζική αυτοκτονία.

Δεν εξαπέλυσαν μόνο οι σταυροφόροι τέτοιες επιθέσεις. Η Ιερά Εξέταση κατέφυγε μαζικά στον ιερό φόνο. Στην πραγματικότητα, όποια κι αν ήταν η θρησκευτική σύγκρουση, χρησίμευε ως έγκριση για το σφαγιασμό Εβραίων. Την εποχή της καταστολής της χριστιανικής αίρεσης των αλβιγηνών, στη νότια Γαλλία, οι Εβραίοι της περιοχής αναπόφευκτα υπέφεραν μαζί με τα μέλη της αίρεσης. Όταν η πόλη της Μπεζιέ κατελήφθη εξ εφόδου, το 1209 μ.Χ., ο στρατός των σταυροφόρων που είχε οργανωθεί με την υποκίνηση του Πάπα και του μοναχού Αρνόλδου της Σιτώ® δεν υπολόγισε «ούτε αξιοπρέπεια, ούτε φύλο ή ηλικία και σχεδόν 20.000 ανθρώπινες ψυχές θανατώθηκαν από το ξίφος. {...} Μετά τη σφαγή, η πόλη λεηλατήθηκε και κάηκε, και η οργή του Θεού έμοιαζε να επιπίπτει επί αυτής με τον πλέον θαυμαστό τρόπο».⁹ Καθώς ακόμη και σε ορθόδοξους καθολικούς δεν χαρίστηκε η ζωή («Χτυπάτε- ο Θεός θα αναγνωρίσει τους δικούς Του»), δεν υπήρχε σοβαρός λόγος να δοθεί άφεση στους Εβραίους. Τον 15ο αιώνα, οι Εβραίοι σφαγιάστηκαν κατά την καταστολή της αίρεσης των ουσιτών και οι σταυροφόροι (ο γερμανικός αυτοκρατορικός στρατός) απείλησαν, στην επιστροφή τους μετά τη νίκη τους επί των ουσιτών, να εξαλείψουν τους Εβραίους από προσώπου γης.¹⁰

Πέρα από τις θρησκευτικές συγκρούσεις ή από θρησκευτικές περιστάσεις όπως το Πάσχα, σχεδόν κάθε καταστροφή θα μπορούσε να πυροδοτήσει σφαγές Εβραίων. Έτσι, θεωρήθηκαν υπεύθυνοι για τον Μαύρο Θάνατο που ερήμωσε την Ευρώπη τον 14ο αιώνα και μεγάλος αριθμός εβραϊκών κοινοτήτων εξοντώθηκε, παρά την αντί-

θέση του Πάπα, μερικών Ευρωπαίων ηγετών και δημοτικών συμβουλίων.¹¹ Είναι εντυπωσιακό να συναντά κανείς στη χριστιανική πρακτική, την περίοδο των Σταυροφοριών, της Ιερός Εξέτασης και των θρησκευτικών πολέμων, όλα τα στοιχεία της μεγαλύτερης γενοκτονίας της εποχής μας. Εκείνης των Εβραίων από τους ναζί. Υπήρχαν νόμοι αντίστοιχοι με τους νόμους της Νυρεμβέργης, υπήρχαν τα διακριτικά σήματα, η θεωρία της εβραϊκής συνωμοσίας, προκαθορισμένα κέντρα εξόντωσης αντίστοιχα με το Αουσβιτς, καθώς και μια συστηματική οργάνωση, με το τάγμα των Δομινικανών, για παράδειγμα, να παρέχει την επαγγελματική εξειδίκευση και τα γραφειοκρατικά στελέχη για την Ιερά Εξέταση.

Ωστόσο, η σφαγή των Εβραίων ήταν κάτι αρκετά περιφερειακό σε σχέση με τις κύριες θρησκευτικές συγκρούσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων και μεταξύ καθολικών και προτεστάντων. Η ιστορία αυτών των συγκρούσεων σηματοδεύτηκε από πολλές γενοκτονικές σφαγές, με αποκορύφωμα τις διώξεις των ουγενότων στη Γαλλία και, κατά τον Τριακονταετή Πόλεμο, στη Γερμανία. Η σφαγή του Αγίου Βαρθολομαίου, το 1572, και η μεγάλη έξοδος από τη Γαλλία μετά την ανάκληση του Εδίκτου της Νάντης, είναι γεγονότα που ξεχωρίζουν στην τραγική ιστορία των ουγενότων. Ο Τριοκονταετής Πόλεμος, τον 17^ο αιώνα, ήταν ανέκαθεν το σύμβολο της ακραίας ερήμωσης που επέφεραν τα ανεξέλεγκτα πάθη της θρησκευτικής σύγκρουσης. Θεωρείται, γενικά, η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα «στην περίοδο των θρησκευτικών πολέμων και στην περίοδο των εθνικών πολέμων, ανάμεσα στους ιδεολογικούς πολέμους και τους πολέμους της καθαρής επιθετικότητας. Όμως, αυτός ο διαχωρισμός είναι τόσο τεχνητός όσο είναι συνήθως τέτοιες αυθαίρετες διαιρέσεις. Η επιθετικότητα, η φιλοδοξία του δυνάστη και ο φανατισμός είναι παράγοντες εξίσου παρόντες στο ομιχλώδες φόντο πίσω από την πραγματικότητα του πολέμου, και ο τελευταίος από τους θρησκευτικούς πολέμους συγχωνεύτηκε βαθμιαία με τους ψευδοεθνικούς πολέμους του μέλλοντος».¹² Σε κάθε περίπτωση, οι ιδεολογι-

κοί πόλεμοι, συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών, αποτελούν χαρακτηριστικό γνώρισμα του σύγχρονου κόσμου.

Στην εποχή μας υπάρχουν οι γενοκτονικές συγκρούσεις που συνδέονται με την εξέλιξη της αποικιοκρατίας και τη διαδικασία απο-αποικιοποίησης. Η τυραννία της πίστης επιβιώνει ως πηγή γενοκτονικής σύγκρουσης, αλλά πιο συχνά παίρνει μορφή πολιτικής ιδεολογίας, μάλλον, παρά θρησκευτικών πεποιθήσεων. Η προχωρημένη τεχνολογία διευκολύνει την εξάλειψη ολόκληρων κοινοτήτων κατά τη διάρκεια των διεθνών εχθροπραξιών. Όμως, η κυριότερη αρένα για τη σύγχρονη γενοκτονική σύγκρουση και σφαγή εντοπίζεται στο εσωτερικό του κυρίαρχου κράτους: αποτελεί χαρακτηριστικό φαινόμενο της πλουραλιστικής κοινωνίας.

Σε πολλά σύγχρονα κείμενα περί αποικιοποίησης, ιδιαίτερα στα πιο ριζοσπαστικά, υπάρχει η τάση να εξισώνεται η αποικιοποίηση με τη γενοκτονία. Αυτή η αντίληψη εκφράστηκε από τον Σαρτρ¹² στο κατηγορητήριο που εξαπέλυσε εναντίον των ΗΠΑ για γενοκτονία στο Βιετνάμ. Αναφέρει ότι, εφόσον η κραυγαλέα επιθετικότητα των αποικιακών κατακτήσεων εξάπτει το μίσος του άμαχου πληθυσμού, και εφόσον οι άμαχοι είναι δυνάμει επαναστάτες και στρατιώτες, το αποικιακά στρατεύματα διατηρούν την εξουσία τους με διαρκείς σφαγές. Αυτές αποσκοπούν στην εξόντωση «μέρους κάποιας εθνικής, εθνικής ή θρησκευτικής ομάδας», ώστε να τρομοκρατήσουν τους εναπομείναντες και να διαλύσουν την αυτόχθονα κοινότητα· ως εκ τούτου, ο χαρακτήρας τους είναι γενοκτονικός. Ο Σαρτρ εισάγει την επιφύλαξη ότι, σε καταστάσεις όπου υπάρχει μια υπο-δομική αντίφαση, επακόλουθη της εξάρτησης των αποικιοκρατών από την εργασία των αποικισμένων, υπάρχουν περιορισμοί στην έκταση της φυσικής εξόντωσης των τοπικών πληθυσμών. Δεν εισάγει όμως καμία αντίστοιχη επιφύλαξη στην περιγραφή του για την αποικιοποίηση ως πράξη πολιτισμικής γενοκτονίας από την ίδια της τη φύση: η αποικιοποίηση, υποστηρίζει, δεν μπορεί να υλοποιηθεί χωρίς τη συστηματική εξάλειψη όλων των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων της αυτόχθονος κοινωνίας.

Αυτή η προοπτική είναι ετεροβαρής. Αν το Ντακάρ, η πρωτεύουσα της Σενεγάλης, θυμίζει γαλλική επαρχιακή κωμόπολη, όταν ο επισκέπτης κινείται στην περιφέρειά του και στην ενδοχώρα δεν έχει την ψευδαίσθηση ότι βρίσκεται ανάμεσα σε Γάλλους επαρχιώτες. Αν επισκεφτεί την Ουγκάντα, δεν μπορεί να πιστέψει πραγματικά ότι βρίσκεται στην ύπαιθρο της Αγγλίας και συναντά τους, μάλλον περιέργους, Αγγλους ντόπιους· ούτε η Καλκούτα τού θυμίζει το Λίβερπουλ ή το Μάντσεστερ ή, εν πάση περιπτώσει, οποιαδήποτε αγγλική πόλη. Στις πρώην αποικιοκρατούμενες χώρες βρίσκεται μπροστά σε ακμαίους πολιτισμούς των αυτοχθόνων. Η πολιτισμική ανταλλαγή, τα δάνεια στοιχείων του πολιτισμού, ο μετασχηματισμός των θεσμών - όλα αυτά δεν συνιστούν πολιτισμική γενοκτονία. Αν κανείς κρίνει με βάση την πρόθεση για διάπραξη πολιτισμικής γενοκτονίας, τότε ο όρος θα πρέπει να διαφυλαχτεί για την εσκεμμένη πολιτική εξάλειψης ενός πολιτισμού: υπάρχουν, πράγματι, πολλά παραδείγματα τέτοιων προσπαθειών στην ιστορία της αποικιοκρατίας, ασφαλώς όμως δεν αποτελεί καθολικό χαρακτηριστικό της. Αν, όμως, κρίνει με βάση την πραγματική εξάλειψη ενός πολιτισμού, τότε πρόκειται για φαινόμενο λιγότερο συνηθισμένο, για το οποίο θα υπέθετα ότι επιτυγχάνεται μόνο με τη φυσική εξόντωση των φορέων του πολιτισμού ή την απορρόφησή τους σε κάποια άλλη ομάδα.

Είναι υπερβολικό λοιπόν να εξομοιώνεται η αποικιοκρατία με τη φυσική γενοκτονία. Το ζήτημα της οπο-αποικιοποίησης δεν θα μπορούσε να προκύψει σε χώρες που είχαν υποστεί εκτεταμένη γενοκτονία, και μεγάλο μέρος της αποικιοποίησης πραγματοποιήθηκε χωρίς γενοκτονικές συγκρούσεις. Από την άλλη πλευρά, η πορεία της αποικιοκρατίας ασφαλώς έχει πολύ συχνό σηματοδοτεί από γενοκτονίες. Κατά τον αποικισμό της Βόρειας και της Νότιας Αμερικής, των Δυτικών Ινδιών, της Αυστραλίας και της Τασμανίας, πολλοί αυτόχθονες λαοί εξοντώθηκαν, μερικές φορές ως αποτέλεσμα πολέμων και σφαγών ή ασθενειών και οικολογικών αλλαγών και άλλες φορές επειδή εφαρμόστηκε εσκεμμένη πολιτική εξόντωσης.

Επιπλέον, ακόμη και όπου παγιώνεται μια κάπως μόνιμη σχέση μεταξύ όποιου και αποικιζόμενου, είναι παρ' όλα αυτά δυνατόν η κατάσταση να εξακολουθεί να ευνοεί την πιθανότητα μιας γενοκτονικής σφαγής. Η σχέση μπορεί να είναι ευθύς εξαρχής βαθιά συγκρουσιακή, στην περίπτωση μιας εξαιρετικά βίοιης κατάχτησης, όπως συνέβη στην κατάχτηση της Αλγερίας από τους Γάλλους, με τις σφαγές και τις άλλες φρικαλεότητες και την εσκεμμένη καταστροφή σπιτιών και περιβολιών - με τη λεηλασία μιας χώρας και του λαού της. Ο αγώνας να επιβληθεί και να διατηρηθεί ο πολιτικός έλεγχος συνοδεύεται γενικά από οικειοποίηση της γης και άλλων παραγωγικών πόρων, γεγονός που οδηγεί σε συστηματική πολιτική και οικονομική εκμετάλλευση, υποστηριζόμενη από νομιμοποιητικές ιδεολογίες. Η κατάσταση αυτή ενδέχεται να οδηγήσει στο διαχωρισμό αποικιστών και αποικιζόμενων σε σχεδόν ξεχωριστά είδη, ενθορρύνοντας έτσι την ακραία βία. Εξεγέρσεις, ή ακόμη και ταραχές, συχνά καταστέλλονταν με τίμημα μεγάλες απώλειες σε ανθρώπινες ζωές και περιουσίες ή και με σφαγές προς παραδειγματισμό. Ο σφαγιασμός των Χερέρο από τους Γερμανούς κυρίαρχους της Νοτιοδυτικής Αφρικής, το 1904, ήταν ένα από τα πιο δολοφονικά και τρομακτικά αντίποινα για εξέγερση.

Αν ο θρησκευτικός πόλεμος δεν είναι μείζον φαινόμενο της σύγχρονης εποχής, οι θρησκευτικές διαφορές όμως ήταν λόγος διχοσμού σε μια σειρά από γενοκτονίες και γενοκτονικές συγκρούσεις του 20ού αιώνα. Θρησκευτικές διαφορές υπήρχαν στην τουρκική γενοκτονία εναντίον των Αρμενίων, κατά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, καθώς και στα γενοκτονικά πογκρόμ στην Ουκρανία, στο τέλος του πολέμου. Τις γενοκτονίες αυτές ακολούθησε, κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, η γενοκτονία των Εβραίων από τους Γερμανούς. Στα τέλη του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου, ο διαμελισμός της Ινδίας κατέληξε σε γενοκτονική σύγκρουση, καθώς γύρω στα δέκα εκατομμύρια ινδουιστές, σιχ και μουσουλμάνοι άλλαζαν πατρίδα και ένα περίπου εκατομμύριο από αυτούς δεν έφτασε ποτέ ζωντανό στην αντίστοιχη γη της επαγγελίας. Ενόσω μια συνοριακή

δύναμη, βαθιά επηρεασμένη από τον κοινοτιστικό πυρετό, έμενε τον περισσότερο καιρό μέσα στα στρατόπεδα, καθαρίζοντας τα όπλα και τις αρβύλες της, «σιχ πρόσφυγες φορτωμένοι σε τρένα κατευθυνόμενα προς τα ανατολικά σφαγιάζονταν από μουσουλμάνους στο Πακιστάν και μουσουλμάνοι που κατευθύνονταν δυτικά μακελευόνταν από σιχ και ινδουιστές στην Ινδία».¹⁴ Το 1975 και το 1976 έγινε η γενοκτονική σύγκρουση στον Λίβανο, μια σύγκρουση που ενισχύθηκε μεν από πολλές και διαφορετικές κοινωνικές δυνάμεις αλλά ενέταξε σε μεγάλο βαθμό τους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους σε εχθρικά στρατόπεδα.¹⁵ Πώς μπορεί κανείς να αμφισβητεί ακόμη την πιθανότητα μιας γενοκτονικής σύγκρουσης στη Μέση Ανατολή, χρωματισμένης από τις θρησκευτικές διαφορές και διαποτισμένη σε διεθνές επίπεδο με ένα συστατικό στοιχείο που θυμίζει σε ανατρίχιασάκο βαθμό την εποχή των ναζί...

Ωστόσο, τώρα το ρόλο που έπαιζαν οι θρησκευτικές ιδέες ως έναυσμα ή κίνητρο για γενοκτονία έχουν αναλάβει οι ολοκληρωτικές πολιτικές ιδεολογίες - ιδεολογίες απόλυτα δεσμευμένες στην ανάπλαση της κοινωνίας σύμφωνα με ριζοσπαστικές προδιαγραφές και στο ξερίζωμα της διαφωνίας, σε ακραίο βαθμό, αντίστοιχο της Ιεράς Εξέτασης. Τα σημαντικότερα παραδείγματα της γενοκτονικής δυνατότητας αυτών των ιδεολογιών στις μέρες μας τα δίνουν το ναζιστικό καθεστώς, με τη σύλληψή του για έναν θαυμαστό καινούργιο κόσμο από φυλετικά αποδεκτές και ιεραρχημένες κοινωνίες κάτω από τη γερμανική ηγεμονία, το υπό τον Στάλιν σοβιετικό καθεστώς, με το Αρχιεπίσκοπο Γκουλάγκ να υποδέχεται, σαν ένα είδος «σκουπιδοτενέκε της ιστορίας», τις διαδοχικές θυσίες αίματος της κομμουνιστικής ουτοπίας, καθώς και το πρόσφατο καθεστώς του Πολ Ποτ, στην Καμπότζη, που εξόντωνε ελεύθερα και αυτάρεσκα, στο όνομα της απόλυτης αφοσίωσης σε ένα απαρέγκλιτα στοιχειώδες πρόγραμμα για τη ζωή.

Στους διεθνείς πολέμους, η τεχνολογική αλλαγή διευκολύνει τη γενοκτονική σφαγή, όπως συνέβη στο βομβαρδισμό της Χιροσίμα και του Ναγκασάκι. Ένας Αμερικανός πεζοναύτης που υπηρέτησε

στον πόλεμο του Βιετνάμ σχολιάζει ότι «η ηθική [του πεδίου μάχης] έμοιαζε να είναι ζήτημα απόστασης και τεχνολογίας. Δεν μπορούσες ποτέ να κάνεις λάθος αν σκότωνες ανθρώπους σε μεγάλη απόσταση με εκλεπτυσμένα όπλα».¹⁶ Και τα μεγάλης εμβέλειας εκλεπτυσμένα όπλα προάγουν ένα είδος εξισωτικής προσέγγισης στη σφαγή, καθώς δεν κάνουν διάκριση ανάμεσα σε μαχητές και μη αμάχους, σε αρτιμελείς και ασθενείς, σε γέρους και νέους. Ενώ η απεριόριστη καταστρεπτικότητα του πυρηνικού πολέμου επιβάλλει περιορισμούς στις μεγάλες δυνάμεις όσον αφορά τη χρήση αυτού του απόλυτου όπλου, φαίνεται πως κανένας τέτοιος περιορισμός δεν εφαρμόζεται στη χρήση των πιο συμβατικών όπλων από το ανεπτυγμένης τεχνολογίας οπλοστάσιό τους. Όταν οι μεγάλες δυνάμεις δεν εμπλέκονται οι ίδιες άμεσα στις εσωτερικές συγκρούσεις μικρότερων χωρών, όπως οι Αμερικανοί στο Βιετνάμ, δεν διστάζουν να εφοδιάζουν τα αντιμαχόμενα μέρη με υπερσύγχρονα όπλα αμοιβαίας εξόντωσης.

Πολλές από τις γενοκτονικές συγκρούσεις, στις οποίες αναφέρονται αυτές οι σελίδες, είναι εσωτερικές συγκρούσεις κυρίαρχων κρατών. Αποτελούν ιδιαίτερα ένα φαινόμενο της πλουραλιστικής ή διαιρεμένης κοινωνίας, στην οποία επιβιώνουν οι διαιρέσεις ανάμεσα σε λαούς διαφορετικής φυλής ή εθνοτικής ομάδας ή θρησκείας που έχουν συγκεντρωθεί στην ίδια πολιτική μονάδα. Η αποικιοκρατία, με την αυθαίρετη οριοθέτηση μητροπολιτικών επικρατειών, υπήρξε μέγος δημιουργός πλουραλιστικών κοινωνιών, και πολλές γενοκτονίες διαπράχτηκαν κατά τη διάρκεια της αποαποικιοποίησης ή αμέσως μετά. Οι διαμάχες για την εξουσία ανάμεσα στους Χούτου και τους Τούτοι, στη Ρουάντα και στο Μπουρούντι, και ανάμεσα στους Αφρικανούς της ηπειρωτικής χώρας και τους Άραβες, στη Ζανζιβάρη, πήραν χαρακτηριστικά γενοκτονίας. Διαμελισμοί, όπως στην Ινδία, και περιπτώσεις καταστολής αποσχιστικών κινήμάτων, όπως στο Μπαγκλαντές και, θα έλεγαν κάποιοι, όπως στη Νιγηρία, έχουν πάρει μορφή γενοκτονίας.

Είναι βαρύς ο φόρος αίματος της γενοκτονικής σύγκρουσης, αν κανείς προσθέσει στους εμφύλιους πολέμους της αποαποικιοποίη-

σης την εξόντωση των ομάδων που μετastράπηκαν σε εξiλαστήρια θύματα και τις ιδεολογικές, εθνοτικές και θρησκευτικές σφαγές. Και αποτελεί ιδιαίτερα απειλητική μάστιγα των ημερών μας και της εποχής μας, η οποία διευκολύνεται από τη διεθνή μέριμνα για την προστασία των κυριαρχικών δικαιωμάτων των κρατών, από τις διεθνείς παρεμβάσεις στον εξοπλισμό των αντιμαχόμενων πλευρών και από την άεστο άφεση αμαρτιών εκ μέρους των Ηνωμένων Εθνών, η οποία χρησιμεύει ως προκάλυμμα για γενοκτονία.

Η Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας

Αποτελούσε απόλυτη πλάνη να υποθέτει κανείς ότι η υιοθέτηση μιας σύμβασης όπως η προτεινόμενη, ακόμη κι αν σε γενικές γραμμές ετηρείτο, θα έδινε στους ανθρώπους μεγαλύτερο αίσθημα ασφάλειας ή ότι θα μείωνε τους υπάρχοντες κινδύνους διωγμών για φυλετικούς, θρησκευτικούς ή εθνικούς λόγους, (σερ Χάρτλεϊ Σόουκρος, εκπρόσωπος του Ηνωμένου Βασιλείου, κατά τη συζήτηση για τη Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας [United Nations General Assembly, Legal Committee, *Summary Records and Annexes*. Session 3, Part I, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1948. 17]).

Η Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας, που εγκρίθηκε από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών στις 9 Δεκεμβρίου 1948, ορίζει το έγκλημα της γενοκτονίας ως εξής:

Εις την παρούσαν Σύμβασιν, ως γενοκτονία νοείται οιοδήποτε εκ των κατωτέρω πράξεων, ενεργούμενη με την πρόθεσιν ολικής ή μερικής καταστροφής ομάδος εθνικής, εθνολογικής, φυλετικής ή θρησκευτικής, ως τοιαύτης:

- α) φόνος των μελών της ομάδος·
- β) σοβαρό βλάβη της σωματικής ή διανοητικής ακεραιότητας των μελών της ομάδος·
- γ) εκ προθέσεως υποβολή της ομάδος εις συνθήκας διαβίωσης δυνάμενας να επιφέρωσιν την πλήρη ή την μερικήν σωματική καταστροφήν αυτής·

- 6) μέτρα αποβλέποντα εις την παρεμπόδισιν των γεννήσεων εις τους κόλπους ωρισμένης ομόδοι
- ε) αναγκαστική μεταφορά παίδων μιας ομόδοι εις ετέραν ομάδα.

Πολύ πριν από τη Σύμβαση, το δικαίωμα της ανθρωπιστικής επέμβασης υπέρ πληθυσμών που διώκονταν με τρόπο που γέμιζε με φρίκη την ανθρωπότητα εθεωρείτο μέρος του δικαίου των εθνών. Εκφωνώντας την ετυμηγορία σε μια από τις δίκες των ναζί εγκληματιών πολέμου στη Νυρεμβέργη, το δικαστήριο ανέφερε πολλά προηγούμενα τέτοιων διεθνών επεμβάσεων.¹⁷ Το 1827, Αγγλία, Γαλλία και Ρωσία επενέβησαν για να τερματίσουν τις ωμότητες του ελληνοτουρκικού πολέμου. Το 1840, ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών, μέσω του υπουργού Εξωτερικών, παρενέβη στον σουλτάνο της Τουρκίας υπέρ των διωκόμενων Εβραίων της Δαμασκού και της Ρόδου. Οι Γάλλοι επενέβησαν το 1861 στον Λίβανο, για να θέσουν υπό έλεγχο τις θρησκευτικές ωμότητες. Διάφορες χώρες διαμαρτυρήθηκαν προς τις κυβερνήσεις της Ρωσίας και της Ρουμανίας για τα πογκρόμ και τις ωμότητες εναντίον Εβραίων και προς την κυβέρνηση της Τουρκίας υπέρ των διωκόμενων χριστιανικών μειονοτήτων. Το 1902, ο Αμερικανός υπουργός Εξωτερικών επέδωσε στη Ρουμανία διαμαρτυρία «στο όνομα της ανθρωπότητας» εναντίον των διωγμών Εβραίων, δηλώνοντας ότι η κυβέρνησή του δεν θα παρέμενε σιωπηλός συμμετοχος σε τέτοιες διεθνείς αδικίες- και το 1904 ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών, στο μήνυμά του προς το Κογκρέσο, δήλωσε, με αφορμή το πογκρόμ του Κισινάου, στη Ρωσία, και τη «συστηματική και μακρόχρονη απάνθρωπη καταπίεση των Αρμενίων», ότι «υπάρχουν σποραδικά εγκλήματα, τα οποία διαπράττονται σε τεράστια κλίμακα και χαρακτηρίζονται από τόσο ιδιόζουσα φρίκη, που μας κάνουν να αναρωτιόμαστε μήπως είναι πρόδηλο πεπρωμένο μας [manifest destiny] να επιχειρούμε τουλάχιστον να δείξουμε την αποδοκιμασία μας για την πράξη και τη συμπάθειά μας προς όσους έχουν υποφέρει από αυτή».

Στα παραπάνω, θα πρέπει να προσθέσουμε τη δήλωση των κυβερνήσεων της Γαλλίας, της Μεγάλης Βρετανίας και της Ρωσίας, στις 24 Μαΐου 1915, με την οποία κατήγγειλαν τις σφαγές του αρμένικου πληθυσμού «ως εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας και του πολιτισμού για τα οποία όλα τα μέλη της τουρκικής κυβέρνησης θα θεωρηθούν υπόλογα, μαζί με όσους εκπροσώπους της έχουν εμπλακεί στις σφαγές». Σε παρόμοια λογική, η Δεκαπενταμελής Επιτροπή της Προπαρασκευαστικής Διάσκεψης Ειρήνης, στην αναφορά της στις 29 Μαρτίου 1919, αναφέρθηκε στην ευθύνη και στην πιθανότητα ποινικής δίωξης όλων εκείνων που είναι «ένοχοι για παραβάσεις των νόμων και των ηθών του πολέμου ή των νόμων της ανθρωπότητας».¹⁸

Ο αφανισμός ολόκληρων λαών από τους ναζί έδωσε το έναυσμα για την επίσημη αναγνώριση της γενοκτονίας ως εγκλήματος του διεθνούς δικαίου, που έθεσε τη βάση για επεμβάσεις μέσω νομικής διαδικασίας. Πολλές διακηρύξεις αποκαλύπτουν την αίσθηση οργής που ένιωσαν πολλά έθνη που υπέστησαν ή έγιναν μάρτυρες στις φρικαλεότητες του γενοκτονικού πολέμου. Η διακήρυξη του St. James's Palace στο Λονδίνο, τον Ιανουάριο του 1942, από τους εκπροσώπους εννέα ευρωπαϊκών χωρών καταχτημένων από τους ναζί, έγινε αφού οι Γερμανοί κατέλαβαν μεγάλες εκτάσεις της Ρωσίας και εξέφραζε την αποφασιστικότητα να διασφαλιστεί η τιμωρία, όχι μόνο των εγκληματιών πολέμου, αλλά όλων όσοι ήταν ένοχοι βίας εναντίον αμάχων η οποία ήταν άσχετη με πράξεις πολέμου ή με πολιτικά εγκλήματα, όπως αυτά νοούνται σε πολιτισμένες χώρες. Η φρίκη ακόμη δεν είχε όνομα. Τον Δεκέμβριο του 1942, μια διακήρυξη των συμμαχικών κυβερνήσεων δήλωνε τη σταθερή αποφασιστικότητα να τιμωρηθούν οι υπεύθυνοι για την «κτηνώδη πολιτική της εν ψυχρώ εξόντωσης» των Εβραίων. Ακολούθησαν κατόπιν οι δηλώσεις του Τσόρτσιλ μετά τη σφαγή ομήρων (των μαρτύρων του Σατομπριάν), του Μολότοφ, σε απάντηση της διακήρυξης του St. James's Palace, του Ρούζβελτ, μετά την καταστροφή των χωριών Λίνιτισε και Λετσάκι ως πράξη συλλογικών αντιποινίων για το φόνο του διοικητή της

Βοημίας-Μοραβίας, και τέλος η Δήλωση της Μόσχας, τον Οκτώβριο του 1943, στην οποία η Αγγλία, η Ρωσία και οι ΗΠΑ διατύπωσαν την προειδοποίηση ότι οι υπεύθυνοι ή οι συμμετέχοντες σε ωμότητες, σφαγές ή εκτελέσεις θα στέλνονταν πίσω στις χώρες όπου είχαν διαπράξει τις βδελυρές πράξεις τους για να δικάστούν και να τιμωρηθούν.¹⁹

Η Δήλωση της Μόσχας αποτέλεσε τη βάση για τη Συμφωνία των Τεσσάρων Δυνάμεων, στις 8 Αυγούστου 1945, ανάμεσα στις κυβερνήσεις της Αγγλίας, της Γαλλίας, της Ρωσίας και των ΗΠΑ. Αυτή θέσπισε το Χάρτη για το Διεθνές Στρατιωτικό Δικαστήριο, το οποίο δίκασε τους σημαντικότερους εγκληματίες πολέμου στη Νυρεμβέργη. Το άρθρο 6 του Χάρτη συγκεκριμενοποιεί τρία είδη εγκλήματος που εμπίπτουν στη δικαιοδοσία του δικαστηρίου:

(α) Εγκλήματα κατά της ειρήνης: συγκεκριμένα, ο σχεδιασμός, η προπαρασκευή, η έναρξη ή η διεξαγωγή επιθετικού πολέμου ή πολέμου που παραβιάζει τις διεθνείς συνθήκες, συμφωνίες ή εγγυήσεις ή η συμμετοχή σε κοινό σχέδιο ή συνωμοσία για την υλοποίηση οποιουδήποτε από τα παραπάνω.

(β) Εγκλήματα πολέμου: συγκεκριμένα, παραβάσεις των νόμων ή των ηθών του πολέμου. Τέτοιες παραβάσεις περιλαμβάνουν, αλλά δεν περιορίζονται σε, δολοφονίες, κακομεταχειρίσεις ή εκτοπίσεις για καταναγκαστική εργασία ή για οποιονδήποτε άλλο σκοπό αμάχων πληθυσμών από ή σε κατεχόμενα εδάφη, ο φόνος ή η κακομεταχείριση αιχμαλώτων πολέμου ή ανθρώπων στις θάλασσες, η θανάτωση ομήρων, η λεηλασία δημόσιας ή ιδιωτικής περιουσίας, η αναίτια καταστροφή πόλεων, κωμοπόλεων και χωριών ή η καταστροφή που δεν δικαιολογείται από στρατιωτική αναγκαιότητα.

(γ) Εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας: συγκεκριμένα, η δολοφονία, η εξόντωση, η δουλεία, η εκτόπιση και άλλες απάνθρωπες πράξεις που διαπράττονται εναντίον άμαχου πληθυσμού, πριν από ή κατά τον πόλεμο, ή οι διώξεις που διαπράττονται για πολιτικούς, φυλετικούς ή θρησκευτικούς λόγους ή σε σχέση με οποιοδήποτε από τα εγκλήματα που εμπίπτουν στη δικαιοδοσία του δικαστηρίου,

ανεξαρτήτως του αν αυτά παραβιάζουν ή όχι την εγχώρια νομοθεσία της χώρας στην οποία έχουν διαπραχθεί.

Τα εγκλήματα κατά της ειρήνης και τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας αποτελούσαν τότε εμβρυϊκές κατηγορίες του διεθνούς δίκαιο.²⁰ Τα εγκλήματα πολέμου είχαν ήδη θεσπιστεί ως αδικήματα από το διεθνές δίκαιο. Η γενοκτονία θα συνιστούσε έγκλημα κατά της ανθρωπότητας, παρόλο που θα μπορούσε να πάρει επίσης τη μορφή εγκλήματος πολέμου, καθώς οι δύο κατηγορίες αλληλεπικαλύπτονται σε μεγάλο βαθμό.

Ο όρος γενοκτονία άρχιζε πλέον να χρησιμοποιείται. Τον επινόησε ο νομομαθής Ραφαέλ Αέμκιν, το αξιοσημείωτο επίτευγμα του οποίου ήταν ότι ξεκίνησε μια μοναχική σταυροφορία για μια σύμβαση για την πρόληψη της γενοκτονίας.²¹ Ήδη από το 1933 είχε υποβάλει στη Διεθνή Σύνοδο για την Ενοποίηση του Ποινικού Δικαίου την πρόταση να κηρυχτεί η καταστροφή φυλετικών, θρησκευτικών ή κοινωνικών συλλογικοτήτων έγκλημα (ή βαρβαρότητα) σύμφωνα με το δίκαιο των εθνών.²² Στην ενδελεχή μελέτη του για την Κυριαρχία του Άξονα στην Κατεχόμενη Ευρώπη, που δημοσιεύτηκε το 1944, επανέλαβε αυτή την πρόταση σε κάπως διαφορετική μορφή. Στο κεφάλαιο ΙΧ, που είναι αφιερωμένο στη γενοκτονία, έγραψε ότι «Με τον όρο “γενοκτονία” [genocide] εννοούμε την εξόντωση ενός έθνους ή μιας εθνοτικής ομάδας. Αυτή η καινούργια λέξη, που πλάστηκε από το συγγραφέα για να δηλώσει μια παλαιό πρακτική στη σύγχρονη εξέλιξή της. προέρχεται από την αρχαιοελληνική λέξη γένος [φυλή] και τη λατινική eide [θανάτωση, φόνος]· ο σχηματισμός της, έτσι, αντιστοιχεί με λέξεις όπως τυραννοκτονία, ανθρωποκτονία, παιδοκτονία κ.λπ.». Εξήγησε ότι, σε γενικές γραμμές, η γενοκτονία δεν σημαίνει απαραίτητα την άμεση εξόντωση ενός έθνους, εκτός αν υλοποιείται μέσω μαζικών φόνων όλων των μελών ενός έθνους, αλλά μάλλον θέλει να περιγράψει ένα συντονισμένο σχέδιο διαφορετικών πράξεων που αποβλέπουν στην καταστροφή ουσιαστικών θεμελίων της ζωής εθνικών ομάδων, με σκοπό την εξόντωση των ιδίων των ομάδων.

Ο όρος εμφανίζεται στο κατηγορητήριο κατά των μεγαλύτερων Γερμανών εγκληματιών πολέμου, στη Νυρεμβέργη, το 1945, και νομίζω πως αυτή πρέπει να είναι η πρώτη επίσημη αναγνώριση του εγκλήματος της *γενοκτονίας*. Η κατηγορία που βάρυνε τους εναγόμενους ήταν ότι είχαν «διαπράξει εσκεμμένα και συστηματικά γενοκτονία. τουτέστιν εξόντωση φυλετικών και εθνικών ομάδων από τους άμαχους πληθυσμούς ορισμένων κατεχόμενων εδαφών με σκοπό να καταστρέψουν συγκεκριμένες φυλές και τάξεις ανθρώπων και εθνικές, φυλετικές ή θρησκευτικές ομάδες, ιδιαίτερα Εβραίους, Πολωνούς και Τσιγγάνους, καθώς και άλλους». Όμως, παρόλο που το Δικαστήριο της Νυρεμβέργης ασχολήθηκε εκτεταμένα στην απόφασή του με την ουσία της κατηγορίας της γενοκτονίας, δεν χρησιμοποίησε αυτό τον όρο ούτε έκανε καμία αναφορά στην έννοια της γενοκτονίας.²³ Σε μια μεταγενέστερη δίκη ενός ναζι εγκληματία πολέμου στο Ανώτατο Εθνικό Δικαστήριο της Πολωνίας, που πραγματοποιήθηκε τον Αύγουστο και τον Σεπτέμβριο του 1946, ο εισαγγελέας κατηγορήσε τον εναγόμενο για το έγκλημα της γενοκτονίας (ισχυριζόμενος πως πρόκειται για ένα *επτηνη* ίσε\$σε *Γημίσια* Λαύ5 [έγκλημα κατά της ανθρωπότητας]) και το δικαστήριο έκρινε πως η μαζική εξόντωση Εβραίων αλλά και Πολωνών είχε όλα τα χαρακτηριστικά της γενοκτονίας με τη βιολογική έννοια του όρου, ενώ περιελάμβανε επιπλέον και την καταστροφή της πολιτιστικής ζωής εκείνων των χωρών.²⁴

Ωστόσο, αυτή την εποχή περίπου, το πρόβλημα της πρόληψης και της τιμωρίας της γενοκτονίας γινόταν ήδη ζήτημα για τα Ηνωμένα Έθνη, ως αποτέλεσμα των πιέσεων του Ραφαέλ Λέμκιν, και στις 11 Δεκεμβρίου 1946 η Γενική Συνέλευση ενέκρινε το ακόλουθο ψήφισμα (96-1):

Η γενοκτονία αποτελεί άρνηση του δικαιώματος ολόκληρων ομάδων ανθρώπων να υπάρχουν, όπως η ανθρωποκτονία αποτελεί άρνηση του δικαιώματος επιμέρους ανθρώπων να ζουν μια τέτοια άρνηση του δικαιώματος στην ύπορξη συγκλονίζει τη συνείδηση της ανθρωπότητας, καταλήγει σε

μεγάλες απώλειες για την ανθρωπότητα υπό τη μορφή πολιτισμικών και άλλων συνεισφορών που αντιπροσωπεύουν αυτές οι ομάδες και είναι αντίθετη στον ηθικό νόμο καθώς και στο πνεύμα και τους σκοπούς των Ηνωμένων Εθνών.

Πολλές περιπτώσεις τέτοιων εγκλημάτων γενοκτονίας έχουν συμβεί, όταν φυλετικές, θρησκευτικές, πολιτικές και άλλες ομάδες εξοντώθηκαν, ολοκληρωτικά ή εν μέρει. Η τιμωρία του εγκλήματος της γενοκτονίας αποτελεί ζήτημα διεθνούς ενδιαφέροντος.

Η Γενική Συνέλευση, επομένως, δηλώνει ότι η γενοκτονία αποτελεί έγκλημα σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο, το οποίο ο πολιτισμένος κόσμος καταδικάζει και για του οποίου τη διάπραξη οι αυτοурγοί και οι συνεργοί -είτε πρόκειται για ιδιώτες, για δημόσιους αξιωματούχους ή για πολιτικούς, και επιπλέον είτε το έγκλημα διαπράττεται για θρησκευτικούς, φυλετικούς, πολιτικούς ή οποιουδήποτε άλλους λόγους- είναι τιμωρητέοι.

Το ψήφισμα συνεχίζει με μια πρόσκληση προς τα κράτη-μέλη να θεσπίσουν την απαραίτητη νομοθεσία για την πρόληψη και την τιμωρία της γενοκτονίας, με μια σύσταση για διεθνή συνεργασία για την επίτευξη αυτών των στόχων και με μια παράκληση προς το Οικονομικό και Κοινωνικό Συμβούλιο των Ηνωμένων Εθνών να αναλάβει τις απαραίτητες ενέργειες με σκοπό τη σύνταξη του προσχεδίου της σύμβασης.

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι σε αυτή τη σύμβαση το έγκλημα της γενοκτονίας είναι εντελώς ανεξάρτητο από εγκλήματα κατά της ειρήνης ή από εγκλήματα πολέμου. Ένας αυστηρός περιορισμός στο Χάρτη της Νυρεμβέργης, όπως ερμηνεύθηκε από το Διεθνές Στρατιωτικό Δικαστήριο, ήταν η σύνδεση των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας με τον επιθετικό πόλεμο ή με συμβατικά εγκλήματα πολέμου. Κατά τα φαινόμενα, είχε γίνει μεγάλη πρόοδος με το ψήφισμα της Γενικής Συνέλευσης των Ηνωμένων Εθνών. Ο δρόμος ήταν πια ανοιχτός για την προστασία φυλετικών, θρησκευτικών, πολιτικών και άλλων ομάδων από γενοκτονικές επιθέσεις, προερχόμενες όχι μόνο από ξένες κυβερνήσεις αλλά και από τις δικές

τους κυβερνήσεις, και μάλιστα όχι μόνο σε καιρό πολέμου αλλά και σε καιρούς ειρήνης.

Είναι πολύ απογοητευτικό να διαβάζει κανείς τις αναφορές των συζητήσεων στο Οικονομικό και Κοινωνικό Συμβούλιο, στην Ad Hoc Επιτροπή του και στην Έκτη (Νομική) Επιτροπή, καθώς οι προτάσεις ακολουθούσαν την πορεία τους, από το πρώτο προσχέδιο της Γραμματείας στο δεύτερο προσχέδιο που ετοίμασε η Ad Hoc Επιτροπή και τέλος στην τελική εκδοχή που υιοθέτησε η Γενική Συνέλευση στις 9 Δεκεμβρίου 1948. Μπορεί κανείς να διακρίνει, στις διαμάχες για τις διατυπώσεις της σύμβασης, πολλές από τις πιέσεις που την κατέστησαν τόσο αναποτελεσματική. Μπορεί όμως αυτή η γνώμη να είναι υπερβολικά απαισιόδοξη. Σε σύγκριση με την αποτυχία των Ηνωμένων Εθνών για πάρα πολλά χρόνια να συμφωνήσουν ακόμη και σε έναν ορισμό της επίθεσης προκειμένου να οριστεί το έγκλημα του επιθετικού πολέμου, αποτέλεσε αξιοσημείωτο επίτευγμα η σχετικά γρήγορη κατάληξη σε έναν ορισμό της γενοκτονίας και σε μια συμφωνία για κάποια μέτρα πρόληψης και τιμωρίας της.

Κατά τις διαβουλεύσεις των επιτροπών αναδείχθηκαν σημαντικές διαφωνίες σχετικά με τις ομάδες που θα προστατεύονταν από τη σύμβαση, με το ζήτημα της πρόθεσης, με τη συμπερίληψη της πολιτιστικής γενοκτονίας, με το πρόβλημα της εφαρμογής και της τιμωρίας, με την έκταση της εξόντωσης που θα συνιστούσε γενοκτονία, καθώς και με την ουσιαστική φύση του εγκλήματος. Σχεδόν κάθε επιχείρημα που θα μπορούσε να συλλάβει ο νους προβλήθηκε και δοκιμάστηκε κριτικά. Οι αντιπρόσωποι πολλών χωρών είχαν σημαντική εμπειρία από γενοκτονίες και μπορούσαν να στηριχτούν σε αυτή, ενώ ακόμη κι όπου δεν είχε υπάρξει άμεση έκθεση σε αυτή κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, όπως στην περίπτωση του Περού, υπήρχαν ιστορικές μνήμες γενοκτονίας που διαμόρφωναν το σχολιασμό και την προοπτική.

Οι μαζί είχαν εξοντώσει ανεμπόδιστοι τους πολιτικούς τους αντιπάλους στο εσωτερικό της Γερμανίας, και ιδιαίτερα τους κομμουνιστές και τους σοσιαλδημοκράτες. Ήταν πολύ φυσικό, λοιπόν, ως

αντίδραση στην πρόσφατη εμπειρία του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου, το ψήφισμα των Ηνωμένων Εθνών, τον Δεκέμβριο του 1946, να αναφέρεται στις πολλές περιπτώσεις γενοκτονίας κατά τις οποίες φυλετικές, θρησκευτικές, πολιτικές και άλλες ομάδες εξοντώθηκαν και να κηρύσσει τη γενοκτονία έγκλημα σύμφωνα με τη διεθνή νομοθεσία, είτε διαπράττεται για θρησκευτικούς είτε για φυλετικούς, πολιτικούς ή οποιουδήποτε άλλους λόγους. Το ψήφισμα εγκρίθηκε ομόφωνα. Ωστόσο, στις διαβουλεύσεις για το πλαίσιο της Σύμβασης που θα έθετε σε εφαρμογή αυτό το ψήφισμα, η ρωσική αντιπροσωπεία εξαπέλυσε σφοδρή επίθεση στις διάφορες επιτροπές, αρχίζοντας από την Ad Hoc Επιτροπή, την άνοιξη του 1948, διαφωνώντας με τη συμπερίληψη των πολιτικών ομάδων στις προστατευόμενες από τη Σύμβαση ομάδες. Την υποστήριζαν σθεναρά η πολωνική αντιπροσωπεία αλλά και αντιπρόσωποι άλλων χωρών.

Οι Ρώσοι αντιπρόσωποι ισχυρίστηκαν ότι η συμπερίληψη των πολιτικών ομάδων δεν ήταν σε αρμονία «με τον επιστημονικό ορισμό της γενοκτονίας και, στην πράξη, θα διαστρέβλωνε την προοπτική υπό την οποία θα πρέπει να εξετάζεται αυτό το έγκλημα και θα υπονόμει την αποτελεσματικότητα της Σύμβασης», «διευρύνοντας την έννοια με τρόπο που έρχεται σε αντίθεση προς τη θεμελιώδη σύλληψη της γενοκτονίας όπως αυτή γίνεται παραδεκτή από την επιστήμη». «Η πρώτη φορά που χρησιμοποιήθηκε ο όρος "γενοκτονία" ήταν στις δίκες της Νυρεμβέργης και συγκεκριμένα στο παραπεμπτικό βούλευμα και στην αιτιολόγηση της καταδίκης, όπου ορίστηκε ως εξής: εξόντωση φυλετικών και θρησκευτικών ομάδων στα κατεχόμενα εδάφη».²⁵ Υποστήριζαν ότι, μπορεί οι ναζί να είχαν εξοντώσει μέλη πολιτικών ομάδων, αυτό όμως το έκαναν επειδή αποτελούσαν τα πνευματικά στοιχεία των πληθυσμών που θα υποδούλωναν: ο βασικός στόχος, ωστόσο, ήταν η πλήρης εξόντωση των άμαχων πληθυσμών τους οποίους οι ναζί κατακτούσαν και εξανδραποδίζαν επιδιώκοντας να υλοποιήσουν το σχέδιό τους για γερμανική κυριαρχία σε ολόκληρο τον κόσμο. Αυτό ήταν το ιστορικό σημείο εκκίνησης για τη σύλληψη της γενοκτονίας ως εγκλήματος εναντίον

φυλετικών και εθνικών ομάδων, παρόλο που, ασφαλώς, αυτό δεν μείωνε επ' ουδενί τον ειδικό χαρακτήρα των εγκλημάτων που διαπράττονταν εναντίον άλλων ομάδων.²⁶ Κάποιοι αντιπρόσωποι ανέφεραν ιστορικά εγκλήματα που θα μπορούσαν να ταξινομηθούν ως γενοκτονίες. Σύμφωνα με την άποψη των Ρώσων, αυτά τα παραδείγματα ήταν άξια προσοχής αλλά δεν είχαν καμία εφαρμογή στη σύγχρονη εποχή. Η γενοκτονία ήταν ουσιαστικά συνδεδεμένη με τη φασιστική και τη ναζιστική ιδεολογία, καθώς και με άλλες παρόμοιες φυλετικές θεωρίες που διέσπειραν το εθνικό και φυλετικό μίσος και αποσκοπούσαν στην κυριαρχία των αποκαλούμενων «ανώτερων» φυλών και στην εξόντωση των αποκαλούμενων «κατώτερων» φυλών.²⁷

Η ετυμολογία του όρου -υποστήριξε η ρωσική αντιπροσωπεία- συνηγορούσε υπέρ αυτής της θέσης, ενώ το ίδιο συνέβαινε με τη νομική άποψη. Το κριτήριο για τον ορισμό των ομάδων που θα συμπεριελάμβανε ο όρος γενοκτονία, έπρεπε να έχει έναν αντικειμενικό χαρακτήρα, που αποκλείει τις υποκειμενικές ιδιότητες των ατόμων. «Επί τη βάση αυτής της θεμελιώδους έννοιας, μπορούσε εύκολα να γίνει διάκριση ανάμεσα στις ομάδες: υπήρχαν οι φυλετικές και οι εθνικές ομάδες που συνιστούσαν διακριτές, σαφώς καθοριζόμενες κοινότητες». Όσον αφορά την προθυμία της αντιπροσωπείας της Σοβιετικής Ένωσης να περιληφθούν οι θρησκευτικές ομάδες εντός παρενθέσεως, μετά τις φυλετικές και τις εθνικές ομάδες, ο λόγος ήταν ότι σε όλες τις γνωστές περιπτώσεις γενοκτονιών που διαπρόχθηκαν για θρησκευτικούς λόγους ήταν πάντοτε προφανές ότι υπήρχαν και εθνικοί ή φυλετικοί λόγοι. Η τοποθέτηση των θρησκευτικών ομάδων εντός παρενθέσεως μετά τις φυλετικές και εθνικές ομάδες θα υπογράμμιζε το γεγονός πως οι διώξεις κατευθύνονταν πάντα εναντίον εθνικών ομάδων, ακόμη κι όταν έπαιρναν τη μορφή θρησκευτικής σύγκρουσης.²⁸

Κάποια υποστηρικτικά επιχειρήματα από αντιπροσώπους διαφόρων χωρών επιδίωκαν να προσδιορίσουν τον ιδιάζοντα χαρακτήρα

του ανήκειν σε μια πολιτική οργάνωση. Ο αντιπρόσωπος του Ιράν υποστήριξε ότι αν αναγνωριστεί η διάκριση

ανάμεσα σε εκείνες τις ομάδες στις οποίες η ένταξη των μελών είναι αναπόφευκτη και με μόνιμα χαρακτηριστικά γνωρίσματα, όπως φυλετικές, θρησκευτικές ή εθνικές ομάδες, και σε εκείνες στις οποίες η ένταξη των μελών είναι εθελοντική και χωρίς μόνιμα χαρακτηριστικά γνωρίσματα, όπως οι πολιτικές ομάδες, τότε πρέπει να δεχτούμε ότι η εξόντωση του πρώτου τύπου μοιάζει πιο ειδικής υπό το πρίσμα της συνειδήσης της ανθρωπότητας, εφόσον κατευθύνεται εναντίον ανθρωπίνων όντων τα οποία η τύχη και μόνο είχε ομαδοποιήσει. Είναι αλήθεια πως οι άνθρωποι μπορούν να αλλάξουν την εθνικότητα ή τη θρησκεία τους, στην πραγματικότητα όμως τέτοιες αλλαγές δεν συμβαίνουν πολύ συχνά· επομένως, οι εθνικές και οι θρησκευτικές ομάδες ανήκουν στην κατηγορία των ομάδων στις οποίες η ένταξη των μελών είναι αναπόφευκτη.²⁹

Ο Πολωνός αντιπρόσωπος ισχυρίστηκε ότι

η συμπερίληψη προβλέψεων για πολιτικές ομάδες, οι οποίες εξαιτίας της ευμεταβλητότητάς τους και της έλλειψης διακριτικών χαρακτηριστικών δεν επιδέχονται ορισμό, θα αποδυνάμωνα και θα συσκότιζε ολόκληρη τη Σύμβαση.³⁰

Τα επιχειρήματα αυτά, ότι δηλαδή η παροδική και ασταθής φύση των πολιτικών ομάδων αποτελούσε εμπόδιο στη συμπερίληψή τους στη Σύμβαση για τη Γενοκτονία, προβλήθηκαν επανειλημμένα. Με τον τρόπο αυτό, οι αντιπρόσωποι αποποιήθηκαν κάθε πρόθεση να αρνηθούν την προστασία σε πολιτικές ομάδες, ισχυρίστηκαν όμως ότι αυτή η προστασία προσφερόταν, ή έπρεπε να προσφέρεται, από τις εθνικές νομοθεσίες και ότι, στο διεθνές επίπεδο, τα κατάλληλα εργαλεία ήταν τα κείμενα που προετοιμάζε η Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων.³¹ Εκφράστηκαν φόβοι ότι η συμπερίληψη πολιτικών ομάδων στη Σύμβαση θα εξέθετε τα κράτη στον κίνδυνο εξωτερικών επεμβάσεων στις εσωτερικές τους υποθέσεις και «ενδεχομένως θα έθετε σε κίνδυνο το μέλλον της Σύμβασης επειδή πολλά κράτη θα

ήταν απρόθυμα να την επικυρώσουν, από φόβο μήπως κληθούν ενώπιον ενός διεθνούς δικαστηρίου για να απαντήσουν σε κατηγορίες εις βάρος τους, ακόμη κι αν αυτές ήταν αθεμελίωτες. Ανατρεπτικό στοιχείο θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν τη Συνθήκη για να αποδυναμώσουν τις προσπάθειες της κυβέρνησής τους να τα κοταστεί-
 λει». ³³ Ωστόσο, η επίκληση της σκοπιμότητας, «του φόβου πως θα εξασθενήσει η ισχύς τους να αναλαμβάνουν αμυντική δράση εναντίον εγχώριων ταραχών θα μπορούσε να εμποδίσει πολλά κράτη να υπογράψουν τη Σύμβαση» ³³, απορρίφθηκε ρητά από τον Σοβιετικό αντιπρόσωπο ως υποστηρικτικό επιχείρημα, υπέρ μιας απόφασης βασισμένης σε αρχές.

Τα αντεπιχειρήματα αντέκρουσαν τη σύλληψη της γενοκτονίας ως συνδεδεμένης αποκλειστικά με το φασισμό και το ναζισμό και όρα με την εξόντωση φυλετικών και εθνικών, όχι όμως και πολιτικών, ομάδων. Ο Γάλλος αντιπρόσωπος υποστήριξε ότι η σχέση ανάμεσα στα εγκλήματα του ναζισμού και του φασισμού και στη γενοκτονία δεν αποτελούσε αποδεδειγμένο ιστορικό γεγονός ³⁴ (υπονοώντας ενδεχομένως ότι η γενοκτονία δεν ήταν απαραίτητο στοιχείο του ναζιστικού/φασιστικού δόγματος). Η έκθεση της Ad Hoc Επιτροπής υπογράμμιζε ότι υπήρχε γενοκτονία πριν από το ναζισμό και το φασισμό και ότι «όσον αφορά το μέλλον, ήταν δυνατόν εγκλήματα γενοκτονίας να βασιστούν σε άλλα κίνητρα. Θα ήταν επικίνδυνο να δημιουργηθεί η αντίληψη ότι η γενοκτονία θα έπρεπε να τιμωρείται μόνο αν ήταν προϊόν φασισμού/ναζισμού και ότι η Σύμβαση αφορά μόνο αυτό το ιστορικό δυστύχημα». ³⁵

Σε μια πολύ μεταγενέστερη συνεδρία, ο Γάλλος αντιπρόσωπος σχολίασε ότι «{...} ενώ κατά το παρελθόν εγκλήματα γενοκτονίας έχουν διαπραχθεί για φυλετικούς ή θρησκευτικούς λόγους, ήταν σαφές ότι στο μέλλον θα διαπράττονταν κυρίως για πολιτικούς λόγους» ³⁶ - άποψη που βρήκε ισχυρή υποστήριξη από άλλους αντιπροσώπους. ³⁷ Όσον αφορά την προτεινόμενη ρωσική τροπολογία που υπογράμμιζε ότι ο θρησκευτικός διωγμός ήταν πάντα συνδεδεμένος με φυλετικό και εθνικό διωγμό, ο Γιουγκοσλάβος αντιπρόσω-

πος ανατάχθηκε, επικαλούμενος την πρόσφατη εμπειρία γενοκτονίας για θρησκευτικούς λόγους στη χώρα του, αποτέλεσμα της οποίας ήταν η ψήφιση νόμων για την πρόληψη και την κατάπνιξη της θρησκευτικής γενοκτονίας αυτής καθεούτης.³⁸

Σε επίπεδο ετυμολογικού επιχειρήματος διατυπώθηκαν δύο αντιρρήσεις. Η πρώτη, στη λογική ότι «δεν υπήρχε απόλυτη έννοια της γενοκτονίας. {...} Τα ίδια τα κρότη-μέλη έπρεπε να αποφασίσουν αν είχαν πρόθεση να τις εξαιρέσουν ή όχι», ενώ επιπλέον

η ετυμολογία της λέξης «γενοκτονία» δεν μπορούσε να καθορίσει το οριστικό της νόημα, διότι οι λέξεις εξελίσσονταν και άλλαζαν νόημα, ακόμη και στα νομοθετικά κείμενα. Επομένως, δεν υπήρχαν αποφασιστικοί λόγοι για να εξαιρεθούν οι πολιτικές ομάδες από τη Σύμβαση.³⁹

Μια άλλη κατηγορία επιχειρημάτων επεδίωξε να ορίσει τη γενοκτονία ως

τη φυσική εξόντωση κάποιας ομάδας η οποία οφείλει τη συνοχή της σε κοινή καταγωγή ή κοινή ιδεολογία. {...} Ο ορισμός θα μπορούσε να διευρυνθεί ακόμη περισσότερο για να συμπεριλάβει και τις οικονομικές ομάδες. Δεν υπάρχει τίποτε που να εμποδίζει κάτι τέτοιο- η λέξη «γενοκτονία» σημαίνει την εξόντωση μιας ομάδας, χωρίς να υπονοεί κάποια διάκριση ανάμεσα στις διάφορες ομάδες.⁴⁰

Η αντιπροσωπεία των Ηνωμένων Πολιτειών εισήγαγε, πράγματι, μια τροπολογία που διεύρυνε την προστασία και προς τις οικονομικές ομάδες, χωρίς όμως να πιέσει το ζήτημα.

Μια πληθώρα επιθέσεων στράφηκε κατά του επιχειρήματος ότι οι πολιτικές ομάδες είναι υπερβολικά ασταθείς και είναι δύσκολος ο προσδιορισμός της ταυτότητάς τους, ώστε να προστατεύονται από τη Σύμβαση. Οι ναζί, βέβαια, δεν είχαν δυσκολευτεί να προσδιορίσουν την ταυτότητα των Γερμανών κομμουνιστών και σοσιαλδημοκρατών. τους οποίους και εξόντωσαν. Αν οι ομάδες ήταν αρκετά προσδιορίσιμες και στοθερές για να εξολοθρευτούν, τότε ήταν και αρκετό προσδιορίσιμες και σταθερές για να περιληφθούν στις προ-

στατευόμενες από τη γενοκτονία ομάδες. Ο αντιπρόσωπος των Ηνωμένων Πολιτειών προσέθεσε, ανάμεσα σε άλλα παραδείγματα υπέρ της δυνατότητας να προσδιοριστεί η ταυτότητα των πολιτικών ομάδων, την απόφαση του Συμμαχικού Ελεγκτικού Συμβουλίου να κηρύξει το ναζιστικό κόμμα εκτός νόμου, καθώς και το σύνταγμα της ΕΣΣΔ, το οποίο εξουσιοδοτούσε την οργάνωση του Κομμουνιστικού Κόμματος να υποδεικνύει υποψήφιους για τις εκλογές, αποδεικνύοντας έτσι πως το Κομμουνιστικό Κόμμα ήταν μια συνεκτική και απολύτως προσδιορίσιμη ομάδα.⁴¹

Ένα σημαντικό επιχείρημα κατά του αποκλεισμού των πολιτικών ομάδων ήταν ότι «όσοι διαπράχτουν το έγκλημα της γενοκτονίας θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν το πρόσχημα των πολιτικών απόψεων κάποιας φυλετικής ή θρησκευτικής ομάδας για να την καταδιώξουν και να την εξοντώσουν, χωρίς να υπόκεινται σε διεθνείς κυρώσεις».⁴² Ο αντιπρόσωπος της Αϊτής ανέπτυξε το επιχείρημα ακόμη περισσότερο: «{...} εφόσον συμφωνηθεί ότι η γενοκτονία πάντοτε συνεπάγεται τη συμμετοχή ή τη συνενοχή κυβερνήσεων, το έγκλημα αυτό δεν θα μπορέσει ποτέ να εξαλειφθεί: η κυβέρνηση που έχει την εξουσία θα μπορεί πάντα να ισχυρίζεται ότι η εξολοθρευση οποιοσδήποτε ομάδας υπαγορεύθηκε από πολιτικούς λόγους, όπως η ανάγκη να καταπνίγει κάποια εξέγερση ή να διατηρηθεί η δημόσια τάξη».⁴³ (Αυτά, πράγματι, ήταν τα επιχειρήματα στη βάση των οποίων η κυβέρνηση του Μπουρούντι υπεράσπισε τις πρόσφατα διαπραχθείσες γενοκτονικές σφαγές των Χούτου.)

Δεδομένου ότι οι πολιτικές ομάδες θα έπρεπε να προστατεύονται, η Σύμβαση για τη Γενοκτονία αποτελούσε το κατάλληλο κείμενο για την προστασία τους.

«Το επίδικο ζήτημα δεν ήταν η προστασία της ελευθερίας της γνώμης (το θέμα αυτό ενέπιπτε στο φάσμα της προστασίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων) ούτε η παρεμπόδιση των κρατών να διατηρούν την εσωτερική τάξη στο πολιτικό πεδίο. Το ζήτημα ήταν η προστασία των πολιτικών ομάδων από τη βία και την επακόλουθη εξόντωση». Η προτεινόμενη προστασία «αφορούσε μόνο την πιο φρικτή

μορφή εγκλήματος εναντίον μιας ομάδας, εκείνου της φυσικής εξόντωσης. Φαινόταν πως όλα τα κράτη θα μπορούσαν να εγγυηθούν αυτό το περιορισμένο μέτρο προστασίας πολιτικών ομάδων». ⁴⁴

Οι πολιτικές ομάδες επιβίωσαν από πολλές συνεδρίες και έμοιαζε να έχουν ενταχθεί με ασφάλεια στη Σύμβαση· όμως, στις 29 Νοεμβρίου του 1948, το ζήτημα άνοιξε ξανά στη Νομική Επιτροπή με πρόταση των αντιπροσωπειών του Ιράν, της Αιγύπτου και της Ουρουγουάης. Φαίνεται πως κάποιος συμβιβασμός είχε επιτευχθεί στα παρασκήνια. Η αντιπροσωπεία των Ηνωμένων Πολιτειών, αν και δεσμευμένη ακόμη στην αρχή της επέκτασης της προστασίας σε πολιτικές ομάδες, ήταν συμφιλιωτική. Ανησυχούσε μήπως, αν συμπεριλαμβάνονταν οι πολιτικές ομάδες, δεν επικυρωνόταν η Σύμβαση και απορριπτόταν η πρόταση για διεθνές δικαστήριο. ⁴⁵ Στην ψηφοφορία, οι πολιτικές ομάδες παραλείφθηκαν. Η Σύμβαση, όπως υιοθετήθηκε από τα Ηνωμένα Έθνη στις 9 Δεκεμβρίου του 1948, περιορίζει τη γενοκτονία στην εξόντωση εθνικών, εθνοτικών, φυλετικών ή θρησκευτικών ομάδων. ⁴⁶

Θα ήταν κυνισμός να υποστηρίζει κανείς ότι πολλές χώρες ήταν απρόθυμες να παραιτηθούν από το δικαίωμα να διαπράττουν πολιτικές γενοκτονίες εναντίον των υπηκόων τους. Πρέπει να αναγνωρίσει κανείς πως ήταν βάσιμη η ανησυχία ότι η συμπερίληψη των πολιτικών ομάδων στη Σύμβαση θα εξέθετε τις χώρες σε εξωτερικές επεμβάσεις στις εσωτερικές τους υποθέσεις: αυτός, στο κάτω-κάτω, ήταν ο στόχος της Σύμβασης - να προλαμβάνει και να εμποδίζει τις γενοκτονίες. Οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν ήταν ανάμεσα στις 84 χώρες που είχαν επικυρώσει τη Σύμβαση μέχρι τις 31 Δεκεμβρίου του 1978. Σε πρόσφατες ακροάσεις ενώπιον της Επιτροπής Εξωτερικών Υποθέσεων της Γερουσίας, έγινε αναφορά σε προηγούμενες αντιρρήσεις, μία εκ των οποίων ήταν ότι το αμερικανικό Σύνταγμα εμποδίζει την επικύρωση επειδή η γενοκτονία ήταν εσωτερικό ζήτημα, και, παρόλο που η Επιτροπή απέρριψε τα επιχειρήματα, οι Ηνωμένες Πολιτείες εξακολουθούν να μην έχουν επικυρώσει τη Σύμβαση. ⁴⁷ Αν μια σχετικά σταθερή χώρα, όπως οι ΗΠΑ, με ηγετικό ρόλο στις

δίκες της Νυρεμβέργης και στη Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας, έχει επιφυλάξεις για την επικύρωση αυτής της Σύμβασης, μπορεί κανείς να καταλάβει την αντίδραση εναντίον της επέκτασης της προστασίας σε πολιτικές ομάδες σε άλλες χώρες, και ιδιαίτερα σε εκείνες στις οποίες η πολιτική διαδικασία είναι πολύ βίαιη (όπως υποστήριξε ο Βενεζουελανός αντιπρόσωπος).⁴⁸ Νομίζω, όμως, πως θα μπορούσε κανείς δικαιολογημένα να πει ότι οι αντιπρόσωποι, σε τελική ανάλυση, εκπροσωπούν κυβερνήσεις που βρίσκονται στην εξουσία και ότι πολλές από αυτές τις κυβερνήσεις επιθυμούσαν να διατηρήσουν μια άνευ περιορισμών ελευθερία καταστολής της πολιτικής αντιπολίτευσης.

Το εύρος της γενοκτονίας, σύμφωνα με τη Σύμβαση, ορίζεται όχι μόνο από τον αριθμό των «προστατευόμενων ομάδων» αλλά και από το φάσμα των πράξεων που αξιολογούνται ως γενοκτονία. Ο Ραφαέλ Λέμκιν, στη λεπτομερή μελέτη του *Axis Rule in Occupied Europe*⁴⁹, παρέθεσε τα πεδία στα οποία έχει διαπραχθεί γενοκτονία: πολιτικό, κοινωνικό, πολιτισμικό, οικονομικό, βιολογικό, φυσικό, θρησκευτικό και ηθικό. Τρεις από αυτές τις κατηγορίες εμφανίζονται στο πρώτο προσχέδιο της Σύμβασης που είχε εκπονήσει η Γραμματεία - η «φυσική» γενοκτονία (πράξεις που προκαλούν το θάνατο μελών προστατευόμενων ομάδων ή βλάβη στην υγεία τους ή στη φυσική τους ακεραιότητα), η «βιολογική» γενοκτονία (περιορισμός των γεννήσεων) και η «πολιτισμική» γενοκτονία (καταστροφή του ειδοποιού χαρακτήρα της διωκόμενης 'ομάδας' με αναγκαστική μεταφορά παιδιών, αναγκαστική εξορία, απαγόρευση της χρήσης της εθνικής γλώσσας, καταστροφή βιβλίων, τεκμηρίων, μνημείων και αντικειμένων ιστορικής, καλλιτεχνικής ή θρησκευτικής αξίας).⁵⁰

Το προσχέδιο της Ad Hoc Επιτροπής διατήρησε αυτές τις κατηγορίες με πολλές αλλαγές. Η «βιολογική» γενοκτονία έμεινε σε πολύ αποδυναμωμένη μορφή και η «πολιτισμική» ορίστηκε ως

κάθε εσκεμμένη πράξη που διοπρόττεται με την πρόθεση νοκοταστρσφεί η γλώσσα, η θρησκεία ή ο πολιτισμός μιας εθνικής, φυλετικής ή θρησκευτικής ομάδας λόγω της εθνικής ή

της φυλετικής καταγωγής της ή λόγω της θρησκευτικής πίστης των μελών της, όπως:

1. Απαγόρευση της χρήσης της γλώσσας της ομάδας στις καθημερινές σχέσεις ή στα σχολεία, ή της εκτύπωσης και κυκλοφορίας εκδόσεων στη γλώσσα της ομάδας.
2. Καταστροφή ή παρεμπόδιση της χρήσης βιβλιοθηκών, μουσείων, σχολείων, ιστορικών μνημείων, τόπων λατρείας ή άλλων πολιτισμικών θεσμών και αντικειμένων της ομάδας.

Η συμπερίληψη της πολιτισμικής γενοκτονίας μετατράπηκε σε θέμα πολεμικής. Σε αυτή την πολεμική⁵¹, οι ρόλοι των εθνικών αντιπροσώπων ήταν κατά κάποιο τρόπο αντεστραμμένοι. Το σοβιετικό μπλοκ πίεζε για τη συμπερίληψη της πολιτισμικής γενοκτονίας στη Σύμβαση, οι δυτικοευρωπαϊκές δημοκρατίες ήταν αντίθετες. Το ζήτημα δεν ήταν αν κάποιες ομάδες θα έπρεπε να προστατεύονται από προσπάθειες να καταστραφεί ο πολιτισμός τους. Ακούστηκαν πολλές εκφράσεις φρίκης μπροστά στην πολιτισμική γενοκτονία, με τη ναζιστική εμπειρία να είναι ακόμη ολοζώντανη στην οπτική των αντιπροσώπων. Το ζήτημα ήταν, μάλλον, αν η προστασία του πολιτισμού θα έπρεπε να επεκταθεί μέσω της Σύμβασης για τη Γενοκτονία ή σε συμβάσεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τα δικαιώματα των μειονοτήτων. Αυτή η σύγκρουση απόψεων δεν ήταν αποκλειστικά ιδεολογική· ενδεχομένως οι αντιπρόσωποι των αποικιακών δυνάμεων να αισθάνονταν σε κάπως αμυντική θέση, ευαίσθητοι στις επικρίσεις για την πολιτική που είχαν εφαρμόσει στα μη αυτοδιοικούμενα εδάφη.

Το αποτέλεσμα ήταν ότι η πολιτισμική γενοκτονία εξαιρέθηκε από τη σύμβαση, αν και κάποια ίχνη της διασώζονται. Η Σύμβαση κάνει ειδική αναφορά στην αναγκαστική μεταφορά παιδιών από μια ομάδα σε άλλη και η λέξη «εθνολογικές» προστέθηκε στον κατάλογο των ομάδων που καλύπτονται από τη Σύμβαση. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την επέκταση της προστασίας προς ομάδες με διακριτό πολιτισμό ή γλώσσα.⁵²

Παρόλο που η πολιτισμική γενοκτονία έχει εξαφανιστεί ως έγκλημα από τη Σύμβαση, αντιμετωπίζεται συχνά σαν τέτοια από μεγάλο μέρος της σύγχρονης βιβλιογραφίας, όπου περιγράφεται ως

εθνοκτονία. Αυτή θα μπορούσε να οριστεί ως η διόπραξη συγκεκριμένων πράξεων «με πρόθεση να εξαλεκρθεί, απολύτως ή κατά ένα πολύ σημαντικό μέρος, ένας πολιτισμός. Ανάμεσα σε τέτοιες εθνοκτονικές πράξεις περιλαμβάνονται η στέρηση της δυνατότητας να χρησιμοποιείται κάποια γλώσσα, να τηρούνται οι κανόνες μιας θρησκείας, να δημιουργείται τέχνη με τους συνήθεις τρόπους, να συντηρούνται βασικοί κοινωνικοί θεσμοί, να διατηρούνται αναμνήσεις και παραδόσεις, να συνεργάζονται κάποιοι άνθρωποι για την επίτευξη κοινωνικών σκοπών».⁵³

Το αρχικό προσχέδιο της Σύμβασης, όπως το είχε εκπονήσει η Γραμματεία, περιέγραφε τη γενοκτονία ως αποτελούμενη από προμελετημένες πράξεις, κατευθυνόμενες εναντίον συγκεκριμένων ομάδων, με σκοπό την εξόντωση της ομάδας, *ολική ή μερική*. Η φράση *ολική ή μερική* παραλείπεται από το προσχέδιο της Ad Hoc Επιτροπής, επανεμφανίζεται όμως στο τελικό κείμενο που υιοθέτησε η Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών. Η ερμηνεία της ενέχει δυσκολίες και στις συζητήσεις της Νομικής Επιτροπής διατυπώθηκαν αλληλοσυγκρουόμενες απόψεις. Ποιοι αριθμοί ή ποσοστά ή μέρη θα συνιστούσαν τη *μερική* εξόντωση που αναφέρεται στον ορισμό; Από ανθρωπιστική σκοπιά, είναι αρκετά αποκρουστικό να ζυγίζονται οι αριθμοί των θανάτων που θα προσέδιδαν νόημα σε όρους της Σύμβασης: ο θάνατος και ο πόνος και η ατίμωση ελάχιστα αποτελούν ζήτημα μαθηματικών υπολογισμών. Από νομική σκοπιά, η οποία ενδιέφερε τα μέλη της Νομικής Επιτροπής, θα μπορούσε άραγε να υποστηριχθεί κανείς ότι η δολοφονία ενός ατόμου θα έπρεπε να θεωρηθεί γενοκτονία αν συντελούνταν «με κάποιον συνδετικό στόχο», αν δηλαδή κατευθυνόταν εναντίον προσώπων της ίδιας φυλής ή εθνικότητας ή εθνοτικής ή θρησκευτικής ομάδας;⁵⁴

Θα συμφωνήσω ότι η κατηγορία της γενοκτονίας δεν θα πρέπει να χρησιμοποιείται αν δεν υπάρχει ένας «πολύ σημαντικός» ή «υπολογίσιμος» αριθμός θυμάτων. Δεν θα είχα καμία δυσκολία να χρησιμοποιήσω τον όρο στη σφαγή ενός στρώματος μορφωμένων μιας φυλετικής ή εθνοτικής ομάδας, ένα γεγονός αρκετά συνηθισμένο,

υπό τον όρο ότι υπάρχουν «υπολογίσσιμοι» αριθμοί. Σε άλλες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της ισοπέδωσης ενός ή περισσότερων χωριών από τους Γάλλους στην Αλγερία μετά τις ταραχές στο Σετίφ, το 1945, ή του σφαγιασμού 50 Γάλλων ομήρων, των μαρτύρων του Σατομπριάν, ή της καταστροφής του Λίντιτσε και του Λετσάκι ως αντίποινων για τον φόνο Γερμανών αξιωματικών κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, θα χρησιμοποιώ τον όρο «γενοκτονική σφαγή». Είναι μάλλον περιττό να υπογραμμίσω την αυθαίρετη φύση αυτής της διαδικασίας όταν βρίσκεται κανείς αντιμέτωπος με ένα ευρύ φάσμα πράξεων, από την ολοκληρωτική εξαφάνιση ενός μικρού χωριού (τη «γενοκτονική σφαγή») μέχρι τη συστηματική εξόντωση εκατομμυρίων Εβραίων από τους ναζί.

Το έγκλημα της γενοκτονίας, σύμφωνα με τη Σύμβαση, δεν διαπράττεται απλώς με την εξόντωση, ολική ή μερική, κάποιας φυλετικής, εθνικής, εθνοτικής ή θρησκευτικής ομάδας. Πρέπει να υπάρχει πρόθεση για εξόντωση. Η Σύμβαση ορίζει τη γενοκτονία ως αποτελούμενη από συγκεκριμένες πράξεις που διαπράττονται «με πρόθεση ολικής ή μερικής καταστροφής ομάδος εθνικής, εθνολογικής, φυλετικής ή θρησκευτικής, ως τοιαύτης». Η «ακούσια» εξολόθρευση μιας ομάδας δεν συνιστά γενοκτονία.

Ο ορισμός της γενοκτονίας στο προσχέδιο της Ad Hoc Επιτροπής έδινε μια πιο σύνθετη διατύπωση της πρόθεσης, ως «οποιοσδήποτε από τις παρακάτω *προμελετημένες* πράξεις που διαπράττονται με την *πρόθεση* να εξοντωθεί μια εθνική, φυλετική, θρησκευτική ή πολιτική ομάδα, λόγω της *εθνικής ή φυλετικής καταγωγής*, της *θρησκευτικής πίστης ή της πολιτικής άποψης των μελών της*». Αυτή πυροδότησε μια περίπλοκη διαμάχη, μάλλον αναμενόμενη, δεδομένων των ποικίλων αντιλήψεων περί δικαίου και περί φύσης του εγκλήματος ανάμεσα στους αντιπροσώπους διαφορετικών εθνικών νομικών συστημάτων. Συχνά οι συζητήσεις έμοιαζε να διέπονται από μια έγνοια για την καθαρότητα της νομικής ακριβολογίας ή από τη λογική μιας άκαμπτης ανάλυσης, μάλλον, παρά από το ενδιαφέρον για ενασχόληση με ουσιώδη ζητήματα.

Η συμπερίληψη της πρόθεσης στον ορισμό της γενοκτονίας εισάγει ένα υποκειμενικό στοιχείο, το οποίο θα ήταν συχνά δύσκολο να αποδειχτεί. Μια απόπειρα να αντικατασταθεί από κάποιο αντικειμενικό μέτρο αποδείχτηκε ανεπιτυχής και ως αποτέλεσμα η «πρόθεση» διατηρήθηκε, με τη λέξη «προμελετημένη» να διαγράφεται ως πλεονασμός. Παρέμενε ακόμη το ζήτημα της περαιτέρω πρόθεσης, ή του κινήτρου, όπως απεικονιζόταν στη φράση «λόγω της εθνικής ή φυλετικής καταγωγής κ.λπ.». Αυτή περιόριζε τους λόγους που θα κρίνονταν απαραίτητοι για να συνιστούν γενοκτονία, με αποτέλεσμα η εξόντωση μιας ομάδας με σκοπό το κέρδος ή λόγω προσωπικής αντιπαλότητας ανάμεσα σε φυλές να μην μπορεί να εκληφθεί ως γενοκτονία. Στα παραδείγματα που διατυπώθηκαν κατά τη συζήτηση, θα μπορούσε κανείς να προσθέσει ότι ενδεχομένως η εξόντωση κάποιας ομάδας με σκοπό να δημιουργηθεί ένας θαυμαστός καινούργιος κόσμος θα μπορούσε κι αυτή να μην εμπίπτει στην έννοια της γενοκτονίας. Η σοβιετική αντιπροσωπεία, συνεπής προς την προηγούμενη θέση της για αποκλεισμό των πολιτικών ομάδων από τον κατάλογο των προστατευόμενων ομάδων, επιθυμούσε να διαγραφούν από τις απαριθμούμενες αιτίες οι λέξεις «ή πολιτικής άποψης των μελών της». Κάτι τέτοιο οδηγούσε σε ένα αποτέλεσμα εξίσου παράδοξο - τα Ηνωμένα Έθνη να δηλώνουν ότι η εξόντωση κάποιας εθνοτικής ομάδας εξαιτίας των πολιτικών της πεποιθήσεων (π.χ. οι Χούτου στο Μπουρούντι) δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί γενοκτονία. Ευλόγως, ο αντιπρόσωπος του Ηνωμένου Βασιλείου υποστήριξε ότι η υπό συζήτηση φράση ήταν εντελώς άχρηστη (καθώς η έννοια της πρόθεσης είχε ήδη διατυπωθεί στην αρχή του άρθρου) και ότι η συμπερίληψή της ήταν πραγματικά επικίνδυνη, «διότι η περιοριστική φύση της θα έδινε τη δυνατότητα σε όσους διαπράττουν ένα έγκλημα γενοκτονίας να διατείνονται πως δεν είχαν διαπράξει το συγκεκριμένο έγκλημα *λόγω* κάποιου από τα κίνητρα που παρατίθενται στο άρθρο». Η αντιπροσωπεία του Ηνωμένου Βασιλείου πρότεινε τη διαγραφή της.⁵⁵ Μπροστά σε αυτό το αδιέξοδο, η επιτροπή υιοθέτησε τη συμβιβαστική λύση που πρότεινε ο αντιπρό-

σωπος της Βενεζουέλας, δηλαδή την πρόσθεση των λέξεων «ως τοι-
σύτης» σε αντικατάσταση της απαρίθμησης των λόγων. Εισόγεται,
έτσι, μια αμφισημία,⁵⁶ η λύση της οποίας θα εναπόκειται ενδεχομέ-
νως στο δικαστήριο που θα εκδικάσει μια υπόθεση γενοκτονίας.

Στις σημερινές εξωνομικές συζητήσεις για ισχυρισμούς περί
γενοκτονίας, το ζήτημα της πρόθεσης έχει γίνει αμφιλεγόμενη υπό-
θεση. καθώς παρέχει μια έτοιμη βάση για άρνηση της ενοχής. «Έτσι,
τον Μάρτιο του 1974, η Διεθνής Ένωση για τα Δικαιώματα του
Ανθρώπου, μαζί με τον Δι-αμερικανικό Σύνδεσμο για τη Δημοκρατία
και την Ελευθερία, κατηγόρησαν την κυβέρνηση της Παραγουάης για
συνενοχή στη γενοκτονία των Ινδιάνων Γουαγιάκι. Σε μια διαμαρτυ-
ρία προς τον Γενικό Γραμματέα των Ηνωμένων Εθνών, οι δύο οργα-
νώσεις ισχυρίζονταν πως είχαν γίνει οι παρακάτω παραβιάσεις, που
απέβλεπαν στην πλήρη εξαφάνιση της εθνοτικής ομάδας των Γουα-
γιάκι (Ατσέ):

1) δουλεία, βασανιστήρια και δολοφονίες Ινδιάνων Γουαγιάκι, σε
θυλάκους της ανατολικής Παραγουάης-

2) κατακράτηση τροφίμων και φαρμάκων από αυτούς, με αποτέ-
λεσμα το θάνατο από πείνα και ασθένειες-

3) σφαγή των μελών της ομάδας έξω από τους θυλάκους από
κυνηγούς και δουλεμπόρους, με την ανοχή ή ακόμη και την ενθάρ-
ρυνση μελών της κυβέρνησης και με τη βοήθεια των ενόπλων δυνά-
μεων-

4) διάλυση οικογενειών και πώληση παιδιών ως σκλάβων, ιδιαιτέ-
ρα κοριτσιών με σκοπό την πορνεία- και

5) άρνηση και καταστροφή των πολιτισμικών παραδόσεων των
Γουαγιάκι, συμπεριλαμβανομένης της χρήσης της γλώσσας τους, της
παραδοσιακής μουσικής τους και των θρησκευτικών πρακτικών τους.

Ακολούθησε μια επίθεση από τη Γερουσία των Ηνωμένων Πολι-
τειών, που υποστηρίχθηκε από διανοούμενους και κληρικούς στην
Παραγουάη. Σε αυτές τις διαμαρτυρίες, ο υπουργός Αμυνας απάντη-
σε πολύ απλά πως δεν υπήρχε καμία πρόθεση για εξόντωση των
Γουαγιάκι.

Παρόλο που υπάρχουν θύματα και θύτες, δεν υπάρχει εκείνο το τρίτο στοιχείο που είναι απαραίτητο για να διατυπωθεί κατηγορία για το έγκλημα της γενοκτονίας - η «πρόθεση». Επομένως, καθώς δεν υπάρχει «πρόθεση», δεν μπορεί κανείς να μιλά για «γενοκτονία» ^{^7}

Παρόμοιο ζήτημα προέκυψε με τις κατηγορίες για γενοκτονία των Ινδιάνων της περιοχής του Αμαζονίου, στη Βραζιλία, στις οποίες ο Μόνιμος Αντιπρόσωπος της Βραζιλίας απάντησε ότι

{...} τα εγκλήματα εναντίον του ιθαγενούς πληθυσμού της Βραζιλίας δεν μπορούν να χαρακτηριστούν γενοκτονία, καθώς η πλευρά των δραστών δεν εξόντωσε ποτέ τους Ινδιάνους ως εθνοτική ή πολιτισμική ομάδα. Ως εκ τούτου, απούσιαζε ο ειδικός δόλος ή το κίνητρο που είναι απαραίτητο για να χαρακτηριστεί το συμβάν γενοκτονία. Τα εν λόγω εγκλήματα διαπράχθηκαν για αποκλειστικά οικονομικούς λόγους και οι δράστες ενήργησαν με μοναδικό σκοπό να αποκτήσουν την κυριότητα των γαιών των θυμάτων τους. ^{^8}

Η «πρόθεση» αναδείχτηκε επίσης σε ζήτημα δημόσιας συζήτησης, όσον αφορά τη φύση της εμπλοκής των ΗΠΑ στο Βιετνάμ. Στα τελευταία στάδια του πολέμου, παρατηρήθηκε «μια όλο και μεγαλύτερη τάση των επικριτών της αμερικανικής εμπλοκής να θεωρούν 'γενοκτονία' την τυφλή και εκτεταμένη καταστροφή των λαών του Βιετνάμ, του Λάος και της Καμπότζης». ⁵⁹ Αν κανείς διαχωρίσει νομικά την πράξη από την πρόθεση και αν αγνοήσει ή απορρίψει τις συνθήκες της αμερικανικής εμπλοκής στο Βιετνάμ, τότε είναι δυνατόν να διατυπώσει το επιχείρημα ότι το επίπεδο και η φύση της καταστροφής με την οποία σάρωναν οι ΗΠΑ το Βιετνάμ υποδήλωναν γενοκτονία. Ο Σαρτρ, στην αγόρευσή του προς το μη κυβερνητικό Διεθνές Δικαστήριο Εγκλημάτων Πολέμου, μίλησε για τις εναλλακτικές που προσφέρονταν στο λαό του Νότιου Βιετνάμ -

χωριά καμένο, μαζικοί βομβαρδισμοί του πληθυσμού, σκοτωμοί των ζώων, ψεκασμοί με αποφυλλωτικά και τοξικά που καταστρέφουν τη βλάστηση και τις σοδειές, και παντού και αδιακρίτως εκτελέσεις, δολοφονίες, βιασμοί και πλιάτσικο.

Πρόκειται για γενοκτονία με την πιο αυστηρή έννοια: μαζική εξολόθρευση. Ποια είναι η εναλλακτική επιλογή; Τι υποτίθεται ότι μπορεί να κάνει ο βιετναμέζικος λαός για να γλιτώσει από αυτό τον φρικτό θάνατο; Νο ενταχτεί στις ένοπλες δυνάμεις της Σαϊγκόν ή να κλειστεί στους στρατηγικούς οικισμούς ή στους σημερινούς οικισμούς της «Νέας Ζωής» - δυο ονόματα για τα ίδια στρατόπεδα συγκέντρωσης.

Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε σε αυτό τον κατάλογο την εγκαθίδρυση ζωνών ελευθέρου πυράς, τις αποστολές έρευνας και κοταστροφής, τους βομβαρδισμούς εκθεμελίωσης, τη χρήση όπλων υψηλής τεχνολογίας εναντίον των ανταρτών και ένα μοντέλο ειρήνευσης που οδηγούσε στην ερήμωση.

Το πρόβλημα της διαπίστωσης της πρόθεσης είναι πιο περίπλοκο. Σε αυτό το ζήτημα, ο Σαρτρ ήταν διστακτικός. Δεν υποστήριξε πως υπήρχαν αποδείξεις ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες οραματίζονταν πράγματι μια γενοκτονία, αλλά απλώς πως τίποτε δεν εμπόδιζε τις Ηνωμένες Πολιτείες να τη φαντάζονται, πως η γενοκτονική πρόθεση ελάνθανε στα γεγονότα και πως εκείνοι που διεξάγουν τον πόλεμο της μεγαλύτερης δύναμης της γης εναντίον ενός φτωχού αγροτικού λαού

ζουν στην πράξη τη μοναδική πιθανή σχέση ανάμεσα σε μια υπερβιομηχανοποιημένη και σε μια υπανάπτυκτη χώρα, με άλλα λόγια μια γενοκτονική σχέση που υλοποιείται μέσω του ρατσισμού - τη μοναδική σχέση, πλην του να τα μαζέψει και να φύγει.⁵⁰

Το επιχείρημα του Σαρτρ αποδυναμώθηκε από την ακραία γενίκευση, ωστόσο το ζήτημα υποστηρίχτηκε πειστικά και από άλλους, με πιο μετρημένους νομικούς όρους. Μπορεί κανείς να δει εδώ αλλά και σε άλλες διαμάχες πόσο δύσκολη μπορεί να αποδειχτεί η διαπίστωση της πρόθεσης σε ένα δικαστήριο: οι κυβερνήσεις συνήθως δεν εξαγγέλλουν ούτε τεκμηριώνουν τα γενοκτονικά σχέδια όπως το έκαναν οι ναζί. Σε ένα διαφορετικό επίπεδο, επίσης, εκείνο της κοινής γνώμης, η προϋπόθεση της «πρόθεσης» προσφέρει έναν εύκολο τρόπο για αποφυγή των ευθυνών. Η απάλειψή της από έναν ορι-

σμό της γενοκτονίας ως, απλούστατα, εξόντωσης μιας ομάδας ανθρώπων θα μπορούσε να ήταν μια συμβολή στην καταστολή και την τιμωρία αυτού του εγκλήματος.

Ο διακηρυγμένος στόχος της Σύμβασης, όσον αφορά το αρχικό ψήφισμα της Γενικής Συνέλευσης των Ηνωμένων Εθνών, ήταν η πρόληψη και η τιμωρία του εγκλήματος της γενοκτονίας. Η αποτελεσματικότητά της εξαρτάται εν μέρει από τις διαδικασίες που έχουν επινοηθεί και από τους θεσμούς που έχουν εγκαθιδρυθεί για αυτούς τους σκοπούς. Η φύση των απαραίτητων μέτρων που έπρεπε να διατυπωθούν για την εφαρμογή της έγινε ένα από τα πιο επίμαχα ζητήματα των συζητήσεων, κατά τις οποίες διαπιστώθηκε σταθερή περικοπή των αρχικών προτάσεων.

Το πρώτο προσχέδιο, εκείνο της Γραμματείας, ενσωμάτωνε την αρχή της οικουμενικής εφαρμογής και προέβλεπε τόσο την εθνική όσο και τη διεθνή δικαιοδοσία. Η αρχή της οικουμενικής εφαρμογής είχε τεθεί σε ισχύ κατά την καταστολή του διεθνούς εγκλήματος της πειρατείας στα ανοιχτά πέλαγη· το κράτος, του οποίου οι αρχές συλλάμβαναν πειρατές, είχε την αρμοδιότητα να ασκεί τη δικαιοδοσία του, ανεξαρτήτως της εθνικότητας των πειρατών και του σημείου όπου είχε τελεστεί το έγκλημα. Σε μια παρόμοια λογική, το προσχέδιο της Γραμματείας συμπεριέλαβε στο προοίμιο μια δέσμευση των συμβαλλόμενων μερών να εμποδίζουν και να καταστέλλουν πράξεις γενοκτονίας *οπουδήποτε κι αν συμβαίνουν*, καθώς και μια επιπλέον δέσμευση στο άρθρο VII για τιμωρία οποιουδήποτε παραβάτη, σύμφωνα με τις προβλέψεις της Σύμβασης, εντός οποιοσδήποτε επικράτειας υπό τη δικαιοδοσία των συμβαλλόμενων μερών, ανεξαρτήτως της εθνικότητας του παραβάτη ή του τόπου όπου είχε διαπραχθεί το αδίκημα. Η αρχή της οικουμενικής ισχύος ενσωματώθηκε επίσης στην πρόβλεψη ότι τα συμβαλλόμενα μέρη θα μπορούσαν να προσφεύγουν στα αρμόδια όργανα των Ηνωμένων Εθνών με αίτημα τη λήψη μέτρων για την καταστολή ή την πρόληψη γενοκτονίας σε οποιοδήποτε μέρος του κόσμου, περίπτωση κατά την οποία τα συμβαλλόμενα μέρη θα έπρατταν οτιδήποτε ήταν μέσα στις δυνατότη-

τές τους ώστε η παρέμβαση των Ηνωμένων Εθνών να έχει τα καλύτερα αποτελέσματα. Στο τελικό κείμενο, όμως, η αρχή της οικουμενικής καταστολής είχε παραλειφθεί, πλην της αναφοράς ότι τα Ηνωμένα Έθνη μπορεί να αναλαμβάνουν δράση εντός του πλαισίου της γενικής δικαιοδοσίας τους. Κάτι τέτοιο έπρεπε να ήταν αναμενόμενο, γιατί σε διαφορετική περίπτωση ο οντιπρόσωπος κάποιας από τις μεγάλες δυνάμεις, σε μια επίσκεψή του, ας πούμε, στην Ουγκάντα του Αμίν, θα μπορούσε να καταλήξει υπόδικος στα δικαστήρια αυτής της χώρας με την κατηγορία της γενοκτονίας. Δεν έχω καμιά αμφιβολία ότι, αν οι πειρατές είχαν εκπροσωπηθεί κατάλληλα στη διεθνή σύμβαση για την πειρατεία, θα είχαν ψηφίσει κι αυτοί, επίσης, εναντίον της αρχής της οικουμενικής καταστολής.

Εκτός από τη δέσμευση για τιμωρία των παραβατών σε περιοχές υπό τη δικαιοδοσία τους, το προσχέδιο της Γραμματείας επέβαλλε επίσης στα συμβαλλόμενα μέρη την υποχρέωση να περιλάβουν στις εσωτερικές (εθνικές) νομοθεσίες τους προβλέψεις για πράξεις γενοκτονίας και για την τιμωρία τους, καθώς και να παραδίδουν όσα πρόσωπα είναι «ένοχα» γενοκτονίας σε ένα διεθνές δικαστήριο για να δικάσουν (1) όταν είναι τα ίδια απρόθυμα να δικάσουν τέτοιους παραβάτες ή να τους εκδώσουν σε άλλη χώρα και (2) αν οι πράξεις της γενοκτονίας έχουν διαπραχθεί από άτομα που δρούσαν ως όργανα του κράτους ή με την υποστήριξη ή την ανοχή του. Ιδιαίτερα η πρόβλεψη για το διεθνές ποινικό δικαστήριο ήταν εκείνη που ξεσήκωσε θύελλα διαμαρτυριών.

Η καθιέρωση της διεθνούς ποινικής δικαιοδοσίας επικρίθηκε ως παραβίαση της εθνικής κυριαρχίας, η οποία θα μπορούσε να σταθεί εμπόδιο στην επικύρωση της Σύμβασης. Συνεπαγόταν την ύπαρξη ενός διεθνούς ποινικού δικαστηρίου, το οποίο όμως η Σύμβαση δεν ίδρυε. Ζητήθηκε, επομένως, από τα κράτη να αποδεχτούν τη μελλοντική δημιουργία ενός διεθνούς δικαστηρίου, του οποίου η χρονική περίοδος σύστασης και η αρμοδιότητα παρέμεναν εντελώς αόριστες. Επιπλέον, εφόσον η Σύμβαση προέβλεπε πως μέλη κυβερνήσεων θα μπορούσαν να είναι αυτουργοί του εγκλήματος, υπήρχε

περίπτωση η προσπάθεια να τιμωρηθούν οι παραβάτες μέσω ενός διεθνούς δικαστηρίου να έθετε σε κίνδυνο την ειρήνη.⁶¹

Τα επιχειρήματα υπέρ ενός διεθνούς δικαστηρίου έδιναν έμφαση ειδικά στο ρόλο των κυβερνήσεων στη γενοκτονία. Η γαλλική αντιπροσωπεία πρότεινε μια τροποποίηση στον ορισμό του εγκλήματος ώστε να περιληφθεί η φράση «διαπράττεται. ενθαρρύνεται ή γίνεται ανεκτή από τους κυβερνήτες του κράτους». Ο Γάλλος αντιπρόσωπος υποστήριξε ότι η γενοκτονία ήταν συνδεδεμένη με την πράξη ή με την ένοχη αποφυγή δράσης εκ μέρους του κράτους.

Οι θεωρητικοί του ναζισμού και του φασισμού, οι οποίοι δίδαξαν το δόγμα της ανωτερότητας ορισμένων φυλών, δεν θα μπορούσαν να είχαν διαπράξει το εγκλήματά τους αν δεν είχαν την υποστήριξη των κυβερνήσεών τους· παρομοίως, τα πογκρόμ εκδηλώθηκαν συχνά μόνο σε χώρες όπου δεν παίρνονταν αυστηρά νομικά μέτρα εναντίον των δραστών. Επομένως, η ιστορική εμπειρία δείχνει το δρόμο* είναι αδιανόητο ομάδες ανθρώπων να εξοντώνονται ενόσω οι κυβερνήσεις παραμένουν απαθείς· είναι απαράδεκτο η κεντρική αρχή να μην μπορεί να θέσει ένα τέλος στις μαζικές δολοφονίες, όταν η ανθρωποκτονία είναι το πρώτο από τα τιμωρητέα εγκλήματα. Όταν διαπράχθηκε το έγκλημα της γενοκτονίας, διαπράχθηκε είτε άμεσα από τις ίδιες τις κυβερνήσεις ή κατ' εντολή τους· σε διαφορετική περίπτωση, παραμένουν αδιάφορες και αποφεύγουν να χρησιμοποιήσουν την εξουσία που κάθε κυβέρνηση θα έπρεπε να έχει για να διασφαλίζει τη δημόσια τάξη. Έτσι, είτε ως δράστις είτε ως συνένοχη, η κυβέρνηση είναι υπεύθυνη σε κάθε περίπτωση.

Επομένως, το καθήκον της καταστολής του εγκλήματος δεν μπορούσε να επαφίεται στις ίδιες τις κυβερνήσεις. Ήταν απαραίτητη η επέμβαση της διεθνούς κοινότητας* αλλιώς, θα κατέληγε κανείς στην παράλογη θέση να ανατίθεται στον μελλοντικό εγκληματία η διασφάλιση της τιμωρίας του.⁶²

Η αντίληψη της γενοκτονίας ως εγκλήματος αποκλειστικά των κυβερνήσεων προκάλεσε επικρίσεις. Ο αντιπρόσωπος του Πακιστάν υποστήριξε πως οργανώσεις όπως οι φασιστικές ή οι τρομοκρατικές

θα μπορούσαν να διαπράξουν γενοκτονία που να μη συνδέεται με κανένα τρόπο με την κυβέρνηση που βρίσκεται στην εξουσία, όπως συνέβη στη Γερμανία της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, όπου η κυβέρνηση στάθηκε ανίκανη να αναλάβει αποτελεσματική δράση. Το ίδιο και στην Ινδία, όπου τρομοκρατικές οργανώσεις κατάφεραν να σφαιγιάσουν εκατοντάδες χιλιάδες ανθρώπους και να μείνουν ατιμώρητες, για τον απλό λόγο ότι η κυβέρνηση ήταν ανίκανη να προλάβει και να καταπνίξει αυτές τις πράξεις τρομοκρατίας. Ο Γιουγκοσλάβος αντιπρόσωπος συμπλήρωσε πως, θεωρητικό, η γαλλική τροπολογία ήταν δικαιολογημένη, εφόσον στις περισσότερες περιπτώσεις η γενοκτονία διαπραττόταν, ενθαρρυνόταν ή γινόταν ανεκτή από κυβερνήσεις, αλλά στην πράξη ήταν γενικά πολύ δύσκολο να τεκμηριωθεί κυβερνητική ευθύνη, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της Τσεχοσλοβακίας, το 1945, της Πολωνίας, το 1946, και της Γιουγκοσλαβίας, το 1948, όταν γενοκτονικές συμμορίες είχαν εισχωρήσει σε αυτές τις χώρες.⁶³

Τελικά, η Νομική Επιτροπή αποφάσισε, με οριακή πλειοψηφία, να απαλείψει την πρόβλεψη για διεθνές ποινικό δικαστήριο. Αργότερα, όμως, το θέμα επανήλθε, μετά την αποδοχή ενός προσχεδίου ψηφίσματος που ζητούσε από τη Διεθνή Νομική Επιτροπή να διερευνήσει τη διάθεση και τη δυνατότητα να καθιερωθεί ένα ανεξάρτητο διεθνές ποινικό δικαστήριο για την τιμωρία προσώπων που είναι ένοχα γενοκτονίας ή ένα ποινικό τμήμα του Διεθνούς Δικαστηρίου. Η απαλείψιση των πολιτικών ομάδων από τον κατάλογο των προστατευόμενων από τη Σύμβαση ομάδων είχε εξαλείψει μερικές από τις αντιρρήσεις για την ίδρυση ενός διεθνούς δικαστηρίου κι έτσι ήταν εφικτό να επανεισαχθεί πρόβλεψη για τη διεθνή δικαιοδοσία, έστω προαιρετικά και υπό όρους.⁶⁴ Τώρα, το ακροτελεύτιο άρθρο της Σύμβασης για τη Γενοκτονία (το άρθρο VI) προβλέπει δίκη από αρμόδιο δικαστήριο του κράτους στο έδαφος του οποίου διαπράχθηκε η πράξη ή «από ένα διεθνές ποινικό δικαστήριο που θα έχει δικαιοδοσία για όσα από τα Συμβαλλόμενα Μέρη θα έχουν αποδεχθεί τη δικαιοδοσία του».

Οι περαιτέρω εξελίξεις δεν είναι ενθαρρυντικές. Την ίδια μέρα που υιοθετήθηκε η Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας, η Γενική Συνέλευση κάλεσε τη Διεθνή Νομική Επιτροπή να «μελετήσει κατά πόσον ήταν επιθυμητή και εφικτή η ίδρυση ενός διεθνούς δικαστικού οργάνου για τη δίκη προσώπων που κατηγορούνται για γενοκτονία ή άλλα εγκλήματα για τα οποία διεθνείς συμβάσεις θα παρείχαν τη δικαιοδοσία σε αυτό το όργανο». Έτσι προέκυψε ένα Αναθεωρημένο Προσχέδιο Καταστατικού. Στο μεταξύ, με βάση ένα προηγούμενο ψήφισμα, δόθηκε εντολή στη Διεθνή Νομική Επιτροπή να προετοιμάσει ένα Προσχέδιο Κώδικα Παραβάσεων εναντίον της Ειρήνης και της Ασφάλειας της Ανθρωπότητας. Το προσχέδιο αυτό δημοσιεύτηκε το 1954 και περιλαμβάνει μεταξύ των παραβάσεων το έγκλημα της γενοκτονίας. Το λυπηρό είναι πως διαβάζεται σαν ένα εγχειρίδιο για τη σύγχρονη διεθνή πρακτική. Στη Γενική Συνέλευση, η συζήτηση του Αναθεωρημένου Προσχεδίου Καταστατικού για ένα διεθνές δικαστήριο

εξαρτήθηκε από την ικανοποιητική συγγραφή του Προσχεδίου του Κώδικα Παραβάσεων εναντίον της Ειρήνης και της Ασφάλειας της Ανθρωπότητας, το οποίο με τη σειρά του εξαρτήθηκε από έναν ικανοποιητικό ορισμό της «επίθεσης», πρόβλημα το οποίο ανατέθηκε το 1954 σε μια Ειδική Επιτροπή και σε μια επιπλέον Επιτροπή 35 Κρατών, το 1967, η οποία έχει συναντηθεί έκτοτε επανειλημμένως. {...}.⁶⁵

Τελικά, το 1974, κατέληξαν σε έναν ορισμό της επίθεσης, όμως το σχέδιο για ένα διεθνές ποινικό δικαστήριο που θα εκδικάζει κατηγορίες γενοκτονίας εξακολουθεί να παραμένει σε μια αποκαρδιωτική εκκρεμότητα.

Υπήρξαν πολλές ακόμη διαμάχες στο διάλογο για τη Σύμβαση για τη Γενοκτονία, που όμως είναι δευτερεύουσες για το επιχείρημά μου και έτσι τις έχω παραλείψει από αυτή τη συζήτηση. Θα ακολουθήσω τον ορισμό της γενοκτονίας της Σύμβασης. Αυτό δεν σημαίνει πως συμφωνώ με αυτό τον ορισμό. Αντίθετα, πιστεύω πως μια σημαντική παράλειψη έγκειται στην απάλειψη των πολιτικών ομάδων από τον

κατάλογο των προστατευόμενων ομάδων. Στον σύγχρονο κόσμο, οι πολιτικές διαφορές είναι τουλάχιστον εξίσου σημαντικές ως λόγος σφαγής και εξόντωσης όσο και οι φυλετικές, εθνικές, εθνοτικές ή θρησκευτικές διαφορές. Επομένως, και οι γενοκτονίες εναντίον φυλετικών, εθνικών, εθνοτικών ή θρησκευτικών ομάδων είναι σε γενικές γραμμές απόρροια, ή σχετίζονται σιωπηρά με πολιτικές συγκρούσεις. Δεν πιστεύω όμως πως είναι χρήσιμο να δημιουργηθούν νέοι ορισμοί της γενοκτονίας, όταν υπάρχει ένας ορισμός διεθνώς αναγνωρισμένος και μια Σύμβαση για την Πρόληψη της Γενοκτονίας ικανή να αποτελέσει τη βάση για αποτελεσματική δράση, όσο περιορισμένη και αν είναι η ιδέα στην οποία στηρίζεται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

I. Arendt (1969: 288).

2. Βλ. τη συζήτηση του TA Walker (1899) για την εξέλιξη του διεθνούς νόμου στους Ισραηλίτες, τους Έλληνες και τους Ρωμαίους.

3. Lamb (1927: I).

4. Toynbee (1947: 347).

5. Βλ. Walker (1899: 123-37).

6. Graes (1894: τ. III. 298-9).

7. Στο ίδιο. 308.

8. Σ.τ.Μ: Του τάγματος των κιστερκιανών μοναχών, με έδρα την πόλη Σιτώ (Cîteaux, λατινικό Cistercium).

9. Περιγραφή που παρατίθεται από τον μοναχό Αρνόλδου στον Πάπα (Graes 1894: τ. III, 502).

10 Graes (1894: τ. IV. 225).

II Βλ., στο ίδιο. 100 κ.ε. και Sachar (1967: κεφ. 15): «παρόμοιες κατηγορίες εκτοξεύθηκαν. με πορόμοιο αποτελέσματα, σε αναρίθμητες περιπτώσεις κάποιων τοπικών μάζστιγας, μέχρι και τα μέσα του 16ου αιώνα» (Cohn 1967. 261).

12. Wedgwood (1939: 52S).

13 Sartre (1968 37-42)

14 Wolpert (1977: 348)

15. Βλ. Desjardins (1976: 55-6), που συζητά την περιπλοκότητα των συμμαχιών των ομάδων στον εμφύλιο πόλεμο, που δεν ανάγεται σε μια απλή σύγκρουση ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς

16 Capuco (1977: 229-30).

17. Δίκη του Joseph Alstötter και άλλων. *Law reports of Trials of War Criminals* (1948: τ. VI. 46-7).

18. Goldenberg (1971: 4-5). Οι Αμερικανοί-μέλη της Επιτροπής εξέδωσαν μια αναφορά όπου διατύπωναν τη διαφωνία τους, στη βάση ίου ότι ένα δικαστήριο ασχολείται μόνο με την υπάρχουσα νομοθεσία, αφήνοντας για άλλους χώρους δημόσιας συζήτησης παραβάσεις του ηθικού νόμου και πράξεις εναντίον των νόμων και των αρχών της ανθρωπότητας, καθώς και του ότι τα μέτρα και τα σταθμά της ανθρωπότητας ήταν σχετικό, ανάλογα με τον χρόνο, τον τόπο και την περίπτωση. Οι επικυρωμένες συνθήκες δεν κάνουν καμία αναφορά στους νόμους της ανθρωπότητας και η Συνθήκη της Λοζάνης συνοδευόταν από μια «Διακήρυξη Αμνηστίας». Βλ. τη συζήτηση του Schwelb (1946: 181-3).

19. Donnedieu de Vabres (1947: 81-9) και Schwelb (1946: 183-8).

20. Βλ. Goldenberg (1971: 2).

21. Βλ. Hohenberg (1968: 86-7).

22. Lemkin (1947: 146).

23. *Law Reports of Trials of War Criminals* (1948: τ. VII, 8).

24. Στο ίδιο. 1-10. Για μια συζήτηση των πρώτων δικών για γενοκτονία, βλ. United Nations, *Study of the Question of the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, E/CN. 4/Sub. 2/416, με ημερομηνία 4 Ιουλίου 1978, 6-7. Περιλαμβάνει μια περιεκτική μελέτη της Σύμβασης, καθώς και τις διαμάχες κατά τις συζητήσεις.

25. UN Economic and Social Council, *Official Reports*, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948, 721 UN Report of the Ad Hoc Committee on Genocide, 5 Απριλίου - 10 Μαΐου 1948: UN Legal Committee, *Summary Records, and Annexes*, συνεδρία 3, μέρος 1,14 Οκτωβρίου 1948, 104.

26. UN Legal Committee, ό.π., 104-5.

27. UN ECOSOC, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948. 721-2.

28. UN Legal Committee, συνεδρία 3, μέρος Ι. 14 Οκτωβρίου 1948, IOS.

29. Στο ίδιο. 99.

30. UN ECOSOC, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948, 712.

31. UN Legal Committee, συνεδρία 3, μέρος 1,15 Οκτωβρίου 1948. Βλ. επίσης το σχόλιο του Γιουγκοσλάβου αντιπρόσωπου, UN Legal Committee, συνεδρία 3, μέρος Ι. 30 Σεπτεμβρίου 1948, 10.

32. Στο ίδιο. 7 Οκτωβρίου 1948. 58.

33. *UN ECOSOC*, συνεδρία 7, 26 Αυγούστου 1948. 705.
34. Στο ίδιο. 26 Αυγούστου 1948. 723.
35. *UN Report of the Ad Hoc Committee on Genocide* (1948: 3).
36. *UN ECOSOC* συνεδρία 7. 26 Αυγούστου 1948, 723.
37. *UN Legal Committee*, συνεδρία 3, μέρος 1,14 Οκτωβρίου 1948: Βολιβία. 99 Αϊτή. 103 Κούβα. 108.
38. Στο ίδιο, 15 Οκτωβρίου 1948, 117.
39. Στο ίδιο, 14 Οκτωβρίου 1948, 107· 15 Οκτωβρίου 1948. 114.
40. Στο ίδιο, 14 Οκτωβρίου 1948, 98-9.
41. Στο ίδιο. 102. Βλ. επίσης τα σχόλια του αντιπροσώπου του Ηνωμένου Βασιλείου στις 7 Οκτωβρίου 1948, 60.
42. Στο ίδιο. 14 Οκτωβρίου 1948, 100.
43. Στο ίδιο. 15 Οκτωβρίου 1948. 113.
44. Στο ίδιο. 14 Οκτωβρίου 1948, 99 και 15 Οκτωβρίου 1948. 114.
45. Στο ίδιο, 29 Νοεμβρίου 1948, 662.
46. Βλ. Άρθρο II.
47. Για αυτό το ζήτημα, βλ. *United States Department of State Suite tin*, 62(16 Μαρτίου 1970) Goldberg & Gardner (1972)· *The Fact Finder*, τ. 31. αρ. 15(16 Ιουνίου 1973)· και *Hearings before the Committee on Foreign Relations, United States Senate, Ninety-fifth Congress*, Πρώτη Συνεδρία. 24 και 26 Μαΐου 1977.
48. *UN Legal Committee*, συνεδρία 3, 7 Οκτωβρίου 1948, 58.
49. Lemkin (1944: 82-9).
50. Βλ. Robinson (1960: 19). καθώς και τα προσχέδια της Σύμβασης στο παραρτήματα.
51. Βλ. τα επιχειρήματα, υπέρ και κατά, στο *UN Legal Committee*, συνεδρία 3. μέρος I. 193-7, 201. 205 *UN ECOSOC* συνεδρία 7. 707. 718, 719, 723, 725.
52. Βλ. την εξήγηση που έδωσε ο Σουηδός αντιπρόσωπος, ο οποίος πρότεινε την τροπολογία (*UN Legal Committee*, 13 Οκτωβρίου 1948, 97-8).
53. Beardsley (1976: 86).
54. Βλ. *UN Legal Committee*, 7 Οκτωβρίου 1948. 62 και 13 Οκτωβρίου 1948. 90-3. Βλ. επίσης Robinson (1960: 63) και Drost (1959: 84-5).
55. *UN Legal Committee*, 15 Οκτωβρίου 1948. 118-21.
56. Στο ίδιο. 16 Οκτωβρίου 1948. 123, 131-6.
57. Lewis (1976: 62-3).
58. United Nations, HR Communication no. 478, 29 Σεπτεμβρίου 1969.
59. Falk (1974: 123-4).
60. Βλ. Sartre (1968: 39-42). Βλ. επίσης την προσεκτική ανάλυση του επιχειρήματος του Σαρτρ από νομική σκοπιά, μαζί με την εξέταση των πιθανών προσεγγίσεων για την απόδειξη της πρόθεσης, στο Bedau (1974). Να σημειώσουμε.

επιπλέον, ότι η δράση των Ηνωμένων Πολιτειών στο Βιετνάμ ουνέβαλε πολύ στη διάδοση της έννοιας της *οικοκτονίας*, ως σκόπιμης καταστροφής του φυσικού περιβάλλοντος που είναι απαραίτητο για να υποστηρίξει την υγεία και τη ζωή των ανθρώπων σε μια δεδομένη γεωγραφική περιοχή (βλ. Bedau 1974: 44).

61. UN ECOSOC, 26 Αύγουστου 1948, 704-5, 713-14

62. UN Legal Committee, 19 Οκτωβρίου 1948, 146-7.

63. UN Legal Committee, 20 και 21 Οκτωβρίου 1948, 153-4. Βλ. επίσης το επιχείρημα του Βρετανού αντιπροσώπου. 1 Οκτωβρίου 1948, 17-18.

64. Βλ. Robinson (1960: 80-2) και United Nations. *Study of the Question of the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, 47-86.

65. Goldenberg (1971: 23 και 18-26).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Arendt, Hannah (1969). *Eichmann in Jerusalem*. Νέα Υόρκη: Viking Press.

Beardsley, Monroe C. (1976). "Reflections on Genocide and Ethnocide". στο Richard Arens (επιμ.), *Genocide in Paraguay*. Φιλαδέλφεια: Temple University Press, σ. 85-101.

Bedau, Hugo Adam (1974). "Genocide in Vietnam?", στο Virginia Held, Sidney Morgenbessen και Thomas Nagel (επιμ.), *Philosophy, Morality and International Affairs*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press, σ. 5-46.

Caputo, Philip (1977). *A Rumor of War*. Νέο Υόρκη: Holt, Rinehart and Winston.

Cohn, Norman (1967). *Warrant for Genocide*. Νέα Υόρκη: Harper and Row.

Desjardins, Thierry (1976). *Le Martyre du Liban*. Παρίσι: Plon.

Donnedieu de Vabres (1947). *Le Procès de Nuremberg*. Παρίσι: Editions Domat Montchrestien.

Drost, Pieter (1959). *Genocide* (τ. II) και *The Crime of State* (χ. II). Λέιντεν: A.W. Sythoff. *Fact Finder, The* (1973), χ. 31, αρ. 15(16 Ιουνίου).

Falk, Richard A. "Ecocide, Genocide and the Nuremberg Tradition", στο Virginia Held et al., ό.π., σ. 123-37.

Fromm, Erich (1975). *The Anatomy of Human Destructiveness*. Γκρίνουιτς: Fawcett Publications.

Goldberg, Arthur J. και Gardner, Richard N. (1972). "Time to Act on the Genocide Convention". *American Bar Association Journal* 58 (Φεβρουάριος): 141-5.

- Goldenberg, Sydney L. (1971). "Crimes Against Humanity. 1945-1970". *Western Ontario Law Review* 10: 1-55.
- Graetz, H. (1894). *History of the Jews*. 6 τόμοι. Φιλαδέλφεια: The Jewish Publications Society of America.
- Hohenberg, John (1968). "The Crusade that Changed the U.N.". *Saturday Review* (9 Νοεμβρίου).
- Kuper, Leo (1974). *Race, Class and Power*. Λονδίνο: Duckworth.
- Lamb, Harold (1927). *Genghis Khan*. Νέα Υόρκη: Pinnacle Books.
- Law Reports of Trials of War Criminals* (1948). τ. VI, VII, XIX. Λονδίνο: United Nations War Crimes Commission, HMSO.
- Lemkin, Raphaël (1944). *Axis Rule in Occupied Europe*. Ουάσινγκτον: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lemkin, Raphael (1947). "Genocide as a Crime under International Law". *American Journal of International Law* 41:145-71.
- Lewis, Norman (1976). "The Camp of Cecilio Baez", στο Richard Arens, ό.π., ο. 58-68.
- Lorenz, Konrad (1977). *On Aggression*. Νέα Υόρκη: Harcourt. Brace and World.
- Robinson, N. (1960). *The Genocide Convention*. Νέα Υόρκη: Institute of Jewish Affairs.
- Sachar, Abram Leon (1967). *A History of the Jews*. Νέα Υόρκη: Knopf.
- Sartre, Jean-Paul (1968). "On Genocide". *Ramparts* (Φεβρουάριος): 37-42.
- Schwelb, Egon (1946). "Crimes Against Humanity". *British yearbook of International Law* 23: 178-226.
- Toynbee, Arnold J. (1947). *A Study of History*. Λονδίνο: Oxford University Press.

Ηνωμένα Έθνη

- (1) Αναφορές των πεπραγμένων και των ψηφισμάτων της Γενικής Συνέλευσης, της 4ης Επιτροπής της Γενικής Συνέλευσης, της Νομικής Επιτροπής, του Οικονομικού και Κοινωνικού Συμβουλίου, της Ad Hoc Επιτροπής για τη Γενοκτονία, της Επιτροπής για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και της Υποεπιτροπής για την Πρόληψη των Διακρίσεων και την Προστασία των Μειονοτήτων.
- (2) *Speaal Reports. Ad Hoc Working Group of Experts on Southern Africa*. EICN. 4/950 dd. 27 Οκτωβρίου 1967. E/CN. 4/984/Add. 18dd. 28 Φεβρουαρίου 1969 E/CN. 4/1075, dd. 15 Φεβρουαρίου 1972 (Study concerning the question of apartheid from the point of view of international penal law) A/32/226. dd. 10 Οκτωβρίου 1977 (Deaths of detainees and

police brutality in South Africa since the Soweto massacres in June 1976) E/CN. 4/1311, dd. 26 Ιανουαρίου 1979 (*Violations of Human Rights in Southern Africa*).

- (3) *Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities*. E/CN. 4/Sub. 2/416, dd. 4 Ιουλίου 1976 (*Study of the Question of the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*).
- (4) *United Nations Action in the Field of Human Rights*. Νέα Υόρκη: 1974.

Ηνωμένες Πολιτείες

Κογκρέσο

International Protection of Human Rights. Ακρόαση ενώπιον της Υποεπιτροπής για τις Διεθνείς Οργανώσεις και Κινήματα της Επιτροπής Εξωτερικών Υποθέσεων - Βουλή των Αντιπροσώπων, 93ο Κογκρέσο. Πρώτη Σύνοδος. Αύγουστος - Δεκέμβριος 1973. Ουάσινγκτον: US Government Printing Office, 1974.

Υπουργείο Εξωτερικών

Report on Human Rights Practices in Countries Receiving U.S. Aid. Ουάσινγκτον: US Government Printing Office, 1979. "President Nixon Urges Senate Advice and Consent to Ratification of the Treaty on Genocide". *Bulletin* 62 (16 Μαρτίου 1970). 350-3.

Επιτροπή Εξωτερικών Υποθέσεων της Γερουσίας

Hearings of May 24, 26, 1977 on the International Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Ουάσινγκτον: US Government Printing Office, 1977 (95th Congress, 1st Session).

Genocide Convention. Hearings Before a Sub-Committee of the Committee on Foreign Relations. Γερουσία των ΗΠΑ, 81 ο Κογκρέσο, 1η Σύνοδος. Απρίλιος - Μάιος 1970. Ουάσινγκτον: US Government Printing Office. 1970.

Walker. T.A. (1899). *A History of the Law of Nations*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

Wedgwood. C.V. (1939). *The Thirty Years War*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press.

Wolpert, Stanley (1977). *A New History of India*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.

Η γενοκτονία των ιθαγενών λαών

Είναι λυπηρό το γεγονός ότι λίγοι από εμάς αισθανόμαστε έκπληξη όταν ακούμε για γενοκτονίες που έχουν διαπραχθεί εναντίον ιθαγενών λαών. Μπορεί να εξοργιζόμαστε ή να αηδιάζουμε, αλλά, αν γνωρίζουμε λίγο τη μακάβρια ιστορία της επαφής ανάμεσα στους ιθαγενείς λαούς και τις άλλες κοινωνίες, είναι απίθανο να εκπλαγούμε. Ο λόγος είναι ότι το ειδοποιό χαρακτηριστικό των ιθαγενών λαών δεν είναι απλώς, όπως πολλοί συχνά υποθέτουν, ότι βρίσκονταν «εκεί» (οπουδήποτε) πρώτοι. Μια τέτοια διάκριση ισχύει σε μεγάλο βαθμό στην περίπτωση της Αμερικής ή της Αυστραλίας, αλλά είναι ανεπαρκής για την Αφρική και την Ευρασία. Εκεί, οι πληθυσμοί έχουν βρεθεί για αιώνες στη δίνη μετακινήσεων από και προς συγκεκριμένα εδάφη, με αποτέλεσμα να μην είναι σαφές ποιοι ήταν οι «αρχικοί κάτοικοι», και συχνά αυτό προκαλεί οξύτατες διαμάχες. Επομένως, το ειδοποιό χαρακτηριστικό των ιθαγενών λαών δεν είναι ότι κατοικούσαν πρώτοι στη συγκεκριμένη περιοχή αλλά, μάλλον, το γεγονός ότι έχουν κατακτηθεί από εισβολείς που είναι φυλετικά, εθνοτικά ή πολιτισμικά διαφορετικοί από αυτούς. Αρα, ιθαγενείς λαοί είναι εκείνοι που έχουν υποταχθεί και περιθωριοποιηθεί από ξένες δυνάμεις οι οποίες τους εξουσιάζουν. Συνεπάγεται ότι είναι σχετικά αδύναμοι και έτσι μετατρέπονται σε πρώτης τάξεως στόχους για γενοκτονία (βλ. Maybury-Lewis 1997: 8).

Η γενοκτονία που έχει διαπραχθεί εναντίον των ιθαγενών πληθυσμών ήταν μια ιδιαίτερα σκοτεινή πλευρά της αρπάγης των ευρωπαϊκών αυτοκρατοριών από τον 15ο μέχρι και τον 19ο αιώνα, όμως ούτε

επινοήθηκε ούτε εφαρμόστηκε αποκλειστικά από τους Ευρωπαίους ιμπεριαλιστές. Στην πραγματικότητα, η γενοκτονία είναι ένα καινούργιο όνομα, που επινοήθηκε το 1944 από τον Ραφαέλ Λέμκιν (Richard 1992: 6), για ένα πολύ παλιό έγκλημα, το σφαγιασμό ή την απόπειρα σφαγιασμού ενός ολόκληρου λαού. Τέτοιου τύπου αφανισμοί συνέβαιναν κατά την αρχαιότητα, όπως όταν οι Ρωμαίοι κατέστρεψαν την Καρχηδόνα και έσπειραν τα χωράφια της με αλάτι. Τους εφάρμοσαν αργότερα κατακτητικοί λαοί, όπως οι θύννοι, οι Μογγόλοι και αναρίθμητοι άλλοι. Ο ευρωπαϊκός ιμπεριαλισμός και οι σφαγές των ιθαγενών λαών τις οποίες προκάλεσε πρόσθεσαν ένα αιματοβαμμένο κεφάλαιο στην ιστορία της γενοκτονίας, η οποία είχε αρχίσει πολύ νωρίτερα και δυστυχώς δεν έχει ακόμη τελειώσει.

Ο ευρωπαϊκός ιμπεριαλισμός, όπως και άλλοι ιμπεριαλισμοί, στηρίχτηκε στη γενοκτονία επειδή τόσο αυτός όσο κι εκείνη εξαρτώνται από τη μεγάλη διαφορά ισχύος - διαφορά ανάμεσα στους ιμπεριαλιστές και τους καταχτημένους, όπως και ανάμεσα στους δολοφόνους που διαπράττουν τη γενοκτονία και στα θύματα της σφαγής. Η στρατιωτική υπεροχή της Ευρώπης ήταν προφανής ήδη από την αρχή της ευρωπαϊκής επέκτασης. Ακόμη και στα τέλη του Μεσαίωνα, όταν οι Ισπανοί εισέβαλαν στην Αμερική, έγινε σύντομα σαφές ότι τα πυροβόλα όπλα τους, ο λεπτοδουλεμένος ατσάλινος οπλισμός τους, οι πανοπλίες τους -ιδιαίτερα όταν τις φορούσαν έφιπποι ιππότες, που ήταν τα τανκς των μεσαιωνικών πολέμων- τους έδιναν τη δυνατότητα να νικούν πολύ μεγαλύτερους αριθμούς Ινδιάνων, ακόμη κι όταν αυτοί πολεμούσαν -όπως συχνά συνέβαινε- με πολύ μεγάλο θάρρος. Έτσι, οι Ισπανοί μπόρεσαν να επιβληθούν ως απόλυτοι κυρίαρχοι των ηττημένων πληθυσμών και, στο βαθμό που είχαν αυτή την πρόθεση, μπόρεσαν να εγκαθιδρύσουν τοπικά βασίλεια τρόμου που οδήγησαν σε βασανιστήρια, σκοτωμούς και μαζικές δολοφονίες. Το βασίλειο του τρόμου που είχαν εγκαθιδρύσει οι Ισπανοί στην Καραϊβική, οι βαρβαρότητες που υπέστησαν οι Ινδιάνοι και η συστηματική εξόντωση των ιθαγενών πληθυσμών σε πολλά από τα μεγαλύτερα νησιά ήταν οι αιτίες που οδήγησαν τον Μπαρτολομέ δε las

Κάσας να εκδώσει το 1552 την καυστική καταγγελία του με τίτλο *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* [Συντομότητα αφήγηση της καταστροφής των Ινδιών],

Τα γραπτά του Λας Κάσας ήταν εκείνα που δημιούργησαν τον *μαύρο θρύλο* [*Ileyenda negra*] της ισπανικής σκληρότητας στις Ινδίες. Ωστόσο, αυτό που θέλω να τονίσω εδώ είναι η ματαιότητα της διαμάχης για το αν οι Ισπανοί κατακτητές ήταν ή δεν ήταν πιο σκληροί από τους άλλους ιμπεριαλιστές, και αντί γι' αυτό να υπογραμμίσω ότι βάρβαρες και σκληρές πράξεις, συμπεριλαμβανομένης μερικές φορές της γενοκτονίας, διαπράττονταν κάποια στιγμή από όλες τις αυτοκρατορικές δυνάμεις εις βάρος των υποτελών λαών. Οι κατακτημένοι λαοί υπέστησαν τέτοια δραματική μείωση του πληθυσμού τους κατά τους αιώνες της ευρωπαϊκής κυριαρχίας, ώστε ο Herman Merivale, στο γνωστό βιβλίο του *Lectures on Colonisation and Colonies* [Διαλέξεις για την αποικιοκρατία και τις αποικίες], ανέφερε τον Δαρβίνο να λέει: «Όπου έχει πατήσει το πόδι του ο Ευρωπαίος, ο θάνατος μοιάζει να καταδιώκει τον αυτόχθονο» (Merivale 1861: 541). Είναι δύσκολο να υπολογίσει κανείς την έκταση αυτής της μείωσης των πληθυσμών. Οι πιο έγκυρες εκτιμήσεις αποκαλύπτουν ότι στους ιθαγενείς λαούς που κατακτήθηκαν από τους Ευρωπαίους ο αριθμός των θανάτων έφτασε σε κολοσσιαίες κλίμακες. Ο Bodley (1982: 39-42) υπολογίζει ότι, από τη στιγμή των πρώτων επαφών τους με Ευρωπαίους μέχρι την εποχή του πληθυσμιακού ναδίρ τους στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα, οι ιθαγενείς πληθυσμοί στις παρυφές μειώθηκαν σε παγκόσμια κλίμακα κατά περίπου τριάντα εκατομμύρια (σύμφωνα με έναν συνηρητικό υπολογισμό) ή, το πιθανότερο, κατά περίπου πενήντα εκατομμύρια. Με άλλα λόγια, οι ιθαγενείς πληθυσμοί μειώθηκαν στο ένα πέμπτο, περίπου, του αριθμού τους πριν από την επαφή.

Ασφαλώς η θνησιμότητα αυτή δεν οφείλεται αποκλειστικά σε γενοκτονία, αλλά μάλλον σε συνδυασμό αιτιών, από τις οποίες η γενοκτονία ήταν μόνο μία. Οι αρρώστιες που εισήγαγαν οι Ευρωπαίοι ήταν ο μεγαλύτερος δολοφόνος. Μπορεί οι άποικοι να μην είχαν

πάντα την πρόθεση να διαδώσουν ασθένειες ανάμεσα στους αιυόχθονες των οποίων τη γη είχαν κατακτήσει, αλλά είχαν ασφαλώς επίγνωση της αποτελεσματικότητάς τους για την εξόντωση των ανεπιθύμητων πληθυσμών και έτσι τις συνυπολόγιζαν στα μελλοντικά σχέδιά τους και ενίοτε διέδιδαν εσκεμμένα μολυσματικές ασθένειες. Ταυτόχρονα, καθιέρωσαν συστήματα καταναγκαστικής εργασίας που κατέληγαν στην εξασθένηση και στο θάνατο εργαζομένων τους. Επιπλέον, η διάλυση των κοινοτήτων των αυτοχθόνων, μέσω της κατάληψης των γαιών τους και της καταναγκαστικής εργασίας των κατοίκων τους, σε συνδυασμό με τις επιπτώσεις των ευρωπαϊκών ασθενειών, προκαλούσε συχνά κοινωνική αποδιοργάνωση και λιμό.

Επομένως, μια συζήτηση της γενοκτονίας όπως εφαρμόστηκε εναντίον των ιθαγενών λαών δεν θα πρέπει να επικεντρώνεται αποκλειστικό. ή έστω κυρίως, στις σκόπιμες απόπειρες να σφαγιαστούν ολόκληρες κοινωνίες. Πολλές φορές οι εκτεταμένοι θάνατοι προήλθαν όχι τόσο από σκόπιμους φόνους, αλλά από τις δολοφονικές συνθήκες που επέβαλαν οι ιμπεριαλιστές στους κατακτημένους. Όπου η αιτία ήταν η σκόπιμη εξόντωση, είναι χρήσιμο να αναφερόμαστε στη διάκριση του Charny μεταξύ γενοκτονίας και γενοκτονικής σφαγής (1994: 76). Οι ιθαγενείς λαοί ήταν συχνά θύματα γενοκτονικών σφαγών, όπου το μακελειό είναι μικρότερης κλίμακας και μάλλον απορρέει από μια γενικότερη στάση προς τους ιθαγενείς λαούς παρά αποτελεί αναγκαστικά μέρος μιας εκστρατείας ολοκληρωτικής εξόντωσης του πληθυσμού-θύμτος. Από την άλλη πλευρά, οι εκστρατείες εξόντωσης είναι χαρακτηριστικές εκείνων των φάσεων της αποικιοποίησης κατά τις οποίες οι εισβολείς έχουν αποφασίσει μια διαδικασία εθνοκάθαρσης, ώστε να εκκενώσουν κάποια περιοχή από τους ιθαγενείς κατοίκους της και να την οικειοποιηθούν οι ίδιοι. Στο αποκορύφωμα της αποικιοκρατίας, τέτοιες πράξεις εξόντωσης δικαιολογούνταν συχνά στο όνομα της προόδου. Οι ιθαγενείς πληθυσμοί στιγματίζονταν ως άγριοι, οι οποίοι όφειλαν να παραμερίσουν μπροστά στον πολιτισμό. Για παράδειγμα, στο βιβλίο του *The Winning of the West* [Η κατάκτηση της Δύσης], ο Θίοντορ Ρούζβελτ

δικαιολόγησε την αντιμετώπιση που επιφυλάχθηκε στους Ινδιάνους των Ηνωμένων Πολιτειών με τον εξής τρόπο:

Ο άποικος και ο πιονέρος είχαν σε τελική ανάλυση το δίκιο με το μέρος τους- αυτή η μεγάλη ήπειρος δεν θα μπορούσε να παραμείνει απλώς και μόνο μια προστατευόμενη περιοχή για βρομερούς άγριους (Roosevelt 1889: 90).

Ο στρατηγός Ρόκα, υπουργός Πολέμου της Αργεντινής στα τέλη του 19ου αιώνα, έθετε το θέμα με ακόμη λιγότερες περιστροφές όταν επιχειρηματολογούσε για την εκκαθάριση της πάμπας από τους Ινδιάνους κατοίκους της. Απευθυνόμενος στους συμπατριώτες του, υποστήριζε ότι

ο αυτοσεβασμός μας, ως ανδρείου λαού, μας υποχρεώνει να εξαλείψουμε όσο το δυνατόν συντομότερα, με τη λογική ή με τη βία, αυτή τη φούχτα αγρίων που καταστρέφουν τον πλούτο μας και μας εμποδίζουν να καταλάβουμε οριστικά, στο όνομα του νόμου, της προόδου και της ασφάλειάς μας, την πλουσιότερη και γονιμότερη γη της Δημοκρατίας (Serres Güiraldes 1979: 377-78).¹

Ύστερα από αυτό ο Ρόκα προχώρησε και ηγήθηκε μιας εκστρατείας, γνωστής στην αργεντίνικη ιστορία με το όνομα «Η κατάκτηση της ερήμου», της οποίας ρητός στόχος ήταν να καθαρίσει τις πάμπες από τους Ινδιάνους. Οι Ινδιάνοι δεν εξοντώθηκαν πλήρως σε φυσικό επίπεδο, αλλά εκριζώθηκαν κοινωνικά, παύοντας να υφίστονται ως ξεχωριστοί και προσδιορίσιμης ταυτότητας λαοί.

Μια παρόμοια εκστρατεία για την εξάλειψη ενός ιθαγενούς πληθυσμού πραγματοποιήθηκε κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα στην Τασμανία. Οι άποικοι, αγανακτισμένοι από τις πράξεις αντίστασης που διέπρατταν οι αυτόχθονες Τασμανοί, οργάνωσαν μια εκστρατεία στην οποία ένα μέτωπο από ένοπλους άντρες «σάρωσε» με περιπολίες ολόκληρο το νησί, σαν να ξετρύπωνε θηράματα από τις φωλιές τους, μόνο που αυτή τη φορά το θήραμα ήταν οι ενοπομειναντες Τασμανοί. Ο επίσημος στόχος αυτής της εκστρατείας ήταν να συλληφθούν οι Τασμανοί και «να οδηγηθούν στον πολιτισμό».

ωστόσο, όπως έγραφε ο Davies στο *The Last of the Tasmanians* [Η τελευταία των Τασμανών],

το πραγματικό κίνητρο στην καρδιά των περισσότερων από τους συμμετέχοντες δεν ήταν παρά η καταστροφή των παρασίτων - ένα κίνητρο βασισμένο στο φόβο όχι μόνο για το τι θα μπορούσαν να κάνουν οι αυτόχθονες στους ίδιους, αλλά και για την απειλή που αντιπροσώπευαν για τις σοδειές και τα κοπάδια τους. [...] Οι αυτόχθονες δολοφονήθηκαν και ακρωτηριάστηκαν και αφέθηκαν να πεθάνουν στην έρημο (1974: 123).

Η εκστρατεία στην πραγματικότητα δεν εξολόθρευσε τους Τασμανούς, αλλά τους κυνήγησε και τους αποδεκάτισε σε τέτοιο βαθμό που επιτάχυνε την τελική εξάλειψή τους.²

Μια παρόμοια επιχείρηση με μέτωπο περιπολιών είχε εφαρμοστεί παλιότερα στην Αυστραλία, όταν ο στρατηγός Μακουόρι οργάνωσε αποίκους, στρατιώτες και χωροφύλακες για να οδηγήσουν τους αυτόχθονες της Νέας Νότιας Ουαλίας πέρα από τα Γαλάζια Βουνά (στο ίδιο: III). Ομως, αυτού του είδους οι οργανωμένες εκστρατείες ήταν όλο και περισσότερο η εξαίρεση σε έναν τόπο όπου μπορούσαν να κυνηγούν και να πυροβολούν τους αυτόχθονες κατά βούληση (βλ. Elder 1998). Στην πραγματικότητα, σε γενικές γραμμές ένα μίγμα κινήτρων ενέπνεε τις σφαγές των υποτελών λαών από τους κυρίαρχους ιμπεριαλιστές. Μερικές φορές τις έκαναν για να εκτοπίσουν τους αυτόχθονες και να πάρουν τη γη τους, αλλά συχνά τις διέπρατταν και εναντίον ακτημόνων αυτοχθόνων που συνιστούσαν μικρή απειλή. Ήταν απλώς η άμεση απόρριξη μιας κουλτούρας προκατάληψης των εξουσιαστών, οι οποίοι θεωρούσαν τους αυτόχθονες υποτελείς τους κάτι λιγότερο από ανθρώπους και διέθεταν την εξουσία να τους φέρονται με κτηνωδία και να τους σκοτώνουν με απόλυτη αδιαφορία.

Εναλλακτικά, τέτοιες σφαγές αποτελούσαν μέσο για να τρομοκρατούν τους ανθρώπους και να τους υποχρεώνουν σε καταναγκαστική εργασία. Το πλέον διαβόητο παράδειγμα αυτής της περίπτω-

σης ήταν οι φρικαλεότητες που υπέστησαν από σαδιστές επιστάτες στο Περού και στο Κονγκό οι δυστυχισμένοι που είχαν εξαναγκαστεί να συλλέγουν καουτσούκ. Το μπουμ του καουτσούκ στη Νότια Αμερική, στα τέλη του 19ου αιώνα, οδήγησε αδιάστατους επιχειρηματίες να καταλάβουν ολόκληρες κοινότητες ιθαγενών και να εξαναγκάσουν ορισμένους από αυτούς να συλλέγουν καουτσούκ ενώ κρατούσαν τους υπόλοιπους ως όμηρους για να είναι βέβαιοι πως δεν θα δραπετεύσουν οι εργάτες που χάραζαν τα δέντρα. Τα φριχτά βασανιστήρια στα οποία υπέβαλλαν οι επιστάτες τους Ινδιάνους, χωρίς να δείχνουν έλεος ούτε σε άντρες ούτε σε γυναίκες ούτε σε μικρά παιδιά, κάνουν τον αναγνώστη να αρρωσταίνει (βλ. Hardenburg 1912· Taussig 1986) και να αναρωτιέται για ποιο λόγο αυτοί που είχαν την εξουσία κακομεταχειρίζονταν τόσο πολύ (και επομένως μείωναν την παραγωγικότητά τους) τους υποτελείς τους λαούς. Παρόμοια ερωτήματα έθεταν και όσοι έστελναν τις αναφορές τους από αυτό που ο Τζόζεφ Κόνραντ αποκαλούσε «καρδιά του σκότους» στο Κονγκό. Και σε αυτή την περίπτωση υπήρχε καουτσούκ καθώς και, σε μικρότερο βαθμό, ελεφαντόδοντο, που έπρεπε να συλλέγονται από μια τεράστια περιοχή την οποία, στις αρχές του 20ού αιώνα, κυβερνούσε σαν ιδιωτικό φέουδο ο βασιλιάς Λεοπόλδος ο 2ος του Βελγίου. Και εδώ τα βασανιστήρια και οι σφαγές ήταν τόσο εξοργιστικά όσο και στο Περού, αλλά εφαρμόστηκαν σε μεγαλύτερη κλίμακα. Για να αναφέρουμε ένα μόνο παράδειγμα από τις εκατοντάδες που έχουν καταθέσει όσοι είχαν αηδιάσει από αυτά τα γεγονότα, στρατιώτες που είχαν υπηρετήσει στο Κονγκό δήλωσαν σε ένορκες καταθέσεις ότι αποφασίστηκε να χρησιμοποιήσουν για παραδειγματισμό μερικά χωριά που δεν είχαν καλύψει την προκαθορισμένη ποσότητα καουτσούκ. Έτσι, τα χωριά περικυκλώθηκαν, «κάθε άντρας, γυναίκα και παιδί σφαγιάστηκε χωρίς έλεος, κατόπιν τα λείψανά τους ακρωτηριάστηκαν με τον πιο σατανικό τρόπο και μετά τα χωριά πυρπολήθηκαν» (Morel 1970: 129).

Οι απίστευτες βαρβαρότητες που υπέστησαν οι εργάτες συλλογής καουτσούκ των δύο ηπείρων από επιστάτες διαφορετικής εθνι-

κότητας και υποστρώματος απαιτούν κάποιου είδους εξήγηση. Τι κοινό είχαν αυτοί οι τόποι για να οδηγήσουν σε τέτοιες τρομακτικές συνέπειες; Διοικήθηκαν και οι δύο σαν εμπορικές επιχειρήσεις στις παρυφές του αποκαλούμενου πολιτισμένου κόσμου και φαίνεται πως και στους δύο η απληστία υπήρξε το κυρίαρχο μέλημα. Οι αδελφοί Αράνα στο Περού και οι επιστάτες του βασιλιά Λεοπόλδου στο Κονγκό ήθελαν να απομυζήσουν μέχρι και την τελευταία σταγόνα κέρδους από τις επιχειρήσεις τους, ακόμη κι αν αυτό σήμαινε το θάνατο των εργατικών χεριών τους. Φαίνεται πως πίστευαν ότι υπήρχε απεριόριστη προσφορά αυτοχθόνων εργατών για σύλληψη και εκμετάλλευση. Εν τω μεταξύ, η ρητορική των εξουσιαστών έδινε μεγάλη έμφαση στο γεγονός ότι είχαν να κάνουν με άγριους - άγριους που έπρεπε είτε να δαμαστούν είτε να εκπολιτιστούν.³ Όπως και να είχε, ένιωθαν την ανάγκη να είναι ανελέητοι, και ήταν υπερβολικά μακριά από τις κοινωνίες από τις οποίες προέρχονταν για να αισθάνονται κάποιον περιορισμό. Ταυτόχρονα, ακριβώς επειδή δρούσαν στο όρια του κόσμου τους, εκμεταλλεύόμενοι ιθαγενείς προς όφελος ξένων κυριάρχων, οι επιστάτες ήταν αποφασισμένοι να επιδεικνύουν τη συντριπτική ισχύ τους, έτσι ώστε να μην υπάρχει ούτε καν σκέψη για αντίσταση εκ μέρους εκείνων τους οποίους μεταχειρίζονταν με τόση κτηνωδία. Η πιο εξοργιστική πλευρά αυτών των φοβερών καθεστώτων ήταν η απόλυτη διαφθορά που συνόδευε την εγκαθίδρυση της απόλυτης εξουσίας, σε βαθμό που, όταν οι επιστάτες κουράζονταν από τα μαστιγώματα, τα καψίματα και τους ακρωτηριασμούς «ρουτίνας», διασκέδαζαν επινοώντας νέους τρόπους γιο να βασανίζουν και να σκοτώνουν τους ανθρώπους που είχαν υπό τον έλεγχό τους.

Είναι δύσκολο να πει κανείς αν οι λαοί της περιοχής του Πουτουμάγιο ή οι σημαντικά μεγαλύτεροι πληθυσμοί του Κονγκό θα είχαν εξολοθρευτεί αν επιτρεπόταν σε αυτά τα συστήματα εκμετάλλευσης να συνεχίσουν την πορεία τους. Ευτυχώς η φρίκη δημοσιοποιήθηκε και τελικά μετριάστηκε. Παρ' όλα αυτά, η μείωση του πληθυσμού και στις δύο περιοχές είχε χαρακτήρα συντριπτικής γενοκτονίας. Οι εκτιμήσεις για τον αριθμό των θανάτων είναι πιο αξιόπι-

στες για την περίπτωση του Κονγκό, όπου ο Ρότζερ Κέισμεντ υπολόγισε ότι ο πληθυσμός μειώθηκε κατά 60% (στο ίδιο: 235).

Από την άποψη των καθαρών αριθμών, η γενοκτονία του Κονγκό υπολείπεται μόνο των θανάτων Αφρικανών εξαιτίας του εμπορίου σκλάβων. Οι ιστορικοί έχουν υπολογίσει ότι 15 με 20 εκατομμύρια Αφρικανοί μεταφέρθηκαν στην άλλη πλευρά του ωκεανού ως σκλάβοι και ίσος αριθμός σκοτώθηκε κατά τη διάρκεια της διαδικασίας της δουλείας, δίνοντας ένα σύνολο περίπου 40 εκατομμυρίων ανθρώπων που είτε σκοτώθηκαν είτε απομακρύνθηκαν για πάντα από τη γη τους (Hatch 1999: 71). Ωστόσο, η σφοδρότητα της σφαγής στο Κονγκό ήταν μεγαλύτερη. Το δουλεμπόριο, σε τελική ανάλυση, διήρκεσε αιώνες, σε αντίθεση με τις λίγες δεκαετίες της γενοκτονίας του Κονγκό. Στη διάρκεια του δουλεμπορίου, στο Κονγκό του βασιλιά Λεοπόλδου και στο περουβιάνικο καθεστώς συλλογής καουτσούκ η γενοκτονία ήταν απλώς μια επιχειρηματική δαπάνη, το ανθρώπινο κόστος της σύλληψης και του εξαναγκασμού απρόθυμων εργατών να παράγουν για το διεθνές εξαγωγικό εμπόριο. Στην πραγματικότητα, η σχέση ανάμεσα στην κτηνώδη συμπεριφορά προς τους Ινδιάνους στα απομακρυσμένα δάση της Αμερικής και το εξαγωγικό εμπόριο είχε αποδειχθεί με σαφήνεια παλιότερα από τους Πορτογάλους στη Βραζιλία του 16ου αιώνα. Οι Πορτογάλοι ήταν εξειδικευμένοι δουλέμποροι, οι οποίοι όχι μόνο αποδεκάτισαν τους πληθυσμούς στις όχθες του Αμαζόνιου και στους βασικούς του παραπόταμους αλλά σύντομα έγιναν και αριστοτέχνες στην τέχνη της διείσδυσης στο εσωτερικό των τροπικών δασών και στην επίθεση σε χωριά Ινδιάνων που θεωρούσαν πως ήταν προστατευμένοι χάρη στην απομακρυσμένη θέση τους. Ωστόσο, αυτή τους η παλικαριά δεν τους έδωσε τη δυνατότητα να μαζέψουν αρκετούς σκλάβους εργάτες για τη βραζιλιάνικη αποικία, με αποτέλεσμα η Βραζιλία να μετατραπεί από νωρίς σε μείζονα εισαγωγέα Αφρικανών σκλάβων που μεταφέρονταν για να δουλέψουν στις φυτείες από τις οποίες εξαρτιόταν η οικονομία της αποικίας.

Επομένως, η ιμπεριαλιστική γενοκτονία εναντίον των ιθαγενών λαών ήταν δύο ειδών. Εφαρμοζόταν με σκοπό να εκκενώνει γαίες τις οποίες οι εισβολείς άποικοι επιθυμούσαν να καταλάβουν. Επιπλέον, εφαρμοζόταν ως μέρος μιας στρατηγικής για τη σύλληψη και τον εξαναγκασμό ενός εργατικού δυναμικού το οποίο οι άποικοι δεν μπορούσαν ή δεν επέλεγαν να αποκτήσουν με λιγότερο δραματικά μέσα. Εμπνεόταν, επιπλέον, από την αποφασιστικότητα των κυρίαρχων να δείξουν ποιος ήταν το αφεντικό και ποιος, αν όχι ο σκλάβος, τουλάχιστον ο πειθήνιος υποτελής και συχνά εφαρμοζόταν ως εσκεμμένη πολιτική όποτε τα αφεντικά έκριναν ότι έπρεπε να διδάξουν στους υποτελείς τους ένα μάθημα. Πράξεις αντίστασης ή εξεγέρσεις συχνά τιμωρούνταν με γενοκτονικές σφαγές.

Ένα κλασικό παράδειγμα, από τις δεκάδες που μπορούν να αναφερθούν, ήταν η εξόντωση των Χερέρο από τους Γερμανούς στη νοτιοδυτική Αφρική (βλ. Drechsler 1980· Bridgman 1981). Η γερμανική διοίκηση στην αποικία της νοτιοδυτικής Αφρικής αποφάσισε ότι οι Γερμανοί άποικοι θα πρέπει να βόσκουν τα ζώα τους στις πιο εύφορες γαίες μιας γενικά άνυδρης περιοχής. Αυτό σήμαινε ότι θα καταλάμβαναν τις γαίες όπου οι Χερέρο παραδοσιακά βοσκούσαν τα κοπάδια τους. Έτσι, εφόσον δεν υπήρχαν εναλλακτικά βοσκοτόπια, οι Χερέρο θα στερούνταν τα ζώα τους και θα έμεναν χωρίς άλλο μέσο επιβίωσης εκτός από το να δουλέψουν για τους Γερμανούς αποίκους. Η γερμανική διοίκηση ισχυρίστηκε πως ήταν προς όφελος της μεγαλύτερης ανάπτυξης και κατ' ουσίαν μέρος του φυσικού νόμου η μετατροπή των ιθαγενών σε τάξη εργατών στην υπηρεσία των λευκών. Οι Χερέρο, όμως, δεν είχαν την ίδια άποψη και όταν εκδιώχθηκαν από τα βοσκοτόπια τους αντιστάθηκαν. Έτσι, οι Γερμανοί εξαπέλυσαν το 1904 μια τιμωρητική εκστρατεία κατά την οποία χιλιάδες Χερέρο σφαγιάστηκαν ενώ οι υπόλοιποι οδηγήθηκαν στην άνυδρη έρημο. Τότε, ο στρατηγός φον Τρότα οργάνωσε ένα μέτωπο περιπολιών για να βεβαιωθεί πως κανένας Χερέρο δεν θα πρόβαλε ξανά από την έρημο, όπου λιμοκτονούσαν μέχρι θανάτου. Επέμενε ότι θα έπρεπε όλοι να εγκαταλείψουν τη γερμανική περιο-

χή. αλλιώς θα εκτελούνταν. Το αποτέλεσμα ήταν η τελική εξολόθρευση των Χερέρο, από τους οποίους έμειναν μερικές χιλιάδες ακτήμονες πρόσφυγες.

Ωστόσο, οι γενοκτονίες εναντίον ιθαγενών λαών δεν ήταν μόνο μια λειτουργία της αποικιακής πολιτικής. Γενοκτονικές σφαγές συνέχισαν να διαπράττονται στα χρόνια της αποαποικιοποίησης αλλά και αργότερα, μόνο που η λογική τους ήταν διαφορετική. Τώρα, τέτοιου τύπου σφαγές διαπράττονται λιγότερο συχνά κατά την αναζήτηση του κέρδους, παρόλο που εξακολουθούν να συμβαίνουν. Η διαβόητη μεταχείριση των Ογκόνι στη Νιγηρία αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση.⁴ Από το 1958 αντλείται πετρέλαιο σε μεγάλες ποσότητες από τη γη των Ογκόνι, όμως μικρό μέρος από τα κέρδη φτάνει μέχρι τους ίδιους. Αντίθετα, οι Ογκόνι είδαν τη γη τους να μετατρέπεται σε ένα τεράστιο πεδίο περιβαλλοντικής καταστροφής εξαιτίας διαρροών, αναφλέξεων του πετρελαίου και άλλων παράπλευρων επιπτώσεων της εξόρυξης του πετρελαίου. Η υγεία τους επλήγη και συνεχίζει να πλήττεται, ενώ οι δραστηριότητες για την επιβίωσή τους καταστράφηκαν, η κοινωνία τους έχει διαλυθεί και ο πληθυσμός τους μειώθηκε λόγω των ασθενειών και της εξαθλίωσης. Πρόκειται για μια κλασική περίπτωση ιθαγενούς κοινωνίας που εξαναγκάστηκε να υποφέρει στο όνομα της ανάπτυξης.

Η αιτιολόγηση στο όνομα της ανάπτυξης είναι στην πραγματικότητα η σύγχρονη εκδοχή των παλιότερων δικαιολογιών για την κακομεταχείριση των ιθαγενών λαών. Στους προηγούμενους αιώνες, οι ιμπεριαλιστές επέμεναν πως έκαναν χάρη στους λαούς που κατακτούσαν, εισάγοντάς τους στον πολιτισμένο κόσμο. Αυτή ήταν, για παράδειγμα, η λογική της γερμανικής διοίκησης στη νοτιοδυτική Αφρική όταν οδηγούσε τους Χερέρο σε εξέγερση και κατόπιν τους εξόντωνε. Σήμερα, οι ιθαγενείς λαοί βλέπουν συχνά να απειλούνται από μια συγκεκριμένη πλευρά του σύγχρονου «πολιτισμού», την «ανάπτυξη». Πολύ συχνά κυβερνήσεις και αναπτυξιακοί σχεδιαστές υποστηρίζουν ότι «δεν πρέπει να επιτρέπεται [στους ιθαγενείς λαούς] να στέκονται εμπόδιο στην ανάπτυξη». Στην πραγματικότητα.

αν κατηγορείται κανείς στις μέρες μας ότι «στέκεται εμπόδιο στην ανάπτυξη» είναι σαν να κατηγορείται για κάτι μεταξύ αμαρτίας και εγκλήματος. Έτσι, όλο και πιο συχνό, τίθενται σε εφαρμογή σχέδια ή προγράμματα ακόμη κι όταν έχουν σοβαρές αρνητικές επιπτώσεις στους ιθαγενείς λαούς, επειδή «δεν πρέπει να τους επιτρέπεται να στέκονται εμπόδιο στην ανάπτυξη». Πρόκειται για σαθρές δικαιολογίες. Είναι εφικτό να σχεδιάσει κανείς αναπτυξιακό προγράμματα που να ωφελούν τους ιθαγενείς λαούς όσο και τους μη ιθαγενείς γείτονές τους. Όμως τέτοια προγράμματα σπανίως εφαρμόζονται, επειδή είναι πιο δαπανηρά και αποφέρουν μικρότερο κέρδος στους μη ιθαγενείς επιχειρηματίες ή τομείς του πληθυσμού. Στη θέση τους πραγματοποιούνται επιβλαβείς αντλήσεις πετρελαίου, όπως συνέβη στη γη των Ογκόνι, όταν υπάρχουν άλλες εταιρείες πετρελαίου έτοιμες και πρόθυμες να αντλήσουν με μεγαλύτερη προσοχή και με όφελος για τους τοπικούς πληθυσμούς. Χτίζονται φράγματα που πλημμυρίζουν τη γη των ιθαγενών. Οι εταιρείες ξυλείας παίρνουν άδεια, ή στην πραγματικότητα καλούνται, να αποψιλώσουν τα δάση στα οποία ζουν ιθαγενείς λαοί. Τέτοιες αναπτυξιακές δραστηριότητες καταστρέφουν τους πόρους ζωής των ιθαγενών λαών, διαλύουν τις κοινωνίες τους, υπονομεύουν την υγεία τους και αφήνουν πίσω τους ολόκληρους πληθυσμούς σε μια απόγνωση που οδηγεί στην αυτοκτονία.

Οι απώλειες ζωών που προκαλούνται από την απάνθρωπη αναπτυξιοκρατία είναι μια αργή και ύπουλη μορφή γενοκτονίας εναντίον των ιθαγενών λαών. Μια πιο άμεση μορφή, στην εποχή μας, είναι ο σφαγιασμός ιθαγενών λαών για λόγους του κράτους. Τέτοιες γενοκτονίες ήταν συνηθισμένες στην ΕΣΣΑ, όπου διαπράττονταν εις βάρος τόσο ιθαγενών όσο και μη ιθαγενών λαών. Την εποχή της δεσποτικής κυριαρχίας του Στάλιν στη χώρα, όλοι οι λαοί που τη συγκροτούσαν μπορούσαν, εν μέρει ή καθ' ολοκληρίαν, να ξεριζωθούν, να μεταφερθούν για μετεγκατάσταση ή να διασκορπιστούν σε απομακρυσμένες περιοχές, συχνά με τις πιο κτηνώδεις μεθόδους. Τέτοια μέτρα έμπαιναν πολύ συχνά σε εφαρμογή, ιδιαίτερα κατά τη

διάρκεια του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου αλλά και την περίοδο πριν και μετά από αυτόν, με αποτέλεσμα λίγοι λαοί της Σοβιετικής Ένωσης να γλιτώσουν τις εκτοπίσεις και τις σφαγές που αποτελούσαν μέρος της πολιτικής κουλτούρας του έθνους (βλ. Deker και Lebed 1958). Τέτοιες γενοκτονίες ήταν μέρος μια σχιζοφρενικής πολιτικής που παρίστανε πως εγγυάται και ενθαρρύνει τους λαούς να καλλιεργούν τα διακριτά εθνотικό χαρακτηριστικά τους ενώ ταυτόχρονα πάσχιζε να διασφαλίσει την αποδυνάμωση, αν όχι την καταστροφή, των τοπικών εθνотικών αισθημάτων. Επομένως, οι σοβιετικές γενοκτονίες ήταν ένα παράδοξο αποτέλεσμα της σοβιετικής πολιτικής για τις εθνότητες.

Σε άλλα μέρη του κόσμου, οι γενοκτονικές σφαγές είναι απόρροια του πολέμου ενός κράτους εναντίον λαών που βρίσκονται στις παρυφές του. Για παράδειγμα, εκεί που η βορειοανατολική Ινδία συναντάει σήμερα τη Βιρμανία, όταν οι Βρετανοί αποσύρθηκαν και η Ινδία έγινε ανεξάρτητο κράτος, το 1947, οι Νάγκα ζήτησαν να σχηματίσουν το δικό τους ανεξάρτητο κράτος. Υπέγραψαν μια συμφωνία με την Ινδία, σύμφωνα με την οποία οι Νάγκα θα είχαν για δέκα χρόνια τοπική αυτονομία κάτω από την κηδεμονία της Ινδίας και κατόπιν θα τους επέτρεπαν να ψηφίσουν αν θα παρέμεναν στην Ινδία ή όχι. Το 1951 οι Νάγκα ψήφισαν μαζικά υπέρ της ανεξαρτησίας, αλλά η Ινδία δεν αποδέχθηκε τη βούλησή τους. Αντίθετα, το 1954 εισέβαλε στη γη τους και έκτοτε πολεμάει εναντίον του αποσχιστικού αντάρτικου των Νάγκα. Σύμφωνα με κάποιες εκτιμήσεις, η Ινδία έχει 200.000 στρατό στην περιοχή των Νάγκα, για να εμποδίσει τα περίπου δυόμισι εκατομμύρια των Νάγκα να ενωθούν με το άλλο μισό εκατομμύριο που ζει στην άλλη μεριά των συνόρων με τη Βιρμανία και να δημιουργήσουν δικό τους κράτος. Εν τω μεταξύ, ο μεγάλος όγκος του πληθυσμού των Νάγκα αισθάνεται όλο και περισσότερο απογοητευμένος από την καταπίεση της Ινδίας και από τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Τη δεκαετία του 1950 θα ήταν σχετικά εύκολο για την Ινδία να παραχωρήσει ανεξαρτησία στους Νάγκα όμως, τη δεκαετία του 1990 υπάρχουν αποσχιστικά

κινήματα και σε άλλα μέρη της Ινδίας, όπως στο Κασμίρ και στο Πουντζάμπ, όπου μαχητικοί Σιχ απαιτούν το δικό τους κράτος. Τώρα, στην παραχώρηση ανεξαρτησίας στους Νάγκα αντιτίθενται εκείνοι οι Ινδοί που πιστεύουν ότι αυτό θα αποτελέσει επικίνδυνο προηγούμενο που θα οδηγήσει σε περαιτέρω αποσχίσεις από το ινδικό κράτος (βλ. Furer-Haimendorf 1982· Singh 1981).

Παρόμοιοι συλλογισμοί βρίσκονται πίσω από τον πόλεμο που διεξάγει η κυβέρνηση της Βιρμανίας εναντίον των μη βιρμανικών λαών που ζουν στα σύνορά της. Όπως οι Νάγκα στην Ινδία, αυτοί οι συνοριακοί λαοί -Σαν, Κόρεν, Κατσίν, Μον, Καρένι, Αρακάνιοι και άλλοι- συμφώνησαν μετά το τέλος της βρετανικής κυριαρχίας, το 1948, να συμμετάσχουν στην ομοσπονδία της Βιρμανίας, με τον όρο όμως ότι η τοπική τους αυτονομία θα γινόταν σεβαστή και ότι θα είχαν το δικαίωμα να αποσυρθούν από την ομοσπονδία μετά από δέκα χρόνια, αν το επιθυμούσαν. Ωστόσο, οι Βιρμανοί αρνήθηκαν να επιτρέψουν σε οποιονδήποτε από τους συνοριακούς λαούς να ασκήσει αυτό το δικαίωμα και εξαπέλυσαν πόλεμο εναντίον όποιου έδειξε την τάση να κάνει κάτι τέτοιο. Ο στρατός της Βιρμανίας έχει μεταχειριστεί τους συνοριακούς λαούς των εξεγερμένων περιοχών με μεγάλη κτηνωδία, επιβάλλοντας καθεστώς καταναγκαστικής εργασίας, ξυλοδαρμών, βασανιστηρίων και σεξουαλικών κακοποιήσεων, στην προσπάθεια του να κάμψει την αποφασιστικότητα για αντίσταση αυτών που θεωρεί «απολίτιστες» φυλές (βλ. Mirante 1987).

Αυτό το φαινόμενο, δηλαδή ένα κράτος να κάνει πόλεμο εναντίον εκείνων των λαών του που θεωρεί περιθωριακούς, επ' ουδενί δεν περιορίζεται στη νότια ή στη νοτιοανατολική Ασία. Πρόσφατα παραδείγματα μπορούν να αναφερθούν από το Σουδάν, στην Αφρική, και από τη Γουατεμάλα, στην Αμερική. Η αγγλοαιγυπτιακή συγκυρίαρχία που κυβέρνησε το Σουδάν από το 1899 μέχρι το 1955, διόικησε τον βορρά ως αραβική ισλαμική περιοχή, πολύ διαφορετική από το νότο, που ήταν αφρικανικός και σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένος από τους χριστιανούς ιεραποστόλους. Έγινε κάποια συζήτηση σχετικά με την παραχώρηση ανεξαρτησίας σε αυτές τις περιοχές

υπό τη μορφή των ξεχωριστών κρατών, αλλά τελικό το Σουδάν έγινε ανεξάρτητο ως ενιαία χώρα, κυβερνώμενη από τη βόρεια πρωτεύουσα Χαρτούμ. Ο νότος επέμεινε να οργανωθεί η χώρα ως ομοσπονδία, με σημαντική αυτονομία στις περιοχές της, ώστε να επιτραπεί η άνθηση των διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων. Η ισλαμική κυβέρνηση του κράτους αρνήθηκε και το αποτέλεσμα ήταν ένας παρστεταμένος εμφύλιος πόλεμος που κατέληξε σε μια προσωρινή κατάπαυση του πυρός με τη συμφωνία της Αντίς Αμπέμπα, το 1972, η οποία παραχώρησε στο νότο την αυτονομία που πάντοτε επιζητούσε. Η συμφωνία χαιρετίστηκε με μεγάλη ελπίδα, μιας και θεωρήθηκε ότι θα εγκαινίαζε μια εποχή αραβοσφρικανικής συνεργασίας που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως πρότυπο για ολόκληρη την Αφρική· σύντομα όμως υπονομεύθηκε από την εθνική κυβέρνηση του βορρά, η οποία επέβαλε τον ισλαμικό νόμο ως νόμο της χώρας και εξώθησε τις μη μουσουλμανικές περιοχές γιό άλλη μια φορά σε ένοπλη αντίσταση (βλ. Deng 1995). Η ερήμωση και ο λιμός εξαιτίας του πολέμου επέβαλαν ιδιαίτερα βαρύ τίμημα στο νότο, όπου υπολογίστηκε ότι πάνω από 250.000 άνθρωποι πέθαναν από πείνα μόνο το 1988 (στο ίδιο: 341).

Στη Γουατεμάλα, ένας εξίσου μακρόχρονος εμφύλιος πόλεμος ήταν σε εξέλιξη από τη δεκαετία του 1960 μέχρι να καταλήξει σε ένα διατακτικό τέλος με τις συμφωνίες ειρήνευσης του 1996. Η Schirmer (1998) περιγράφει τη στρατιωτικοποίηση του κράτους της Γουατεμάλας κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας. Κάνει αναφορές σε αξιωματικούς του στρατού που παραδέχονταν ότι οι κτηνωδώς καταπιεστικές τακτικές του στρατού εναντίον του αντάρτικου, κατά τη δεκαετία του 1970, τελικά διόγκωσαν τις γραμμές των ανταρτών. Έτσι, ο στρατός άλλαξε στρατηγική. Σε ορισμένες περιοχές κατέφυγε στην πιο μεγάλη βαναυσότητα, μετατρέποντας τους Ινδιάνους κατοίκους σε στόχο για πλήρη εξολόθρευση. Σε άλλες περιοχές χρησιμοποίησε βασανιστήρια και επιλεκτικούς φόνους για να εξαναγκάσει τους Ινδιάνους να πολεμήσουν στο πλευρό της κυβέρνησης ή τουλάχιστον να πολεμήσουν εναντίων εκείνων που η κυβέρνηση

είχε βάλει στο στόχαστρο ως εχθρούς της. Σε άλλες, πάλι, περιοχές, προσέφερε πατερναλιστική προστασία και βοήθεια σε κοινότητες που έπρεπε να πάρει με το μέρος της κυβέρνησης. Έτσι, η συνολική στρατηγική ονομάστηκε στρατηγική των φασολιών και των σφαιρών. Η στρατηγική αυτή κατάφερε να οδηγήσει τον εμφύλιο πόλεμο σε αδιέξοδο, με τις μάζες των ιθαγενών της υπαίθρου να υφίστανται τρομακτικές τιμωρίες. Εν τω μεταξύ, ο στρατός πέτυχε να θεσμοποιήσει τον εαυτό του και τις μεθόδους του ως βασική παράμετρο του υποτιθέμενου δημοκρατικού κράτους που είχε διαδεχθεί τα απροκάλυπτα αυταρχικά στρατιωτικά κοθεστώτα των προηγούμενων δεκαετιών.

Στη Νάγκαλαντ, στη Βιρμανία και στο Σουδάν, οι εθνικές κυβερνήσεις εξαπέλυσαν πολέμους εναντίον περιθωριοποιημένων ιθαγενών λαών, αρνούμενες να τους παραχωρήσουν αυτονομία και να τους επιτρέψουν να αποσχιστούν. Στη Γουατεμάλα, η εθνική κυβέρνηση και ο στρατός της εκπροσωπούν τις ελίτ που έχουν ηγηθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα ενός άδικου και καταπιεστικού κοινωνικού συστήματος, το οποίο έκανε διακρίσεις εις βάρος των ιθαγενών πληθυσμών της χώρας. Οι δυνάμεις αυτές ήταν ιδιαίτερα πρόθυμες να βασανίσουν και να σφάξουν τους Ινδιάνους, για να προστατεύσουν το στάτους κβο και να αποτρέψουν αλλαγές που θα υπονόμευαν την παραδοσιακή κυριαρχία τους.

Θα πρέπει πλέον να έχει γίνει ξεκάθαρος ο τρόπος με τον οποίο τέτοιες συγκρούσεις εκφυλίζονται πολύ εύκολα σε γενοκτονίες. Ο λόγος είναι ότι η γενοκτονία, όπου κι αν συμβαίνει, βασίζεται στο γεγονός ότι αυτός που τη διαπράττει αποανθρωποποιεί τα μελλοντικά θύματά του, τα εγκαθιδρύει ως πλάσματα ριζικά αλλότρια, άξια να εξοντωθούν, και ταυτόχρονα έχει την εξουσία να τα σκοτώσει. Οι συνθήκες αυτές φυσιολογικά ισχύουν στην περίπτωση των ιθαγενών λαών που είναι περιθωριοποιημένοι και αντιμετωπίζονται ως ξένοι, ακόμη και στην ίδια τους τη χώρα, και βρίσκονται μονίμως σε θέση πολιτικής αδυναμίας. Επιπλέον, οι ιθαγενείς λαοί στο πρόσφατο παρελθόν, και σε μερικά μέρη μέχρι και σήμερα, έχουν θεωρηθεί

«άγριοι» που πρέπει να εκμηδενιστούν είτε σε φυσικό επίπεδο είτε σε κοινωνικό. Στο πρόσφατο παρελθόν οι ιθαγενείς λαοί έχουν απειληθεί στο όνομα της ανάπτυξης ή για λόγους του κράτους.

Η κατάσταση γίνεται ιδιαίτερα επικίνδυνη γι' αυτούς όταν οι δύο παραπάνω απειλές συγκλίνουν, όπως συμβαίνει όταν στην περιοχή των ιθαγενών υπάρχουν πολύτιμοι φυσικοί πόροι, τους οποίους το κράτος θέλει να πάρει υπό την κατοχή του στο όνομα της ανάπτυξης, και όταν η επιθυμία των ιθαγενών να αποσχιστούν από το κράτος (συνήα ακριβώς επειδή το κράτος προσπαθεί να καταλάβει τους πόρους τους) εκλαμβάνεται ως απειλή για το κράτος.

Αυτή ακριβώς η ιδέα περί απειλούμενου κράτους είναι ιδιαίτερα ύπουλη και έχει μεγάλες πιθανότητες να οδηγήσει σε γενοκτονία.⁵ Η αντίληψη του Διαφωτισμού για το κράτος που έχει μέχρι πρόσφατα κυριαρχήσει στη δυτική σκέψη έδινε έμφαση στην ορθολογικότητα του σύγχρονου κράτους, το οποίο θα αντιμετώπιζε τους πολίτες του ισότιμα και θα διασφάλιζε την ελευθερία τους προστατεύοντας τα δικαιώματά τους. Ως εκ τούτου, θα μεριμνούσε για τα δικαιώματα των ατόμων, μάλλον, παρά για τα δικαιώματα ομάδων όπως οι εθνοτικές μειονότητες ή οι ιθαγενείς λαοί. Αντίθετα, επικρατούσε η εντύπωση ότι η έννοια της εθνότητας θα εξανεμιζόταν στο σύγχρονο κράτος, ακριβώς ως αποτέλεσμα του εκσυγχρονισμού. Όμως η μακάβρια ιστορία του 20ού αιώνα καθώς και οι εθνοτικές συγκρούσεις και διώξεις που έχουν παίξει τόσο κυρίαρχο ρόλο σε αυτήν, απέδειξαν ότι η εθνότητα και ο εθνοτικός εθνικισμός δεν έχουν εξαφανιστεί ούτε πρόκειται να συμβεί κάτι τέτοιο στο εγγύς μέλλον. Άρα η σημερινή μορφή των σύγχρονων κρατών δεν έχει επαληθεύσει τις υποθέσεις- εν τω μεταξύ, σε μια εποχή πρωτοφανούς παγκοσμιοποίησης, η φύση και η λειτουργία του «έθνους-κράτους» γίνεται αντικείμενο αναστοχασμού - και μια βασική πλευρά αυτού του αναστοχασμού έχει σχέση με την ανθεκτική παρουσία της εθνότητας και των εθνοτικών μειονοτήτων στα κράτη του μέλλοντος.

Δεν θεωρείται πλέον απαραίτητο, ούτε καν πιθανό, κάθε κράτος να αντιστοιχεί σε ένα και μόνο έθνος, το οποίο κατέχει τη μία

κυρίαρχη κουλτούρα στην οποία όλοι οι πολίτες του κράτους (συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που θεωρούνται μειονότητες) πρέπει να μετέχουν. Αντίθετα, όλο και περισσότερο αναμένεται από τα κράτη να είναι πλουραλιστικά και να επιτρέπουν σε εντοπισμένες μειονότητες και ιθαγενείς λαούς να διατηρούν την κουλτούρα τους και να απολούουν κάποιας αυτονομίας μέσα στο πλαίσιο του συστήματος. Έτσι, όσα κράτη εξαπολύουν πολέμους εναντίον περιθωριοποιημένων μειονοτήτων είναι κράτη στα οποία ο πλουραλισμός είτε έχει αποτύχει είτε δεν του δόθηκε μια ευκαιρία. Από την άλλη πλευρά, τα επιτυχημένα πολυεθνικά κράτη αποτελούν την καλύτερη εγγύηση για την ειρήνη και την καλύτερη άμυνα ενάντια στη γενοκτονία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η μετάφραση από τα ισπανικά [στα αγγλικά] είναι του συγγραφέα.
2. Για ένα διάστημα ήταν γενικά αποδεκτό ότι η Τρουγκανίνι, που πέθανε το 1876, ήταν η τελευταία Τασμανή. ωστόσο εξακολουθούν να υπάρχουν λίγοι άνθρωποι, ζωντανοί μέχρι και σήμερα, που ισχυρίζονται πως είναι απόγονοι των αυτοχθόνων Τασμανών.
3. Είναι εκπληκτικό να διαβάζει κανείς τις δικαιολογίες που διατύπωναν οι επιστάτες στο Κονγκό, αρχίζοντας από τον ίδιο τον βασιλιά Λεοπόλδο. καθώς υπογράμμιζαν τη φιλανθρωπική τους έγνοια για τους άγριους χάρη των οποίων είχαν ξεκινήσει τη διαδικασία εκπολιτισμού.
4. Βασίζομαι, εδώ, στο βιβλίο του Κεν Σάρο-Βίβα, του Ογκόνι διακεκριμένου συγγραφέα που απαγχονίστηκε από την κυβέρνηση της Νιγηρίας εξαιτίας των φλογερών αγώνων του για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των Ογκόνι.
5. Αυτή η συζήτηση για το κράτος εκτίθεται με μεγαλύτερη πληρότητα στο Μβχδϋγ-Ι,βννκ 1997, κεφ. 4.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Bodley, John H. 1982. *Victims of Progress*. Μένλο Παρκ, Καλιφόρνια: Benjamin Cummings.
- Bridgman, John. 1981. *The Revolt of Hereros*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Chamy, Israel. 1994. "Toward a General Definition of Genocide". Στο George Andreopoulos (επιμ.) *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*. Σελ. 64-94. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Davies, David. 1974. *The Land of Tasmanians*. Νέα Υόρκη: Harper and Row.
- Deker. Nikolai και Andrei Lebed (επιμ.). 1958. *Genocide in the USSR: Studies in Group Destruction*. Νέα Υόρκη: Scarecrow Press.
- Deng, Francis M. 1995. *Wor of Visions: Confia of Identities in the Sudan*. Ουάσινγκτον: Brookings Institution.
- Drechsler, Horst 1980. *Let Us Die Fighting: The Struggle of the Herero and the Nama against German Imperialism (1884-1915)*. Λονδίνο: Zed Press.
- Elder, Bruce. 1998. *Blood on the Wattle: Massacres and Maltreatment of Aboriginal Australians since 1788*. Φρεντζ Φόρεστ: New Holland Press.
- Fiirer-Haimendorf, Cristoph von. 1982. *Tribes of India: The Struggle for Survival*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Hardenburg, W.E. 1912. *The Putumayo: The Devil's Paradise*. Λονδίνο: T. Fisher Unwin.
- Hatch, John. [1969] 1999. *The History of Britain in Africa: From the 15th Century to the Present* Λονδίνο: Andre Deutsch.
- Las Casas. Bartolomé de. [1552] 1974. *Brevisimo Relación de la Destrucción de las Indios*. Νέα Υόρκη: Seabury Press.
- Maybury-Lewis, David. 1997. *Indigenous Peoples, Ethnic Groups and the State*. Βοστώνη: Allyn and Bacon.
- Merivale. Herman. 1861. *Lectures on Colonisation and Colonies*. Λονδίνο: Green, Longman and Roberts.
- Mirante, Edith T. 1987. "Ethnic Minorities of the Burma Frontiers and Their Resistance Groups". Στο *Cultural Survival: Southeast Asian Tribal Groups and Ethnic Minorities: Prospects for the Eighties and Beyond*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Cultural Survival.
- Morel, Edmund D. [1904] 1970. *King Leopold's Rule in Africa*. Ουέστπορτ: Negro Universities Press.
- Richard. Guy. 1992. *L' histoire Inhumaine: Massacres et Génocides des Ongines à Nos Jours*. Παρίσι: Armand Colin.

- Roosevelt, Theodore. 1809. *The Winning of the West: From the Alleghenies to the Mississippi, 1769-1776*. Τ. Ι. Νέα Υόρκη: G.P. Putnam's Sons.
- Saro-Wiwa, Ken. 1992. *Genocide in Nigeria: The Ogoni Tragedy*. Λάγκος: Saros International Publishers.
- Schirmer, Jennifer. 1998. *The Guatemalan Military Project A Violence Called Democracy*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Serres Gulralsdes, Alfredo M. 1979. *La Estrogegio de General Roc a*. Μπουένος Άιρες: Pleamar.
- Singh, Chandrika. 1981. *Political Evolution of Nagaland*. Νέο Δελχί: Lancers.
- Taussig, Michael. 1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Σικάγο: University of Chicago Press.

Κουλτούρα του τρόμου - Χώρος του θανάτου
Η Έκθεση του Ρότζερ Κέισμεντ για το Πουτουμάγιο
και η εξήγηση των βασανιστηρίων

Το δοκίμιο αυτό αναφέρεται στα βασανιστήρια και στην κουλτούρα του τρόμου, που στους περισσότερους από εμάς, συμπεριλαμβανομένου και εμού, είναι γνωστά μόνο μέσα από λόγια άλλων. Έτσι, το ενδιαφέρον μου θα επικεντρωθεί στη διαμεσολάβηση της κουλτούρας του τρόμου μέσω της αφήγησης - και στα προβλήματα που υπεισέρχονται όταν γράφει κανείς αποτελεσματικά εναντίον του τρόμου. [...]

Ο χώρος του θανάτου είναι καθοριστικός για τη δημιουργία νοήματος και συνειδησης, κυρίως σε κοινωνίες όπου τα βασανιστήρια ενδημούν και όπου η κουλτούρα του τρόμου ανθεί. Μπορεί να σκεφτεί κανείς το χώρο του θανάτου σαν ένα κατώφλι, είναι όμως ένας χώρος πλατύς, το εύρος του οποίου προσφέρει θέσεις τόσο ενδυνάμωσης όσο και εξόντωσης. [...]

Η κατασκευή της αποικιακής πραγματικότητας που συντελέστηκε στον Νέο Κόσμο ήταν και θα παραμείνει ένα ζήτημα εξαιρετικό περίεργο, το οποίο έχει αποτελέσει αντικείμενο εκτεταμένης μελέτης - ο Νέος Κόσμος, όπου Ινδιάνοι και Αφρικανοί υποτάχτηκαν σε έναν πολύ μικρότερο, αρχικά, αριθμό χριστιανών. Σε όποια συμπεράσματα και αν καταλήγουμε ως προς το πώς επιτεύχθηκε τόσο γρήγορα αυτή η ηγεμονία, θα ήταν πολύ άστοχο εκ μέρους μας να παραβλέψουμε ή να υποτιμήσουμε το ρόλο του τρόμου. Και εννοώ με αυτό πως πρέπει να σκεφτούμε μέσω του τρόμου, ο οποίος, εκτός

από βιολογική κατάσταση, είναι κοινωνικό γεγονός και πολιτισμική κατασκευή, οι μπαρόκ διαστάσεις της οποίας τής επιτρέπουν να χρησιμεύσει ως ο διαμεσολαβητής *par excellence* της αποικιακής ηγεμονίας. Ο χώρος του θανάτου είναι ένας από τους κρίσιμους χώρους όπου Ινδιάνοι, Αφρικανοί και Λευκοί γέννησαν τον Νέο Κόσμο.

Αυτός ο χώρος του θανάτου έχει μακρά και πλούσια κουλτούρα. Είναι ο τόπος τον οποίο η κοινωνική φαντασία έχει οικίσει με τις μεταμορφωτικές εικόνες της για το κακό και τον κάτω κόσμο: στη δυτική παράδοση, ο Όμηρος, ο Βιργίλιος, η Βίβλος, ο Δάντης, ο Μπος, η Ιερά Εξέταση, ο Μποντλέρ, ο Ρεμπό, η *Καρδιά του σκότους* στην παράδοση του βορειοδυτικού Αμαζονίου. οι ζώνες των οραμάτων, η επικοινωνία μεταξύ γήινων και υπερφυσικών όντων, η σήψη, ο θάνατος, η αναγέννηση και η γένεση, ίσως στα ποτάμια και στη μητρική γη, λουσμένη αιώνια στο απαλό πράσινο φως των φύλλων κόκας.¹ Με την ευρωπαϊκή κατάκτηση και αποικιοποίηση, αυτοί οι χώροι του θανάτου συγχωνεύονται σε μια κοινή δεξαμενή από σημαίνοντα-κλειδιά που συνδέουν την κουλτούρα του κατακτητή με εκείνη του κατακτημένου. Ο χώρος του θανάτου είναι κατ' εξοχήν χώρος μετασχηματισμού: μέσα από την εμπειρία του θανάτου, ζωή-μέσα από το φόβο, απώλεια του εαυτού και συμμόρφωση σε μια νέα πραγματικότητα- ή, μέσα από το κακό, το καλό. Χαμένος στο σκοτεινό δάσος, και μετά διασχίζοντας τον κάτω κόσμο με τον οδηγό του, ο Δάντης καταφέρνει να φτάσει στον παράδεισο μόνο αφού καβαλήσει στη ράχη του Σατανά. {...}

Είναι πασιφανές ότι οι κουλτούρες του τρόμου βασίζονται και τρέφονται από τη σιωπή και το μύθο, εκεί όπου η φαντατική έμφαση στη μυστηριώδη πλευρά του μυστηριώδους ανθεί μέσω της φήμης και της φαντασίας, καθώς υφαίνονται σε ένα πυκνό δίκτυο μαγικού ρεαλισμού. Είναι επίσης ξεκάθαρο ότι ο θύτης χρειάζεται το θύμα για να κατασκευάσει την αλήθεια, αντικειμενοποιώντας τις φαντασίες του στο λόγο του άλλου. Στην πραγματικότητα, η επιθυμία του βασιτιστή είναι επίσης τετριμμένη: να αποσπάσει πληροφορίες, να δρά-

σει εναρμονιζόμενος με μεγάλης κλίμακος οικονομικές στρατηγικές, τις οποίες επεξεργάζονται οι κυρίαρχοι και καθορίζουν οι απαιτήσεις της παραγωγής. Εξίσου σημαντική όμως, αν όχι περισσότερο, είναι η ανάγκη να ελεγχθεί η μάζα του πληθυσμού μέσω της πολιτισμικής επεξεργασίας του φόβου. [...]

Ετσι, υπάρχει μπροστά μας η ανάγκη να πολεμήσουμε αυτή τη μοναξιά, το φόβο και τη σιωπή, να εξετάσουμε αυτές τις συνθήκες κατασκευής της αλήθειας και της κουλτούρας, να ακολουθήσουμε τον Μισέλ Φουκό για «να κατανοήσουμε ιστορικά πώς τα αποτελέσματα της αλήθειας παράγονται μέσα σε λόγους που, αυτοί καθεαυτούς, δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς». ² Ταυτόχρονα, δεν πρέπει μόνο να κατανοήσουμε, αλλά και να κατανοήσουμε εξ αρχής, μέσω της δημιουργίας αντι-λόγων.

Αν το αποτέλεσμα της αλήθειας είναι η εξουσία, τότε το ζήτημα τίθεται όχι μόνο σε σχέση με την εξουσία να μιλά και να γράφει κανείς, αλλά και σε σχέση με τη μορφή που θα πάρει αυτός ο αντι-λόγος. Αυτό το ζήτημα της μορφής έχει τελευταία απασχολήσει ιδιαίτερα εκείνους που εμπλέκονται στη συγγραφή ιστοριών και εθνογραφιών. Αντιμέτωποι όμως με την ενδημικότητα των βασανιστηρίων, του τρόμου και της αύξησης των στρατών, εμείς στον Νέο Κόσμο βρισκόμαστε σήμερα υπό την πίεση μιας νέας επείγουσας κατάστασης. Και εκεί εμφανίζεται η προσπάθεια να καταλάβουμε τον τρόπο, για να κάνουμε τους άλλους να τον καταλάβουν. [...]

Έχοντας προκαλέσει μίσος και φόβο, έχοντας θεωρηθεί αντικείμενα άξια περιφρόνησης, αλλά ταυτόχρονα προκαλώντας δέος, όντος η πραγματοποιημένη ουσία του κακού μέσα στην ίδια την ύπαρξη του σώματός τους, αυτές οι φιγούρες του Εβραίου, του Μαύρου, του Ινδιάνου, ακόμη και της γυναίκας, είναι σαφώς αντικείμενα πολιτισμικής κατασκευής, η μολυβένια καρίνα του κακού και του μυστηριώδους που σταθεροποιεί τη ρότα και το ίδιο το πλοίο της δυτικής ιστορίας. Με τον Ψυχρό Πόλεμο, προσθέσαμε και τον κομμουνιστή. Με το τικ-τακ της ωρολογιακής βόμβας να ακούγεται μέσα στην πυρηνική οικογένεια, προσθέσαμε τη φεμινίστρια και τον γκέι. Οι

στρατιωτικοί και η Νέα Δεξιά, σαν τους κατακτητές του παλιού καιρού, ανακαλύπτουν το κακό που έχουν αποδώσει σε αυτούς τους ξένους, και ταυτόχρονα μιμούνται την αγριότητα που τους έχουν αποδώσει.

Τι είδους κατανόηση -τι είδους ομιλία, γραφή και κατασκευή νοήματος καθ' οιονδήποτε τρόπο- μπορεί να αντιμετωπίσει και να ανατρέψει κάτι τέτοιο; [...]

Ο τρόπος του Κόνραντ να πραγματευτεί τον τρόπο κατά την περίοδο του μπουμ του καουτσούκ στο Κονγκό ήταν *Η καρδιά του σκότους*. Υπήρχαν τρεις πραγματικότητες εκεί, σχολιάζει ο Frederick Karl: αυτή του Λεοπόλδου, φτιαγμένη από περίπλοκα προσώπεια και τεχνάσματα· ο μελετημένος ρεαλισμός του Ρότζερ Κέισμεντ [Casement]· και η πραγματικότητα του Κόνραντ, ο οποίος, για να παραπέμψουμε στον Karl, «βρισκόταν κάπου ανάμεσα στους άλλους δύο, καθώς αποπειράθηκε να διαπεράσει τον πέπλο αγωνιώντας ταυτόχρονα να διατηρήσει τον παραισθητικό χαρακτήρα του».³

Η διατύπωση αυτή είναι οξυδερκής και σημαντική: *να διαπεράσει τον πέπλο διατηρώντας τον παραισθητικό χαρακτήρα του*. Παραπέμπει στις δύο ερμηνευτικές του Paul Ricoeur που αναπτύσσονται στην ιδιαίτερης βαρύτητας συζήτησή του γιο τον Φρόιντ: εκείνη της υποψίας (ή αναγωγής) και εκείνη της αποκάλυψης.⁴ Όσον αφορά την πολιτική επίδραση της *Καρδιάς του σκότους*, ενώ ο Ian Watt τη θεωρεί την πιο κλασική και ισχυρή λογοτεχνική καταδίκη του ιμπεριαλισμού⁵, εγώ δεν είμαι τόσο σίγουρος ότι η εντυπωσιακή λογοτεχνική ποιότητα του βιβλίου και η παραισθητική σχλή στην οποία είναι βυθισμένο δεν τυφλώνει τελικά και δεν αφήνει τον αναγνώστη άναυδο από την έκσταση, να βουλιάζει σε μια θύελλα από εικόνες. Ο κίνδυνος εδώ έγκειται στην οισθητικοποίηση της φρίκης και, ενώ ο Κόνραντ καταφέρνει να σταματήσει λίγο πριν φτάσει σε αυτό το σημείο, πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι δίπλα ακριβώς караδοκεί η σαγηνευτική ποιητική του φασισμού και η ευφάνταστη πηγή τρόμου και βασανιστηρίων που βρίσκεται βαθιά μέσα σε όλους μας. Το πολιτικό και καλλιτεχνικό πρόβλημα είναι πώς να εμπλακούμε σε αυτή την

κατάσταση, να διατηρήσουμε εκείνη την παραισθητική ιδιότητα, ενώ τη στρέφουμε αποτελεσματικά εναντίον του εαυτού της. [...]

Ο Κέισμεντ εκφράζει μια χρήσιμη και εντυπωσιακή αντίθεση με τον Κόνραντ, σου γίνεται ακόμα πιο έντονη εξαιτίας του τρόπου που οι δρόμοι τους διασταυρώθηκαν στο Κονγκό το 1890, εξαιτίας των κοινών χαρακτηριστικών στο πολιτικό τους παρελθόν ως εξόριστων ή οιονεί εξορίστων από ευρωπαϊκές κοινωνίες που ήταν θύματα του ιμπεριαλισμού, την Πολωνία και την Ιρλανδία, και εξαιτίας μιας απροσδιόριστης όσο και επιφανειακής ομοιότητας στο ταμπεραμέντο και στην αγάπη τους για τη λογοτεχνία. [...]

Οι Εκθέσεις του Κέισμεντ για το Κονγκό και το Πουτουμάγιο συνέβαλαν καθοριστικά στον τερματισμό της, διάχυτης εκεί, κτηνωδίας και, σύμφωνα με τη γνώμη του Edmund Morel, «μπόλιασαν τη διπλωματία αυτής της χώρας [της Βρετανίας] με μια τοξίνη ηθικής» με αποτέλεσμα «οι ιστορικοί [να] προβάλουν αυτές τις περιπτώσεις ως τις μοναδικές κατά τις οποίες η βρετανική διπλωματία υπερέβη την κοινοτοπία».⁶

Εκτός από τις συμπτώσεις της ιμπεριαλιστικής ιστορίας, εκείνο που φέρνει κοντά τον Κέισμεντ και τον Κόνραντ είναι το πρόβλημα που δημιουργούν από κοινού όσον αφορά τη ρητορική δύναμη και το πολιτικό αποτέλεσμα του κοινωνικού ρεαλισμού και του μυθικού ρεαλισμού. Ανάμεσα στον συναισθηματικό γενικό πρόξενο που έγραψε μαχητικά υπέρ των αποικιοκρατούμενων ως ρεαλιστής και ως ορθολογιστής, και τον μεγάλο καλλιτέχνη που δεν έκανε κάτι τέτοιο, βρίσκονται πολλά από τα κρίσιμα προβλήματα που αφορούν την κυριαρχία της κουλτούρας και τις κουλτούρες της κυριαρχίας.

Η «Εκθεση Πουτουμάγιο»

Σε αυτό το σημείο, είναι χρήσιμο να αναλύσουμε εν συντομία την «Εκθεση Πουτουμάγιο», του Κέισμεντ, η οποία υποβλήθηκε στον σερ Έντουαρντ Γκρέι, επικεφαλής της βρετανικής Διπλωματικής

Υπηρεσίας, και εκδόθηκε από τη Βουλή των Κοινοτήτων στις 13 Ιουλίου του 1913, όταν ο Κέισμεντ ήταν 49 ετών.

Πρέπει ευθύς εξαρχής να σημειωθεί πως η προσκόλληση του Κέισμεντ στην υπόθεση της ιρλανδικής κυριαρχίας και η οργή του για τον βρετανικό ιμπεριαλισμό έκαναν τη σχεδόν ισόβια απασχόλησή του ως προξένου της Βρετανίας γεμάτη αντιφάσεις επιπλέον, αισθάνθηκε ότι οι εμπειρίες του στην Αφρική και στη Νότια Αμερική συνετέλεσαν στο να καταλάβει καλύτερα τα αποτελέσματα της αποικιοκρατίας στην Ιρλανδία, κεντρίζοντας έτσι τις εθνογραφικές και πολιτικές ευαισθησίες του για τις συνθήκες ζωής κάτω από τον ισημερινό. Υποστήριξε, για παράδειγμα, ότι εκείνο που του επέτρεψε να κατανοήσει τις φρικαλεότητες στο Κονγκό ήταν η γνώση του για την ιρλανδική ιστορία, ενώ στο Υπουργείο Εξωτερικών δεν μπορούσαν να τις καταλάβουν επειδή τα εμπειρικά στοιχεία δεν είχαν κανένα νόημα γι' αυτούς. [...]

Η ουσία τής, 136 σελίδων, «Έκθεσης Πουτουμάγιο», που βασίστηκε στο επτά εβδομάδων ταξίδι του Κέισμεντ, το 1910, στις περιοχές συλλογής του καουτσούκ στις ζούγκλες των παραποτάμων Καραπαράνα και Ιγκαραπαράνα, στις κεντρικές ευθείες του ποταμού Πουτουμάγιο. και στην, περίπου έξι μηνών, παραμονή του στη λεκάνη του Αμαζόνιου, έγκειται στη λεπτομερή αφήγηση του τρόμου και των βασανιστηρίων, στην εξήγηση των αιτίων και στους υπολογισμούς του Κέισμεντ για το κόστος σε ανθρώπινες ζωές. Το καουτσούκ του Πουτουμάγιο δεν θα ήταν επικερδές αν δεν υπήρχε η καταναγκαστική εργασία των Ινδιάνων της περιοχής, και κυρίως των ονομαζόμενων Ουιτότο. Από το 1900 μέχρι το 1912, η περίπου 4.000 τόνων παραγωγή καουτσούκ στο Πουτουμάγιο κόστισε τη ζωή χιλιάδων Ινδιάνων. Οι θάνατοι από βασανιστήρια και αρρώστιες και πιθανώς η φυγή μείωσαν τον πληθυσμό της περιοχής κατά περίπου 30.000 στη διάρκεια εκείνης της περιόδου.

Η βρετανική κυβέρνηση αισθάνθηκε υποχρεωμένη να στείλει τον Κέισμεντ στο Πουτουμάγιο ως προξενικό της αντιπρόσωπο, λόγω της δημόσιας κατακραυγής που προκάλεσε το 1909 μια σειρά από

άρθρα στο λονδρέζικο περιοδικό *Truth* τα άρθρα αυτά απεικόνιζαν την κτηνωδία της εταιρείας του καουτσούκ, η οποία από το 1907 είχε μετατραπεί σε ένα κονσόρτσιουμ περουβιάνικων και βρετανικών συμφερόντων στην περιοχή. Με τίτλο «Ο παράδεισος του Διαβόλου: ένα Κονγκό βρετανικής ιδιοκτησίας», τα άρθρα αυτά ήταν έργο ενός νεαρού «μηχανικού» και τυχοδιώκτη από τις Ηνωμένες Πολιτείες ονόματι Γουόλτερ Χάρντεμπεργκ, που μαζί με έναν σύντροφό του είχε διεισδύσει το 1907 από τις κολομβιάνικες Άνδεις σε εκείνη την απομακρυσμένη γωνιά της λεκάνης του Αμαζόνιου και είχε φυλακιστεί από την Περουβιανή Εταιρεία Καουτσούκ που είχε ιδρύσει ο Χούλιο Σέσαρ Αράνα το 1903. Το χρονικό του Χάρντεμπεργκ αποτελεί σε μεγάλο βαθμό επεξεργασία ενός κειμένου βασικού στη μυθολογία του Πουτουμάγιο, ενός άρθρου δημοσιευμένου στην εφημερίδα *La Sancción* του Ικίτος λίγο πριν η κυκλοφορία της απαγορευτεί από την περουβιάνικη κυβέρνηση και τον Αράνα.

Υποστηρίζοντας ότι τα καουτσουκόδεντρα βρίσκονται σε ραγδαία φθίνουσα πορεία και ότι θα εξαντληθούν μέσα σε τέσσερα χρόνια εξαιτίας της αρπακτικότητας του συστήματος παραγωγής, το άρθρο συνεχίζει δηλώνοντας πως οι φιλήσυχoi Ινδιάνοι δουλεύουν νύχτα μέρα στη συλλογή του καουτσούκ χωρίς την παραμικρή πληρωμή. Δεν τους δίνουν τίποτε να φάνε ή να φορέσουν. Οι λευκοί παίρνουν τις σοδειές τους, καθώς και τις γυναίκες και τα παιδιά τους, για να κάνουν το κέφι τους. Τους μαστιγώνουν με τον πιο απάνθρωπο τρόπο, μέχρι να φανούν τα κόκαλά τους. Τους αφήνουν χωρίς καμία ιατρική φροντίδα, να πεθάνουν μετά τα βασανιστήρια και να τους φάνε τα σκυλιά της εταιρείας. Τους ευνουχίζουν και τους κόβουν αφτιά, δάχτυλα, μπράτσα, πόδια. Τους βασανίζουν με φωτιά και νερό, τους σταυρώνουν με το κεφάλι κάτω. Οι λευκοί τους κόβουν κομματάκια με ματσέτες και εξακοντίζουν τα μικρά παιδιά πάνω σε δέντρα και τοίχους, μέχρι να χυθούν τα μυαλά τους. Όταν οι ηλικιωμένοι δεν μπορούν πια να δουλέψουν, τους σκοτώνουν. Για να διασκεδάσουν, οι αξιωματούχοι της εταιρείας κάνουν σκοποβολή με στόχο Ινδιάνους, και σε ειδικές περιπτώσεις, όπως το Σάββατο

μετά το Πάσχα, τους πυροβολούν σε ομάδες ή, κατά προτίμηση, τους λούζουν με κηροζίνη και τους βάζουν φωτιά για να διασκεδάσουν με την αγωνία τους.⁷

Σε μια επιστολή σταλμένη στον Χάρντεμπεργκ από έναν υπάλληλο της εταιρείας, διαβάζουμε πώς ο διευθυντής ενός σταθμού συλλογής καουτσούκ έστειλε μια «επιτροπή» για να εξοντώσει μια ομάδα Ινδιάνων που δεν μάζεψαν αρκετό καουτσούκ. Η επιτροπή επέστρεψε μετά τέσσερις μέρες, φέρνοντας δάχτυλα, αφτιά και κάμποσα κεφάλια Ινδιάνων, για να αποδείξει ότι οι διαταγές είχαν εκτελεστεί.⁸ [...]

Το πιο σημαντικό, ίσως, δράμα για τον τρόπο στο Πουτουμάγιο, όπως αναφέρεται σε ένα άρθρο εφημερίδας του Ικίτος το 1908 και επιβεβαιώνεται ως γεγονός τόσο από τον Κέισμεντ όσο και από τον Χάρντεμπεργκ, αφορά τη ζύγιση του καουτσούκ που έφερναν οι Ινδιάνοι από το δάσος:

Ο Ινδιάνος είναι τόσο ταπεινός ώστε μόλις δει ότι η βελόνα της ζυγαριάς δεν σημαδεύει τα δέκα κιλά, απλώνει ο ίδιος τα χέρια του και σωριάζεται στο έδαφος για να δεχτεί την τιμωρία. Τότε ο επικεφαλής [του σταθμού συλλογής] ή κάποιος υφιστάμενός του προχωράει μπροστά, σκύβει, αρπάζει τον Ινδιάνο από τα μαλλιά, τον χτυπάει, ανασηκώνει το κεφάλι του και του κοπανάει το πρόσωπο πάνω στο χώμα, και αφού του χτυπήσει και του κλωστήσει το πρόσωπο μέχρι που να γεμίσει ολόκληρο αίματα, ο Ινδιάνος μαστιγώνεται. Και αυτό στην περίπτωση που έχουν την καλύτερη μεταχείριση, γιατί συχνά τους κόβουν κομματάκια με τις ματσέτες.⁹

Και ο συγγραφέας συνεχίζει:

Στο σταθμό συλλογής καουτσούκ του Ματάνσας έχω δει Ινδιάνους δεμένους σε δέντρα, με τα πόδια τους περίπου μισή γιάρδα [περίπου μισό μέτρο] πάνω από το έδαφος. Τότε τους βάζουν βενζίνη κάτω από τα πόδια και τους καίνε ζωντανούς. Αυτό το κάνουν για να περάσει η ώρα.

Η Έκθεση του Κέισμεντ προς τη Βουλή των Κοινοτήτων είναι μετρημένη και νηφάλια, κάτι σαν έκθεση δικηγόρου που υποστηρίζει μια

υπόθεση, και βρίσκεται σε έντονη αντίθεση με το πώς περιγράφεται η ίδια εμπειρία στο ημερολόγιό του. Αθροίζει τα κτηνώδη γεγονότα το ένα μετά το άλλο, προτείνει μια συνολική ανάλυση και καταθέτει τις προτάσεις του. Το υλικό του προέρχεται από τρεις πηγές: από τις προσωπικές του εμπειρίες ως αυτόπτη μάρτυρα- από τη μαρτυρία 30 Μαύρων από τα Μπαρμπάντος που, μαζί με άλλα 166 άτομα, προσλήφθηκαν από την εταιρεία μεταξύ 1903 και 1904 για να δουλέψουν ως επιστάτες, και των οποίων οι καταθέσεις καταλαμβάνουν 85 τυπωμένες μεγάλες [43x34 εκατοστών] σελίδες- τέλος, από πολυάριθμες, διάσπαρτες μέσα στις άμεσες παρατηρήσεις του Κέισμεντ, ιστορίες από κατοίκους της περιοχής και από υπαλλήλους της εταιρείας.

Κάπου στην αρχή της Έκθεσης, σε μια ζωντανή, δήθεν τυχαία, παρατήρηση, επικαλείται την κοινοτοπία της σκληρότητας. «Οι υπάλληλοι σε όλους τους σταθμούς, όταν δεν περνούν την ώρα τους κυνηγώντας Ινδιάνους, είτε είναι ξαπλωμένοι στις αιώρες τους είτε χαρτοπαίζουν».¹⁰ Η εξωπραγματική ατμόσφαιρα του κοινότοπου, της κοινοτοπίας του εξαιρετικού, μπορεί να γίνει εντυπωσιακή. [...]

Κρίνοντας από τις ουλές, ο Κέισμεντ κατέληξε ότι η «μεγάλη πλειονότητα» (ίσως το 90%) των 1.600, ή και περισσότερων, Ινδιάνων που είδε είχε χτυπηθεί άγρια.¹¹ Ανάμεσα σε αυτούς με τις βαρύτερες πληγές ήταν μικρά παιδιά και οι θάνατοι λόγω μαστίγωσης ήταν συχνοί, είτε την ώρα του μαστιγώματος είτε, συνηθέστερα, μερικές μέρες αργότερα, όταν οι πληγές γέμιζαν σκουλήκια.¹² Το μαστίγωμα ήταν η ποινή όταν κάποιος Ινδιάνος δεν έφερνε αρκετό καουτσούκ, και ήταν ακόμα πιο σαδιστικό για εκείνους που τολμούσαν να δραπέτεύσουν. Συνδυαζόταν με άλλα βασανιστήρια, όπως ο παρ' ολίγον πνιγμός, «σχεδιασμένος», όπως υπογραμμίζει ο Κέισμεντ, «να σταματάει μόλις πριν φύγει η ζωή, ενώ είχε προξενήσει τον πιο οξύ πνευματικό φόβο και είχε προκαλέσει τη βαθιά σωματική αγωνία του θανάτου».¹³ Ο Κέισμεντ πήρε τις πληροφορίες του από έναν άντρα που είχε ο ίδιος πολλές φορές μαστιγώσει Ινδιάνους και που είχε δει γυναίκες να μαστιγώνονται επειδή τα μικρά παιδιά τους δεν είχαν

φέρει αρκετό καουτσούκ. Ενώ το αγόρι στεκόταν και έκλαιγε τρομοκρατημένο με το θέαμα, η μητέρα του όρχόταν «απλώς μερικές καμτσικιές» για να το κάνει καλύτερο εργάτη.¹⁴

Επανειλημμένως κατέφευγαν στην εσκεμμένη λιμοκτονία, μερικές φορές για να τρομάξουν, συχνότερα για να σκοτώσουν. Κρατούσαν άντρες και γυναίκες δεμένους σε κούτσουρα μέχρι να πεθάνουν από την πείνα. Ένας Μαύρος από τα Μπαρμπάντος διηγήθηκε πως είχε δει Ινδιάνους σε αυτή την κατάσταση «να ξύνουν το χώμα με τα δάχτυλά τους και να το τρώνε». Κάποιος άλλος κατέθεσε ότι τους είχε δει να τρώνε τα σκουλήκια από τις πληγές τους.¹⁵

Μερικές φορές τοποθετούσαν αυτά τα κούτσουρα βασανισμού στη βεράντα ή στους χώρους κατοικίας του κύριου κτηρίου του σταθμού, στην άμεση θέα του διευθυντή και των υπαλλήλων του. [...]

Μεγάλο μέρος της παρακολούθησης και της τιμωρίας είχε ανατεθεί στο σώμα των Ινδιάνων φρουρών που ήταν γνωστοί ως οι *μου-τάτσος*.¹⁶ Τα μέλη αυτού του ένοπλου σώματος είχαν εκπαιδευτεί από την εταιρεία από μικρά, και τα χρησιμοποιούσαν για να κρατούν υπό έλεγχο *άγριους* με τους οποίους δεν είχαν συγγένεια. Ο Κέισμεντ θεωρούσε πως γενικά ήταν εξίσου κακοί με τα λευκά αφεντικά τους.¹⁷ Όταν οι άντρες από τα Μπαρμπάντος ήταν παρόντες, συχνά ανέθεταν σε αυτούς το έργο της μαστίγωσης, ωστόσο -τονίζει με έμφαση ο Κέισμεντ- «κανείς εργαζόμενος δεν είχε το πρόνομιο του μονοπωλίου της μαστίγωσης. Ο επικεφαλής του τομέα συχνά έπαιρνε ο ίδιος στα χέρια του τον βούρδουλα και στη συνέχεια μπορούσε να τον παραχωρήσει σε οποιοδήποτε μέλος του πολιτισμένου ή "έλλογου προσωπικού"». ¹⁸

«Τέτοιοι άνθρωποι», αναφέρει ο Κέισμεντ, «είχαν χάσει κάθε αίσθηση ή νόημα της συλλογής καουτσούκ - ήταν απλώς σαρκοβόρα κτήνη που ζούσαν από τους Ινδιάνους και απολάμβαναν να χύνουν το αίμα τους». [...]

Επιπλέον, οι περισσότεροι λευκοί και μαύροι υπάλληλοι της εταιρείας ήταν και οι ίδιοι εγκλωβισμένοι σε ένα σύστημα δουλοπαροι-

κίος λόγω χρεών, πολύ διαφορετικό όμως από εκείνο που η εταιρεία χρησιμοποιούσε για να ελέγχει τους *Ινδιάνους* της.

Από τις μαρτυρίες των ανδρών από τα Μπαρμπάντος γίνεται σαφές ότι η διχόνοια, το μίσος και η καχυποψία οργιάζαν ανάμεσα σε όλα τα μέλη της εταιρείας, σε βαθμό που θα πρέπει κανείς να σκεφτεί σοβαρά την υπόθεση εργασίας ότι μόνο με αυτή την ομαδική μετατροπή του βασανισμού *Ινδιάνων* σε τελετουργία μπορούσε μια τέτοια ανομία και καχυποψία να μένει υπό έλεγχο, διασφαλίζοντας έτσι για την εταιρεία την απαιτούμενη αλληλεγγύη για να διατηρηθεί ως αποτελεσματική κοινωνική μονάδα.

Η ανάγνωση της -από δεύτερο χέρι- αφήγησης του Κέισμεντ και της αυτοπρόσωπης μαρτυρίας του Χάρντενμπεργκ για τις επιθέσεις της εταιρείας ενάντια στους ανεξάρτητους λευκούς Κολομβιανούς εμπόρους κάνει ακόμη πιο σαφή τα τελετουργικά χαρακτηριστικό που εξασφάλισαν στη βία κατά το μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο την επιτυχία της ως κουλτούρας τρόμου. [...]

Ζούγκλα και άγριοι

Υπάρχει ένα πρόβλημα, το οποίο έχω απλώς υπαινιχθεί. σε όλες τις θεωρήσεις των φρικαλεοτήτων κατά την περίοδο του μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο. Ενώ το τεράστιο μέγεθος της κτηνωδίας είναι πέρα από κάθε αμφισβήτηση, τα περισσότερα από τα στοιχεία προέρχονται από εξιστορήσεις. Ο σχολαστικός ιστορικός θα πιανόταν από αυτό το γεγονός θεωρώντας το πρόκληση για να διαχωρίσει την αλήθεια από την περιγραφή που υπερβάλλει ή που υποβαθμίζει. Όμως το πιο βασικό συμπέρασμα μου φαίνεται πως είναι ότι *οι αφηγήσεις είναι αυτές καθαυτές απόδειξη της διαδικασίας μέσω της οποίας μια κουλτούρα τρόμου δημιουργήθηκε και υποστηρίχτηκε.*

Δύο είναι τα μοτίβα που συνυφαίνονται και ξεχωρίζουν: η φρίκη της ζούγκλας και η φρίκη της αγριότητας. Όλα τα γεγονότα παραμορφώνονται μέσα από το πρίσμα που σχηματίζουν αυτά τα μοτίβα,

τα οποία, συμβαδίζοντας με τη θεωρία του Κόνραντ για την τέχνη, διαμεσολαβούν την ουσιαστική αλήθεια όχι τόσο με τη διάδοση πληροφοριών όσο με την απεύθυνση στα συναισθήματα που προκαλούνται από τις εντυπώσεις τις οποίες καταγράφουν οι αισθήσεις. [...]

Είναι κάτι σχεδόν απίστευτο για εκείνους που δεν γνωρίζουν τη ζούγκλα. Είναι ένα γεγονός εκτός λογικής, που σκλαβώνει όσους φτάνουν εκεί. Είναι ένας ανεμοστρόβιλος από άγρια πάθη που κυριεύει το πολιτισμένο άτομο, το οποίο έχει υπερβολική εμπιστοσύνη στον εαυτό του. Είναι ένας εκφυλισμός του πνεύματος σε ένα μεθύσι από απίθανες αλλά πραγματικές περιστάσεις. Ο ορθολογικός και πολιτισμένος άνθρωπος χάνει το σεβασμό για τον εαυτό του και την αίσθηση ότι έχει εξημερωθεί. Ρίχνει την κληρονομιά του στον βούρκο, απ' όπου ποιος ξέρει πότε θα ξαναβγεί. Η καρδιά του γεμίζει από νοσηρότητα και από το αίσθημα της αγριότητας. Γίνεται αδιάφορη μπροστά στα πιο αγνά και σπουδαία πράγματα της ανθρωπότητας. Ακόμα και καλλιεργημένα πνεύματα, εκλεπτυσμένα και πολύ μορφωμένα, έχουν υποκύψει.¹⁹

Αλλά ασφαλώς δεν είναι η ζούγκλα, αλλά τα συναισθήματα που οι άνθρωποι προβάλλουν σε αυτή, εκείνο που παίζει τον αποφασιστικό ρόλο για να γεμίζει η καρδιά τους με αγριότητα. Και ό,τι μπορεί να πετύχει η ζούγκλα, μπορούν να το πετύχουν πολύ περισσότερο οι αυτόχθονες κάτοικοί της, οι άγριοι Ινδιάνοι, όπως εκείνοι που αναγκάστηκαν με βασανιστήρια να συλλέγουν καουτσούκ. Δεν πρέπει να παραβλέπουμε ότι η, κατασκευασμένη από την αποικιοκρατική οπτική, εικόνα του άγριου Ινδιάνου που διακυβεύεται εδώ είναι μια έντονα αμφίσημη εικόνα, μια αμφιταλαντευόμενη, διπλοεστιακή και συγκεχυμένη σύνθεση ζώου και ανθρώπου. Στην ανθρώπινη, ή στην ανθρωποειδή εκδοχή τους, οι άγριοι Ινδιάνοι μπορούσαν με τον καλύτερο τρόπο να αντανakλούν και να επιστρέφουν στους αποικιοκράτες τις χωρίς όρια μπαρόκ προβολές περί ανθρώπινης αγριότητας που οι αποικιοκράτες είχαν ανάγκη για να εγκαθιδρύσουν την πραγματικότητά τους ως πολιτισμένοι (πολύ δε περισσότερο επιχειρηματικά αποδοτικοί) άνθρωποι. Οι άγριοι Ινδιάνοι μπορούσαν να

χρησιμεύουν ως εργάτες -και ως υποκείμενο βασανισμού- μόνο επειδή ήταν ανθρώπινα όντα. Διότι δεν είναι το θύμα ως ζώο εκείνο που προσφέρει ικανοποίηση στον βασανιστή, αλλά το γεγονός ότι το θύμα είναι άνθρωπος, δίνοντας έτσι τη δυνατότητα στο βασανιστή να γίνει αυτός ο άγριος. [...]

Ο φόβος του κανιβαλισμού

Ο κανιβαλισμός απέκτησε μεγάλη ιδεολογική ισχύ για τους αποίκους από την αρχή της κατάκτησης του Νέου Κόσμου από τους Ευρωπαίους. Η φιγούρα του κανίβαλου έγινε αντικείμενο επεξεργασίας και χρησιμοποιήθηκε για ποικίλους σκοπούς, ανταποκρινόμενη -όπως και έγινε- σε κάποιες από τις πιο ισχυρές συμβολικές δυνάμεις που είναι γνωστές στο ανθρώπινο είδος. Μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως αιτιολόγηση της δουλείας και σαν τέτοια ήταν προφανώς σημαντική στην πρώιμη οικονομία της Βραζιλίας²⁰, με την εμβέλειά της να φτάνει, έτσι, μέχρι και στις πηγές του Αμαζόνιου, όπως στο Πουτουμάγιο, όπου ο κανιβαλισμός διατηρήθηκε με τον πιο μακάβριο τρόπο ζωντανός στη φαντασία των λευκών μέχρι και την εποχή του μπουμ του καουτσούκ.

Ο Rocha μάς προσφέρει πολλά παραδείγματα. Καταγράφει την άφιξη του στην περιοχή των Ουιτότο γράφοντας για «αυτή τη μοναδική γη των κανιβάλων, τη γη των Ουιτότο που κατακτήθηκε από μια ντουζίνα γενναίων Κολομβιανών που επανελάμβαναν τον ηρωισμό των Ισπανών προγόνων τους».²¹ Οι έμποροι του καουτσούκ, διαβεβαιώνει με έμφαση, έχουν προσπαθήσει να εξαλείψουν τον κανιβαλισμό, με τη βοήθεια αυστηρών τιμωριών. Ωστόσο, ο κανιβαλισμός είναι εξάρτηση. Οι Ουιτότο νομίζουν ότι μπορούν να κοροϊδέψουν τους λευκούς, αλλά «υποκύπτουν στην ικανοποίηση των κτηνωδών ορέξεών τους».²² [...]

Η ιστορία που περισσότερο από όλες εντυπωσίασε τον Rocha ήταν εκείνη σχετικά με την τελετή των Ουιτότο για τον δικαστικό

φόνο, την κεφαλική ποινή. Μπορεί κανείς εύκολα να φονταστεί τις συγχωρδίες εξωτικού τρόμου που προκαλούσε ανάμεσα στους οποίους και τους υπαλλήλους της εταιρείας καουτσούκ, καθώς την άκουγαν στις νυχτερινές κουβεντούλες στη ζούγκλα.

Όλα τα άτομα του έθνους που έχει συλλάβει τον κρατούμενο αποσύρονται σε μια περιοχή της ζούγκλας όπου η παρουσία των γυναικών ήταν εντελώς απαγορευμένη, εκτός από μία που έχει έναν ειδικό ρόλο. Τα παιδιά επίσης αποκλείονται αυστηρά. Στο κέντρο τοποθετείται ένα δοχείο με χυμό ψημένου καπνού για την ευχαρίστηση των ανδρών και σε μια γωνία κάθεται σε έναν μικρό πάγκο ο αιχμάλωτος, δεμένος σφιχτά.

Πιάνοντας ο ένας τον άλλο από τα μπράτσα, οι άγριοι σχηματίζουν μια μακριά σειρά και μόλις αρχίσει να χτυπά το τύμπανο αρχίζουν κι αυτοί να χορεύουν πολύ κοντά στο θύμο. Αποτραβιούνται και πλησιάζουν πολλές φορές, ενώ κατά καιρούς κάποιοι απομακρύνονται για να πιουν από το δοχείο με τον καπνό. Τότε το τύμπανο παύει να ηχεί για τους χορευτές κανίβαλους και, για να δει το άτυχο θύμα πόσα θα χάσει πεθαίνοντας, εμφανίζεται το πιο όμορφο κορίτσι της φυλής, βασιλικά ντυμένο με τα πιο πολύχρωμα και λαμπερά φτερά από τα πουλιά εκείνων των δασών. Το τύμπανο αρχίζει πάλι να χτυπά και το όμορφο κορίτσι χορεύει μόνο του μπροστά του. αγγίζοντάς τον σχεδόν. Περιστρέφεται και προχωράει, ρίχνοντας του μια βροχή από παθιασμένα βλέμματα και με χειρονομίες αγάπης, γυρίζει γύρω-γύρω και το επαναλαμβάνει όλο αυτό τρεις ή τέσσερις φορές. Ύστερα φεύγει, τερματίζοντας τη δεύτερη πράξη της επίσημης τελετής. Ακολουθεί η τρίτη, κατά την οποία οι άντρες χορεύουν τον ίδιο χορό όπως πριν [...].

Έρχεται κατόπιν η στιγμή για την τέταρτη και τελευταία πράξη της τρομακτικής τραγωδίας. Ένας-ένας οι χορευτές βγαίνουν μπροστά και με το μαχαίρι τους κόβουν από τον αιχμάλωτο μια φέτα σάρκας, την οποία τρώνε μισοψημένη κάτω από τον ήχο του επιθανάτιου ρόγχου του. Όταν τελικά πεθάνει, συνεχίζουν να κόβουν, να ψήνουν και

να μαγειρεύουν τη σάρκα του, ώσπου να τον φόνε μέχρι το τελευταίο του κομματάκι.²³

Αφηγηματική διαμεσολάβηση: ετηστημικός ζόφος

Μου φαίνεται πως ιστορίες σαν αυτές αποτέλεσαν θεμέλιο απαραίτητο για τη διαμόρφωση και την άνθηση της αποικιακής φαντασίας κατά τη διάρκεια του μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο. «Η φαντασία τους ήταν αρρωστημένη», έγραφε ο Περουβιανός δικαστής Ρόμυλο Παρέδες το 1911, αναφερόμενος στους διευθυντές των σταθμών συλλογής καουτσούκ, «και έβλεπαν παντού επιθέσεις από Ινδιάνους, συνωμοσίες, ανταρσίες, δολιότητα κ.λπ. και για να σωθούν από αυτούς τους κινδύνους της φαντασίας {...} σκότωναν και σκότωναν, χωρίς κανέναν οίκτο».²⁴ Απέχοντας πολύ από το να είναι τετριμμένες ονειροπολήσεις στις οποίες παραδίδεται κανείς μετά το τέλος της δουλειάς, αυτές οι ιστορίες και η φαντασία την οποία υποστήριζαν συνιστούσαν μια ισχυρή πολιτική δύναμη, χωρίς την οποία το έργο της κατάκτησης και της επιτήρησης της συλλογής καουτσούκ δεν θα μπορούσε να έχει επιτευχθεί. Αυτό που έχει ουσιαστική σημασία να καταλάβουμε είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτές οι ιστορίες λειτούργησαν για να δημιουργήσουν, μέσω του μαγικού ρεαλισμού, μια κουλτούρα τρόμου που κυριάρχησε τόσο στους λευκούς όσο και στους Ινδιάνους.

Η σημασία αυτού του μυθοπλαστικού μηχανισμού εκτείνεται πέρα από το επικό και το γκροτέσκο στοιχείο του περιεχομένου του. Η πραγματική ιδιομορφία έγκειται στο ότι δημιουργεί μια αβέβαιη πραγματικότητα μέσα από τη μυθοπλασία, μια εφιαλτική πραγματικότητα στην οποία η ασταθής αλληλεπενέργεια αλήθειας και ψευδαισθήσης γίνεται μια κοινωνική δύναμη με τρομακτικές, φασματικές διαστάσεις. Όλες οι κοινωνίες ζουν σε σημαντικό βαθμό από μυθοπλασίες που εκλαμβάνονται ως πραγματικότητα. Εκείνο που διαφοροποιεί τις κουλτούρες του τρόμου είναι ότι το επιστημολογι-

κό. οντολογικό και, σε διαφορετική περίπτωση, καθαρά φιλοσοφικό πρόβλημα της-πραγματικότητας-και-της-ψευδαίσθησης, της-βεβαιότητας-και-της-αμφιβολίας, μετατρέπεται σε κάτι απείρως μεγαλύτερο από ένα «απλώς» φιλοσοφικό πρόβλημα. Μετατρέπεται σε ένα πανίσχυρο εργαλείο κυριαρχίας και σε βασικό μέσο πολιτικής πρακτικής. Και, στη διάρκεια του μπουμ του καουτσούκ στο Πουτουμάγιο, αυτό το μέσο επιστημικού και οντολογικού ζόφου πλάστηκε με τον πιο έντονο τρόπο στη φαντασία και αντικειμενοποιήθηκε ως χώρος θανάτου.

Στην αναφορά του, ο Παρέδες μας λέει ότι οι διευθυντές των σταθμών συλλογής καουτσούκ ζούσαν κατατρυχόμενοι από την έμμνη ιδέα του θανάτου. Έβλεπαν παντού κινδύνους και σκέφτονταν μόνο το γεγονός ότι ζούσαν περιστοιχισμένοι από φίδια, τίγρεις και κανίβαλους. Αυτές ακριβώς οι ιδέες του θανάτου, γράφει, ήταν εκείνες που βασάνιζαν διαρκώς τη φαντασία τους, τρομοκρατώντας τους και κάνοντας τους ικανούς για οποιαδήποτε πράξη. Σαν παιδιά που διαβάζουν τις *Χίλιες και μία* νύχτες, συνεχίζει, είχαν εφιάλτες με μάγισσες, κοκά πνεύματα, θάνατο, προδοσία και αίμα. Ο μοναδικός τρόπος για να ζήσουν μέσα σε έναν τόσο τρομακτικό κόσμο, παρατηρεί, ήταν να εμπνέουν οι ίδιοι τρόπο.²⁵

Κοινωνιολογική και μυθική διαμεσολάβηση: οι μουτσάτσος

Αν οι αφηγήσεις των θρύλων ήταν εκείνες που διαμεσολαβούσαν την έμπνευση του τρόμου, τότε το δικό μας καθήκον είναι να ερευνήσουμε λίγο τον κοινωνιολογικό δρώντα που υλοποίησε αυτή τη διαμεσολάβηση, δηλαδή το σώμα των, εκπαιδευμένων από την εταιρεία. Ινδιάνων φυλάκων που ήταν γνωστοί ως οι *μουτσάτσος*. Γιατί, σύμφωνα με τα λόγια του Ρόμυλο Παρέδες, «μηχανεύονταν διαρκώς εκτελέσεις και αποκάλυπταν συνεχώς συναντήσεις Ινδιάνων "που έγλειφαν καπνό" -κάτι που σήμαινε ότι έπαιρναν όρκο να σκοτώσουν

λευκούς-, φανταστικές ανταρσίες που ποτέ δεν εκδηλώνονταν και άλλα παρόμοια εγκλήματα».²⁶

Διαμεσολαβώντας, ως πολιτισμένοι ή έλλογοι Ινδιάνοι, ανάμεσα στους αγρίους των δασών και στους λευκούς των στρατοπέδων του καουτσούκ, οι *μουτσάτσος* προσωποποιούσαν όλες τις κρίσιμες διακρίσεις στο σύστημα των τάξεων και των καστών της παραγωγής καουτσούκ. Αποκομμένοι από τη φυλή τους, την οποία καταδίωκαν και πρόδιδαν και της ενέπνεαν φθόνο και μίσος, και ταξινομημένοι πλέον ως πολιτισμένοι, που όμως συνέχιζαν να εξαρτώνται από τους λευκούς για τροφή, όπλα και αγαθά, οι *μουτσάτσος* επεξεργάστηκαν στην εντέλεια όλα όσα ήταν τρομακτικά στην αποικιακή μυθολογία περί αγρίων - επειδή κατελάμβαναν τον τέλειο κοινωνιολογικό και μυθικό χώρο για να κάνουν κάτι τέτοιο. Όχι μόνο δημιούργησαν μυθοπλασίες που έριχναν λάδι στη φωτιά της παράνοιας των λευκών, αλλά και ενσάρκωσαν την κτηνωδία την οποία οι λευκοί φοβούνταν, κατασκεύαζαν και προσπαθούσαν να τιθασεύσουν, προκειμένου να εξυπηρετήσει τους δικούς τους σκοπούς. Οι *μουτσάτσος* κυριολεκτικά αντάλλαξαν την ταυτότητα του αγρίου με το καινούργιο κοινωνικό στάτους του πολιτισμένου Ινδιάνου και φύλακα. [...] Οι λευκοί, όπως ακριβώς αγόραζαν καουτσούκ από τους άγριους Ινδιάνους του δάσους, έτσι αγόρασαν και τα «*αραουκάνικα*» άγρια ένστικτα των Ινδιάνων *μουτσάτσος*.

Όμως, σε αντίθεση με το καουτσούκ, αυτά τα άγρια ένστικτα ήταν σε μεγάλο βαθμό κατασκευασμένα στις φαντασιώσεις των λευκών. Το μόνο που είχαν να κάνουν οι *μουτσάτσος* για να εισπράττουν την αμοιβή τους, ήταν να αντικειμενοποιούν και, μέσα από λέξεις, να αντανakλούν και να επιστρέφουν στους λευκούς τα φαντάσματα που οικούσαν την αποικιακή κουλτούρα. Με δεδομένους τους αιώνες αποικιακής μυθολογίας σχετικά με τους «*Αραουκάνους*» και τον Άγριο, και με δεδομένη την κατάρρευση αυτής της μυθολογίας στην αντιφατική κοινωνική υπόσταση των *μουτσάτσος*, το καθήκον ήταν εύκολο. Οι ιστορίες των *μουτσάτσος* ήταν, στην πραγματικότητα, ιστορίες μέσα σε μια πολύ πιο παλιά ιστορία που συμπεριλάμβανε

τους *μουτοόχασος* μάλλον ως αντικείμενα ενός αποικιοκρατικού λόγου παρά ως δημιουργούς του.

Επομένως, το ανταλλακτικό σύστημα της δουλοπαροικίας λόγω χρεών που εγκαθιδρύθηκε από το μπουμ του καουτσούκ στο Που* τουμάγιο ήταν κάτι παραπάνω από μια ανταλλαγή αγαθών των λευκών με καουτσούκ που συνέλεξαν οι Ινδιάνοι. Ήταν επίσης και μια ανταλλαγή τρομακτικών μυθολογιών και μυθοπλαστικής πραγματικότητας, που στηρίζονταν στη διαμεσολάβηση των *μουτσάτσος*, των οποίων οι αφηγήσεις αντάλλασσαν το γεγονός ότι πρόδιδαν την πραγματικότητα των Ινδιάνων με την επικύρωση της φαντασίας των αποίκων.

Ο αποικιακός καθρέφτης

Αρχισα αυτό το δοκίμιο δηλώνοντας ότι το ενδιαφέρον μου επικεντρώνεται στη διαμεσολάβηση της κουλτούρας του τρόμου μέσω της αφήγησης και στα προβλήματα μιας γραφής εναντίον του τρόμου. Το ενδιαφέρον μου αυτό προέκυπτε εν μέρει από τα προβλήματα στην αξιολόγηση και την ερμηνεία των «αντικειμενικών γεγονότων» που συγκροτούσαν τις διάφορες εξιστορήσεις των φρικαλεοτήτων στο Πουτουμάγιο. Αστό το πρόβλημα της ερμηνείας έγινε ακόμα μεγαλύτερο, και τελικά κατέληξε στη συνειδητοποίηση ότι αυτό ακριβώς το πρόβλημα είναι το καθοριστικό στην κουλτούρα του τρόμου - όχι μόνο κάνοντας εξαιρετικά δύσκολο το να γράφει και να μιλά κανείς αποτελεσματικά εναντίον του τρόμου αλλά, ακόμα πιο κρίσιμο, κάνοντας την τρομακτική πραγματικότητα των αποσποσμάτων θανάτου, των εξαφανίσεων και των βασανιστηρίων να τσακίζει με τον πιο δραστικό τρόπο την ικανότητα των ανθρώπων να αντιστέκονται.

Ενώ στις κοινωνικές επιστήμες δίνεται μεγάλη προσοχή στην «ιδεολογία», πρακτικά δεν δίνεται καμία προσοχή, απ' όσο γνωρίζω, στο γεγονός ότι οι άνθρωποι σκιαγραφούν τον κόσμο τους, συμπεριλαμβανομένης και της πολιτικής του τόσο σε μακρο- όσο και σε

μικρο-κλίμακα, με ιστορίες και δημιουργήματα που μοιάζουν με ιστορίες, και πολύ σπάνια, ίσως και ποτέ, με ιδεολογίες (όπως αυτές ορίζονται συνήθως). Ασφαλώς, οι δαίδαλοι των φημών, του κουτσομπολιού. των εξιστορήσεων και των ανάλαφρων συζητήσεων είναι ο τόπος όπου η ιδεολογία και οι ιδέες γίνονται συναισθηματικά ισχυρές, εισδύουν σε μια ενεργό κοινωνική κυκλοφορία και φορτίζονται με νόημα. Αυτό συνέβη και στην περίπτωση του τρόμου στο Που-τουμάγιο, σύμφωνα με διηγήσεις από τις οποίες φαίνεται καθαρά ότι οι άποικοι και οι υπάλληλοι της εταιρείας καουτσούκ, όχι μόνο φοβούνταν, αλλά δημιουργούσαν και οι ίδιοι, μέσω της αφήγησης, εικόνες τρομακτικές και άγριες για τον άγριο - εικόνες που κρατούσαν την αποικιακή κοινωνία σε συνοχή μέσω του επιστημικού ζόφου του χώρου του θανάτου. Τα συστήματα βασανισμού που επινόησαν για να εξασφαλίζουν το καουτσούκ αντικατόπτριζαν τη φρίκη του άγριου που τόσο φοβούνταν, καταδίκαζαν - και μετέτρεπαν σε μυθοπλασία. Επιπλέον, όταν αναλαμβάνουμε το καθήκον να δημιουργήσουμε αντι-απεικονίσεις και αντι-λόγους, πρέπει να εξετάζουμε προσεκτικά πώς οι περισσότερες, αν όχι όλες οι αφηγήσεις που αναπαρήγαγαν ο Χάρντενμπεργκ και ο Κέισμεντ και οι οποίες ανέφεραν και επέκριναν τις φρικαλεότητες, είχαν με τον ίδιο τρόπο μετατραπεί σε μυθοπλασίες, αντλώντας από την ίδια, ιστορικά διαμορφωμένη, πηγή στην οποία υπέκυπταν οι άνθρωποι όταν βασάνιζαν Ινδιάνους. [...]

Είναι φανερό ότι ο βασανισμός και ο θεσμοποιημένος τρόμος μοιάζουν κάπως με μια μορφή τελετουργικής τέχνης- οι τελετές αυτές -οι οποίες πόρρω απέχουν από το να είναι αυθόρμητες, *suī generis* και να απαρνιούνται όλα όσα συχνά αποκαλούνται «οι αξίες του πολιτισμού»- έχουν βαθιά ιστορία που αντλεί ισχύ και νόημα από αυτές τις αξίες. Εκείνο που εδώ χρειάζεται περισσότερη ανάλυση είναι η μίμηση της αγριότητας -που απέδιδαν οι άποικοι στους Ινδιάνους- από την αγριότητα που διέπρατταν οι άποικοι στο όνομα εκείνου που ο Χούλιο Σέσαρ Αρόνα αποκαλούσε πολιτισμό.²⁷

Αυτή η αμοιβαία αλλά στρεβλωμένη μίμηση είχε και εξακολουθεί να έχει μεγάλη σημασία στην κατασκευή της αποικιακής κουλτούρας - του *αποικιακού καθρέφτη* που αντανακλά και επιστρέφει στους οποίους τη βαρβαρότητα των δικών τους κοινωνικών σχέσεων, όπως όμως την αποδίδουν στις άγριες ή κακές φιγούρες που θέλουν να αποικίσουν. Στην περίπτωση του Πουτουμάγιο, αυτό υπογραμμίζεται στις λαϊκές παραδόσεις των αποικιστών όπως τις αφηγείται, για παράδειγμα, η μακάβρια ιστορία του Joaquín Rocha για τον κανιβαλισμό των Ουιτότο. Και εκείνο που παρεισφρεί στο λόγο με την έντεχνη εξιστόρηση των αποίκων είναι το ίδιο με αυτό που εφάρμοζαν στα σώματα των Ινδιάνων.²⁸

Πεισματικά ενσωματωμένη μέσα σε αυτή την έντεχνη πρακτική βρίσκεται μια απέραντη και περίπλοκη δυτική ιστορία και εικονογραφία του κακού, όπως αποτυπώνεται στις εικόνες της κόλασης και του άγριου, που συνδέονται με άρρηκτο τρόπο με τον παράδεισο, την ουτοπία και το καλό. Θα ήταν συνετό να κατευθύνουμε όλοι τις προσπάθειές μας σε επίπεδο αντι-λόγου προς την υπονόμευση αυτής της αποκαλυπτικής διαλεκτικής, στη διατύπωση μιας αρκετά διαφορετικής ποιητικής του-καλού-και-του-κακού της οποίας η καθαρτήρια δύναμη δεν θα έγκειται στη βίαιη επίλυση των αντιφάσεων αλλά στη διάλυσή τους.

Στη μετά τον Διαφωτισμό ευρωπαϊκή κουλτούρα είναι δύσκολο, αν όχι οδύνατο, να διαπεράσει κανείς το παραισθητικό πέπλο της καρδιάς του σκότους χωρίς είτε να υποκύψει στην παραισθητική του ικανότητα είτε να παραβλέψει αυτόν το χαρακτήρα του. Η φασιστική ποιητική πετυχαίνει εκεί που ο φιλελεύθερος ορθολογισμός αυτοκαταστρέφεται. Εκείνο που θα μπορούσε να προσφέρει μια οδό διαφυγής από αυτό το αδιέξοδο είναι ακριβώς ό,τι απουσιάζει με τόσο τραγικό τρόπο από όλες τις εξιστορήσεις του Πουτουμάγιο - δηλαδή η αφήγηση και ο αφηγηματικός τρόπος των Ινδιάνων. Ο τρόπος αυτός πράγματι αποαισθητικοποιεί τον τρόπο με αποτέλεσμα η μελοδραματική έμφαση στη μυστηριώδη πλευρά του μυστηριώδους (για να υιοθετήσουμε τη διατύπωση του Μπένγιαμιν) όντως να αμφι-

σβητείται από μια οπτική που αντιλαμβάνεται το καθημερινό ως ανεξιχνίαστο και το ανεξιχνίαστο ως καθημερινό.²⁹ Τουλάχιστον αυτή είναι η ποιητική της μαγείας και του σαμανισμού που γνώρισα στις άνω ευθείες του Πουτουμόγιο, αυτή όμως είναι μια άλλη ιστορία για μια άλλη εποχή, μια εποχή όχι μόνο τρόμου αλλά και επούλωσης των τραυμάτων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1971).

2. Michel Foucault. "Truth and Power", στο Colin Gordon (επιμ.) *Power/Knowledge* (Νέα Υόρκη: Pantheon. 1980), 118.

3. Frederick R. Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives* (Νέα Υόρκη: Farrar, Straus και Giroux. 1979). 286.

4. Paul Ricœur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (Νιου Χέιβεν και Λονδίνο: Yale University Press. 1970).

5. Ian Watt, *Conrad: In the Nineteenth Century* (Μπέρκλεϊ και Λος Άντζελες: University of California Press, 1979). 161.

6. Brian Inglis, *Roger Casement* (Λονδίνο: Hodder. 1974), 46.

7. Walter Hardenburg, *The Putumayo: The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein* (Λονδίνο: T Fisher Unwin. 1912). 214.

8 Στο *Ιδίο*. 258

9. Γτο *Ιδίο*. 236. Ανοφέρεται επίσης στην Έκθεση του Κέισμεντ γιο το Πουτουμάγιο προς τον σερ Έντουαρντ Γκρέι. Εκεί, ο Κέισμεντ δηλώνει ότι αυτή την περιγραφή την επανέλαβαν «ξανά και ξανά { . } άνθρωποι που είχαν απασχοληθεί σε αυτή τη δουλειά». Roger Casement. "Correspondence respecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District". *House of Commons Sessional Papers*. 14 Φεβρουαρίου 1912 έως 7 Μαρτίου 1913, τόμος 68, σ. 35 (από εδώ και στο εξής θα αναφέρεται ως Casement. *Putumayo Report*).

10 Casement, στο *Ιδίο*. σ. 17.

11. Στο ίδιο, σ. 33, 34.

12. Στο ίδιο, σ. 37.

13. Στο ίδιο, σ. 39.

14. Στο ίδιο, σ. 37.

15. Στο ίδιο, σ. 39.

16. Σ.Τ.Μ.: Τα «αγόρια».

17. Στο ίδιο, σ. 31. Σύμφωνα με διάφορους υπολογισμούς φαίνεται πως η αναλογία των ένοπλων επιστατών προς τους άγριους Ινδιάνους που συνέλεγαν καουτσούκ ήταν κάπου μετοξύ 1:16 και 1:50. Από αυτούς τους ένοπλους επιστάτες, οι μουστάτσος υπερτερούσαν των λευκών σε ποσοστό περίπου 2:1. Βλ. Howard Wolf και Ralph Wolf, *Rubber A Story of Glory and Greed* (Νέα Υόρκη: Covici. Friede. 1936), 80 US Consul Charles C. Eberhardt, *Slavery in Peru*, 7 Φεβρουαρίου 1913, έκθεση προς τη Βουλή των Αντιπροσώπων των ΗΠΑ, σ. 112 Roger Casement, British Parliamentary Select Committee on Putumayo. *House of Commons Sessional Papers*. 1913, τ. 14, σ. xi- Casement. *Putumayo Report*, a. 33.

18. Casement, *Putumayo Report* σ. 33.

19. P. Francisco de Vilanova. εισαγωγή στο P. Francisco de Igualada. *Indios Amazónicas: Colección Misiones Capuchinas*, τ. VI (Βαρκελώνη: Imprenta Myria, 1948).

20. Μια εξαιρετική συζήτηση αυτού του θέματος υπάρχει στο David Sweet. "A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley. 1640-1750" (διδασκτορική διατριβή. University of Wisconsin, 1975), I. 113-14, 116, 120, 126, 130-1, 141. 347.

21. Joaquín Rocha, *Memorandum de un viaje* (Μπογκοτά: Editorial el Mercurio. 1905), 92-3.

22. Στο ίδιο, σ. 118.

23. Στο ίδιο, σ. 116-17.

24. Rómulo Paredes. "Confidential Report to the Ministry of Foreign Relations. Peru", Σεπτέμβριος 1911, μεταφρασμένο στο Eberharde ό.π., σ. 146.

25. Paredes, στο ίδιο, σ. 158.

26. Στο ίδιο, σ. 147. Δεν πρέπει κανείς να παραβλέψει τον ρόλο των Μαύρων, που στρατολογήθηκαν στα Μπαρμπάντος, ως διαμεσολαβητών μεταξύ των Λευκών και των Ινδιάνων. Εν πολλοίς όπως ο βρετανικός στρατός, από τα μέσα του 19ου αιώνα και ύστερα, χρησιμοποίησε διάφορες αποικιακές και εθνοτικές ομάδες για να διογκώνει τις φήμες περί θηριωδίας και να υποβάλλει αυτές τις ομάδες σε αμοιβαίο έλεγχο, έτσι και οι βρετανικές και περουβιάνικες εταιρείες καουτσούκ χρησιμοποίησαν στο Πουτουμάγιο τους δικούς τους «εθνοτικούς στρατιώτες».

27. Julio César Arana, κατάθεση στην Επιτροπή του Βρετανικού Κοινοβουλίου για το Πουτουμάγιο. *House of Commons Sessional Papers*, 1913, τ. 14. σ. 488.

28. Χαρακτηριστικά παραδείγματα του τρόπου με τον οποίο αυτή η υποταγή στο γράμμα του μύθου πήρε σόρκο και οστό στον βασάνισμά των Ινδιάνων μπορούμε να βρούμε στις σπάνιες περιπτώσεις διαλόγου τις οποίες ο Κέισμεντ επιτρέπει στους ουτόπτες μάρτυρες, στο μέρος της Έκθεσής του που είναι αφιερωμένο στις μαρτυρίες των ανδρών που είχαν στρτολογηθεί στα Μπαρμπάντος- για παράδειγμα:

«Και λες ότι είδες τους Ινδιάνους καμένους;», ρώτησε ο γενικός πρόξενος Κέισμεντ τον Αουγκούστους Ουόλκοτ. γεννημένο στο νησί Αντίγουα της Κοραϊβικής, είκοσι τρία χρόνια πριν.

«Μάλιστα».

«Καμένους ζωντανούς;»

«Ζωντανούς».

«Τι εννοείς δηλαδή; Περιγράψέ το».

«Μόνο έναν βλέπω να τον καίνε ζωντανό».

«Πες μου, λοιπόν, γι' αυτόν τον έναν».

«Δεν είχε δουλέψει "καούτσο", έφυγε και σκοτώνει έναν "μουτσάτσο". ένα αγόρι, και του κόβουν τα δυο του χέρια και τα πόδια από το γόνατο και καίνε το σώμα του...»

«Είσαι σίγουρος πως ήταν ακόμα ζωντανός - πως δεν ήταν νεκρός όταν τον πέτοζον στη φωτιά;»

«Ναι, ζωντανός. Είμαι σίγουρος - τον είδα να κουνιέται - άνοιξε τα μάτια του, ούρλισξε...»

«Ο Αουρέλιο Ροντρίγκες [ο διευθυντής του σταθμού συλλογής] κοίταζε - συνέχεια;»

«Ναι, συνέχεια»

«Έδινε οδηγίες;»

«Μάλιστα, κύριε»

«Τους είπε να του κόψουν τα πόδια και τα χέρια;»

«Μάλιστα»

Υπήρχε και κάτι ακόμα που ο γενικός πρόξενος δεν μπορούσε να καταλάβει και κάλεσε ξανά τον Ουόλκοτ για να εξηγήσει τι εννοούσε όταν έλεγε «επειδή είπε στους Ινδιάνους ότι είμαστε κι εμείς Ινδιάνοι και θα φάμε αυτούς». Εκείνο που εννοούσε, όπως το συνόψισε ο Κέισμεντ, ήταν ότι ο διευθυντής του σταθμού, ο σενιόρ Νόρμαντ. «για να τρομάξει τους Ινδιάνους, τους είπε ότι οι νέγροι ήταν κανίβαλοι και μάλιστα μια άγρια φυλή κανιβάλων που τρώνε ανθρώπους κο-ότι, αν δεν έφερναν καουτσούκ, θα έστελνε αυτούς τους μαύρους ανθρώπους να τους σκοτώσουν και να τους φάνε» (Casement. Putumayo Report ο I IS. 118).

Ενα άλλο, πιο περίπλοκο παράδειγμα, είναι το ακόλουθο:

« Έχεις δει ποτέ τον Αγκέρο να σκοτώνει Ινδιάνους;», ρώτησε ο γενικός πρό-
ξενος την Έβελιν Μπέιτσον, είκοσι πέντε ετών, γεννημένη στα Μπαρμπάντος, και
εργαζόμενη στην αποθήκη καουτσούκ της Λα Τσορέρα.

«Όχι, κύριε, δεν τον έχω δει να σκοτώνει Ινδιάνους - αλλά τον έχω δει να
στέλνει "μουτσάτσος" να σκοτώσουν Ινδιάνους. Έχει πάρει έναν άντρα Ινδιάνο
και τον έδωσε στους "μουτσάτσος" να φάνε, και κάνουν έναν χορό γι' αυτό...»

«Είδες να τον σκοτώνουν;»

«Μάλιστα, κύριε. Τον έδεσαν σε ένα πολούκι και τον πυροβόλησαν και έκο-
ψαν το κεφάλι του μετά που τον πυροβόλησαν και τα πόδια και τα χέρια του και
τα κουβαλούσαν γύρω γύρω στο στρατόπεδο - στην αυλή και τα κουβαλάει πάνω
κάτω τραγουδώντας, και τα παίρνει σπίτι τους και χορεύει...»

«Πώς ξέρεις ότι το έφαγαν;»

«Ακούσα ότι τα τρώνε. Δεν το είδα με τα μάτια μου, κύριε, αλλά άκουσα τον
διευθυντή σενιόρ Αγκέρο να τους λέει να φάνε αυτόν τον άντρα»

«Ο διευθυντής τα είπε όλα αυτά;»

«Μάλιστα, κύριε, τα είπε» (Casement, *Putumayo Repon*, σ. 103).

Αυτή η υποκίνηση, αν όχι δημιουργία, του κανιβαλισμού κάτω από την αποι-
κιακή πίεση καταγράφεται επίσης σε επιστολές ιεραποστόλων, αναφορικό με το
Ελεύθερο Κράτος του Κονγκό, του βασιλιά Λεοπόλδου, και με την εκεί συλλογή
καουτσούκ. Βλ.. για παράδειγμα, την εξιστόρηση του κ. John Harns στο βιβλίο
του Edmund Morel *King Leopold's Rule in Africa* (Νέα Υόρκη: Funk & Wagnalls.
1905), 437-41.

29. Walter Benjamin. "Surrealism: The Last Snapshot of the European
Intelligentsia", στη συλλογή δοκιμίων του με τίτλο *Reflections*, μετ. E. Jephcott,
επιμ. P. Demea (Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Jovanovich. 1978), ειδικά σ. 189-90.

Η νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα

*Ο πολιτισμός τώρα πια περιλαμβάνει στρατόπεδα θανάτου και Muselmänner¹
ονάμεσο στα υλικά και πνευματικά προϊόντα του.*

Richard Rubenstein και John Roth. *Approaches to Auschwitz*

Εισαγωγή: Η κοινωνιολογία μετά το Ολοκαύτωμα

Υπάρχουν δυο τρόποι να μειώσει, να παρερμηνεύσει ή να απορρίψει κανείς τη σημασία που έχει το Ολοκαύτωμα για την κοινωνιολογία ως θεωρία του πολιτισμού, της νεωτερικότητας, του νεωτερικού πολιτισμού.

Ο πρώτος τρόπος είναι να παρουσιάσει το Ολοκαύτωμα ως κάτι που συνέβη στους Εβραίους· ως συμβάν της *εβραϊκής* ιστορίας. Το Ολοκαύτωμα, έτσι, γίνεται μοναδικό, βολικά μη ειδοποιό και κοινωνιολογικά ασήμαντο. Το πιο συνηθισμένο παράδειγμα αυτού του τρόπου είναι η παρουσίαση του Ολοκαυτώματος ως αποκορυφώματος του ευρωχριστιανικού αντισημιτισμού - αυτού καθαυτό μοναδικού φαινομένου, με το οποίο τίποτε δεν μπορεί να συγκριθεί από τον μακρύ και πυκνό κατάλογο των εθνοτικών ή θρησκευτικών προκαταλήψεων και επιθέσεων. Ανάμεσα σε όλες τις περιπτώσεις συλλογικού ανταγωνισμού, ο αντισημιτισμός είναι μοναδικός για την άνευ προηγουμένου συστηματικότητά του, την ιδεολογική του ένταση, την υπερεθνική και υπερεδαφική εξάπλωσή του, τον μοναδικό τρόπο που αναμινγνύει τοπικές και οικουμενικές πηγές και διακλαδώσεις. Στο βαθμό που ορίζεται ως, θα λέγαμε, η συνέχιση του αντιση-

μιτισμού με άλλα μέσα, το Ολοκαύτωμα εμφανίζεται ως «εφάπαξ», μια-κι-έξω επεισόδιο, που ίσως ρίχνει κάποιο φως στην παθολογία της κοινωνίας στην οποία συνέβη αλλά ελάχιστα προσθέτει στην κατανόησή μας για τη φυσιολογική κατάσταση αυτής της κοινωνίας. Ακόμη δε λιγότερο επιβάλλει κάποια σημαντική αναθεώρηση της ορθόδοξης αντίληψης για την ιστορική τάση της νεωτερικότητας, για την εκπολιτιστική διαδικασία, για τα καταστατικά θέματα της κοινωνιολογικής έρευνας.

Ο άλλος τρόπος -που φαινομενικά δείχνει προς την αντίθετη κατεύθυνση αλλά στην πράξη καταλήγει στον ίδιο προορισμό- είναι το Ολοκαύτωμα να παρουσιάζεται ως ακραία περίπτωση μιας ευρείας και οικείας κατηγορίας κοινωνικών φαινομένων* μιας κατηγορίας ασφαλώς απεχθούς και αποκρουστικής την οποία, όμως, μπορούμε (και πρέπει) να συνηθίσουμε. Πρέπει να τη συνηθίσουμε εξαιτίας της ανθεκτικότητας και της πανταχού παρουσίας της, αλλά πάνω απ' όλο επειδή η νεωτερική κοινωνία σε όλη τη διάρκειά της ήταν, είναι και θα παραμείνει μια οργάνωση σχεδιασμένη να την αποκρούει ή ίσως ακόμη και να την εξαλείφει εντελώς. Έτσι, το Ολοκαύτωμα ταξινομείται ως άλλο ένα στοιχείο (αν και σε προεξάρχουσα θέση) μιας ευρείας κατηγορίας που περιλαμβάνει πολλές «παρόμοιες» περιπτώσεις σύγκρουσης, προκατάληψης ή επιθετικότητας. Στη χειρότερη περίπτωση, το Ολοκαύτωμα αναφέρεται ως αρχέγονη και πολιτισμικά ανεξάλειπτη, «φυσική» προδιάθεση του ανθρώπινου είδους - η ενστικτώδης επιθετικότητα του Λόρεντς ή η αποτυχία των εγκεφαλικών λοβών να ελέγξουν το αρχαϊκό, φορτωμένο συναισθήματα μέρος του εγκεφάλου, του Άρθουρ Κέστλερ.² Οι παράγοντες που ευθύνονται για το Ολοκαύτωμα, ως προκοινωνικοί και απρόσβλητοι στην πολιτισμική χειραγώγηση, απέχουν ριζικά από το πεδίο του κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος. Στην καλύτερη περίπτωση, το Ολοκαύτωμα μπαίνει στο καλούπι της πιο τρομακτικής και απειλητικής-θεωρητικά αφομοίωσιμης, ωστόσο, κατηγορίας- γενοκτονίας* ή, σε διαφορετική περίπτωση, διαλύεται απλώς μέσα στην ευρεία και εντε-

λώς οικεία κατηγορία της εθνοτικής, πολιτισμικής ή φυλετικής καταπίεσης και καταδίωξης.³

Όποιον και από τους δύο δρόμους κι αν ακολουθήσει κανείς, τα αποτελέσματα είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό τα ίδια. Το Ολοκαύτωμα παραμερίζεται μέσα στο οικείο ρεύμα της ιστορίας:

Όταν αντιμετωπίζεται με αυτό τον τρόπο, και συνοδευόμενο από ανάλογες ιστορικές αναφορές σε άλλες περιπτώσεις τρόμου (οι θρησκευτικές σταυροφορίες, η σφαγή των αλβιγηνών αιρετικών, ο αποδεκατισμός των Αρμενίων από τους Τούρκους, ακόμη και η επινόηση των στρατοπέδων συγκέντρωσης από τους Βρετανούς κατά τη διάρκεια του πολέμου των Μπόερς), γίνεται εξαιρετικά βολικό να βλέπουμε χρο Ολοκαύτωμα ως κάτι «μοναδικό» - αλλά, σε τελική ανάλυση, φυσιολογικό.⁴

Ή, τα αίτια του Ολοκαυτώματος ανοζητούνται στο παρελθόν, στο απολύτως οικεία τεκμήρια για τα εκατοντάδες χρόνια γκέτο, νόμιμων διακρίσεων, πογκρόμ και διώξεων των Εβραίων στη χριστιανική Ευρώπη - και αποκαλύπτεται έτσι ως μία μοναδικά τρομακτική, ωστόσο εντελώς λογική, συνέπεια του εθνοτικού και θρησκευτικού μίσους. Είτε με τον έναν τρόπο είτε με τον άλλο, η βόμβα αφοπλίζεται καμία μείζων αναθεώρηση της κοινωνικής μας θεωρίας δεν είναι πραγματικά αναγκαία- οι οπτικές μας για τη νεωτερικότητα, για τις -ακόμη κρυμμένες αλλά απολύτως παρούσες- δυνατότητές της, για την ιστορική τάση της. Δεν χρειάζονται άλλη μια αυστηρή ματιά, καθώς οι μέθοδοι και οι έννοιες που έχουν συσσωρευτεί από την κοινωνιολογία είναι επαρκέστες για να αντιμετωπίσουν αυτή την πρόκληση - να την «εξηγήσουν», να «βγάλουν νόημα από αυτήν», να την κατανοήσουν. Το συνολικό αποτέλεσμα είναι η θεωρητική αυταρέσκεια. Στην πραγματικότητα, τίποτε δεν συνέβη που να δικαιολογεί άλλη μία κριτική στο μοντέλο της νεωτερικής κοινωνίας που έχει αποδειχτεί τόσο χρήσιμο ως θεωρητικό πλαίσιο και πραγματιστική νομιμοποίηση της κοινωνιολογικής πρακτικής.

Μέχρις εδώ, σημαντικές διαφωνίες με αυτή την αυτάρεσκη, αυτό-επαινετική στάση έχουν εκφραστεί κυρίως από ιστορικούς και θεολόγους. Οι κοινωνιολόγοι έδωσαν μικρή σημασία σε αυτές τις φωνές. Συγκρινόμενες με τον τρομακτικό όγκο δουλειάς των ιστορικών και με την ένταση της ενδοσκόπησης τόσο χριστιανών όσο και εβραίων θεολόγων, η συμβολή των επαγγελματιών κοινωνιολόγων στη μελέτη του Ολοκαυτώματος μοιάζει περιθωριακή και αμελητέα. Οι κοινωνιολογικές μελέτες του Ολοκαυτώματος που έχουν πραγματοποιηθεί μέχρι σήμερα δείχνουν πέρα από κάθε λογική αμφιβολία ότι το *Ολοκαύτωμα έχει περισσότερα να πει για την κατάσταση της κοινωνιολογίας απ' όσα η κοινωνιολογία, στην παρούσα μορφή της, είναι σε θέση να προσθέσει στη γνώση μας για το Ολοκαύτωμα*. Οι κοινωνιολόγοι δεν έχουν ακόμη αντιμετωπίσει (και πολύ περισσότερο δεν έχουν απαντήσει) αυτό το ανησυχητικό γεγονός. [...]

Το νόημα της εκπολιτιστικής διαδικασίας

Ο αιτιολογικός μύθος που βρίσκεται βαθιά εδραιωμένος στην αυτο-συνείδηση της δυτικής κοινωνίας μας είναι η ηθικά ανυψωτική εξιστόρηση της ανθρωπότητας όπως αναδύεται από την προκοινωνική βαρβαρότητα. Αυτός ο μύθος συνέβαλε στην ανάδυση και στη δημοτικότητα -και με τη σειρά του εισέπραξε την τεκμηριωμένη και επεξεργασμένη υποστήριξη- ουκ ολίγων σημαντικών κοινωνιολογικών θεωριών και ιστορικών αφηγήσεων- το πιο πρόσφατο παράδειγμα αυτής της σύνδεσης είναι η εκρηκτική προβολή και η αιφνίδια επιτυχία της θέσης του Elias για την «εκπολιτιστική» διαδικασία. Οι αντίθετες απόψεις των σύγχρονων κοινωνικών επιστημόνων (βλ. για παράδειγμα, τις εξονυχιστικές αναλύσεις των πολυποίκιλων εκπολιτιστικών διαδικασιών: ιστορικές και συγκριτικές από τον Michael Mann, συνθετικές και θεωρητικές από τον Anthony Giddens), οι οποίες δίνουν έμφαση στην αύξηση της στρατιωτικής βίας και στην απρόσκοπτη χρήση του καταναγκασμού ως βασικότερα χαρακτηριστικά

της ανάδυσσης και της εδραίωσης των μεγάλων πολιτισμών, έχουν ακόμη μακρύ δρόμο να διανύσουν πριν καταφέρουν να εκτοπίσουν τον αιτιολογικό μύθο από τη δημόσια συνείδηση ή ακόμη και από το διάχυτο φολκλόρ του επαγγέλματος. Σε γενικές γραμμές, η γνώμη των μη ειδικών απεχθόνεται κάθε αμφισβήτηση του μύθου. Η αντίστασή της, επιπλέον, υποστηρίζεται από ένα ευρύ φάσμα απόψεων με μεγάλο κύρος στις οποίες περιλαμβάνονται παγιωμένες αυθεντίες, όπως η «οιυική αντίληψη» για την ιστορία ως νικηφόρα μάχη ανάμεσα στον ορθό λόγο και τη δεισιδαιμονία, η οπτική του Βέμπερ για τον εξορθολογισμό ως κίνηση προς την επίτευξη περισσότερων στόχων με μικρότερη προσπάθεια, η ψυχαναλυτική υπόσχεση για αποκάλυψη. σύλληψη και εξημέρωση του ζώου που υπάρχει μέσα στον άνθρωπο, η μεγάλη προφητεία του Μαρξ για μια ζωή και μια ιστορία υπό τον πλήρη έλεγχο του ανθρώπινου είδους από τη στιγμή που θα απελευθερωθεί από την ισχύουσα εξουθενωτική στενότητα αντιλήψεων, η απεικόνιση του Ελίας για την πρόσφατη ιστορία ως ιστορία της εξάλειψης της βίας από την καθημερινή ζωή και, πάνω απ' όλα. ο χορός των ειδικών που μας διαβεβαιώνουν πως τα ανθρώπινα προβλήματα είναι ζήτημα λανθασμένων πολιτικών και πως σωστές πολιτικές σημαίνουν εξάλειψη των προβλημάτων. Πίσω από αυτήν τη συμμαχία στέκεται ακλόνητο το νεωτερικό «κηπουρικό» κράτος, που βλέπει την κοινωνία την οποία κυβερνά ως ένα αντικείμενο που χρειάζεται σχεδιάσμά, καλλιέργεια και ξερίζωμα των ζιζανίων.

Στο φόντο αυτού του μύθου, απολιθωμένου εδώ και πολύ καιρό στην κοινή λογική της εποχής μας, το Ολοκαύτωμα μπορεί να νοηθεί μόνον ως αποτυχία του πολιτισμού (δηλαδή της ανθρώπινης εκούσιας, καθοδηγούμενης από τον ορθό λόγο, δραστηριότητας) να αναχαιτίσει τις νοσηρές φυσικές προτιμήσεις εκείνου που έχει παρμείνει μέσα στον άνθρωπο από τη φύση. Προφανώς, ο χομπσιανός κόσμος δεν έχει αλυσοδεθεί πλήρως, το χομπσιανό πρόβλημα δεν έχει λυθεί εντελώς. Με άλλα λόγια, δεν έχουμε ακόμη αρκετό πολιτισμό. Η ατελής εκπολιτιστική διαδικασία έχει ακόμη δρόμο να διανύσει μέχρι την κατάληξή της. Αν το μάθημα των μαζικών φόνων μάς

διδάσκει όντως κάτι, αυτό είναι ότι η πρόληψη παρόμοιων σπασμών βαρβαρότητας απαιτεί προφανώς ακόμη περισσότερες εκπολιτιστικές προσπάθειες. Δεν υπάρχει τίποτε σε αυτό το μάθημα που να ρίχνει μια σκιά αμφιβολίας στη μελλοντική αποτελεσματικότητα τέτοιων προσπαθειών και στις τελικές συνέπειές τους. Είναι βέβαιο πως κινούμαστε στη σωστή κατεύθυνση ίσως δεν κινούμαστε αρκετά γρήγορα.

Καθώς η πλήρης εικόνα του Ολοκαυτώματος αναδύεται από την ιστορική έρευνα, το ίδιο συμβαίνει και με μια εναλλακτική, και πιθανώς πιο αξιόπιστη, ερμηνεία του ως συμβάντος που αποκάλυψε την αδυναμία και την τρωτότητα της ανθρώπινης φύσης (της απέχθειας προς το φόνο, της αποστροφής προς τη βίο, του φόβου για την ένοχη συνείδηση και την ευθύνη για την ανήθικη συμπεριφορά) ότον έρχεται αντιμέτωπη με την πρακτική αποδοτικότητα όσων προϊόντων του πολιτισμού χαίρουν της μεγαλύτερης εκτίμησης: της τεχνολογίας του, των ορθολογικών κριτηρίων επιλογής, της τάσης του να υποτάσσει τη σκέψη και την πράξη στον πραγματισμό της οικονομίας και της αποτελεσματικότητας. Ο χομπσιανός κόσμος του Ολοκαυτώματος δεν αναδύθηκε στην επιφάνεια από τον υπερβολικά ρηχό τάφο του· αναστήθηκε από τη θύελλα των ανορθολογικών συναισθημάτων. Κατέφθασε (με μια τρομερή μορφή την οποία ο Χομπς ασφαλώς θα αποκήρυσσε) μέσα σε ένα αυτοκίνητο κατασκευασμένο σε εργοστάσιο, χρησιμοποιώντας όπλα με τα οποία μόνο η πιο εξελιγμένη επιστήμη θα μπορούσε να τον εφοδιάσει και ακολουθώντας μια διαδρομή σχεδιασμένη από μια επιστημονικά διευθυνόμενη οργάνωση. Ο νεωτερικός πολιτισμός δεν ήταν η *ικανή* συνθήκη του Ολοκαυτώματος· ήταν, ωστόσο, αναντίρρητα, η *αναγκαία* συνθήκη του. Χωρίς αυτόν, το Ολοκαύτωμα θα ήταν αδιανόητο. Ο ορθολογικός κόσμος του νεωτερικού πολιτισμού ήταν εκείνος που έκανε το Ολοκαύτωμα διανοήσιμο.

Η μαζική δολοφονία των Εβραίων της Ευρώπης από τους ναζί δεν αποτέλεσε απλώς το τεχνολογικό επίτευγμα μιας βιομη-

χανικής κοινωνίας, αλλά και το οργανωτικό επίτευγμα μιας γραφειοκρατικής κοινωνίας.⁵

Ας σκεφτούμε, απλώς, τι χρειάστηκε για να γίνει το Ολοκαύτωμα μοναδικό ανάμεσα στις τόσες μαζικές δολοφονίες που σημάδεψαν την ιστορική πρόοδο των ανθρώπινου είδους.

Οι δημόσιες υπηρεσίες ενστάλαξαν στις άλλες ιεραρχίες τον σταθερό βηματισμό του σχεδιασμού και τη γραφειοκρατική επιμέλεια. Από τον στρατό, ο μηχανισμός της καταστροφής πήρε τη στρατιωτική ακρίβεια, την πειθαρχία και την αναισθησία του. Η επιρροή της βιομηχανίας έγινε αισθητή στη μεγάλη έμφαση που δόθηκε στη λογιστική, στην εξοικονόμηση της τελευταίας δεκάρας και στην περισυλλογή των υπαρχόντων, καθώς και στη βιομηχανική αποδοτικότητα των κέντρων δολοφονίας. Τέλος, το κόμμα εισέφερε σε ολόκληρο τον μηχανισμό έναν «ιδεαλισμό», μια αίσθηση «αποστολής» και μια αντίληψη ότι έγραφε ιστορία. [...]

Ήταν, πράγματι, η οργανωμένη κοινωνία, σε έναν ειδικό ρόλο. Αν και εμπλεκόταν σε μαζικές δολοφονίες γιγαντιαίας κλίμακας, αυτός ο τεράστιος γραφειοκρατικός μηχανισμός έδειχνε ενδιαφέρον για τη σωστή γραφειοκρατική διαδικασία, για τις λεπτολογίες της ακριβούς διατύπωσης, για τις μικρολεπτομέρειες της γραφειοκρατικής ρύθμισης και για την εφαρμογή του νόμου.⁵

Το τμήμα της διοίκησης των δδ που ήταν επιφορτισμένο με την εξόντωση των Εβραίων της Ευρώπης ονομαζόταν επίσημα Τομέας Διαχείρισης και Οικονομίας. Αυτό ήταν ψέμα μόνο εν μέρει· μόνο εν μέρει μπορεί να εξηγηθεί με αναφορά στους διαβόητους «ομιλικούς κανόνες» που είχαν σχεδιαστεί για να παραπλανούν τόσο τους ευκαιριακούς παρατηρητές όσο και τους λιγότερο αποφασιστικούς από τους δράστες. Η ονομασία αντικατόπτριζε πιστά το οργανωτικό νόημα της δραστηριότητας, σε τέτοιο βαθμό που δεν προσφέρει καμιά παρηγοριά. Αν εξαιρέσουμε το πόσο ηθικά αποκρουστικός ήταν ο σκοπός της (ή, για να είμαστε ακριβείς, τη γιγαντιαία κλίμακα της ηθικής αποστροφής), η συγκεκριμένη δραστηριότητα δεν διέφερε με καμιά τυπική έννοια (τη μοναδική έννοια που μπορεί να εκφρα-

στεί στη γλώσσα της γραφειοκρατίας) από όλες τις υπόλοιπες οργανωμένες δραστηριότητες τις οποίες σχεδίαζαν, παρακολουθούσαν και επόπτευαν οι «συνηθισμένοι» διοικητικοί και οικονομικοί τομείς. Όπως και οι υπόλοιπες δραστηριότητες που υπόκεινταν σε γραφειοκρατικό εξορθολογισμό, ταιριάζει απόλυτα στη νηφάλια περιγραφή της νεωτερικής διοίκησης από τον Μαξ Βέμπερ:

Ακρίβεια, ταχύτητα, σαφήνεια, γνώση των φακέλων, συνέχεια, διακριτικότητα, ενότητα, αυστηρή υποταγή, μείωση των προστριβών και του υλικού και προσωπικού κόστους - όλα αυτά ήρθαν στο ύψιστο σημείο στην αυστηρά γραφειοκρατική διοίκηση. [...] Η γραφειοκρατικοποίηση προσφέρει πάνω απ' όλα την καλύτερη πιθανότητα να πάρει σάρκα και οστό η αρχή της εξειδίκευσης των διοικητικών λειτουργιών σύμφωνα με καθαρά αντικειμενικούς παράγοντες. [...] Η «αντικειμενική» ολοκλήρωση της επιχείρησης σημαίνει πρώτα και κύρια την ολοκλήρωση της επιχείρησης σύμφωνα με μετρήσιμους κανόνες και «χωρίς έγνοια για το πρόσωπο».⁶

Δεν υπάρχει τίποτε σε αυτή την περιγραφή που να δικαιολογεί την αμφισβήτηση του γραφειοκρατικού ορισμού του Ολοκαυτώματος είτε ως απλής παρωδίας της αλήθειας είτε ως εκδήλωση μιας ιδιαίτερα τερατώδους μορφής κυνισμού.

Το Ολοκαύτωμα όμως είναι τόσο κρίσιμο για την κατανόηση του νεωτερικού γραφειοκρατικού τρόπου εξορθολογισμού όχι μόνο, και όχι κυρίως, επειδή απλώς μας θυμίζει (λες και έχουμε ανάγκη μια τέτοια υπενθύμιση) πόσο τυπική και ηθικά τυφλή είναι η γραφειοκρατική επιδίωξη της αποδοτικότητας. Η σημασία του δεν αποτυπώνεται πλήρως ούτε όταν συνειδητοποιούμε σε ποιο βαθμό η μαζική δολοφονία σε μια άνευ προηγουμένου κλίμακα εξαρτήθηκε από τη διαθεσιμότητα καλά αναπτυγμένων και σταθερά εδραιωμένων δεξιοτήτων και συνηθειών που απέρρεαν από τον σχολαστικό και ακριβή καταμερισμό εργασίας, από τη διατήρηση μιας ομαλής ροής στη διοίκηση και στην πληροφορία ή από τον απρόσωπο και συγχρονισμένο συντονισμό αυτόνομων αλλά συμπληρωματικών δράσεων εξαρτήθηκε, εν ολίγοις, από εκείνες τις δεξιότητες και συνήθειες που

αναπτύσσονται και ευδοκιμούν με τον καλύτερο τρόπο στην ατμόσφαιρα του γραφείου. Το φως που έριξε το Ολοκαύτωμα στη γνώση μας για τη γραφειοκρατική ορθολογικότητα γίνεται πιο εκτυφλωτικό από ποτέ μόλις συνειδητοποιήσουμε την έκταση στην οποία η *(δια η ιδέα της Επαίόβυι^ [Τελικής Λύσης] ήταν αποτέλεσμα της γραφειοκρατικής κουλτούρας. [...])*

Σε καμία φάση της μακράς και βασανιστικής υλοποίησής του το Ολοκαύτωμα δεν ήρθε σε σύγκρουση με τις αρχές της ορθολογικότητας. Σε κανένα της στάδιο η «Τελική Λύση» δεν συγκρούστηκε με την ορθολογική επιδίωξη της αποτελεσματικής, βέλτιστης επίτευξης του στόχου. Αντίθετα, *προέκυψε από ένα αυθεντικά ορθολογικό ενδιαφέρον και δημιουργήθηκε από μια γραφειοκρατία πιστή στη μορφή και στον σκοπό της ύπαρξής της*. Γνωρίζουμε πολλές σφαγές, πογκρόμ, μαζικές δολοφονίες, περιπτώσεις που πραγματικά δεν απέχουν πολύ από τη γενοκτονία, οι οποίες διαπράχθηκαν χωρίς τη νεωτερική γραφειοκρατία, χωρίς τις δεξιότητες και τις τεχνολογίες που διαθέτει, χωρίς τις επιστημονικές αρχές της εσωτερικής διοίκησής της. Το Ολοκαύτωμα, όμως, θα ήταν σίγουρα αδιανόητο χωρίς μια τέτοια γραφειοκρατία. Το Ολοκαύτωμα δεν ήταν μια ανορθολογική υπέρχειλιση υπολειμμάτων προνεωτερικής βαρβαρότητας που δεν είχαν ακόμη πλήρως εξαλειφθεί. Ήταν ένας νόμιμος ένοικος στον οίκο της νεωτερικότητας· ένας κάτοικος, στην πραγματικότητα, ο οποίος δεν θα ένιωθε σαν στο σπίτι του σε κανέναν άλλο οίκο.

Με αυτό δεν θέλω να υποστηρίξω πως το Ολοκαύτωμα ως γεγονός *καθορίστηκε* από τη νεωτερική γραφειοκρατία ή από την κουλτούρα της εργαλειακής ορθολογικότητας της οποίας είναι επιτομή· πολύ δε περισσότερο δεν υποστηρίζω ότι η νεωτερική γραφειοκρατία καταλήγει *αναγκαστικό* σε φαινόμενα τύπου Ολοκαυτώματος. Εκείνο όμως που πράγματι υποστηρίζω είναι ότι οι κανόνες της εργαλειακής ορθολογικότητας είναι παντελώς ανίκανοι να προλάβουν τέτοια φαινόμενα· ότι δεν υπάρχει τίποτε σε αυτούς τους κανόνες που νο αποκλείει ως ακατάλληλες τις τύπου Ολοκαυτώματος, μεθόδους «κοινωνικής μηχανικής» ή ως ανορθολογικές τις πράξεις που

χρησιμοποιήθηκαν. Υποστηρίζω, επιπλέον, ότι η γραφειοκρατική κουλτούρα, η οποία μας προτρέπει να βλέπουμε την κοινωνία ως αντικείμενο διαχείρισης, ως συλλογή τόσο πολλών «προβλημάτων» που πρέπει να λυθούν, ως «φύση» που πρέπει να «ελεγχθεί», να «τιθασευτεί» και να «βελτιωθεί» ή να «ανακατασκευαστεί», ως νόμιμο στόχο για «κοινωνική μηχανική» και, γενικά, σαν έναν κήπο που πρέπει να σχεδιαστεί και να διατηρηθεί στην προσχεδιασμένη μορφή διά της βίας (η άποψη της κηπουρικής διακρίνει τη βλάστηση σε «καλλιεργημένα φυτά», που είναι άξια φροντίδας, και σε ζιζάνια, που τους αξίζει να εξοντωθούν), ήταν ακριβώς η ατμόσφαιρα μέσα στην οποία μπορούσε η ιδέα του Ολοκαυτώματος να συλληφθεί, να αναπτυχθεί, αργά αλλά σταθερά, και να οδηγηθεί στην κατάληξή της. Υποστηρίζω, τέλος, πως το πνεύμα της εργαλειακής ορθολογικότητας και η νεωτερική, γραφειοκρατική μορφή της θεσμοποίησής του ήταν εκείνα που έκαναν τις λύσεις τύπου Ολοκαυτώματος όχι μόνο πιθανές αλλά και εξαιρετικά «λογικές» - αυξάνοντας έτσι τις πιθανότητες για την επιλογή τους. Αυτή η αύξηση της πιθανότητας έχει κάτι παραπάνω από τυχαία σχέση με την ικανότητα της νεωτερικής γραφειοκρατίας να συντονίζει τη δράση ενός μεγάλου αριθμού ηθικών ατόμων στην επιδίωξη κάποιων, ακόμη και ανήθικων, σκοπών. [...]

Ισχυρίζομαι πως το μεγαλύτερο μάθημα από το Ολοκαύτωμα είναι η ανάγκη να αντιμετωπίζουμε την κριτική σοβαρά και έτσι να επεκτείνουμε το θεωρητικό μοντέλο της εκπολιτιστικής διαδικασίας, προκειμένου να περιλάβει την τάση της τελευταίας να υποβιβάζει, να ψέγει και να απονομιμοποιεί τα ηθικά [ethical] κίνητρα της κοινωνικής δράσης. Χρειάζεται να εκτιμήσουμε προσεκτικά τις ενδείξεις που υπάρχουν για το ότι η *εκπολιτιστική διαδικασία είναι, μεταξύ άλλων, μια διαδικασία απογύμνωσης της χρήσης και της εφαρμογής της βίας από ηθικούς υπολογισμούς και απελευθέρωσης των ζητούμενων της ορθολογικότητας από την παρεμβολή ηθικών [ethical] κανονιστικών προτύπων και ηθικών [moral] αναστολών*. Όπως η προβολή της ορθολογικότητας σε βαθμό που να αποκλείει εναλλακτικά κριτήρια δράσης, και κυρίως η τάση να υπάγεται η χρήση της βίας σε ορθολογικό υπολογισμό, έχει

από μακρού αναγνωριστεί ως καταστατικό χαρακτηριστικό του νεωτερικού πολιτισμού, έτσι και τα φαινόμενα τύπου Ολοκαυτώματος πρέπει να αναγνωριστούν ως νόμιμες εκβάσεις της εκπολιτιστικής τάσης και των σταθερών δυνατοτήτων της.

Αν ξαναδιαβαστεί, με το πλεονέκτημα της εκ των υστέρων γνώσης, η διευκρίνιση του Βέμπερ για τις συνθήκες και το μηχανισμό του εξορθολογισμού αποκαλύπτει αυτές τις σημαντικές, αλλά μέχρι τώρα υποτιμημένες, συσχετίσεις. Βλέπουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια πως οι συνθήκες ορθολογικής διεύθυνσης της επιχείρησης -όπως και ο διαβόητος διαχωρισμός μεταξύ νοικοκυριού και χώρου εργασίας ή μεταξύ ιδιωτικού εισοδήματος και δημόσιου ταμείου- λειτουργούν ταυτόχρονα και ως ισχυροί παράγοντες για την απομόνωση της στοχοποιημένης, ορθολογικής δράσης από την αλληλεπίδραση με διαδικασίες που διέπονται από άλλα (εξ ορισμού ανορθολογικά) κανονιστικά πρότυπα, καθιστώντας την έτσι απρόσβλητη στον περιοριστικό αντίκτυπο των αξιωμάτων της αμοιβαίας βοήθειας, της αλληλεγγύης, του αλληλοσεβασμού κ.λπ., τα οποία συντηρούνται στις πρακτικές μη επιχειρηματικών σχηματισμών. Αυτό το γενικό επίτευγμα της εξορθολογιστικής τάσης έχει κωδικοποιηθεί και θεσμοποιηθεί -όπως ήταν αναμενόμενο- στη νεωτερική γραφειοκρατία. Αν υποβληθεί στην ίδια αναδρομική επανανάγνωση, αποκαλύπτει ότι η φίμωση της ηθικότητας ήταν το βασικότερο μέλημά της· ότι ήταν, πράγματι, η θεμελιώδης συνθήκη της επιτυχίας της ως εργαλείου ορθολογικού συντονισμού της δράσης. Αποκαλύπτει, ακόμη, την ικανότητα της γραφειοκρατίας να δημιουργεί λύσεις τύπου Ολοκαυτώματος καθώς εξακολουθεί, με τον πλέον άμεμπτα ορθολογικό τρόπο, την καθημερινή δραστηριότητά της που αποσκοπεί στην επίλυση προβλημάτων. [...]

Η νεωτερικότητα του ρατσισμού

Η νεωτερικότητα έφερε μαζί της την ισοπέδωση των διαφορών - τουλάχιστον των εξωτερικών τους όψεων, του ίδιου του υλικού από

το οποίο οι συμβολικές αποστάσεις ανάμεσα σε διαχωρισμένες ομάδες είναι φτιαγμένες. Με αυτές τις διαφορές να απουσιάζουν, δεν ήταν αρκετό να ρεμβάζουμε φιλοσοφικά για τη σοφία της πραγματικότητας όπως είναι - κάτι που το χριστιανικό δόγμα έκανε παλιότερα, όταν ήθελε να βγάλει κάποιο νόημα από τον πραγματικό διαχωρισμό των Εβραίων. Τώρα έπρεπε να δημιουργηθούν διαφορές, ή να διατηρηθούν, παρά τη φοβερή διαβρωτική ισχύ της κοινωνικής και νομικής ισότητας και της διαπολιτισμικής ανταλλαγής.

Η κληρονομημένη θρησκευτική εξήγηση του συνόρου -η απόρριψη του Χριστού από τους Εβραίους- ήταν εξαιρετικά αταίριαστη για το νέο καθήκον. Σε μια τέτοια εξήγηση αναπόφευκτα ενυπήρχε η πιθανότητα εξόδου από το διαχωρισμένο πεδίο. Για όσον καιρό το σύνορο παρέμενε σαφώς χαραγμένο και καλό οριοθετημένο, η εξήγηση αυτή εξυπηρετούσε έναν καλό σκοπό. Παρείχε το απαραίτητο στοιχείο της ευελιξίας το οποίο συνέδεε τη μοίρα των ανθρώπων με την υποτιθέμενη ελευθερία τους να κερδίσουν τη σωτηρία ή να διαπράξουν κάποια αμαρτία, να αποδεχτούν ή να απορρίψουν τη Θεία Χάρη- και όλα αυτά τα πετύχαινε χωρίς την παραμικρή εξασθένηση του συμπαγούς χαρακτήρα του ίδιου του συνόρου. Το ίδιο όμως στοιχείο της ευελιξίας θα αποδεικνυόταν καταστροφικό από τη στιγμή που οι πρακτικές διαχωρισμού άρχισαν να εφαρμόζονται με τρόπο υπερβολικά χλιαρό και άτονο για να εξακολουθούν να υποστηρίζουν τη «φυσικότητα» του συνόρου - κάνοντάς το, αντίθετα, όμηρο του ανθρώπινου αυτοκαθορισμού. Η νεωτερική κοσμοθέαση, σε τελική ανάλυση, διακήρυξε τις άνευ ορίων δυνατότητες της εκπαίδευσης και της αυτοτελείωσης. Τα πάντα ήταν εφικτά, με τη δέουσα προσπάθεια και καλή θέληση. Ο άνθρωπος ήταν κατά τη γέννησή του μια *tabula rasa*, ένα άδειο ντουλάπι, που αργότερα, στην πορεία της εκπολιτιστικής διαδικασίας, θα συμπληρώνονταν και θα γέμιζαν με περιεχόμενα που θα παρείχε η ισοπεδωτική πίεση των κοινών πολιτισμικών ιδεών. Παραδόξως, η αναγωγή των διαφορών ανάμεσα στους Εβραίους και στους χριστιανούς οικοδεσπότες τους αποκλειστικά στη διάκριση του δόγματος και των σχετικών με αυτό τελε-

τών. έμοιαζε να ταιριάζει γάντι με τη νεωτερική οπτική για την ανθρωπινή φύση. Παράλληλα με την αποκήρυξη άλλων προκαταλήψεων, η εγκατάλειψη των ιουδαϊκών δεισιδαιμονιών και ο προσηλυτισμός σε μια ανώτερη πίστη έμοιαζαν να αποτελούν τα κατάλληλα και επαρκή οχήματα αυτοβελτίωσης· έμενε μόνο να πάρουν τον δρόμο, σε μαζική κλίμακα, προς την τελική νίκη του ορθού λόγου επί της άγνοιας.

Εκείνο που απειλούσε αληθινά τη στερεότητα των παλιών συνόρων δεν ήταν, βέβαια, η ιδεολογική συνταγή της νεωτερικότητας (αν και ούτε την ενίσχυε), αλλά η άρνηση του εκκοσμικευμένου νεωτερικού κράτους να νομοθετεί διαφοροποιημένες κοινωνικές πρακτικές. Αυτό δεν δημιουργούσε κανένα πρόβλημα για όσον καιρό οι ίδιοι οι Εβραίοι (ο «κ. Κοέν» του Ντραμόν) αρνούσαν να ακολουθήσουν το κράτος στην πορεία του προς την ομοιομορφία και παρέμεναν προσκολλημένοι στις δικές τους διαχωριστικές πρακτικές. Την πραγματική σύγχυση προκαλούσαν εκείνοι οι πάντοτε πολυάριθμοι Εβραίοι που αποδέχονταν, πράγματι, την προσφορά και έφεραν σε πέρας τον προσηλυτισμό, είτε στην κληροδοτημένη, θρησκευτική μορφή του είτε στη νεωτερική μορφή της πολιτισμικής αφομοίωσης. Στη Γαλλία, στη Γερμανία, στο κυριαρχούμενο από τη Γερμανία τμήμα της Αυστροουγγαρίας, η πιθανότητα όλοι οι Εβραίοι, αργά ή γρήγορα, να «κοινωνικοποιηθούν» ή να «αυτοκοινωνικοποιηθούν» σε μη Εβραίους, και ως εκ τούτου να γίνουν πολιτισμικά μη διακριτοί και κοινωνικά αόρατοι, ήταν αρκετά ρεαλιστική. Εν τη απουσία παλαιών πρακτικών διαχωρισμού, υποστηριζόμενων από τα έθιμα και τους νόμους, μια τέτοια έλλειψη ορατών σημαδιών της διαφοράς δεν μπορούσε παρά να ισοδυναμεί με εξάλειψη του ίδιου του συνόρου.

Σε συνθήκες νεωτερικότητας, ο διαχωρισμός απαιτούσε μια νεωτερική μέθοδο οικοδόμησης συνόρων. Μια μέθοδο ικανή να αντέχει και να εξουδετερώνει τον ισοπεδωτικό αντίκτυπο των, υποτίθεται, άπειρων δυνατοτήτων των εκπαιδευτικών και εκπολιτιστικών δυνάμεων μια μέθοδο ικανή να ορίζει μια απαγορευμένη περιοχή για την παιδαγωγία και την αυτοβελτίωση, να χαράσσει ένα ανυπέρβλητο όριο στη δυνατότητα πνευματικής καλλιέργειας (μια μέθοδος που

εφαρμόστηκε πρόθυμα, αν και με ανάμικτα αποτελέσματα ως προς την επιτυχία, σε όλες τις ομάδες για τις οποίες υπήρχε η πρόθεση να διατηρηθούν για πάντα σε μια θέση υποταγής, όπως η εργατική τάξη ή οι γυναίκες). Για να διασωθεί από την επίθεση της νεωτερικής ισότητας, *η διακριτότητα των Εβραίων έπρεπε να αναδιατυπωθεί και να στηριχτεί σε νέα θεμέλια, ισχυρότερα από τις ανθρώπινες δυνάμεις του πολιτισμού και του αυτοκαθορισμού*. Όπως λέει η λακωνική φράση της Χάνα Άρεντ, ο εβραϊσμός πρέπει να αντικτασταθεί από την εβραϊκότητα: «Οι Εβραίοι στάθηκαν ικανοί με τον προσηλυτισμό να ξεφύγουν από τον εβραϊσμό* από την εβραϊκότητα δεν υπήρχε διαφυγή».⁷

Σε αντίθεση με τον εβραϊσμό, η εβραϊκότητα έπρεπε, εμφαντικά, να είναι ισχυρότερη από την ανθρώπινη βούληση και την ανθρώπινη δημιουργική δυνατότητα. Έπρεπε να τοποθετηθεί στο επίπεδο του φυσικού νόμου (εκείνου του είδους νόμου που έπρεπε να ανακαλυφθεί και κατόπιν να ληφθεί υπόψη και να χρησιμοποιηθεί προς όφελος του ανθρώπου, ο οποίος όμως δεν θα ήταν δυνατόν απλώς να εξαφανιστεί, να παραποιηθεί, να αγνοηθεί - τουλάχιστον όχι χωρίς φοβερές συνέπειες). [...]

Νεωτερικότητα, ρατσισμός, εξόντωση

Υπάρχει ένα εμφανές παράδοξο στην ιστορία του ρατσισμού, και ειδικότερα του ναζιστικού ρατσισμού.

Στην πιο θεαματική και γνωστή περίπτωση αυτής της ιστορίας, ο ρατσισμός έπαιξε αποφασιστικό ρόλο στην κινητοποίηση αντινεωτερικών αισθημάτων και ανησυχιών, και ήταν κατά τα φαινόμενα αποτελεσματικός πρώτα απ' όλα εξαιτίας αυτής της σύνδεσης. Ο Άντολφ Στέκερ, ο Ντίτριχ Έκαρτ, ο Άλφρεντ Ρόζενμπεργκ, ο Γκρέγκορ Στράσερ, ο Γιόζεφ Γκέμπελς, αλλά πρακτικά και όλοι οι άλλοι προφήτες, θεωρητικοί και ιδεολόγοι του εθνικοσοσιαλισμού, χρησιμοποίησαν το φάντασμα της εβραϊκής φυλής ως συνδετικό κρίκο που συνάρθρωνε τους φόβους των παρελθόντων και μελλοντικών θυμάτων της νεωτε-

ρικοποίησης με την ιδανική *völkisch* κοινωνία του μέλλοντος την οποία είχαν σκοπό να δημιουργήσουν για να ματαιώσουν κάθε περαιτέρω προώθηση της νεωτερικότητας. Προσφεύγοντας στον βαθιά ριζωμένο τρόπο της κοινωνικής αναστάτωσης την οποία προοικονοζόταν η νεωτερικότητα, ταύτισαν τη νεωτερικότητα με την κυριαρχία των οικονομικών και νομισματικών αξιών και χρέωσαν στα φυλετικά χαρακτηριστικά των Εβραίων την ευθύνη για αυτή την αμείλικτη επίθεση στον *völkisch* τρόπο ζωής και στα πρότυπα της ανθρώπινης αξίας. Έτσι, η εξόντωση των Εβραίων παρουσιάστηκε ως συνώνυμο της απόρριψης της νεωτερικής τάξης. Το γεγονός αυτό υποδηλώνει έναν θεμελιωδώς προνεωτερικό χαρακτήρα του ρατσισμού - τη φυσική του συγγένεια, θα λέγαμε, με αντινεωτερικά συναισθήματα και την επιλεκτική του καταλληλότητα ως όχημα για τέτοια συναισθήματα.

Από την άλλη πλευρά, όμως, ως αντίληψη για τον κόσμο και, ακόμη σημαντικότερο, ως αποτελεσματικό εργαλείο πολιτικής πρακτικής, ο ρατσισμός είναι αδιανόητος χωρίς την πρόοδο της νεωτερικής επιστήμης, της νεωτερικής τεχνολογίας και των νεωτερικών μορφών κρατικής εξουσίας. Ως τέτοιος, ο ρατσισμός είναι αυστηρά ένα νεωτερικό προϊόν. Η νεωτερικότητα έκανε το ρατσισμό εφικτό. Επιπλέον, δημιούργησε ένα αίτημα για ρατσισμό' μια εποχή που ανακήρυσσε το επίτευγμα σε μοναδικό μέτρο της ανθρώπινης αξίας είχε ανάγκη από μια θεωρία περί απόδοσης χαρακτηριστικών για να αποκαταστήσει την επιχείρηση χάραξης και φύλαξης του συνόρου στις νέες συνθήκες, οι οποίες έκαναν τη διάβαση των συνόρων πιο εύκολη από ποτέ. Ο ρατσισμός, εν ολίγοις, αποτελεί ένα ολοκληρωτικά νεωτερικό όπλο που χρησιμοποιείται στη διεξαγωγή προνεωτερικών, ή τουλάχιστον όχι αποκλειστικά νεωτερικών, μαχών.

Από την ετεροφοβία στο ρατσισμό

Συνηθέστατος (αν και λανθασμένα), ο ρατσισμός νοείται ως μια ποικιλία από δι-ομαδικές εχθρότητες ή προκαταλήψεις. Μερικές φορές

ο ρατσισμός διαχωρίζεται από άλλα συναισθήματα ή πεποιθήσεις ευρύτερης τάξης, εξαιτίας της συναισθηματικής έντασής του· άλλες φορές, διαχωρίζεται εξαιτίας των κληρονομικών, βιολογικών και εξωπολιτισμικών χαρακτηριστικών τα οποία φυσιολογικά περιέχει, σε αντίθεση με τις μη ρατσιστικές παραλλαγές της ομαδικής εχθρότητας. Σε μερικές περιπτώσεις, κάποιοι συγγραφείς που γράφουν περί ρατσισμού υπογραμμίζουν τις επιστημονικές αξιώσεις τις οποίες άλλα, μη ρατσιστικά, αν και εξίσου αρνητικά, στερεότυπα για τις ξένες ομάδες συνήθως δεν διαθέτουν. Όποιο όμως και αν είναι το χαρακτηριστικό που θα επιλεγεί, η συνήθεια να αναλύεται και να ερμηνεύεται ο ρατσισμός στο πλαίσιο μιας ευρύτερης κατηγορίας προκαταλήψεων σπανίως παραβιάζεται.

Καθώς ο ρατσισμός κερδίζει διαρκώς έδαφος μεταξύ των σύγχρονων μορφών δι-ομαδικής εχθρότητας και μόνος ανόμεσά τους εκδηλώνει μια έντονη συγγένεια με το επιστημονικό πνεύμα της εποχής, μια αντίστροφη ερμηνευτική τάση κυριαρχεί όλο και περισσότερο* μια τάση να διευρυνθεί η έννοια του ρατσισμού έτσι ώστε να περιλάβει όλες τις εκδοχές της εχθρότητας. Έτσι, οι ομαδικές προκαταλήψεις κάθε είδους ερμηνεύονται όπως τόσες άλλες εκφράσεις έμφυτων, φυσικών ρατσιστικών προδιαθέσεων. Μπορεί, ίσως, κανείς να μην είναι διατεθειμένος να συγκινηθεί ιδιαίτερα από μια τέτοια ανταλλαγή θέσεων και να τη θεωρεί, φιλοσοφικά, απλώς ένα ζήτημα ορισμών, που σε τελική ανάλυση μπορεί κανείς να τους επιλέξει ή να τους απορρίψει, κατά τη βούλησή του. Σε μια πιο λεπτομερή εξέταση, όμως, η αυταρέσκεια μοιάζει απερίσκεπτη. Πράγματι, αν κάθε δι-ομαδική αντιπάθεια και εχθρότητα είναι μορφή ρατσισμού, και αν η τάση να κρατά με τους ξένους σε απόσταση και να απεχθανόμαστε την εγγύτητά τους έχει τεκμηριωθεί ευρύτατα από την ιστορική και την εθνολογική έρευνα ως ένα σχεδόν οικουμενικό και αέναιο χαρακτηριστικό των ανθρώπινων ομαδοποιήσεων, τότε δεν υπάρχει τίποτε θεμελιωδώς και ριζικά καινοφανές στο ρατσισμό, ο οποίος απολαμβάνει μια τόσο περίοπτη θέση στην εποχή μας* πρόκειται απλώς για μια επανάληψη του παλιού σεναρίου, αν και η τωρινή παράσταση

έχει ομολογουμένως κάπως πιο επίκαιρους διαλόγους. Πιο συγκεκριμένα. η μύχια διασύνδεση του ρατσισμού με άλλες πλευρές της νεωτερικής ζωής είτε απορρίπτεται ρητώς είτε μένει ασαφής.

Στην πρόσφατη, εντυπωσιακά τεκμηριωμένη, μελέτη του για την προκατάληψη⁷ ο Πιέρ-Αντρέ Ταγκιέφ χρησιμοποιεί με τρόπο συνω-νυμικό το ρατσισμό και την ετεροφοβία (έχθρα προς το διαφορετικό). Εγώ, αντίθετα, ισχυρίζομαι πως *ακριβώς η φύση, η λειτουργία και ο τρόπος εφαρμογής του ρατσισμού είναι εκείνα που τον διαφοροποιούν ριζικά από την ετεροφοβία* - εκείνη τη διάχυτη (και περισσότερο συναισθηματική παρά πρακτική) ταραχή, δυσφορία ή ανησυχία που βιώνουν φυσιολογικά οι άνθρωποι κάθε φορά που έρχονται αντιμέ-τωποι με εκείνα τα «ανθρώπινα συστατικά» της κατάστασής τους που δεν κατανοούν πλήρως, με τα οποία δεν μπορούν να επικοινωνήσουν εύκολα και από τα οποία δεν μπορούν να αναμένουν μια συνηθισμένη, οικεία συμπεριφορά. Η ετεροφοβία φαίνεται να είναι μια επικεντρωμένη εκδήλωση ενός ακόμη ευρύτερου φαινομένου ανησυχίας που προ καλείται από το συναίσθημα πως κάποιος δεν έχει τον έλεγχο της κατάστασης και πως, ως εκ τούτου, δεν μπορεί και να επηρεάσει την εξέλιξή της ούτε να προβλέψει τις επιπτώσεις της δράσης του. Η ετεροφοβία μπορεί να εμφανίζεται είτε ως ρεα-λιστική είτε ως μη ρεαλιστική αντικειμενοποίηση αυτής της ανηсу-χίας - είναι όμως πιθανό πως η εν λόγω ανησυχία αναζητεί πάντοτε ένα αντικείμενο για να αγκιστρωθεί και πως, κατά συνέπεια, η ετερο-φοβία αποτελεί ένα αρκετά κοινό φαινόμενο σε όλες τις εποχές και ακόμη πιο κοινό σε μια εποχή νεωτερικότητας, όταν οι ευκαιρίες για εμπειρίες «εκτός ελέγχου» γίνονται πιο συχνές και η ερμηνεία τους με όρους ενοχλητικής παρεμβολής μιας ξένης ανθρώπινης ομάδας γίνεται πιο ευλογοφανής.

Ισχυρίζομαι, επίσης, ότι, σύμφωνα με αυτή την περιγραφή, η ετε-ροφοβία πρέπει να διακριθεί αναλυτικά από την ανταγωνιστική εχθρότητα, έναν πιο ειδικό ανταγωνισμό που δημιουργείται από τις ανθρώπινες πρακτικές της αναζήτησης ταυτότητας και της χάραξης συνόρων. Στην τελευταία περίπτωση, τα συναισθήματα αντιπάθειας και έχθρας

μοιάζουν περισσότερο με συναισθηματικά εξαρτήματα της δραστηριότητας του διαχωρισμού' ο ίδιος ο διαχωρισμός απαιτεί μια δραστηριότητα. μια προσπάθεια, μια διαρκή δράση. Ωστόσο, ο ξένος της πρώτης περίπτωσης δεν είναι απλώς μια υπερβολικά-κοντινή-γιανα-βιώθουμε-άνετα, αν και σαφώς ξεχωριστή, κατηγορία ανθρώπων που είναι εύκολο να εντοπιστεί και να κρατηθεί στην επιθυμητή απόσταση. αλλά μια ομάδα ανθρώπων της οποίας η «συλλογικότητα» ούτε είναι προφανής ούτε γενικά παραδεκτή' η συλλογικότητα αυτή μπορεί ακόμη και να αμφισβητείται ενώ συχνά τα μέλη της ξένης κατηγορίας την αποκρύπτουν ή την αρνούνται. Ο ξένος, σε αυτή την περίπτωση, απειλεί να διεισδύσει στη γηγενή ομάδα και να συγχωνευθεί με αυτή - εκτός αν ληφθούν κάποια προληπτικά μέτρα τα οποία πρέπει να τηρούνται άγρυπνα. Ο ξένος, επομένως, απειλεί την ενότητα και την ταυτότητα της ξένης ομάδας, όχι τόσο διαταράσσοντας τον έλεγχο της επί μιας επικράτειας ή την ελευθερία της να δρα με τον οικείο τρόπο, αλλά θολώνοντας το ίδιο το σύνορο της επικράτειας και εξαλείφοντας τη διαφορά ανάμεσα στον οικείο (ορθό) και τον ξένο (λανθασμένο) τρόπο ζωής. Αυτή είναι η περίπτωση του «εχθρού ανάμεσά μας» - περίπτωση που πυροδοτεί μια έντονη δραστηριότητα χάραξης συνόρων, που με τη σειρά της προξενεί μια δηλητηριώδη έκρηξη πνιγμού ανταγωνισμού και μίσους προς όσους θεωρούνται ένοχοι ή ύποπτοι διπλής νομιμοφροσύνης και διστάζουν να αποφασίσουν σε ποια μεριά του οδοφράγματος να πάνε.

Ο ρατσισμός διαφέρει τόσο από την ετεροφοβία όσο και από την ανταγωνιστική εχθρότητα. Η διαφορά δεν έγκειται ούτε στην ένταση των συναισθημάτων ούτε στον τύπο του επιχειρήματος που χρησιμοποιείται για τον εξορθολογισμό τους. Ο ρατσισμός ξεχωρίζει εξαιτίας μιας πρακτικής της οποίας αποτελεί μέρος και την οποία εξορθολογίζει: μιας πρακτικής που συνδυάζει στρατηγικές αρχιτεκτονικής και κηπουρικής με στρατηγικές ιατρικής, στην υπηρεσία της κατασκευής μιας τεχνητής κοινωνικής τάξης, μέσω της αποκοπής όσων στοιχείων της παρούσας πραγματικότητας αφενός δεν ταιριάζουν στην τέλεια πράγματι-

κόττητα που έχει πλάσει η φαντασία και αφετέρου δεν μπορούν να αλλάξουν για να ταιριόξουν. Σε έναν κόσμο που κομπάζει για την άνευ προηγουμένου ικανότητά του να βελτιώνει τις ανθρώπινες συνθήκες αναδιοργανώνοντας τις ανθρώπινες υποθέσεις σε μια ορθολογική βάση, ο ρατσισμός εκφράζει την πεποίθηση πως μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπινων όντων δεν μπορεί να ενσωματωθεί στην ορθολογική τάξη, όποια προσπάθεια κι αν κάνει. Σε έναν κόσμο που διακρίνεται για τη διαρκή διεύρυνση των ορίων της επιστημονικής, τεχνολογικής και πολιτισμικής διαχείρισης, ο ρατσισμός διακηρύσσει πως ορισμένα ψεγάδια μιας ορισμένης κατηγορίας ανθρώπων δεν μπορούν ούτε να αφαιρεθούν ούτε να διορθωθούν - ότι παραμένουν πέρα από τα όρια των μεταμορφωτικών πρακτικών και εκεί θα παραμείνουν για πάντα. Σε έναν κόσμο που διακηρύσσει την τρομερή ικανότητα της εκπαίδευσης και της πολιτισμικής μεταστροφής, ο ρατσισμός διαχωρίζει μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων η οποία δεν μπορεί να προσεγγιστεί (και ως εκ τούτου δεν μπορεί να καλλιεργηθεί αποτελεσματικό) με επιχειρήματα ή οποιοδήποτε άλλο εκπαιδευτικό εργαλείο και έτσι πρέπει να παραμείνει αενάως ξένη. Για να συνοψίσουμε: στον νεωτερικό κόσμο που διακρίνεται από τη φιλοδοξία του για αυτοέλεγχο και αυτοδιαχείριση, ο ρατσισμός κηρύσσει μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων εγγενώς και αθεράπευτα ανθεκτική στον έλεγχο και ανεπίδεκτη σε κάθε προσπάθεια βελτίωσης. Για να χρησιμοποιήσουμε μια ιατρική μεταφορά, μπορεί κανείς να εκπαιδεύσει και να διαμορφώσει τα «υγιή» μέρη του σώματος, όχι όμως όσα πάσχουν από καρκίνο. Αυτά μπορούν να «βελτιωθούν» μόνο διά της καταστροφής τους.

Το αποτέλεσμα είναι πως ο ρατσισμός *συνδέεται αναπόφευκτα με τη στρατηγική της απομάκρυνσης*. Αν οι συνθήκες το επιτρέπουν, ο ρατσισμός απαιτεί η προσβόλλουσα κατηγορία να απομακρυνθεί πέρα από την επικράτεια της προσβαλλόμενης. Αν αυτές οι συνθήκες απουσιάζουν, ο ρατσισμός απαιτεί τη φυσική εξόντωση της προσβόλλουσας κατηγορίας. Ο εκτοπισμός και η εξόντωση είναι δύο μέθοδοι απομάκρυνσης που εναλλάσσονται αμοιβαία. [...]

Ο ρατσισμός ως μορφή κοινωνικής μηχανικής

Ο ρατσισμός παίρνει αυτό που επιδιώκει μόνο στα συμφραζόμενα ενός σχεδίου για μια τέλεια κοινωνία και της πρόθεσης να εφαρμοστεί αυτό το σχέδιο μέσω της προγραμματισμένης και σταθερής προσπάθειας. Στην περίπτωση του Ολοκαυτώματος, το σχέδιο ήταν το χιλιόχρονο Ράιχ - το βασίλειο του απελευθερωμένου Γερμανικού Πνεύματος. Το βασίλειο, ακριβώς, που δεν είχε χώρο για τίποτε άλλο εκτός από το Γερμανικό Πνεύμα. Δεν είχε χώρο για τους Εβραίους, και οι Εβραίοι δεν μπορούσαν να μεταστραφούν πνευματικά και να αγκαλιάσουν το Geist του γερμανικού Volk. Αυτή η πνευματική ανικανότητα διατυπώθηκε με όρους κληρονομικότητας ή αίματος - ουσίες που εκείνη την εποχή τουλάχιστον ενσάρκωναν την άλλη πλευρά του πολιτισμού, ένα πεδίο που ο πολιτισμός ούτε που φανταζόταν ότι θα μπορούσε να καλλιεργήσει, έναν αγριότοπο που δεν θα μπορούσε ποτέ να μετατραπεί σε αντικείμενο κηπουρικής. (Ακόμη δεν μελετούσαν σοβαρά τις προοπτικές της γενετικής μηχανικής.)

Η επανάσταση των ναζί ήταν μια άσκηση κοινωνικής μηχανικής σε επιβλητική κλίμακα. Ο κρίκος-κλειδί στην αλυσίδα των μέτρων αυτής της μηχανικής ήταν η «φυλετική παρακαταθήκη». Στη συλλογή των επίσημων κειμένων της ναζιστικής πολιτικής, που δημοσιεύτηκαν στα αγγλικά με πρωτοβουλία του Ρίμπεντροπ για τους σκοπούς της διεθνούς προπαγάνδας και, για αυτόν ακριβώς τον λόγο, ήταν διατυπωμένα σε επιμελώς μετριοπαθή και συγκρατημένη γλώσσα, ο δρ. Αρθουρ Γκουτ, επικεφαλής του Τμήματος Εθνικής Υγιεινής του Υπουργείου Εσωτερικών, περιέγραφε ως υπέρτατο καθήκον της ναζιστικής κυριαρχίας «μια ενεργό πολιτική που να αποσκοπεί με συνεκτικό τρόπο στη διατήρηση της φυλετικής υγείας» και εξηγούσε τη στρατηγική που μια τέτοια πολιτική όφειλε αναγκαστικά να αναπτύξει: «Αν διευκολύνουμε τον πολλαπλασιασμό του υγιούς αποθέματος μέσω της συστηματικής επιλογής και της εξάλειψης των μη υγιών στοιχείων, θα μπορέσουμε να βελτιώσουμε το φυσικό επίπε-

δο. όχι. ίσως, της παρούσας γενιάς, αλλά των επερχόμενων γενεών». Ο Γκουτ δεν είχε καμία αμφιβολία ότι ο συνδυασμός επιλογής και εξάλειψης, που ήταν το όραμα μιας τέτοιας πολιτικής, «είναι σύμφωνος με τους άξονες που έχουν υιοθετηθεί σε οικουμενική κλίμακα, σε αρμονία με τις έρευνες του Κοχ, του Λίστερ, του Παστέρ και άλλων διακεκριμένων επιστημόνων»® και ως εκ τούτου συνιστούσε μια λογική επέκταση -κορύφωση, στην πραγματικότητα- της προόδου της νεωτερικής επιστήμης.

Ο δρ. Βάλτερ Γκρος, επικεφαλής του Γραφείου Διαφώτισης για την Πληθυσμιακή Πολιτική και τη Φυλετική Ευημερία, διατύπωσε τις πρακτικές πλευρές της φυλετικής πολιτικής: να αντιστραφεί η τρέχουσα τάση «για μείωση του ρυθμού γεννήσεων ανάμεσα στους καταλλήλότερους κατοίκους και για αχαλίνωτο πολλαπλασιασμό των κληρονομικά ακατάλληλων, των νοητικά καθυστερημένων, των ηλιθίων, των εκ γενετής εγκληματιών κ.λπ.».⁹ Καθώς γράφει απευθυνόμενος σε ένα διεθνές ακροατήριο που είναι απίθανο να επικροτεί την αποφασιστικότητα των ναζί -που δεν είχαν μπροστά τους εμπόδια τόσο ανορθολογικά όπως η κοινή γνώμη ή ο πολιτικός πλουραλισμός- να οδηγήσουν την ολοκλήρωση της νεωτερικής επιστήμης και τεχνολογίας μέχρι το λογικό τους τέρμα, ο Γκρος δεν διακινδυνεύει να προχωρήσει πέρα από την ανάγκη στείρωσης των γενετικά ακατάλληλων.

Ωστόσο, η πραγματικότητα της φυλετικής πολιτικής ήταν πολύ πιο ανατριχιαστική. Αντίθετα με την πρόταση του Γκουτ, οι ηγέτες των ναζί δεν έβλεπαν κανένα λόγο να περιορίσουν το ενδιαφέρον στις «επερχόμενες γενιές». Στο βαθμό που το επέτρεπαν οι πόροι, προσπάθησαν να βελτιώσουν την παρούσα γενιά. Η βασιλική οδός προς αυτόν τον στόχο περνούσε από την αναγκαστική απομάκρυνση των *unwertes Leben* [αυτών που δεν αξίζουν να ζουν]. Κάθε μέσο θα ήταν κατάλληλο για να διασφαλίσει την πρόοδο προς αυτή την κατεύθυνση. Ανάλογα με τις περιστάσεις, γίνονταν αναφορές σε «εξάλειψη», «απαλλαγή», «εκκένωση» ή «περιορισμό» (διάβαζε «εξόντωση»). Σύμφωνα με τη διαταγή της 1ης Σεπτεμβρίου 1939 του

Χίτλερ. δημιουργήθηκαν κέντρα στο Βρανδεμβούργο, το Χάνταμαρ, το Ζόνενσταϊν και το Αιχμπεργκ, καλυμμένα κάτω από ένα διπλό ψέμα: μεταξύ τους, στις χαμηλόφωνες συζητήσεις των μνημόνων, αποκαλούνταν «ινστιτούτα ευθανασίας», ενώ για την ευρύτερη κατανάλωση χρησιμοποιούσαν ακόμη πιο απατηλά και παραπλανητικά ονόματα όπως Φιλανθρωπικό Κληροδότημα Ιδρυματικής Φροντίδας ή Μεταφοράς Ασθενών, ή ακόμη και τον προσηνή κωδικό T4 (από την οδό Τιργκάρτενστράσε 4, στο Βερολίνο, όπου στεγαζόταν το γραφείο που συντόνιζε όλη αυτή την επιχείρηση δολοφονίας).¹⁰ Όταν στις 28 Αυγούστου 1941 η διαταγή χρειάστηκε να ανακληθεί, λόγω της κατακραυγής που ξέσπασε από κάποια διακεκριμένα και φωτισμένα μέλη της Εκκλησίας, η αρχή της «ενεργού διαχείρισης των πληθυσμιακών τάσεων» ουδόλως εγκαταλείφθηκε. Απλώς, η επικέντρωσή της, καθώς και οι τεχνολογίες της χρήσης των αερίων στην ανάπτυξη των οποίων είχε συμβάλει η εκστρατεία ευθανασίας, μετατοπίστηκαν σε διαφορετικό στόχο: τους Εβραίους. Και σε διαφορετικά μέρη, όπως το Σόμπιμπορ ή το Τσέλμνο.

Οι *unwertes Leben* παρέμεναν καθ' όλη τη διάρκεια στο στόχαστρο. Για τους ναζί σχεδιαστές της τέλει κοινωνίας, το πρόγραμμα που είχαν κατά νου και ήταν αποφασισμένοι να εφαρμόσουν μέσω της κοινωνικής μηχανικής διαχώριζε την ανθρώπινη ζωή σε ζωή που αξίζει και σε ζωή που δεν αξίζει· η πρώτη έπρεπε να καλλιεργηθεί με φροντίδα και να της δοθεί *Lebensraum* [ζωτικός χώρος], η δεύτερη έπρεπε να «απομακρυνθεί» ή -αν η απομάκρυνση αποδεικνυόταν ανέφικτη- να εξοντωθεί. Όσοι ήταν απλώς ξένοι δεν αποτελούσαν αντικείμενο της αυστηρά φυλετικής πολιτικής: σε αυτούς μπορούσαν να εφαρμοστούν παλιές και δοκιμασμένες στρατηγικές παραδοσιακά συνδεδεμένες με την ανταγωνιστική εχθρότητα· οι ξένοι έπρεπε να κρατηθούν πέρα από τα στενά φυλασσόμενα σύνορα. Οι σωματικά και πνευματικά μειονεκτούντες αποτελούσαν πιο δύσκολη περίπτωση και απαιτούσαν την ανάπτυξη μιας καινούργιας, πρωτότυπης πολιτικής: ούτε μπορούσαν να εκδιωχθούν ή να διαχωριστούν, καθώς δεν ανήκαν νόμιμα σε καμία από τις «άλλες φυλές», ούτε όμως άξιζαν να

μετέχουν στο χιλιόχρονο Ράιχ. Οι Εβραίοι αποτελούσαν μια ουσιαστικά παρόμοια περίπτωση. Δεν ήταν μια φυλή όπως οι άλλες* ήταν μια αντι-φυλή, μια φυλή που υπονόμει και δηλητηρίαζε όλες τις άλλες φυλές, που υπέσκαπτε όχι μόνο την ταυτότητα κάθε επι μέρους φυλής αλλά την ίδια τη φυλετική τάξη. (Ας θυμηθούμε τους Εβραίους ως το «μη εθνικό έθνος», ως τον αθεράπευτο εχθρό της βασισμένης στο έθνος τάξης ως τέτοιας.) Ο Ρόζενμπεργκ ανέφερε, προσυπογράφοντας και απολαμβάνοντάς την, την αυτο-αποδοκιμαστική ετυμολογία του Βόινιγκερ για τους Εβραίους ως «αόρατο συνεκτικό ιστό από γλοιώδεις μύκητες (πλασμώδια), που υπάρχουν από αμνημονεύτων ετών και έχουν εξαπλωθεί σε ολόκληρη τη γη».¹¹ Ετσι, ο διαχωρισμός των Εβραίων δεν μπορούσε παρά να είναι ημίμετρο, ένας σταθμός στην πορεία προς τον τελικό στόχο. Πιθονότατα το ζήτημα δεν μπορούσε να λήξει με την εκκαθάριση της Γερμανίας από τους Εβραίους. Ακόμη κι αν ζούσαν μακριά από τα γερμανικά σύνορα, οι Εβραίοι θα συνέχιζαν να διαβρώνουν και να αποσυνθέτουν τη φυσική λογική της οικουμένης. Εχοντας διατάξει τα στρσετέμστα του να πολεμήσουν για την ανωτερότητα της *γερμανικής* φυλής, ο Χίτλερ πίστεψε πως ο πόλεμος που είχε εξαπολύσει διεξαγόταν στο όνομα όλων των φυλών, πως αποτελούσε μια υπηρεσία προς τη φυλετικά οργανωμένη ανθρωπότητα.

Σε αυτή την αντίληψη της κοινωνικής μηχανικής ως επιστημονικά θεμελιωμένου έργου που αποσκοπεί στην εγκαθίδρυση μιας νέας, καλύτερης τάξης (ενός έργου που αναγκαστικά συνεπάγεται την αναχαίτιση, ή καλύτερα την εξάλειψη, κάθε ανασταλτικού παράγοντα), ο ρατσισμός απηχούσε πράγματι την κοσμοθέτηση και την πρακτική της νεωτερικότητας. Και αυτό από δύο, τουλάχιστον, ζωτικές απόψεις.

Πρώτον, μαζί με τον Διαφωτισμό ήρθε και η ενθρόνιση της νέας θεότητας, της Φύσης, συνοδευόμενη από τη νομιμοποίηση της επιστήμης ως μοναδικής ορθόδοξης λατρείας της και των επιστημόνων ως προφητών και ιερέων της. Τα πάντα πλέον ήταν, κατ' αρχήν, ανοιχτά στην αντικειμενική έρευνα τα πάντα μπορούσαν, κατ' αρχήν, να γίνουν γνωστά - με τρόπο αξιόπιστο και αληθινό. Η αλήθεια, η καλό-

σύνη και η ομορφιά, ό,τι υπήρχε και ό,τι έμελλε να υπάρξει, είχαν όλα μετατραπεί σε νόμιμα αντικείμενα συστηματικής, ακριβούς παρατήρησης και, με τη σειρά τους, μπορούσαν να νομιμοποιούνται μόνο μέσω της αντικειμενικής γνώσης που θα ήταν προϊόν αυτής της παρατήρησης. [...]

Δεύτερον, από τον Διαφωτισμό και μετά, ο νεωτερικός κόσμος διακρινόταν από την ενεργό στάση μηχανικής απέναντι στη φύση και τον εαυτό του. Η επιστήμη δεν έπρεπε να εφαρμόζεται μόνο για χάρη της επιστήμης- εθεωρείτο, πρώτα και κύρια, ένα εργαλείο με μια δύναμη τρομακτική που επέτρεπε σε όποιον την είχε στα χέρια του να βελτιώνει την πραγματικότητα, να την αναδιαμορφώνει σύμφωνα με ανθρώπινα πλάνα και σχεδιασμούς και να τη βοηθά στην πορεία της προς την αυτοτελείωση. Η κηπουρική και η ιατρική παρέιχαν τα αρχέτυπα για μια εποικοδομητική στάση, ενώ η κανονικότητα, η υγεία ή η υγιεινή προσέφεραν τις βασικές μεταφορές για τα καθήκοντα και τις στρατηγικές του ανθρώπου στη διαχείριση των ανθρώπινων υποθέσεων. Η ανθρώπινη ύπαρξη και συμβίωση έγιναν αντικείμενα σχεδιασμού και διαχείρισης- όπως η βλάστηση του κήπου ή ένας ζωντανός οργανισμός, δεν θα ήταν δυνατόν να αφεθούν στους δικούς τους μηχανισμούς, από φόβο μήπως πλημμυρίσουν από ζιζάνια ή κατακλυστούν από καρκινικούς ιστούς. Η κηπουρική και η ιατρική αποτελούν λειτουργικά διακριτές μορφές της ίδιας δραστηριότητας *επιλογής και διαχωρισμού των χρήσιμων στοιχείων που προορίζονται να ζήσουν και να ευδοκιμήσουν από τα βλαβερά και παθολογικά, που πρέπει να εξαλειφθούν.*

Η γλώσσα και η ρητορική του Χίτλερ ξεχειλίζουν από εικόνες αρρώστιας, μόλυνσης, μάστιγας, σήψης, λοιμού. Συνέκρινε τον χριστιανισμό και τον μπολσεβικισμό με τη σύφιλη ή την πανούκλα- μιλούσε για τους Εβραίους σαν να ήταν βάκιλοι, μικρόβια που έφεραν αποσύνθεση, παράσιτα. «Η ανακάλυψη του εβραϊκού ιού», έλεγε το 1942 στον Χίμλερ, «αποτελεί μία από τις μεγαλύτερες επαναστάσεις που έχουν συμβεί στον κόσμο. Η μάχη που δίνουμε σήμερα είναι της ίδιας τάξης με αυτή που έδιναν, τον περασμένο αιώνα, ο

Παστέρ και ο Κοχ. Πόσες αρρώστιες δεν οφείλονται στον εβραϊκό ιό... Θα ξαναβρούμε την υγεία μας μόνο αν εξαλείψουμε τους Εβραίους». ¹² Τον Οκτώβριο της ίδιας χρονίας, ο Χίτλερ διακήρυξε: «Εξαλείφοντας τα ζιζάνια, θα προσφέρουμε υπηρεσία στην ανθρωπότητα». ¹² Οι εκτελεστές της βούλησης του Χίτλερ θα ανέφεραν την εξόντωση των Εβραίων ως *Gesundung* (θεραπεία) της Ευρώπης, ως *Selbstreinigung* (αυτοκάθαρση), ως *Judensäuberung* (εκκαθάριση των Εβραίων). Σε ένα άρθρο στο *Das Reich*, που δημοσιεύτηκε στις 5 Νοεμβρίου 1941, ο Γκέμπελς χαιρέτιζε την επιβολή του σήματος του Αστρου του Δαβίδ ως μέτρο «προληπτικής υγιεινής». Η απομόνωση των Εβραίων από μια φυλετικά καθαρή κοινότητα αποτελούσε «στοιχειώδη κανόνα φυλετικής, εθνικής και κοινωνικής υγιεινής». Υπάρχουν, υποστήριζε ο Γκέμπελς, καλοί και κακοί άνθρωποι, όπως υπάρχουν καλά και κακά ζώα. «Το γεγονός ότι ο Εβραίος εξακολουθεί να ζει ανάμεσά μας δεν αποτελεί και απόδειξη ότι ανήκει σε μας, όπως ο ψύλλος δεν γίνεται κατοικίδιο ζώο επειδή ζει στο σπίτι». ¹² Το εβραϊκό ζήτημα, σύμφωνα με τα λόγια του επικεφαλής του Γραφείου Τύπου του Υπουργείου Εξωτερικών, ήταν «eine Frage der politischen Hygiene». ¹⁴ [...]

Γιο να συνοψίσουμε: πολύ πριν φτιάξουν τους θαλάμους αερίων, οι ναζί, ακολουθώντας διαταγές του Χίτλερ, αποπειράθηκαν να εξοντώσουν τις δικούς τους νοητικά ή σωματικά ασθενείς συμπατριώτες, μέσω της «ελεήμονος θανάτωσης» (που είχε το παροπλανητικό παρωνύμιο «ευθανασία»), και να αναπαραγάγουν μια ανώτερη φυλή μέσω της οργανωμένης γονιμοποίησης φυλετικό ανώτερων γυναικών από φυλετικά ανώτερους άνδρες (ευγονική). Όπως και αυτές οι προσπάθειες, η δολοφονία των Εβραίων ήταν μια άσκηση στην ορθολογική διεύθυνση της κοινωνίας. Και μια συστηματική προσπάθεια να αναπτυχθούν στην υπηρεσία της η στάση, η φιλοσοφία και οι κανόνες της εφαρμοσμένης επιστήμης. [...]

Η μοναδικότητα και η κανονικότητα του Ολοκαυτώματος

[...] Τα δολοφονικά κίνητρα, γενικά, και τα κίνητρα για μαζική δολοφονία. ειδικότερα, είναι πολλά και ποικίλα. Κυμαίνονται από τον καθαρό, εν ψυχρώ υπολογισμό του ανταγωνιστικού κέρδους μέχρι το εξίσου καθαρό, ανιδιοτελές μίσος ή την ετεροφοβία. Οι περισσότερες κοινοτιστικές διαμάχες και γενοκτονικές εκστρατείες ενάντια σε αυτόχθονες εμπίπτουν άνετα σε αυτό το φάσμα. Αν συνοδεύονται από κάποια ιδεολογία, αυτή η τελευταία δεν προχωρά πολύ πέρα από μια απλή οπτική για τον κόσμο βασισμένη στο «ή εμείς ή αυτοί» και τον κανόνα «δεν υπάρχει χώρος και για τους δυο μας» ή «ο μόνος καλός Ινδιάνος είναι ο νεκρός Ινδιάνος». Ο αντίπαλος θα ακολουθήσει κάποιες κατοπτρικές αρχές μόνο αν του επιτραπεί να κάνει κάτι τέτοιο. Οι περισσότερες γενοκτονικές ιδεολογίες στηρίζονται σε μια στρεβλή συμμετρία υποτιθέμενων προθέσεων και πράξεων.

Η πραγματικά νεωτερική γενοκτονία είναι διαφορετική. *Η νεωτερική γενοκτονία είναι γενοκτονία με σκοπό.* Η απαλλαγή από τον αντίπαλο δεν αποτελεί καθεαυτή σκοπό. Είναι το μέσο προς κάποιον σκοπό: μια αναγκαιότητα που απορρέει από τον απώτατο στόχο, ένα βήμα που πρέπει κάποιος να κάνει αν θέλει να φτάσει κάποτε στο τέρμα του δρόμου. Ο ίδιος ο σκοπός *είναι* ένα μεγάλο όραμα για μια καλύτερη, και ριζικά διαφορετική, κοινωνία. Η νεωτερική γενοκτονία αποτελεί στοιχείο κοινωνικής μηχανικής, με σκοπό την εγκαθίδρυση μιας κοινωνικής τάξης σύμφωνης με τους σχεδιασμούς για την τέλεια κοινωνία.

Για όσους εγκαινιάζουν και διαχειρίζονται μια νεωτερική γενοκτονία, η κοινωνία είναι ένα αντικείμενο προγραμματισμού και συνειδητού σχεδιασμού. Μπορεί και πρέπει κανείς να κάνει περισσότερα πράγματα για την κοινωνία από το να αλλάξει μία ή μερικές λεπτομέρειες, να τη βελτιώσει εδώ κι εκεί, να θεραπεύσει μερικές από τις ενοχλητικές ασθένειες της. Μπορεί και πρέπει κανείς να θέτει στον εαυτό του στόχους πιο φιλόδοξους και ριζικούς: μπορεί και πρέπει να ξαναφτιάξει την κοινωνία, να την υποχρεώσει να προσαρμοστεί σε ένα συνολικό σχέδιο που έχει συλληφθεί επιστημονι-

κά. Μπορεί να δημιουργήσει μια κοινωνία αντικειμενικά καλύτερη από εκείνη που «απλώς υπάρχει» - δηλαδή υπάρχει χωρίς συνειδητές επεμβάσεις. Υπάρχει, μονίμως, μια αισθητική διάσταση στο σχεδίασμά: ο ιδανικός κόσμος που πρόκειται να οικοδομηθεί συμμορφώνεται με τα πρότυπα του υπέρτατου κάλλους. Μόλις οικοδομηθεί, θα είναι απολύτως ικανοποιητικός, σαν ένα τέλειο έργο τέχνης· θα είναι ένας κόσμος τον οποίο, σύμφωνα με τα αθάνατα λόγια του Αλμπέρτι, καμία πρόσθεση, μείωση ή μετατροπή δεν θα μπορούσε να βελτιώσει. Είναι το όραμα ενός κηπουρού, προβεβλημένο σε μια οθόνη στο μέγεθος ολόκληρου του κόσμου. [...]

Η νεωτερική γενοκτονία, όπως και η νεωτερική κουλτούρα γενικά, είναι σαν τη δουλειά του κηπουρού. Είναι απλώς μία από τις πολλές αγγαρείες που είναι αναγκασμένοι να κάνουν όσοι αντιμετωπίζουν την κοινωνία σαν κήπο. Αν ο σχεδιασμός του κήπου προσδιορίζει τα ζιζάνιά του, τότε ζιζάνια υπάρχουν όπου υπάρχει κήπος. Και τα ζιζάνια πρέπει να εξαλειφθούν. Το ξερίζωμα των ζιζανίων είναι δραστηριότητα δημιουργική, όχι καταστροφική. Δεν διαφέρει στη φύση της από τις υπόλοιπες δραστηριότητες που συμβάλλουν στην κατασκευή και τη συντήρηση του τέλειου κήπου. Όλες οι οπτικές για την κοινωνία-κήπο ορίζουν ορισμένα τμήματα του κοινωνικού περιβάλλοντος ως ανθρώπινα ζιζάνια. Αυτά, όπως και όλα τα ζιζάνια άλλωστε, πρέπει να διαχωριστούν, να αναχαιτιστούν, να περιοριστούν, να απομακρυνθούν και να διατηρηθούν εκτός των συνόρων της κοινωνίας· αν όλα αυτά τα μέσα αποδειχθούν ανεπαρκή, τότε θα πρέπει να φονευθούν. [...]

Οι δύο πιο γνωστές και ακραίες περιπτώσεις νεωτερικής γενοκτονίας δεν πρόδωσαν το πνεύμα της νεωτερικότητας. Δεν παρεξέκλιναν από τον κύριο δρόμο της εκπολιτιστικής διαδικασίας. Υπήρξαν οι πιο συνεκτικές και ανενδοίαστες εκφράσεις αυτού του πνεύματος. Αποπειράθηκαν να κατακτήσουν τους πιο φιλόδοξους στόχους της εκπολιτιστικής διαδικασίας, ενώ οι περισσότερες από τις άλλες διαδικασίες σταματούν στη μέση του δρόμου, όχι απαραίτητα λόγω έλλειψης καλής θέλησης. Έδειξαν τι είναι ικανά να καταφέρουν τα εξορθολογι-

στικά, σχεδιστικά, ελεγκτικά όνειρα και προσπάθειες του νεωτερικού πολιτισμού, αν δεν ομβλυνθούν, συγκροτηθούν ή εξουδετερωθούν.

Αυτά τα όνειρα και οι προσπάθειες ζουν μαζί μας εδώ και πολύ καιρό. Δημιούργησαν το τεράστιο και πανίσχυρο οπλοστάσιο της τεχνολογίας και των διοικητικών δεξιοτήτων. Γέννησαν θεσμούς που ο μοναδικός σκοπός που εξυπηρετούν είναι η εργαλειοποίηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που οποιοσδήποτε στόχος μπορεί να επιδιωχθεί με αποτελεσματικότητα και σθένος, με ή χωρίς ιδεολογική αφοσίωση ή ηθική αποδοχή όσων τον επιδιώκουν. Νομιμοποιούν το μονοπώλιο των στόχων από τους κυρίαρχους και τον περιορισμό των κυριαρχούμενων στο ρόλο του μέσου. Ορίζουν τις περισσότερες δράσεις ως μέσα και τα μέσα ως υποταγή - υποταγή στον απώτατο σκοπό, σε όσους τον ορίζουν, στην υπέρτατη βούληση, στην υπερ-ατομική γνώση.

Αυτό, ασφαλώς, δεν σημαίνει ότι όλοι μας ζούμε καθημερινά σύμφωνα με τις αρχές του Άουσβιτς. Από το γεγονός ότι το Ολοκαύτωμα είναι νεωτερικό, δεν απορρέει ότι η νεωτερικότητα είναι Ολοκαύτωμα. Το Ολοκαύτωμα είναι υποπροϊόν της νεωτερικής τάσης προς έναν απολύτως σχεδιασμένο, απολύτως ελεγχόμενο κόσμο, και συμβαίνει όταν αυτή η τάση βγει εκτός ελέγχου και παραμείνει αχαλίνωτη. Τον περισσότερο καιρό, η νεωτερικότητα εμποδίζεται να κάνει κάτι τέτοιο. Οι φιλοδοξίες της συγκρούονται με τον πλουραλισμό του ανθρώπινου κόσμου* δεν φτάνουν μέχρι την πλήρη υλοποίησή τους επειδή τους λείπει μια απόλυτη εξουσία τόσο απόλυτη, και ένας μονοπωλιακός φορέας τόσο μονοπωλιακός, ώστε να είναι σε θέση να περιφρονούν, να αψηφούν ή να συντρίβουν κάθε αυτόνομη, και ως εκ τούτου, αντισταθμιστική και αμβλυντική, δύναμη.

Η ιδιαιτερότητα της νεωτερικής γενοκτονίας

Όταν το νεωτερικό όνειρο περιβάλλεται με μια απόλυτη εξουσία ικανή να μονοπωλεί τα νεωτερικό μέσα ορθολογικής δράσης, και

όταν αυτή η εξουσία δεν υπόκειται σε αποτελεσματικό κοινωνικό έλεγχο, τότε το επακόλουθο είναι η γενοκτονία. Μια νεωτερική γενοκτονία, όπως το Ολοκαύτωμα. Το βραχυκύκλωμα (σχεδόν θέλει να πει κανείς: μια τυχαία συνάντηση) ανάμεσα σε μια ελίτ εξουσίας με ιδεολογική εμμονή και στις τρομακτικές δυνατότητες ορθολογικής, συστηματικής δράσης τις οποίες έχει αναπτύξει η νεωτερική κοινωνία. είναι κάτι που μπορεί να συμβεί σχετικά σπάνια. Από τη στιγμή, όμως, που θα συμβεί, αποκαλύπτονται ορισμένες πλευρές της νεωτερικότητας οι οποίες σε διαφορετικές περιστάσεις είναι λιγότερο ορατές και έτσι μπορούν εύκολα να «αποκλείονται θεωρητικώς».

Το νεωτερικό Ολοκαύτωμα είναι με διπλή έννοια μοναδικό. *Είναι μοναδικό ανάμεσα στις άλλες ιστορικές περιπτώσεις γενοκτονίας επειδή είναι νεωτερικό. Και είναι μοναδικό, ενάντια στην καθημερινότητα της νεωτερικής κοινωνίας, επειδή φέρνει σε επαφή κάποιους συνηθισμένους παράγοντες της νεωτερικότητας που φυσιολογικά μένουν διαχωρισμένοι.* Σε αυτή τη δεύτερη έννοια της μοναδικότητάς του, μόνο ο συνδυασμός των παραγόντων είναι ασυνήθιστος και σπάνιος, όχι οι ίδιοι οι συνδυαζόμενοι παράγοντες. Ο κάθε παράγοντας ξεχωριστά είναι συνηθισμένος και φυσιολογικός. Και η γνώση του νιτρικού καλίου, του θείου ή του άνθρακα δεν είναι πλήρης, αν κανείς δεν ξέρει και δεν θυμάται πως, αναμιγνυόμενα, μετατρέπονται σε μπαρούτι.

Η ταυτόχρονη μοναδικότητα και κανονικότητα του Ολοκαυτώματος έχει εκφραστεί με εξαιρετικό τρόπο στη σύνοψη των ευρημάτων της Sarah Gordon:

[Η] συστηματική εξόντωση, σε αντίθεση με τα σποραδικά ηογκρόμ, μπορούσε να υλοποιηθεί μόνο από μια εξαιρετικά ισχυρή κυβέρνηση και πιθανότατα να πετύχει μόνο υπό την κάλυψη των συνθηκών ενός πολέμου. Μόνο με την άνοδο του Χίτλερ και των ριζικά αντισημιτών οπαδών του, καθώς και του επακόλουθου συγκεντρωτισμού της εξουσίας, μπορούσε να γίνει εφικτή η εξόντωση της Εβραίων της Ευρώπης. [...]

[Η] διαδικασία του οργανωμένου αποκλεισμού και φόνου απαιτούσε τη συνεργασία τεράστιων τομέων του στρατού και της γραφειοκρατίας, καθώς και ένα βαθμό

συγκατάθεσης από τον γερμανικό λαό, είτε ενέκρινον είτε όχι τις ναζιστικές διώξεις και εξοντώσεις.¹⁵

[...] Η πρόθεσή μου εδώ είναι να επικεντρωθώ σε έναν μόνο, αν και σαφώς τον πιο κρίσιμο από τους καταστατικούς παράγοντες του Ολοκαυτώματος: τα τυπικώς νεωτερικά, τεχνολογικά-γραφειοκρατικά πρότυπα δράσης και τη νοοτροπία που αυτά θεσμοποιούν, δημιουργούν, υποστηρίζουν και αναπαράγουν.

Υπάρχουν δύο αντιθετικοί τρόποι με τους οποίους μπορεί κανείς να προσεγγίσει την εξήγηση του Ολοκαυτώματος. Μπορεί κανείς είτε να θεωρήσει τη φρίκη των μαζικών δολοφονιών απόδειξη της τρωτότητας του πολιτισμού είτε να τη δει ως απόδειξη των τρομακτικών δυνατοτήτων του. Μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι, με τους εγκληματίες να έχουν αναλάβει τον έλεγχο, οι πολιτισμένοι κανόνες συμπεριφοράς ίσως τεθούν σε αναστολή και έτσι το αιώνιο κτήνος που κρύβεται πάντοτε ακριβώς κάτω από το δέρμα του κοινωνικά εκπαιδευμένου όντος μπορέσει να σπάσει τα δεσμά του. Εναλλακτικά, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι, από τη στιγμή που θα εξοπλιστούν με τα εκλεπτυσμένα τεχνολογικά και εννοιολογικά προϊόντα του νεωτερικού πολιτισμού, είναι ικανοί να κάνουν πράγματα τα οποία, σε διαφορετική περίπτωση, η φύση τους θα τους εμπόδιζε να πράξουν. Για να το θέσουμε διαφορετικό: μπορεί κανείς, ακολουθώντας τη χομπσιανή παράδοση, να καταλήξει ότι η απάνθρωπη προκοινωνική κατάσταση δεν έχει ακόμη ξεριζωθεί πλήρως, παρ' όλες τις εκπολιτιστικές προσπάθειες. Ή αντίθετα, μπορεί να επιμείνει ότι η εκπολιτιστική διαδικασία έχει πετύχει να αντικαταστήσει τις φυσικές παρορμήσεις με τα τεχνητά και εύκαμπτα πρότυπα της ανθρώπινης συμπεριφοράς και έτσι έκανε εφικτή μια κλίμακα απανθρωπιάς και καταστροφής που ήταν αδιανόητη όσον καιρό οι φυσικές προδιαθέσεις καθοδηγούσαν την ανθρώπινη δράση. Θα επιλέξω τη δεύτερη εναλλακτική και θα την υποστηρίξω στην παρακάτω συζήτηση.

Το γεγονός ότι οι περισσότεροι άνθρωποι (συμπεριλαμβανομένων πολλών κοινωνικών θεωρητικών) ενστικτωδώς επιλέγουν την πρώτη προσέγγιση αντί για τη δεύτερη αποτελεί μια μαρτυρία για την

αξιοσημείωτη επιτυχία του σιτιολογικού μύθου τον οποίο, στη μια ή στην άλλη εκδοχή, έχει αναπτύξει ο δυτικός πολιτισμός στο πέρασμα των χρόνων προκειμένου να νομιμοποιήσει τη χωρική ηγεμονία του προβάλλοντάς την ως χρονική ανωτερότητα. Ο δυτικός πολιτισμός έχει αρθρώσει τον αγώνα του για κυριαρχία με όρους μιας ιερής μάχης της ανθρωπότητας ενάντιο στη βαρβαρότητα, του ορθού λόγου ενάντια στην άγνοια, της αντικειμενικότητας ενάντια στην προκατάληψη, της προόδου ενάντια στον εκφυλισμό, της αλήθειας ενάντια στη δεισιδαιμονία, της επιστήμης ενάντια στη μαγεία, της ορθολογικότητας ενάντια στο πάθος. Έχει ερμηνεύσει την ιστορία της ανόδου του ως σταδιακή αλλά αμείλικτη αντικατάσταση της κυριαρχίας της φύσης επί του ανθρώπου από την κυριαρχία του ανθρώπου επί της φύσης. Έχει παρουσιάσει τα δικά του επιτεύγματα ως, πρώτα και κύρια, αποφασιστική ώθηση στην ελευθερία δράσης, στη δημιουργική δυνατότητα και στην ασφάλεια του ανθρώπου. Έχει ταυτίσει την ελευθερία και την ασφάλεια με τον δικό του τύπο κοινωνικής τάξης- η δυτική, νεωτερική κοινωνία ορίζεται ως πολιτισμένη κοινωνία και από την άλλη η πολιτισμένη κοινωνία νοείται ως μια κατάσταση από την οποία το μεγαλύτερο μέρος της φυσικής ασχήμιας και νοσηρότητας, καθώς και το μεγαλύτερο μέρος της έμφυτης τάσης του ανθρώπου προς τη σκληρότητα και τη βία, έχουν εξαλειφθεί ή τουλάχιστον κατασταλεί. Η δημοφιλής εικόνα της πολιτισμένης κοινωνίας είναι, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη, εκείνη από την οποία απουσιάζει η βία- η εικόνα μιας φιλικής, ευγενικής, ήπιας κοινωνίας.

Ίσως η πιο περίοπτη συμβολική έκφραση αυτής της κυρίαρχης εικόνας του πολιτισμού είναι η ιερότητα του ανθρώπινου σώματος: η μέριμνα να μην παραβιαστεί ο πιο ιδιωτικός από τους χώρους, να αποφεύγεται η σωματική επαφή, να τηρείται η πολιτισμικά επιβαλλόμενη σωματική απόσταση- και ταυτόχρονα η αηδία και αποστροφή που μας έχουν εκπαιδεύσει να αισθανόμαστε όποτε βλέπουμε ή ακούμε ότι αυτός ο ιερός χώρος έχει καταπατηθεί. Ο νεωτερικός πολιτισμός έχει τη δυνατότητα να προσφέρει τη μυθοπλασία της ιερότητας και της αυτονομίας του ανθρώπινου σώματος, χάρη στους

αποτελεσματικούς μηχανισμούς αυτοελέγχου που έχει αναπτύξει και που γενικά αναπαράγει με επιτυχία στη διαδικασία της ατομικής εκπαίδευσης. Μόλις καταστούν αποτελεσματικοί, οι αναπαρογόμενοι μηχανισμοί αυτοελέγχου απορρίπτουν την ανάγκη περαιτέρω εξωτερικής ανάμιξης με το σώμα. Από την άλλη πλευρά, η ιδιωτικότητα του σώματος υπογραμμίζει την προσωπική ευθύνη για τη συμπεριφορά του κι έτσι εισφέρει τη συμπερίληψη ισχυρών κυρώσεων στο πεδίο της σωματικής εκπαίδευσης. (Τα τελευταία χρόνια, η αυστηρότητα των κυρώσεων, τις οποίες εκμεταλλεύεται έντονα η καταναλωτική αγορά, έχουν τελικά δημιουργήσει την τάση να εσωτερικεύεται η ζήτηση για εκπαίδευση· η ανάπτυξη του αυτοελέγχου τείνει να είναι η ίδια αυτοελεγχό μ' ενη και επιδιώκεται με έναν do-it-yourself τρόπο.) Η πολιτισμική απαγόρευση της υπερβολικά στενής επαφής με ένα άλλο σώμα χρησιμεύει, επομένως, ως αποτελεσματική προστασία από διάχυτες, ενδεχομενικές επιρροές που μπορεί, αν τους επιτραπεί, να δράσουν εις βάρος του κεντρικά διευθυνόμενου πρότυπου κοινωνικής τάξης. Η απουσία βίας στην καθημερινή και διάχυτη ανθρώπινη ανταλλαγή αποτελεί απαραίτητη συνθήκη, αλλά και σταθερό προϊόν, της συγκεντροποίησης του καταναγκασμού.

Εν ολίγοις, ο γενικός μη βίαιος χαρακτήρας του νεωτερικού πολιτισμού αποτελεί ψευδαίσθηση. Αποτελεί, ακριβέστερα, ένα αναπόσπαστο κομμάτι της αυτοαπολογίας και αυτοαποθέωσής του· του νομιμοποιητικού του μύθου, με λίγα λόγια. Δεν είναι αλήθεια ότι ο πολιτισμός μας εξαλείφει τη βία λόγω του απάνθρωπου, εκφυλιστικού ή ανήθικου χαρακτήρα της. Αν η νεωτερικότητα

βρίσκεται πράγματι σε αντίθεση με τα άγρια πάθη της βαρβαρότητας, δεν είναι καθόλου αντίθετη προς την αποδοτική, ψύχραιμη καταστροφή, σφαγή και βασανιστήριο. [...] Όσο η ποιότητα της σκέψης γίνεται πιο ορθολογική τόσο η ποσότητα της καταστροφής αυξάνεται. Στην εποχή μας, για παράδειγμα, η τρομοκρατία και τα βασανιστήρια δεν αποτελούν πλέον εργαλεία παθών έχουν γίνει εργαλεία πολιτικής ορθολογικότητας.¹⁶

Αυτό που στην πραγματικότητα έχει συμβεί στην πορεία της εκπολιτιστικής διαδικασίας είναι η επανανάπτυξη της βίας και η ανακατανομή της πρόσβασης στη βία. Όπως και τόσα άλλα πράγματα που έχουμε μάθει να σπεχθανόμαστε και να σιχαινόμαστε, η βία έχει αφαιρεθεί από το οπτικό μας πεδίο, μάλλον, παρά έχει εξοβελιστεί στην ανυπαρξία. Έχει γίνει δηλαδή αόρατη από την οπτική γωνία της στενά περιγεγραμμένης και ιδιωτικοποιημένης προσωπικής εμπειρίας. Έχει εγκλειστεί σε διαχωρισμένες και απομονωμένες περιοχές, εντελώς απροσπέλαστες στα απλά μέλη της κοινωνίας* ή, έχει εκδιωχθεί στις «ζώνες του λυκόφωτός», έξω από τα σύνορα, για τη μεγάλη πλειονότητα (και μάλιστα την πλειονότητα η οποία μετράει) των μελών της κοινωνίας* ή, έχει εξαχθεί σε απομακρυσμένα μέρη τα οποία είναι γενικώς αδιάφορα για την επιχείρηση της ζωής των πολιτισμένων ανθρώπων (πάντα μπορεί να ακυρώσει κανείς τις κρατήσεις για τις διακοπές του).

Η απώτατη συνέπεια όλων αυτών είναι η συγκέντρωση της βίας. Από τη στιγμή που θα συγκεντρωθούν υπό μια κεντρική αρχή και θα απαλλαγούν από τον ανταγωνισμό, τα μέσα καταναγκασμού θα είναι ικανά να οδηγήσουν σε πρωτάκουστα αποτελέσματα, ακόμη κι αν δεν είναι τεχνικά τελειοποιημένα. Η συγκέντρωσή τους, όμως, πυροδοτεί και ενισχύει την κλιμάκωση των τεχνικών βελτιώσεων, και έτσι τα αποτελέσματα της συγκέντρωσης μεγεθύνονται περαιτέρω. [...]

Το Ολοκαύτωμα απορρόφησε έναν τεράστιο όγκο μέσων καταναγκασμού. Υποτάσσοντάς τα στην υπηρεσία ενός και μοναδικού σκοπού, πρόσθεσε επιπλέον και κίνητρο στην περαιτέρω εξειδίκευση και τεχνολογική τελειοποίησή τους. Περισσότερο όμως από την απόλυτη ποσότητα των εργαλείων καταστροφής ή ακόμη και από την τεχνολογική τους ποιότητα, πιο σημαντικός ήταν ο τρόπος εφαρμογής τους. Η τρομακτική αποτελεσματικότητά τους στηρίχτηκε κυρίως στην υπαγωγή της χρήσης τους σε μια καθαρά γραφειοκρατική και τεχνική θεώρηση (γεγονός που καθιστούσε την εφαρμογή τους σχεδόν εξ ολοκλήρου απρόσβλητη από αντισταθμιστικές πιέσεις που ενδεχομένως θα είχαν ασκηθεί αν τα μέσα της βίας ελέγχονταν από διάσπαρτους και ασυντόνιστους φορείς και εφαρμόζο-

νταν με διάχυτο τρόπο). Η βία έχει μετατραπεί σε τεχνική. Όπως όλες οι τεχνικές, είναι απαλλαγμένη από συναισθήματα, είναι καθαρό ορθολογική. «Είναι, στην πραγματικότητα, εντελώς λογική, αν "ορθός λόγος" σημαίνει εργαλειακός ορθός λόγος, αν σημαίνει να χρησιμοποιείται η αμερικανική στρατιωτική ισχύς, τα B-52, οι ναπάλμ και όλα τα υπόλοιπα στο "κυριαρχούμενο από τους κομμουνιστές" Βιετνάμ (ένα σαφώς "ανεπιθύμητο αντικείμενο") σαν τον "χειρουργό" που θα το μεταμορφώσει σε "επιθυμητό αντικείμενο"».17

Τα αποτελέσματα του ιεραρχικού και λεπουργικού καταμερισμού της εργασίας

Η χρήση της βίας είναι πιο αποδοτική και έχει καλύτερη σχέση κόστους-οφέλους όταν τα μέσα υποτάσσονται αποκλειστικά σε εργαλειακά-ορθολογικά κριτήρια, αποσυνδεόμενα έτσι από την ηθική αξιολόγηση των σκοπών. [...] Σε μια τέτοια επιχείρηση αποσύνδεσης, όλες οι γραφειοκρατίες είναι καλές. Μπορεί κανείς ακόμη και να πει ότι παρέχει την ουσία της γραφειοκρατικής δομής και διαδικασίας και, μαζί με αυτήν, το μυστικό αυτής της τρομακτικής ανάπτυξης στην ικανότητα για κινητοποίηση και συντονισμό και στην ορθολογικότητα και αποδοτικότητα της δράσης, την οποία ο νεωτερικός πολιτισμός έχει επιτύχει χάρη στην ανάπτυξη της γραφειοκρατικής διαχείρισης. Γενικά η αποσύνδεση είναι αποτέλεσμα δύο παραλλήλων διαδικασιών, που κατέχουν και οι δύο κεντρική θέση στο γραφειοκρατικό μοντέλο δράσης. Η πρώτη είναι ο *λεπτομερής-στατος λειτουργικός καταμερισμός εργασίας* (ως κάτι επιπρόσθετο, αλλά και διακριτό σε σχέση με τις συνέπειές του, από τη γραμμική διαβάθμιση της εξουσίας και της υποταγής)· η δεύτερη είναι η *αντικατάσταση της ηθικής ευθύνης από την τεχνική*.

Κάθε καταμερισμός εργασίας (καθώς και κάθε αντίστοιχος καταμερισμός που απορρέει από την απλή διοικητική ιεραρχία) δημιουργεί μια απόσταση ανάμεσα στους περισσότερους από όσους συμ-

βάλλουν στην τελική έκβαση της συλλογικής δραστηριότητας και στην ίδια την έκβαση. Πριν οι τελευταίοι κρίκοι στη γραφειοκρατική αλυσίδα εξουσίας (οι άμεσοι εκτελεστές) αναλάβουν να αναμετρηθούν με το υπό εκπλήρωση έργο, οι περισσότερες από τις προκαταρκτικές επιχειρήσεις που οδήγησαν σε αυτή την αναμέτρηση έχουν ήδη εκτελεστεί από πρόσωπα που δεν είχαν καμία προσωπική εμπειρία, και ενίοτε ούτε καν γνώση, του εν λόγω έργου. [...]

Μια τέτοια πρακτική και διανοητική απόσταση από το τελικό προϊόν έχει ως αποτέλεσμα ότι οι περισσότεροι αξιωματούχοι της γραφειοκρατικής ιεραρχίας μπορεί να δίνουν διαταγές χωρίς να γνωρίζουν πλήρως τα αποτελέσματά τους. Σε πολλές περιπτώσεις δυσκολεύονται να σχηματίσουν μια καθαρή εικόνα αυτών των αποτελεσμάτων. Συνήθως δεν έχουν παρά μια αφηρημένη, αποστασιοποιημένη αντίληψη γι' αυτά. [...]

Όλα αυτά τα αποτελέσματα της απόστασης που δημιουργεί ο γραφειοκρατικός καταμερισμός εργασίας μεγεθύνονται δραματικά μόλις ο καταμερισμός γίνει λειτουργικός. Τότε πλέον το ζήτημα δεν είναι μόνο η έλλειψη άμεσης, προσωπικής εμπειρίας στην πραγματική εκτέλεση του έργου στην οποία συμβάλλουν αναλογικά οι διαδοχικές διαταγές, αλλά και η έλλειψη ομοιότητας ανάμεσα στο έργο στο πεδίο και στο έργο στο γραφείο ως σύνολο (το ένα δεν αποτελεί μια εκδοχή-μινιατούρα, ένα είδωλο, του άλλου), γεγονός που δημιουργεί απόσταση ανάμεσα σε εκείνον που συμβάλλει στο έργο και στην εργασία που πραγματοποιεί η γραφειοκρατία της οποίας είναι μέρος. Ο ψυχολογικός αντίκτυπος μιας τέτοιας απόστασης είναι βαθύς και πολύ σημαντικός. [...] Σε έναν λειτουργικό καταμερισμό εργασίας, οτιδήποτε κάνει κάποιος έχει κατ' αρχήν πολλαπλούς τελικούς σκοπούς: με άλλα λόγια, μπορεί να συνδυαστεί και να ενσωματωθεί σε περισσότερες από μία ολότητες που καθορίζουν το νόημα. Η λειτουργία από μόνη της είναι κενή νοήματος και το νόημα που τελικά θα της αποδοθεί με κανέναν τρόπο δεν προεικονίζεται στις πράξεις όσων υλοποιούν τη λειτουργία. Κάποιοι «άλλοι» (στις περισσότερες περι-

πτώσεις, ανώνυμοι και απροσπέλαστοι) θα είναι εκείνοι που. κάποια στιγμή, κάπου αλλού, θα αποφασίσουν αυτό το νόημα. [...]

Η δεύτερη διαδικασία που είναι υπεύθυνη για τη δημιουργία απόστασης σχετίζεται στενά με την πρώτη. Η αντικατάσταση της ηθικής ευθύνης από την τεχνική θα ήταν αδιανόητη χωρίς τον σχολαστικό λειτουργικό καταταγματισμό και διαχωρισμό των καθηκόντων. Τουλάχιστον θα ήταν αδιανόητη στην ίδια έκταση. Η αντικατάσταση αυτή συντελείται, σε έναν βαθμό, ήδη εντός της καθαρά γραμμικής διαβάθμισης του ελέγχου. Κάθε άτομο εντός της διοικητικής ιεραρχίας είναι υπόλογο στον άμεσο ανώτερο του και ως εκ τούτου ενδιόφεται, φυσιολογικά, για τη δική του γνώμη και επιδοκιμασία. Όσο κι αν τον ενδιαφέρει αυτή η επιδοκιμασία, εξακολουθεί να έχει, αν και μόνο θεωρητικά, κάποια επίγνωση για την τελική κατάληξη της εργασίας του. Ως εκ τούτου, υπάρχει μια αφηρημένη πιθανότητα, τουλάχιστον, να μετρηθεί η επίγνωση του ενός σε σχέση με του άλλου' να έρθει η καλή διάθεση του ανώτερου αντιμέτωπη με την αποκρουστικότητα των αποτελεσμάτων. Και όποτε είναι εφικτή η σύγκριση, το ίδιο συμβαίνει και με την επιλογή. Μέσα σε έναν καθαρά γραμμικό καταμερισμό διοίκησης, η τεχνική ευθύνη παραμένει, θεωρητικά τουλάχιστον, ευάλωτη. Ενδεχομένως να κληθεί να δικαιολογήσει τον εαυτό της με ηθικούς όρους και να αναμετρηθεί με την ηθική συνείδηση. Ένας αξιωματούχος μπορεί, για παράδειγμα, να αποφασίσει ότι ο ανώτερός του, δίνοντας μια συγκεκριμένη διαταγή, υπερέβη τα όρια της δικαιοδοσίας του, μετακινούμενος από το πεδίο του καθαρά τεχνικού ενδιαφέροντος σε ένα φορτισμένο με ηθική σημασία (το να πυροβολεί κανείς στρατιώτες είναι ΟΚ' το να πυροβολεί μωρά είναι διαφορετικό ζήτημα)' και ότι το καθήκον να υπακούσει μια επιτακτική διαταγή δεν επεκτείνεται τόσο ώστε να δικαιολογεί αυτό που ο αξιωματούχος θεωρεί ηθικά απαράδεκτη πράξη. Ωστόσο, όλες αυτές οι θεωρητικές πιθανότητες εξαφανίζονται ή εξασθενούν σημαντικά από τη στιγμή που η γραμμική διοικητική ιεραρχία συμπληρώνεται ή αντικαθίσταται από έναν λειτουργικό καταμερισμό και διαχωρισμό των καθηκόντων. Τότε ο θρίαμβος της

τεχνικής ευθύνης είναι πλέον ολοκληρωτικός, ανεπιφύλακτος και, για όλους τους πρακτικούς σκοπούς, ακαταμάχητος.

Η τεχνική και η ηθική ευθύνη διαφέρουν στο ότι η πρώτη λησμονεί πως η δράση είναι μέσον προς κάτι άλλο, διαφορετικό από την ίδια. Καθώς οι εξωτερικές διασυνδέσεις της δράσης απομακρύνονται αποτελεσματικά από το οπτικό πεδίο, η πράξη του ίδιου του γραφειοκράτη μετατρέπεται σε σκοπό από μόνη της. Μπορεί να κριθεί μόνο με βάση τα εγγενή κριτήρια της ορθότητας και της επιτυχίας της. Μαζί με τη διστυμπανιζόμενη σχετική αυτονομία του υπαλλήλου, αποτέλεσμα της λειτουργικής εξειδίκευσής του, έρχεται και η μεγάλη απόστασή του από τα συνολικά αποτελέσματα της καταμερισμένης, αλλά συντονισμένης παρ' όλα αυτά, εργασίας της οργάνωσης ως συνόλου. Από τη στιγμή που θα απομονωθούν από τις απομακρυσμένες τους συνέπειες, οι περισσότερες από τις λειτουργικά εξειδικευμένες πράξεις είτε περνούν εύκολα τη δοκιμασία της ηθικής είτε είναι ηθικά αδιάφορες. Απαλλαγμένη από ηθικές ανησυχίες, η πράξη μπορεί πλέον να κριθεί με βάση σαφώς ορθολογικό κριτήριο. Εκείνο που έχει τότε σημασία είναι αν η πράξη επιτελέστηκε σύμφωνα με την καλύτερη διαθέσιμη τεχνολογική τεχνογνωσία και αν η έκβασή της έχει συμφέρουσα αναλογία κόστους-οφέλους. Τα κριτήρια είναι εντελώς ευδιάκριτα και είναι εύκολο να εφαρμοστούν.

Δύο είναι τα σημαντικότερα, για το ζήτημα που πραγματευόμαστε, αποτελέσματα ενός τέτοιου πλαισίου γραφειοκρατικής δράσης. Πρώτον, το γεγονός ότι οι δεξιότητες, η εξειδικευμένη γνώση, η επινοητικότητα και αφοσίωση των δρώντων, συνεπικουρούμενες από τα προσωπικά κίνητρα τα οποία τους ώθησαν να αναπτύξουν στο ακέραιο αυτές τις αρετές, μπορούν να κινητοποιηθούν στο έπακρο και να τεθούν στην υπηρεσία του συνολικού γραφειοκρατικού σκοπού ακόμη κι αν (ή, ίσως, επειδή) οι δρώντες διατηρούν μια σχετική λειτουργική αυτονομία σε σχέση με αυτό τον σκοπό, ακόμη κι αν αυτός δεν συμφωνεί με την ηθική φιλοσοφία του ίδιου του δρώντος. Για να το θέσουμε χωρίς περιστροφές, το αποτέλεσμα είναι ότι τα ηθικά μέτρα

και σταθμά δεν έχουν καμία σημασία για την τεχνική επιτυχία της γραφειοκρατικής επιχείρησης. [...]

Αποανθρωποποίηση των γραφειοκρατικών στόχων

Ενα άλλο, εξίσου σημαντικό, αποτέλεσμα ίου γραφειοκρατικού πλαισίου δράσης είναι η *αποανθρωποποίηση των στόχων της γραφειοκρατικής επιχείρησης*: η δυνατότητα να εκφράζονται αυτοί οι στόχοι με καθαρά τεχνικούς, ηθικά ουδέτερους, όρους.

Συνήθως συνδέουμε την αποανθρωποποίηση με τις φρικιαστικές εικόνες των έγκλειστων στα στρατόπεδα συγκέντρωσης - ταπεινωμένων από τον περιορισμό της δράσης τους στο πιο βασικό επίπεδο της πρωτόγονης επιβίωσης, από την παρεμπόδισή τους να αναπτύξουν πολιτισμικό (τόσο σωματικά όσο και συμπεριφορικά) σύμβολα ανθρωπίνης αξιοπρέπειας, από την αποστέρησή τους ακόμη και από μια αναγνωρίσιμη ομοιότητα με άνθρωπο. Σύμφωνα με τα λόγια του Peter Marsh, «μπροστά στο φράχτη του Αουσβιτς, κοιτάζοντας αυτούς τους κάτισχνους σκελετούς με το ζαρωμένο δέρμα και τα βαθουλωμένα μάτια - ποιος θα μπορούσε να πιστέψει πως ήταν πραγματικά άνθρωποι;».¹⁸ Ωστόσο, οι εικόνες αυτές δεν απεικονίζουν μόνο την ακραία εκδήλωση μιας τάσης που μπορεί να εντοπιστεί σε όλες τις γραφειοκρατίες, όσο καλοήθη και άκακα κι αν είναι τα τρέχοντα καθήκοντα στα οποία εμπλέκονται. Υποστηρίζω ότι η συζήτηση για την αποανθρωποποιητική τάση, αντί να επικεντρώνεται στις πιο πολύκροτες και ποταπές, αλλά ευτυχώς ασυνήθιστες, εκδηλώσεις της, θα έπρεπε να επικεντρωθεί στις πιο οικουμενικές, και γι' αυτό δυνάμει πιο επικίνδυνες, εκδηλώσεις της.

Η αποανθρωποποίηση αρχίζει στο σημείο που, χάρη στην απόσταση, οι στόχοι της γραφειοκρατικής επιχείρησης μπορούν να αναχθούν, και πράγματι ανάγονται, σε ένα σύνολο ποσοτικών μέτρων. Για τους διευθυντές των σιδηροδρόμων, η μοναδική μεστή νοήματος διατύπωση του στόχου τους γίνεται με όρους τόνων ανά χιλιόμετρο. Δεν

ασχολούνται με ανθρώπους, πρόβατα ή συρματοπλεγμα- ασχολούνται μόνο με το φορτίο, και αυτό σημαίνει μια οντότητα που συνίσταται αποκλειστικά από μετρήσεις και στερείται ποιοτικού στοιχείου. Για τους περισσότερους γραφειοκράτες, ακόμη και μια κατηγορία όπως το φορτίο θα σήμαινε έναν υπερβολικά αυστηρό, εξαρτώμενο από την ποιότητα περιορισμό. Τους απασχολούν μόνο τα οικονομικά αποτελέσματα των πράξεών τους. Το αντικείμενό τους είναι το χρήμα. [...] Όπως θυμόμαστε, ο Τομέας Οικονομικής Διαχείρισης του Reichsicherheitshauptamt διηύθυνε ολόκληρη την επιχείρηση του Ολοκαυτώματος. Γνωρίζουμε πως αυτή η συγκεκριμένη ανάθεση, κατ' εξαίρεση, δεν έγινε ως στρατήγημα ή καμουφλάζ.

Όταν τα ανθρώπινα αντικείμενα ανάγονται, όπως και όλα τα άλλα αντικείμενα της γραφειοκρατικής διαχείρισης, σε καθαρές μετρήσεις, απαλλαγμένες από το ποιοτικό στοιχείο, χάνουν την ιδιαιτερότητά τους. Έχουν ήδη αποανθρωποποιηθεί - με την έννοια ότι η γλώσσα, μέσω της οποίας όσα τους συμβαίνουν (ή τους κάνουν) γίνονται αντικείμενο αφήγησης, προστατεύει τα αναφερόμενά της από την ηθική αξιολόγηση. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια γλώσσα που είναι ακατάλληλη για κανονιστικές-ηθικές αποφάνσεις. Μόνο οι άνθρωποι μπορούν να είναι αντικείμενα ηθικών [ethical] προτάσεων. (Ισχύει βέβαια ότι οι ηθικές αποφάνσεις πράγματι μερικές φορές επεκτείνονται και σε άλλα, μη ανθρώπινα, έμβια όντα- αυτό όμως μπορεί να συμβεί μόνο μέσω της διεύρυνσης της αρχικής ανθρωπομορφικής βάσης τους.) Τα ανθρώπινα όντα χάνουν αυτή την ιδιότητα από τη στιγμή που θα αναχθούν σε αριθμούς. [...]

Από τη στιγμή που έχουν αποανθρωποποιηθεί αποτελεσματικά, και ως εκ τούτου έχουν ακυρωθεί ως δύναμει υποκείμενα ηθικών αιτημάτων, τα ανθρώπινα αντικείμενα της γραφειοκρατικής επιτέλεσης του καθήκοντος αντιμετωπίζονται με ηθική [ethical] αδιαφορία, που σύντομα μετατρέπεται σε αποδοκιμασία και μομφή όταν η αντίστασή τους, ή η έλλειψη συνεργασίας εκ μέρους τους, επιβραδύνει την ομαλή ροή της γραφειοκρατικής ρουτίνας. Τα αποανθρωποποιημένα αντικείμενα δεν είναι δυνατόν να έχουν μια «υπόθεση», πολύ

δε περισσότερο μια «δίκαιη υπόθεση»' δεν έχουν «συμφέροντα» προς εξέταση - στην πραγματικότητα δεν έχουν καμία αξίωση για υποκειμενικότητα. Έτσι, τα ανθρώπινα αντικείμενα μετατρέπονται σε «παράγοντα ενόχλησης». Η ατίθαση συμπεριφορά τους ενισχύει περαιτέρω την αυτοεκτίμηση και τους δεσμούς συντροφικότητας που ενώνουν τους αξιωματούχους. Αυτοί οι τελευταίοι τώρα βλέπουν ο ένας τον άλλο ως σύντροφο σε μια δύσκολη μάχη, η οποία απαιτεί κουράγιο, αυτοθυσία και ανιδιοτελή αφοσίωση στην υπόθεση. Δεν είναι τα αντικείμενα αλλά τα υποκείμενα της γραφειοκρατικής δράσης εκείνα που υποφέρουν και αξίζουν συμπόνια και ηθική επιβράβευση. Δικαίως μπορούν να αντλούν περηφάνια και επιβεβαίωση για τη δική τους αξιοπρέπεια από τη συντριβή της απειθαρχίας των θυμάτων της - όπως ακριβώς είναι περήφανοι όταν ξεπερνούν οποιοδήποτε άλλο εμπόδιο. Η αποανθρωποποίηση των αντικειμένων και η θετική ηθική αυτοαξιολόγηση αλληλοενισχύονται. Οι αξιωματούχοι μπορούν να υπηρετούν πιστά οποιονδήποτε σκοπό ενώ η ηθική τους συνείδηση παραμένει ακέραια.

Το συνολικό συμπέρασμα είναι ότι ο γραφειοκρατικός τρόπος δράσης, όπως αναπτύχθηκε στην πορεία της νεωτεριστικής διαδικασίας, περιέχει όλα τα τεχνικά στοιχεία που αποδείχτηκαν απαραίτητα στην πραγματοποίηση γενοκτονικών σκοπών. Αυτός ο τρόπος μπορεί να τεθεί στην υπηρεσία ενός γενοκτονικού στόχου χωρίς κάποια μείζονα αναθεώρηση στη δομή, τους μηχανισμούς και τα κανονιστικά πρότυπα της συμπεριφοράς του.

Επιπλέον, αντίθετα με την επικρατούσα άποψη, η γραφειοκρατία δεν είναι απλώς ένα εργαλείο, που μπορεί να χρησιμοποιείται εξίσου εύκολα τη μία φορά για απάνθρωπους και ηθικά αξιοκαταφρόνητους σκοπούς και την άλλη για βαθιά ανθρωπίνους σκοπούς. Ακόμη κι αν πράγματι κινείται προς όποια κατεύθυνση την ωθούν, η γραφειοκρατία μοιάζει περισσότερο με «πειρασμένο» ζάρι. Έχει μια δική της λογική και ορμή. Καθιστά κάποιες λύσεις περισσότερο -και κάποιες άλλες λιγότερο- πιθανές. Μόλις δεχθεί μια αρχική ώθηση (ερχόμενη αντιμέτωπη με έναν σκοπό), σαν το σκουπόξυλο μιας μαθητεύομε-

νης *μάγισσας*, *ξεπερνάει* εύκολα όλα τα κατώφλια στα οποία πολλοί από εκείνους που της έδωσαν την ώθηση θα είχαν σταματήσει, αν διατηρούσαν ακόμη τον έλεγχο της διαδικασίας που πυροδότησαν. Η γραφειοκρατία είναι προγραμματισμένη να επιδιώκει τη βέλτιστη λύση. Είναι προγραμματισμένη να μετρά το βέλτιστο με όρους που δεν κάνουν διάκριση ανάμεσα στο ένα ανθρώπινο αντικείμενο και στο άλλο ή ανάμεσα στα ανθρώπινα και στα μη ανθρώπινα αντικείμενα. Εκείνο που μετράει είναι η αποδοτικότητα και η μείωση του κόστους της επεξεργασίας τους.

Ο ρόλος της γραφειοκρατίας στο Ολοκαύτωμα

Έτσι ήρθαν τα πράγματα πριν από μισό αιώνα στη Γερμανία, και ανατέθηκε στη γραφειοκρατία το καθήκον να την κάνει μια χώρα *judenrein* - καθαρή από Εβραίους. Η γραφειοκρατία ξεκίνησε από εκεί που ξεκινούν οι γραφειοκρατίες: διατυπώνοντας έναν ακριβή ορισμό του στόχου, στη συνέχεια καταγράφοντας εκείνους που ταίριαζαν στον ορισμό και ανοίγοντας ένα φάκελο για τον καθένα. Προχώρησε διαχωρίζοντας όσους ήταν στους φακέλους από τον υπόλοιπο πληθυσμό, για τον οποίο δεν ίσχυαν οι συγκεκριμένες οδηγίες. Τέλος, προχώρησε στην εκδίωξη της διαχωρισμένης κατηγορίας από τη γη των Αρίων η οποία έπρεπε να καθαριστεί - αρχικά ωθώντας τη στη μετανάστευση και κατόπιν εκτοπίζοντάς τη σε μη γερμανικές περιοχές, υπό τη στιγμή που αυτές βρέθηκαν υπό γερμανικό έλεγχο. Μέχρι εκείνη την εποχή, η γραφειοκρατία είχε πια αναπτύξει θαυμαστές εκκαθαριστικές δεξιότητες, που δεν έπρεπε να σπαταληθούν ή να μείνουν σε αχρηστία. *Η γραφειοκρατία, που αθώωσε τόσο καλά τον εαυτό της για το έργο της εκκαθάρισης της Γερμανίας, έκανε εφικτά πιο φιλόδοξα έργα και την επιλογή τους σχεδόν φυσική.* Με μια τέτοια έξοχη ικανότητα εκκαθάρισης, γιατί να στοματήσει κανείς στη *Heimat* των Αρίων; Γιατί να συγκροτηθεί και νο μην καθαρίσει ολόκληρη την αυτοκρατορία του; Βέβαια, καθώς η αυτοκρατορία ήταν πλέον οικουμενι-

κή. Δεν υπήρχε κάτι «εκτός» που θα μπορούσε να αποτελέσει τη χωματερή για τα εβραϊκά σκουπίδια. Μόνο μία κατεύθυνση απέμενε για τον εκτόπισμά τους: προς τα πάνω, σε μορφή καπνού.

Εδώ και πολλά χρόνια οι ιστορικοί του Ολοκαυτώματος έχουν χωριστεί σε δύο στρατόπεδα: σε όσους υποστηρίζουν την πρόθεση και στους «λειτουργιστές». Οι πρώτοι επιμένουν πως ο φόνος των Εβραίων ήταν εξαρχής μια σταθερή απόφαση του Χίτλερ, που απλώς περίμενε τις κατάλληλες συνθήκες για να έρθει στην επιφάνεια. Οι δεύτεροι χρεώνουν στον Χίτλερ μόνο μια γενική ιδέα για την «εξεύρεση κάποιας λύσης» στο «εβραϊκό πρόβλημα», σαφή μόνο όσον αφορά το όραμα της «καθαρής Γερμανίας» αλλά αόριστη και συγκεκριμένη όσον αφορά τα πρακτικά βήματα που έπρεπε να γίνουν για να έρθει αυτό το όραμα πιο κοντά. Η ιστορική μελέτη όλο και πιο πειστικά υποστηρίζει τη λειτουργιστική άποψη. Οποια όμως και αν είναι η τελική έκβαση της διαμάχης, δεν υπάρχει σχεδόν καμία αμφιβολία ότι το πεδίο που εκτείνεται από τη σύλληψη της ιδέας μέχρι την εκτέλεσή της καλύφθηκε εξ ολοκλήρου από τη δράση της γραφειοκρατίας. Ούτε υπάρχει καμία αμφιβολία ότι, όσο ζωηρή και αν ήταν η φαντασία του Χίτλερ, λίγα θα είχε καταφέρει αν δεν την είχε αναλάβει και δεν την είχε μεταφράσει σε διαδικασία ρουτίνας επίλυσης προβλημάτων ένας τεράστιος και ορθολογικός γραφειοκρατικός μηχανισμός. Τελευταίο, και ίσως πιο σημαντικό, είναι το γεγονός ότι ο γραφειοκρατικός τρόπος δράσης άφησε το ανεξίτηλο αποτύπωμα του στη διαδικασία του Ολοκαυτώματος. Τα αποτυπώματά του υπάρχουν σε κάθε σημείο της ιστορίας του Ολοκαυτώματος και μπορεί να τα δει ο καθένας. Βέβαια, η γραφειοκρατία δεν εκκόλαψε τον φόβο της φυλετικής μόλυνσης και την εμμονή της φυλετικής υγιεινής. Για αυτό χρειαζόταν τους οραματιστές, καθώς η γραφειοκρατία αναλαμβάνει εκεί που σταματούν οι οραματιστές. Ωστόσο, η γραφειοκρατία πραγματοποίησε το Ολοκαύτωμα. Και το πραγματοποίησε κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσίν της.

Ο Χίτλερ υποστήριξε πως τη στιγμή που ο πρώτος Γερμανός υπάλληλος έγραψε τον πρώτο κανονισμό για τον αποκλεισμό των

Εβραίων, η μοίρα των Εβραίων της Ευρώπης είχε σφραγιστεί. Υπάρχει μια πιο βαθιά και τρομακτική αλήθεια σε αυτό το σχόλιο. Εκείνο που χρειαζόταν η γραφειοκρατία ήταν να καθοριστεί το έργο της. Ορθολογική και αποτελεσματική καθώς ήταν, μπορούσε κανείς να την εμπιστευτεί πως θα έφερνε αυτό το έργο εις πέρας.

Η γραφειοκρατία συνέβαλε στη διαιώνιση του Ολοκαυτώματος όχι μόνο μέσω των εγγενών ικανοτήτων και δεξιοτήτων της, αλλά και μέσω των έμφυτων ασθενειών της. Η τάση όλων των γραφειοκρατιών να χάνουν από το οπτικό τους πεδίο τον αρχικό στόχο και να επικεντρώνονται. Αντίθετα, στα μέσα -τα μέσα τα οποία μετατρέπονται σε σκοπό- έχει υπογραμμιστεί, αναλυθεί και περιγράφει διεξοδικά. Η ναζιστική γραφειοκρατία δεν ξέφυγε από την επίδραση αυτής της τάσης. Από τη στιγμή που τέθηκε σε λειτουργία, η μηχανή του θανάτου ανέπτυξε τη δική της ορμή: όσο πιο πολύ διέπρεπε στην εκκαθάριση των εδαφών που ήλεγχε από τους Εβραίους τόσο πιο δραστήρια αναζητούσε νέα εδάφη για να εφαρμόσει τις πρόσφατα αποκτημένες δεξιότητες της. Καθώς πλησίαζε η στρατιωτική ήττα της Γερμανίας, ο αρχικός σκοπός της Endlösung γινόταν όλο και περισσότερο εξωπραγματικός. Εκείνο που κράτησε τότε αυτή τη δολοφονική μηχανή σε λειτουργία ήταν μόνο η δική της ρουτίνα και ορμή. Οι ικανότητες μαζικής δολοφονίας έπρεπε να χρησιμοποιηθούν απλώς επειδή ήταν εκεί. Οι ειδικοί είχαν δημιουργήσει τα αντικείμενα της δικής τους εξειδίκευσης. [...]

Η γραφειοκρατία είναι εγγενώς *ικανή* γιο γενοκτονική δράση. Η *εμπλοκή* σε μια τέτοια δράση προϋποθέτει τη συνάντηση με μια άλλη επινόηση της νεωτερικότητας: ένα τολμηρό σχέδιο για μια καλύτερη, πιο λογική και ορθολογική κοινωνική τάξη [order] -ας πούμε μια φυλετικό ομοιογενή κοινωνία ή μια κοινωνία χωρίς τάξεις- και, πάνω οπ' όλα, την ικανότητα να χαράσσει τέτοια σχέδια και την αποφασιστικότητα να τα υλοποιήσει με αποτελεσματικό τρόπο. Η γενοκτονία προκύπτει όταν συναντώνται δύο συνηθισμένες και πανταχού παρούσες επινοήσεις της νεωτερικής εποχής. Μόνον αυτή η συνάντησή τους ήταν, μέχρι σήμερα, ασυνήθιστη και σπάνια. [...]

Οι περίοδοι βαθιάς κοινωνικής εξάρθρωσης είναι εποχές κατά τις οποίες αυτό το εξαιρετικά ασυνήθιστο χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας παίρνει το μερίδιο που του ανήκει. Πράγματι, σε καμία άλλη στιγμή η κοινωνία δεν φαίνεται να είναι τόσο άμορφη -«ατελής», ασαφής και εύπλαστη- και να περιμένει, στην κυριολεξία, ένα όραμα και έναν επιδέξιο και ευρηματικό σχεδιαστή να της δώσει κάποια μορφή. Σε καμία άλλη στιγμή η κοινωνία δεν φαίνεται τόσο κενή από δικές της δυνάμεις και τάσεις και, ως εκ τούτου, ανίκανη να αντισταθεί στο χέρι του κηπουρού και έτοιμη να πάρει όποια μορφή αυτός επιλέξει. *Ο συνδυασμός ευπλαστότητας και ανημπόριας δημιουργεί μια γοηχεία στην οποία λίγοι ριψοκίνδυνοι και γεμάτοι αυτοπεποίθηση οροματιστές θα μπορούσαν να αντισταθούν. Επιπλέον, δημιουργεί και μια κατάσταση στην οποία κανείς δεν μπορεί να τους αντισταθεί.*

Οι φορείς του μεγαλεπήβολου σχεδίου στο πηδάλιο της γραφειοκρατίας του νεωτερικού κράτους, χειραφετημένοι από τους περιορισμούς μη πολιτικών (οικονομικών, κοινωνικών, πολιτισμικών) δυνάμεων αυτή είναι η συνταγή για τη γενοκτονία. Η γενοκτονία προκύπτει ως αναπόσπαστο κομμάτι της διαδικασίας μέσω της οποίας το μεγαλεπήβολο σχέδιο εφαρμόζεται. *Το σχέδιο δίνει στη γενοκτονία τη νομιμοποίηση· η κρατική γραφειοκρατία παρέχει το μέσον και η παράλυση της κοινωνίας της δίνει το «πράσινο φως».*

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

I. Σ.Τ.Ε.: Με τον όρο «Μουσουλμάνοι» στην αργκό του Άουσβιτς εκφράζεται η νεκροζώντανη κατάσταση ορισμένων τροφίμων που έχουν περάσει το κρίσιμο όριο του νοούμενου ως ανθρώπινου. Για μια λεπτομερή συζήτηση βλ. Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*. 1999.

2. Christopher R. Browning. "The German Bureaucracy and the Holocaust", ορο Alex Grobman και Daniel Landes (επιμ.), *Genocide: Critical Issues of the Holocaust* Λος Άντζελες: The Simon Wiesenthal Center, ο. 148.

3. Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Νιου Χέιβεν: Yale University Press. 1981, ο. 121 [βλ. στον παρόντα τόμο, ο. 401],

4. H.H. Gerth και C. Wright Mills (επιμ.), *From Max Weber*, Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul, 1970, ο. 214. 215. Η Lucy S. Dawidowicz, στην περιεκτική μελέτη και στρατευμένη αξιολόγησή της για την αντιμετώπιση του Ολοκαυτώματος από τους ιστορικούς (*The Holocaust and the Historians*, Κέιμπριτζ: Harvard University Press, 1981), διατυπώνει τις αντιρρήσεις της για την εξίσωση του Ολοκαυτώματος με άλλες περιπτώσεις μαζικού φόνου, όπως ο αφανισμός της Χιροσίμα και του Ναγκασάκι: «Ο σκοπός του βομβαρδισμού ήταν να αποδείξει την ανωτερότητα της στρατιωτικής ισχύος της Αμερικής»· ο βομβαρδισμός «δεν είχε κίνητρο κάποια επιθυμία να αφανιστεί ο ιαπωνικός λαός» (σ. I T-I 8). Έχοντας κάνει αυτή την προφανώς αληθή παρατήρηση, η Dawidowicz, παρ' όλα αυτά, παραβλέπει ένα σημαντικό σημείο: ο φόνος των διακοσίων χιλιάδων Ιαπώνων συνελήφθη (και εκτελέστηκε) ως ένα αναζητούμενο αποτελεσματικό μέτρο για να υλοποιηθεί ο στόχος που είχε τεθεί· επρόκειτο, πράγματι, για ένα προϊόν μιας ορθολογικής νοοτροπίας για την επίλυση προβλημάτων.

5. Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Λονδίνο: Allen and Unwin, 1962, ο. 87.

6. Πρβλ. Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*, Παρίσι: La Découverte, 1988.

7. Arthur Gütt, "Population Policy", στο *Germany Speaks*. Λονδίνο: Thornton Butterworth. 1938, σ. 35, 52.

8. Walter Gross, "National Socialist Racial Thought", στο *Germany Speaks*, ο. 68

9. Πρβλ. Gerald Fleming, *Hitler and the Final Solution*. Οξφόρδη: Oxford University Press, 1986, ο 23-5.

10 Alfred Rosenberg (επιμ.), *Dietrich Eckart Ein Vermächtnis* (Μόναχο: Eher, 1928). Αναφέρεται στο George L. Mosse, *Nazi Culture: A Documentary History* (Νέα Υόρκη: Schocken Books. 1981). σ. 77.

11. H.R. Trevor-Roper, *Hitler's Table Talk* (Λονδίνο. 1953), σ. 332.

12. Norman Cohn. *Warrant for Genocide* (Λονδίνο: Eyre and Spottiswoode, 1967), ο. 87. Υπάρχει σωρεία ενδείξεων ότι ο Χίτλερ δεν επέλεγε τη γλώσσα που χρησιμοποιούσε, όποτε μιλούσε για το «εβραϊκό ζήτημα», απλώς και μόνο βάσει της ρητορικής ή προπαγανδιστικής αξίας της. Η στάση του Χίτλερ προς τους Εβραίους ήταν θυμική μάλλον παρά εγκεφαλική. Βίωνε πραγματικά το «εβραϊκό ζήτημα» ως κάτι σχετικό με την υγιεινή - έναν συμπεριφορικό κώδικα που τον

πίστευε πολύ και με τον οποίο είχε εμμονή. Ίσως μπορεί κανείς να καταλάβει πόσο η αηδία του Χίτλερ για τους Εβραίους απέρρεε από, και ταίριαζε με, την αυθεντικό πουριτανική ευαισθησία του για όλα τα ζητήματα υγείας και υγιεινής όταν συλλογιστεί την απάντηση που έδωσε το 1922 στην ερώτηση του φίλου του Γιάζεφ Χελ: τι θα έκανε με τους Εβραίους από τη στιγμή που θα είχε πλήρη διακριτική εξουσία; Υποσχόμενος να κρεμάσει όλους τους Εβραίους του Μονάχου σε αγχόνες που θα στήνονταν επί τούτου στη Μαρίενπλatz, ο Χίτλερ δεν λησμόνησε να τονίσει ότι οι κρεμασμένοι Εβραίοι θα παρέμεναν κρεμασμένοι «μέχρι να βρομίσουν»- θα κρέμονται εκεί όσο επιτρέπουν οι αρχές της υγιεινής» (σναφέρεται στο Fleming, *ό.π.*, σ. 17). Να προσθέσουμε ότι αυτά τα λόγια τα εκστόμιζε ουρλιάζοντας και πετώντας σάλια, σε μια κρίση οργής, σε μια «κατάσταση παροξυσμού», έχοντας κατά τα φαινόμενα χάσει τον έλεγχο του εαυτού του ακόμη και σε αυτή την περίπτωση -ή ίσως ειδικό σε αυτή την περίπτωση- η λατρεία της υγιεινής και η εμμονή με την υγεία αποκάλυπτε πόσο απόλυτα αιχμάλωτο αυτής της αντίληψης ήταν το μυαλό του Χίτλερ.

13. Marlis G. Steinen, *Hitler's War and the Germans: Public Mood and Attitude during the Second World War*, μετ. στα αγγλικά Thomas E.J. de Witt (Αθènes, Οχάιο: Ohio University Press, 1977), σ. 137.

14. Raoul Hilberg, *The Destruction of The European Jews* (Νέα Υόρκη: Holmes and Meier, 1983), τ. ΙΙΙ, σ. 1023.

15. Sarah Gordon, *H/t/er, Germans, and the "Jewish Question"* (Πρίνστον. Princeton University Press, 1984), σ. 48-9.

16. George A. Kren & Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour* (Νέα Υόρκη: Holmes and Meier, 1980), σ. 140.

17. Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation* (Σαν Φρανσίσκο: W.H. Freeman, 1976), σ. 252.

18. Peter Marsh, *Aggro: The Illusion of Violence* (Λονδίνο: J.M. Dent and Sons, 1978), σ. 120.

Βία, πένθος, πολιτική

Προτίθεται να εξετάσω μια διάσταση της πολιτικής ζωής που έχει σχέση με την έκθεσή μας στη βία και τη συνενοχή μας σε αυτή, με την τρωτότητά μας μπροστά στην απώλεια και στο καθήκον του πένθους που ακολουθεί, καθώς και με την αναζήτηση μιας βάσης για κοινότητα σε αυτές τις συνθήκες. Δεν μπορούμε ακριβώς να «διατυπώσουμε επιχειρήματα εναντίον» αυτών των διαστάσεων της ανθρωπίνης τρωτότητας, καθώς κατ' ουσίαν λειτουργούν ως τα όριο του διατυπώσιμου ή ακόμη και ως η γονιμοποίηση του μη διατυπώσιμου. Αυτό δεν σημαίνει ότι η θέση μου επιβιώνει κάθε επιχειρήματος που διατυπώνεται εναντίον της: ασφαλώς υπάρχουν διάφοροι τρόποι θέασης της σωματικής τρωτότητας και του καθήκοντος του πένθους, καθώς και διάφοροι τρόποι να απεικονίζουμε αυτές τις συνθήκες στη σφαίρα της πολιτικής. Αν όμως η αντίθεση είναι προς την ίδια την τρωτότητα και προς το ίδιο το καθήκον του πένθους, ανεξάρτητα από το πώς διατυπώνεται, τότε είναι ίσως καλύτερα να μη βλέπουμε αυτή την αντίθεση πρωταρχικά ως «διατύπωση ενός επιχειρήματος». Πράγματι, αν δεν υπήρχε καμία αντίθεση σε αυτή τη θέση, τότε δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να γραφτεί αυτό το δοκίμιο. Και, αν η αντίθεση σε αυτή τη θέση δεν είχε ορθολογική συνοχή, τότε δεν θα υπήρχε κανένας πολιτικός λόγος να φανταστούμε εκ νέου την πιθανότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας.

Ίσως, λοιπόν, δεν θα έπρεπε να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι προτίθεται να αρχίσω, και να τελειώσω, με το ζήτημα του ανθρωπίνου (λες και υπάρχει άλλος τρόπος για μας να αρχίσουμε ή να τελεί-

ώσουμε!). Αρχίζουμε από αυτό το σημείο όχι επειδή υπάρχει κάποια ανθρώπινη συνθήκη που είναι οικουμενικά κοινή - σίγουρα, κάτι τέτοιο ακόμη δεν ισχύει. Το ζήτημα που με απασχολεί, υπό το πρίσμα της πρόσφατης πλανητικής βίας, είναι «Ποιος μετράει ως άνθρωπος;». «Ποιων οι ζωές μετρούν ως ζωές;». Και, τελικά. «Τι κάνει μια ζωή αξία οδύνης?». Παρά τις διαφορές ανόμεσά μας ως προς τον τόπο και την ιστορία, εικάζω πως είναι εφικτό να επικαλεστούμε ένα «εμείς», για όλους εμάς που έχουμε μια ιδέα τι σημαίνει να έχεις χάσει κάποιον. Η απώλεια έχει συγκροτήσει ένα ισχυρό «εμείς» από όλους εμάς. Και αν έχουμε χάσει, αυτό σημαίνει ότι είχαμε, ότι είχαμε επιθυμήσει και αγαπήσει, ότι είχαμε παλέψει να βρούμε τις συνθήκες για την επιθυμία μας. Τις τελευταίες δεκαετίες έχουμε όλοι απώλειες λόγω του AIDS, αλλά υπάρχουν και άλλες απώλειες που μας πλήττουν, από αρρώστιες και από πλανητικές συγκρούσεις και υπάρχει, επιπλέον, το γεγονός ότι οι γυναίκες και οι μειονότητες, συμπεριλαμβανομένων των σεξουαλικών μειονοτήτων, υπόκεινται, ως κοινότητες, σε βία, εκτίθενται στην πιθανότητά της, αν όχι στην υλοποίησή της. Αυτό σημαίνει ότι κάθε ένας και κάθε μία από εμάς συγκροτείται πολιτικά εν μέρει στη βάση της κοινωνικής τρωτότητας του σώματός του/της - ως τόπος επιθυμίας και σωματικής τρωτότητας, ως τόπος δημόσιας παρουσίας ταυτόχρονα διεκδικητικός και εκτεθειμένος. Η απώλεια και η τρωτότητα φαίνεται να απορρέουν από το ότι είμαστε σώματα κοινωνικά συγκροτημένα, προσκολλημένα σε άλλους, απειλούμενα από την απώλεια αυτών των προσκολλήσεων, εκτεθειμένα στους άλλους, απειλούμενα από βία εξαιτίας αυτής της έκθεσης.

Δεν είμαι βέβαιη ότι ξέρω πότε το πένθος είναι επιτυχές ή πότε κανείς έχει πενήθει ολοκληρωμένα ένα άλλο ανθρώπινο ον. Ο Φρόνιτ άλλαξε γνώμη ως προς αυτό το θέμα: ισχυρίστηκε ότι επιτυχές πένθος σήμαινε να είναι κάποιος ικανός να ανταλλάξει ένα αντικείμενο με άλλο¹ αργότερα, υποστήριξε ότι η εν-σωμάτωση, που αρχικά συνδέθηκε με τη μελαγχολία, ήταν θεμελιώδης για το καθήκον του πένθους.² Η πρώτη ελπίδα του Φρόνιτ ότι μια προσκόλλη-

ση θα μπορούσε νο αποσυρθεί και κοτόπιν να προσφερθεί εκ νέου υπαινισσόταν μια ορισμένη εναλλαξιμότητα των αντικειμένων ως ένδειξη αισιοδοξίας, λες και η προοπτική τής εκ νέου εισόδου στη ζωή χρησιμοποιούσε ένα είδος ελευθεριότητας με λιβιδινικούς σκοπούς.³ Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να ισχύει, δεν νομίζω όμως ότι η επιτυχής οδύνη υπονοεί πως κάποιος έχει λησμονήσει ένο άλλο πρόσωπο ή πως κάτι άλλο έχει καταφθάσει για να πάρει τη θέση του, λες και αυτό που πρέπει να επιδιώκουμε είναι η επίτευξη της απόλυτης υποκατάστασης.

Ίσως, αντίθετα, κάποιος πενθεί όταν αποδέχεται ότι μέσω της απώλειας που βιώνει θα αλλάξει, πιθανόν για πάντα. Ίσως το πένθος σχετίζεται με τη συμφωνία ενός προσώπου να υποστεί μια μεταμόρφωση (ίσως κάποιος θα έλεγε να υποκύψει σε μια μεταμόρφωση), το πλήρες αποτέλεσμα της οποίας δεν είναι δυνατόν να γνωρίζει εξαρχής. Υπάρχει η απώλεια, όπως ξέρουμε, αλλά υπάρχει και το μεταμορφωτικό αποτέλεσμα της απώλειας, και αυτό δεν μπορεί ούτε να χαρτογραφηθεί ούτε νο σχεδιαστεί. Μπορεί κανείς να προσπαθήσει να το επιλέξει, ίσως όμως αυτή η εμπειρία της μεταμόρφωσης αποσυγκροτεί σε κάποιο επίπεδο την επιλογή. Δεν νομίζω, για παράδειγμα, ότι μπορεί κανείς να επικαλεστεί την προτεσταντική ηθική στο θέμα της απώλειας. Δεν μπορεί να πει κανείς «Ω! θα περάσω με αυτό τον τρόπο την απώλεια, και αυτό θα είναι το αποτέλεσμα, και θα αφοσιωθώ σε αυτό το καθήκον, και θα πασχίσω να διαλύσω την οδύνη μπροστά στην οποία βρίσκομαι». Νομίζω πως ο άνθρωπος πλήττεται κατά κύματα και ότι ξεκινάει τη μέρα του με ένα στόχο, ένα σχέδιο, ένα πλάνο, και τα βλέπει όλα αυτά να ματαιώνονται. Βλέπει τον εαυτό του να έχει εκπέσει. Είναι εξαντλημένος αλλά δεν ξέρει γιατί. Υπάρχει κάτι που είναι μεγαλύτερο από το προμελετημένο πλάνο του. από το δικό του σχέδιο, από τη γνώση και την επιλογή του.

Υπάρχει κάτι που σε αδράχνει σφιχτά: από πού έρχεται; Τι νόημα έχει; Τι μας διεκδικεί σε τέτοιες στιγμές, με τρόπο που δεν είμαστε πια κύριοι του εαυτού μας; Με τι είμαστε δεμένοι; Και τι μας έχει

κυριεύσει; Ο Φρόνιτ μάς υπενθύμισε ότι όταν χάνουμε κάποιον, δεν ξέρουμε πάντα τι υπάρχει σε αυτό το πρόσωπο που έχει χαθεί.⁴ Έτσι, όταν κάποιος χάνει ένα πρόσωπο, βρίσκεται ταυτόχρονα μπροστά σε κάτι αινιγματικό: κάτι κρύβεται στην απώλεια, κάτι έχει χαθεί μέσα στα έγκατα της απώλειας. Αν το πένθος μας συνεπάγεται γνώση ποιου πράγματος έχουμε χάσει (και η μελαγχολία αρχικά σήμαινε, σε κάποιο βαθμό, μη γνώση), τότε το πένθος θα συντηρείται από την αινιγματική του διάσταση, από την εμπειρία της μη γνώσης που υποδαυλίζεται από την απώλεια ενός πράγματος που δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως.

Όταν χάνουμε κάποιον άνθρωπο ή όταν αποστερούμαστε κάποιον τόπο ή μια κοινότητα, μπορεί απλώς να αισθανθούμε πως περνάμε κάτι προσωρινό, πως το πένθος θα τελειώσει και θα επιτευχθεί κάποια αποκατάσταση της προηγούμενης τάξης. Καθώς όμως περνάμε ό,τι περνάμε, ίσως μας αποκαλύπτεται κάτι για το ποιοι είμαστε, κάτι που σκιαγραφεί τους δεσμούς μας με άλλους, που μας δείχνει ότι αυτοί οι δεσμοί συγκροτούν αυτό που είμαστε - δεσμοί ή συνδέσεις που μας συνθέτουν. Δεν είναι σαν να υπάρχει ανεξάρτητα, κόπου εδώ, ένα «εγώ» το οποίο κατόπιν χάνει απλώς ένα «εσύ», κάπου εκεί, ειδικά αν η προσκόλληση στο «εσύ» αποτελεί μέρος αυτού που συνθέτει το ποιος είμαι «εγώ». Αν, σε αυτές τις συνθήκες, εγώ χάσω εσένα, τότε δεν πενθώ μόνο την απώλεια αλλά γίνομαι και ανεξιχνίαστος γιο τον εαυτό μου. Ποιος «είμαι» εγώ χωρίς εσένα; Όταν χάνουμε κάποιους από τους δεσμούς που μας έχουν συγκροτήσει, τότε δεν ξέρουμε ποιοι είμαστε και τι να κάνουμε. Σε ένα επίπεδο, νομίζω πως εγώ έχω χάσει «εσένα», μόνο και μόνο για να ανακαλύψω ότι και «εγώ» επίσης έχω μετατραπεί σε αγνοούμενο. Σε ένα άλλο επίπεδο, ίσως εκείνο που έχω χάσει «σε» σένα, εκείνο για το οποίο δεν έχω ένα έτοιμο λεξιλόγιο, να είναι μια σχεσιακότητα που δεν συντίθεται αποκλειστικά ούτε από μένα ούτε από εσένα, αλλά θα πρέπει να νοείται ως ο δεσμός μέσω του οποίου αυτοί οι όροι διαφοροποιούνται και συσχετίζονται.

Πολλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι η θλίψη ιδιωτικοποιεί, ότι μας επαναφέρει σε μια μοναχική κατάσταση και ότι, με αυτή την έννοια, αποπολιτικοποιεί. Εγώ όμως νομίζω ότι μας εφοδιάζει με μια περίπλοκη αίσθηση πολιτικής κοινότητας και ότι αυτό το κάνει πρώτα απ' όλα φέρνοντας στο προσκήνιο τους σχεσιακούς δεσμούς που έχουν επιπτώσεις στη θεωρητικοποίηση της θεμελιώδους εξάρτησης και της ηθικής [ethical] ευθύνης. Αν η μοίρα μου δεν μπορεί, αρχικά ή τελικά, να διαχωριστεί από τη δική σου, τότε το «εμείς» διαπερνάται από μια σχεσιακότητα εναντίον της οποίας δεν μπορούμε να διατυπώσουμε εύκολα επιχειρήματα- ή, μάλλον, μπορούμε να διατυπώσουμε επιχειρήματα εναντίον της, αλλά έτσι θα αρνιόμασταν κάτι θεμελιώδες για τις κοινωνικές συνθήκες της ίδιας της διαμόρφωσής μας.

Ακολουθεί, ως απόρροια, ένα γλωσσικό και λογικό πρόβλημα. Στην προσπάθεια να εξηγήσει κανείς αυτές τις σχέσεις, θα μπορούσε να πει για μένα ότι τις «έχω»* αλλά τι σημαίνει «έχω»; Θα μπορούσα να καθίσω αναπαυτικά στην πολυθρόνα μου και να προσπαθήσω να σας τις απαριθμήσω. Θα μπορούσα να εξηγήσω τι σημαίνει φιλία, τι σήμαινε ή σημαίνει για μένα εκείνος ο/η ερωτικός/ή σύντροφος. Σε μια τέτοια περίπτωση, θα συγκροτούσα τον εαυτό μου ως έναν αποστασιοποιημένο αφηγητή των σχέσεών μου. Εκδραματίζοντας την αποστασιοποίησή μου, ίσως να δείχνω απλώς ότι η μορφή προσκόλλησης που επιδεικνύω προσπαθεί να ελαχιστοποιήσει την ίδια της τη σχεσιακότητα, την επικαλείται ως εναλλακτική δυνατότητα, ως κάτι που δεν θίγει το ερώτημα του τι με στηρίζει θεμελιωδώς.

Αντίθετα, εκείνο που φανερώνει η οδύνη είναι η δουλειά μέσα στην οποία μας κρατούν οι σχέσεις μας με τους άλλους, με τρόπους που δεν μπορούμε πάντα να εξιστορήσουμε ή να εξηγήσουμε, με τρόπους που συχνά διακόπτουν τη συνειδητή θεώρηση του εαυτού μας την οποία ίσως να προσπαθούμε να παρουσιάζουμε, με τρόπους που θέτουν σε αμφισβήτηση ακόμη και την ίδια την ιδέα του εαυτού μας ως αυτόνομου και έχοντος τον έλεγχο. Ίσως να προσπαθώ εδώ να πω μια ιστορία σχετικά με το τι αισθάνομαι. αλλά θα πρέπει να είναι μια ιστορία στην οποία ακόμη και το ίδιο το «εγώ» που επιδίδω-

κει να πει την ιστορία διακόπτεται στη μέση της αφήγησης· το ίδιο το «εγώ» τίθεται σε αμφισβήτηση από τη σχέση του με τον Άλλο, μια σχέση που δεν με περιορίζει ακριβώς στην αφωνία, αλλά παρ' όλα αυτά φορτώνει την ομιλία μου με σημάδια της διάλυσής της. Λέω μια ιστορία για τις σχέσεις που επιλέγω, μόνο και μόνο για να εκθέσω, κάποια στιγμή στη διαδρομή, τον τρόπο με τον οποίο αιχμαλωτίζομαι και διαλύομαι από αυτές ακριβώς τις σχέσεις. Η αφήγησή μου παραπαίει, όπως και πρέπει άλλωστε.

Ας το παραδεχτούμε. Ο καθένας μας διαλύει τον άλλο. Και χωρίς αυτό κάτι μας λείπει.

Αυτό μοιάζει τόσο προφανές στην περίπτωση της οδύνης· μπορεί, όμως, να είναι τόσο προφανές μόνο επειδή το ίδιο ίσχυε και στην περίπτωση της επιθυμίας. Δεν μένει κανείς ανέπαφος για πάντα. Μπορεί να το θέλει ή και να το καταφέρνει για λίγο αλλά, ακόμη κι αν καταβάλει όλες του τις προσπάθειες, διαλύεται, μπροστά στον άλλον, από το άγγιγμα, από το άρωμα, από την αφή, από την προοπτική του αγγίγματος, από την ανάμνηση της αφής. Κι έτσι, όταν μιλάμε για τη «σεξουαλικότητά μου» ή για το «φύλο μου», όπως κάνουμε και όπως πρέπει να κάνουμε, παρ' όλα αυτά εννοούμε κάτι περίπλοκο που εν μέρει αποκρύπτεται από τη χρήση αυτών των εννοιών. Ως τρόπος σχέσης, ούτε το φύλο ούτε η σεξουαλικότητα είναι ακριβώς κτήμα μας αλλά, αντίθετα, ένας τρόπος να αποστερούμαστε, ένας τρόπος να υπάρχουμε για κάποιον άλλο και λόγω κάποιου άλλου. Ούτε θα ήταν σωστό να πει κανείς ότι προβάλλω μια σχεσιακή άποψη για τον εαυτό εις βάρος μιας αντίστοιχης περί αυτονομίας ή ότι προσπαθώ να αναδιατυπώσω την αυτονομία με όρους σχεσιακότητας. Παρά τη συγγενείά μου με τον όρο σχεσιακότητα, μπορεί να χρειαζόμαστε κάποια άλλη γλώσσα για να προσεγγίσουμε το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ. Έντον άλλο τρόπο σκέψης για το πώς οι σχέσεις μας όχι μόνο μας συγκροτούν αλλά και μας αποστερούν.

Για παράδειγμα, έχουμε την τάση να αφηγούμαστε την ιστορία του φεμινιστικού και του λεσβιακού/γκέι κινήματος με τέτοιο τρόπο

που η έκσταση φιγουράρει σε περίοπτη θέση στη δεκαετία του '60 και του 70 καθώς και μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '80. Ενδέχεται όμως η έκσταση να είναι κάτι πιο ανθεκτικό από αυτό· μπορεί να υπάρχει μαζί μας πάντα. Το να είναι κανείς εκ-στατικός σημαίνει, στην κυριολεξία, να ίσταται εκτός του εαυτού του, και ως εκ τούτου μπορεί να έχει διάφορα νοήματα: να παύει κανείς να είναι ο εαυτός του εξαιτίας ενός πάθους αλλά και να γίνεται εκτός εαυτού από οργή ή από οδύνη. Νομίζω πως αν μπορώ ακόμη να διατυπώνω ένα «εμείς» ή να συμπεριλαμβάνω και τον εαυτό μου στους όρους του, μιλώ σε όσους από εμάς ζουν με διάφορους τρόπους εκτός εαυτού, είτε νιώθουν σεξουαλικό πάθος είτε συναισθηματική οδύνη είτε πολιτική οργή.

Διατυπώνω την άποψη -αν «διατυπώνω» κάποια «άποψη»- ότι αντιμετωπίζουμε μια ενδιαφέρουσα πολιτική δυσκολία* τον περισσότερο καιρό, όταν ακούμε για «δικαιώματα», τα αντιλαμβανόμαστε ως κάτι που αναφέρεται σε άτομα. Όταν υποστηρίζουμε την προστασία από τις διακρίσεις, την υποστηρίζουμε ως ομάδα ή ως τάξη. Και σε αυτή τη γλώσσα και σε αυτά τα συμφραζόμενα, πρέπει να παρουσιάζουμε τους εαυτούς μας ως όντα με όρια - διακριτά, αναγνωρίσιμα, σαφώς περιγεγραμμένα, υποκείμενα στον νόμο, ως μια κοινότητα που ορίζεται από κάποια κοινά χαρακτηριστικά. Πράγματι, πρέπει να είμαστε σε θέση να χρησιμοποιούμε αυτή τη γλώσσα για να διασφαλίζουμε νομική προστασία και δικαιώματα. Ίσως όμως να κάνουμε λάθος αν εκλαμβάνουμε τους ορισμούς του ποιοι είμαστε σε νομικό επίπεδο ως επαρκείς περιγραφές του τι είμαστε έτοιμοι να πράξουμε. Παρόλο που αυτή η γλώσσα μπορεί κάλλιστα να εγκαθιδρύει τη νομιμότητά μας εντός ενός νομικού πλαισίου που βολεύεται οχυρωμένο στις φιλελεύθερες εκδοχές της ανθρωπίνης οντολογίας, ωστόσο δεν αντιμετωπίζει δίκαια το πάθος και την οδύνη και την οργή, όλα αυτό που μας αποχωρίζουν από τον εαυτό μας, μας δένουν με άλλους, μας μετατοπίζουν, μας διαλύουν, μας εμπλέκουν σε ζωές που δεν είναι δικές μας, με τρόπο αμετάκλητο, αν όχι θανατηφόρο.

Δεν είναι εύκολο να καταλάβει κανείς πώς μια πολιτική κοινότητα σφυρηλατείται μέσα από τέτοιους δεσμούς. Κάποιος μιλάει, και μιλάει για κάποιον άλλο, σε κάποιον άλλο, και ωστόσο δεν υπάρχει τρόπος να καταρρεύσει η διάκριση ανάμεσα στον Άλλον και στον εαυτό. Όταν λέμε «εμείς» δεν κάνουμε τίποτε παραπάνω από το να περιγράψουμε αυτήν ακριβώς την προβληματική. Δεν την επιλύουμε. Και ίσως να είναι, και να οφείλει να είναι, ανεπίλυτη. Αυτή η διάθεση του εαυτού μας εκτός του εαυτού μας φαίνεται να προκύπτει από την ίδια τη σωματική ζωή, από την τρωτότητα και την έκθεσή της.

Ταυτόχρονα, το αίτημα της σωματικής ακεραιότητας και του αυτοκαθορισμού είναι ουσιαστικής σημασίας για τόσα πολλά πολιτικά κινήματα. Είναι σημαντικό να απαιτούμε το σώμα μας να είναι με μια έννοια *δικό μας* και να δικαιούμαστε να απαιτούμε δικαιώματα αυτονομίας για το σώμα μας. Η διεκδίκηση αυτή ισχύει τόσο στην περίπτωση του αιτήματος λεσβιών και γκέι για τα δικαιώματα της σεξουαλικής ελευθερίας όσο και του αιτήματος διαφυλικών [transsexual] και διεμφυλικών [transgendered] για αυτοκαθορισμό, όπως ισχύει και στην περίπτωση του αμφιφυλικού [intersex] αιτήματος για απαλλαγή από υποχρεωτικές ιατρικές και ψυχιατρικές παρεμβάσεις. Αφορά όλα τα αιτήματα που σχετίζονται με απαλλαγή από ρατσιστικές επιθέσεις, φυσικές και λεκτικές, καθώς και το αίτημα του φεμινισμού για αναπαραγωγική ελευθερία, και ισχύει ασφαλώς για εκείνους που το σώμα τους τελεί υπό απειλή, οικονομική και πολιτική, σε συνθήκες αποικιοκρατίας και κατοχής. Είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να διατυπώσουμε αυτά τα αιτήματα χωρίς να κσταφύγουμε στο αίτημα της αυτονομίας. Δεν προτείνω να πάψουμε να διατυπώνουμε αυτά τα αιτήματα. Οφείλουμε, πρέπει να το κάνουμε. Επίσης δεν θέλω να υπονοήσω ότι πρέπει να τα διατυπώνουμε διατακτικά ή στρατηγικά. Οριζόμενα εντός των ευρύτερων, κατά το δυνατόν, ορίων, αποτελούν μέρος οποιοσδήποτε κανονιστικής προσδοκίας ενός κινήματος που επιδιώκει να μεγιστοποιήσει την προστασία και τις ελευθερίες των σεξουαλικών και έμφυλων μειονοτήτων, των

γυναικών, των φυλετικών και εθνοτικών μειονοτήτων, ειδικά στο βαθμό που τέμνονται με όλες τις υπόλοιπες κατηγορίες.

Μήπως όμως υπάρχει κάποια άλλη κανονιστική προσδοκία που πρέπει επίσης να επιδιώξουμε να αρθρώσουμε και να υπερασπιστούμε; Υπάρχει άραγε κάποιος τρόπος, με τον οποίο η θέση του σώματος και το πώς μας διαθέτει έξω από τον εαυτό μας ή μας θέτει εκτός του εαυτού μας, ανοίγει ένα άλλο είδος κανονιστικής προσδοκίας εντός του πεδίου της πολιτικής;

Το σώμα συνεπάγεται θνητότητα, είναι τρωτό, υποδηλώνει εμπρόθετη δράση: το δέρμα και η σάρκα μάς εκθέτουν στο βλέμμα των άλλων, αλλά και στο άγγιγμα, και στη βία, και σώματα είναι αυτά που μας υποβάλλουν στον κίνδυνο να μετατραπούμε επίσης στο δρων υποκείμενο και στο εργαλείο όλων αυτών. Παρόλο που αγωνιζόμαστε για τα δικαιώματα του σώματός μας, το ίδιο το σώμα για το οποίο αγωνιζόμαστε δεν είναι σχεδόν ποτέ μόνο δικό μας. Το σώμο έχει την απαρέγκλιτα δημόσια διάστασή του. Συγκροτημένο ως κοινωνικό φαινόμενο στη *δημόσια σφαίρα*, το σώμα μου είναι και δεν είναι δικό μου. Παραδομένο εξαρχής στον κόσμο άλλων, φέρει το αποτύπωμά τους, διαπλάθεται μέσα στο χωνευτήρι της κοινωνικής ζωής- μόνο αργότερα, και με κάποια αβεβαιότητα, θέτω όντως αιτήματα για το σώμα μου ως δικό μου - αν ποτέ κάνω πραγματικά κάτι τέτοιο. Πράγματι, αν αρνηθώ ότι, πριν από τη διαμόρφωση της «βούλησής» μου, το σώμα μου με συσχέτισε με άλλους τους οποίους δεν επέλεξα να έχω κοντά μου, αν οικοδομήσω μια έννοια «αυτονομίας» στη βάση της άρνησης αυτής της σφαίρας της πρωταρχικής και αδόκητης φυσικής εγγύτητας με άλλους, μήπως τότε αρνούμαι, στο όνομα της αυτονομίας, τις κοινωνικές συνθήκες της σωματοποίησής μου;

Σε ένα επίπεδο, αυτή η κατάσταση είναι κυριολεκτικό οικεία: είναι βέβαιο πως θα αποτελεί μια εμπειρία ταπείνωσης για όσους ενηλίκους νομίζουν πως εφαρμόζουν τη δική τους κρίση στα ζητήματα της αγάπης, όταν συλλογίζονται το γεγονός ότι, όταν ήταν νήπια και μικρά παιδιά, αγαπούσαν τους γονείς τους ή άλλους «πρωταρχικούς

άλλους» με τρόπους απόλυτους και καθόλου κριτικούς - και ότι κάτι από αυτό το πρότυπο εξακολουθεί να επιβιώνει στις ενήλικες σχέσεις τους. Μπορεί να επιθυμώ να ανασυγκροτήσω τον «εαυτό» μου σαν να υπήρχε εκεί από πάντα, ένα σιωπηρό εγώ με οξύνονια εξαρχής· κάνοντας κάτι τέτοιο, όμως, σημαίνει ότι αρνούμαι τις διάφορες μορφές σαγήνης και υποταγής που διαμόρφωσαν τη συνθήκη της συγκρότησής μου ως εξατομικευμένου όντος και που συνεχίζουν να στοιχειώνουν την ενήλικη αίσθησή μου για τον εαυτό μου, με όποιο αγωνία και νοσταλγίο κι αν αισθάνομαι τώρα. Η εξατομίκευση είναι επίτευξη, όχι προϋπόθεση, και σίγουρα όχι εγγύηση.

Υπάρχει άραγε κάποιος λόγος να συλλάβω και να επιβεβαιώσω αυτή τη συνθήκη της διαμόρφωσής μου εντός της σφαίρας της πολιτικής, μιας σφαίρας που μονοπωλείται από ενηλίκους; Αν αγωνίζομαι για αυτονομία, δεν χρειάζεται άραγε να αγωνίζομαι και για κάτι άλλο, για μια αντίληψη του εαυτού μου ως ζώντος σταθερά σε κοινότητα, πάνω στον οποίο έχουν αφήσει άλλοι το αποτύπωμά τους και ο οποίος έχει επίσης σημαδέψει άλλους, και μάλιστα με τρόπους που δεν ελέγχω απόλυτα ούτε είναι σαφώς προβλέψιμοι;

Υπάρχει, μήπως, κάποιος τρόπος με τον οποίο θα μπορούσαμε να αγωνιζόμαστε για αυτονομία σε πολλά επίπεδα, λαμβάνοντας ωστόσο υπόψη τις απαιτήσεις που μας επιβάλλονται από το γεγονός ότι ζούμε σε έναν κόσμο όντων τα οποία είναι, εξ ορισμού, φυσικώς αλληλοεξαρτώμενα το ένα από το άλλο, σωματικά τρωτά το ένα στο άλλο; Δεν είναι αυτός, άραγε, ένας άλλος τρόπος να φανταζόμαστε την κοινότητα, ένας τρόπος στον οποίο είμαστε όμοιοι μόνον ως προς το ότι έχουμε αυτή τη συνθήκη χωριστό ο καθένας και η καθεμιά και, ως εκ τούτου, έχουμε κοινή μια συνθήκη που δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς διαφορά; Αυτός ο τρόπος να φανταζόμαστε την κοινότητα επιβεβαιώνει τη σχεσιακότητα όχι μόνο ως περιγραφικό ή ιστορικό γεγονός της διαμόρφωσής μας, αλλά και ως διαρκή κανονιστική διάσταση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής μας, μια διάσταση στην οποία είμαστε υποχρεωμένοι να επανεξετάσουμε προσεκτικά την ανεξαρτησία μας. Σύμφωνα με αυτή την τελευταία οπτική, θα

ήταν χρέος μας να εξετάζουμε τον τόπο της βίας σε οποιαδήποτε τέτοια σχέση, γιατί η βία είναι, πάντοτε, μια εκμετάλλευση εκείνου του πρωταρχικού δεσμού, εκείνου του πρωταρχικού τρόπου να υπάρχουμε, ως σώματα, έξω από τον εαυτό μας και ο ένας για τον άλλον.

Σε μια τέτοια συνθήκη είμαστε κάτι διαφορετικό από «αυτόνομοι», αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είμαστε συγχωνευμένοι με τους άλλους ή ότι δεν έχουμε σύνορα. Σημαίνει όμως ότι, όταν συλλογίζομαστε ποιοι «είμαστε» κοι προσπαθούμε να απεικονίσουμε τον εαυτό μας. Δεν μπορούμε να τον απεικονίζουμε σαν να είμαστε απλώς οριοθετημένα όντα, διότι οι πρωταρχικοί άλλοι που αποτελούν παρελθόν για μένο δεν συνεχίζουν μόνο να ζουν στην ύφανση του συνόρου που με περιέχει (ένα νόημα της «εν-σωμάτωσης») αλλά επιπλέον στοιχειώνουν και τον τρόπο με τον οποίο, θα λέγαμε, περιοδικά διαλύομαι και γίνομαι ανοιχτή στην πιθανότητα να μείνω χωρίς σύνορα.

Ας επιστρέφουμε στο ζήτημα της οδύνης, στις στιγμές κατά τις οποίες κάποιος παθαίνει κάτι που είναι έξω από τον έλεγχό του και συνειδητοποιεί πως είναι εκτός εαυτού, πως δεν είναι ταυτισμένος με τον εαυτό του. Μπορούμε ίσως να πούμε ότι η οδύνη εμπεριέχει την πιθανότητα να συλλάβουμε έναν τρόπο αποστέρησης που είναι θεμελιώδης για το ποιος/ποια είμαι. Η πιθανότητα αυτή δεν αμφισβητεί το γεγονός της αυτονομίας μου, θέτει όρια όμως σε αυτό το αίτημα προσφεύγοντας στη θεμελιώδη κοινωνικότητα της ενσώματης ζωής, στους τρόπους με τους οποίους είμαστε -εξαρχής και δυνάμει του ότι υπάρχουμε ως σωματικά όντα- ήδη παραδομένοι, πέρα από τον εαυτό μας. εμπλεγμένοι σε ζωές που δεν είναι δικές μας. Αν δεν ξέρω πάντα τι είναι αυτό που με κυριεύει σε τέτοιες περιπτώσεις και αν δεν ξέρω πάντα τι είναι αυτό σε ένα άλλο πρόσωπο που έχω χάσει, μπορεί τότε αυτή η σφαίρα της αποστέρησης να είναι ακριβώς εκείνη που εκθέτει την άγνοιό μου, το ασυνείδητο αποτύπωμα της πρωταρχικής κοινωνικοποίησής μου. Μπορεί αυτή η επίγνωση να οδηγήσει σε έναν κανονιστικό αναπροσαντολισμό για

την πολιτική; Μπορεί αυτή η κατάσταση του πένθους -μια κατάσταση τόσο δραματική για εκείνους που συμμετέχουν σε κοινωνικά κινήματα και έχουν βιώσει αμέτρητες απώλειες- να προσφέρει μια προοπτική μέσω της οποίας να αρχίσουμε να συλλαμβάνουμε τη σύγχρονη παγκόσμια κατάσταση;

Πένθος, φόβος, αγωνία, οργή. Στις Ηνωμένες Πολιτείες περιβαλλόμαστε από βία, την έχουμε διαπράξει και εξακολουθούμε να τη διαπράττουμε, την έχουμε υποστεί, ζούμε με το φόβο της, σχεδιάζουμε ακόμη περισσότερη, αν δεν σχεδιάζουμε ένα ανοιχτό μέλλον ενός επ' άπειρον πολέμου υπό το όνομα του «πολέμου κατά της τρομοκρατίας». Η βία είναι ασφαλώς μια επαφή του χειρότερου είδους, ένας τρόπος με τον οποίο κάποια πρωταρχική ανθρώπινη τρωτότητα απέναντι στα άλλα ανθρώπινα όντα εκτίθεται στην πιο τρομακτική μορφή της, ένας τρόπος με τον οποίο παραδινόμαστε χωρίς κανέναν έλεγχο στη βούληση κάποιου άλλου, ένας τρόπος με τον οποίο η ζωή η ίδια μπορεί να εξαλειφθεί από την εσκεμμένη πράξη κάποιου άλλου. Στο βαθμό που ασκούμε βία, δρούμε πάνω στον άλλο, θέτουμε τον άλλο σε κίνδυνο, προκαλούμε στον άλλο βλάβη, απειλούμε να εξαλείψουμε τον άλλο. Υπό μία έννοια, όλοι μας συνυπάρχουμε με αυτή την ιδιαίτερη τρωτότητα, μια τρωτότητα απέναντι στον άλλο που αποτελεί μέρος της σωματικής ζωής, μια τρωτότητα σε κάτι που μας απευθύνεται ξαφνικά από κάπου και που δεν μπορούμε να προκαταλάβουμε. Ωστόσο, η τρωτότητα αυτή επιδεινώνεται εξαιρετικά κάτω από συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, ειδικά όπου η βία είναι τρόπος ζωής και τα μέσα για εξασφάλιση αυτοάμυνας περιορισμένα.

Η επίγνωση αυτής της τρωτότητας μπορεί να αποτελέσει τη βάση για αιτήματα μη στρατιωτικών πολιτικών λύσεων, όπως ακριβώς η άρνηση αυτής της τρωτότητας μέσω μιας φαντασίωσης κυριαρχίας (μιας θεσμοποιημένης φαντασίωσης κυριαρχίας) μπορεί να τροφοδοτήσει τις μηχανές του πολέμου. Δεν μπορούμε, όμως, να εξαφανίσουμε αυτή την τρωτότητα, επειδή απλώς έτσι θέλουμε. Πρέπει να ασχοληθούμε με αυτή, ακόμη και να συμμορφωθούμε με αυτή,

καθώς αρχίζουμε να συλλογιζόμαστε τι πολιτική μπορεί να συνεπάγεται το να σταθούμε στη σκέψη της ίδιας της σωματικής τρωτότητας, μιας κατάστασης κατά την οποία μπορούμε να καθυποταχτούμε ή να χάσουμε άλλους. Υπάρχει άραγε κάτι που μπορούμε να μάθουμε από τη δική μας σύντομη και συντριπτική έκθεση σε αυτή τη συνθήκη. σχετικά με τη γεωπολιτική κατανομή της σωματικής τρωτότητας;

Νομίζω, για παράδειγμα, πως έχουμε δει, πως βλέπουμε, διάφορους τρόπους να αντιμετωπίζεται η τρωτότητα και η οδύνη, κι έτσι, παραδείγματος χάριν, βλέπουμε τον William Safire να γράφει, παραπέμποντας στον Μίλτον, ότι πρέπει να «εξορίσουμε τη μελαγχολία».⁵ Λες και η αποκήρυξη της μελαγχολίας έκανε ποτέ τίποτε άλλο πλην του να ισχυροποιεί τη συγκινησιακή δομή της υπό άλλο όνομα, αφού η μελαγχολία είναι ήδη η αποκήρυξη του πένθους- κι έτσι, παραδείγματος χάριν, ακούσαμε στις 21 Σεπτεμβρίου τον πρόεδρο Μπους να αναγγέλλει ότι η εποχή της οδύνης τελείωσε και ότι *τώρα* είναι ώρα να πάρει τη θέση της η αποφασιστική δράση.⁶ Όταν η οδύνη είναι κάτι που πρέπει να φοβόμαστε, οι φόβοι μας μπορούν να μας οδηγήσουν στην παρόρμηση να βιαστούμε να την ξεπεράσουμε, να την εξορίσουμε εν ονόματι μιας δράσης που έχει εξουσιοδοτηθεί να αποκαταστήσει την απώλεια ή να επαναφέρει τον κόσμο σε μια προηγούμενη τάξη ή να αναζωογονήσει τη φαντασίωση ότι ο κόσμος ήταν προηγουμένως σε τάξη.

Μπορεί άραγε να υπάρξει κάποιο όφελος από την οδύνη, από την επιμονή στην οδύνη, από το να παραμένουμε εκτεθειμένοι σε αυτή την ανυπόφορη κατάσταση, χωρίς να επιχειρούμε να αναζητήσουμε μια λύση για την οδύνη μέσω της βίας; Μπορεί άραγε να υπάρξει κάποιο όφελος στο πολιτικό πεδίο αν διατηρούμε την οδύνη ως μέρος του πλαισίου εντός του οποίου σκεφτόμαστε τους διεθνείς δεσμούς μας; Αν διατηρήσουμε το αίσθημα της απώλειας, μήπως δεν μας απομένει παρά να οισθανόμαστε απλώς, παθητικοί και ανίσχυροι. όπως κάποιοι μπορεί να φοβούνται; Ή μήπως, αντίθετα, επιστρέφουμε σε μια αίσθηση της ανθρώπινης τρωτότητας, στη συλλο-

γική ευθύνη μας ο ένας για τη φυσική ζωή του άλλου; Θα μπορούσε η εμπειρία της εξάρθρωσης της ασφάλειας του Πρώτου Κόσμου να μην καθορίζει την επίγνωσή μας για τους δραματικό άδικους τρόπους με τους οποίους η σωματική τρωτότητα κατανέμεται σε παγκόσμια κλίμακα; Αν διακλείουμε αυτή την τρωτότητα, αν την εξορίζουμε, αν κάνουμε τους εαυτούς μας ασφαλείς εις βάρος κάθε άλλης ανθρώπινης έγνοιας, σημαίνει ότι ξεριζώνουμε έναν από τους πιο σημαντικούς πόρους από τους οποίους πρέπει να αντλούμε τον προσανατολισμό μας και να βρίσκουμε το δρόμο μας.

Το να νιώθουμε οδύνη και το να μετατρέπουμε την ίδια την οδύνη σε πόρο για την πολιτική, δεν σημαίνει να παραδινόμαστε στην αδράνεια, αλλά μπορεί να νοηθεί ως η αργή διαδικασία μέσω της οποίας αναπτύσσουμε ένα σημείο ταύτισης με τον ίδιο τον πόνο. Ο αποπροσανατολισμός της οδύνης -«Ποιος έχω γίνει;» ή, στην πραγματικότητα, «Τι έχει μείνει από μένα;». «Τι υπάρχει στον Άλλο που έχω χάσει;»- τοποθετεί το «εγώ» στην κατάσταση της άγνοιας.

Αυτό όμως μπορεί να αποτελεί ένα σημείο εκκίνησης για μια νέα αντίληψη, αν η ναρκισσιστική μέριμνα της μελαγχολίας μπορέσει να μεταμορφωθεί σε έγνοια για την τρωτότητα των άλλων. Τότε θα μπορούσαμε να αξιολογήσουμε κριτικά και να αναταχθούμε στις συνθήκες υπό τις οποίες ορισμένες ανθρώπινες ζωές είναι πιο τρωτές από άλλες και ως εκ τούτου ορισμένες ανθρώπινες ζωές αξίζουν περισσότερο να προκαλέσουν οδύνη απ' ό,τι άλλες. Από πού θα μπορούσε άραγε να πηγάζει μια αρχή που μας επιβάλλει να ομνύουμε στην προστασία των άλλων από διάφορα είδη βίας που εμείς έχουμε υποστεί, αν όχι από μια αντίληψη για μια κοινή ανθρώπινη τρωτότητα; Δεν έχω πρόθεση να αρνηθώ το γεγονός ότι η τρωτότητα είναι διαφορετοποιημένη, ότι επιμερίζεται διαφορεικά στα διαφορετικά μήκη και πλάτη του πλανήτη. Δεν έχω καν πρόθεση να προβάλω ως προϋποτιθέμενο μια κοινή έννοια του ανθρώπινου, παρόλο που το να μιλάει κανείς στο «όνομά» του σημαίνει ήδη (και, ίσως, μόνο) ότι υποθέτει την πιθανότητά του.

Αναφέρομαι στη βία, στην τρωτότητα και στο πένθος, αλλά υπάρχει μια πιο γενική αντίληψη του ανθρώπινου την οποία προσπαθώ να επεξεργαστώ εδώ, μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία είμαστε, εξαρχής, παραδομένοι στον άλλο, μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία είμαστε, εξαρχής, ακόμη και πριν από την ίδια την εξατομίκευση και δύναμει των σωματικών αξιώσεων, παραδομένοι σε κάποιο σύνολο πρωταρχικών άλλων: η αντίληψη αυτή σημαίνει πως είμαστε τρωτοί απέναντι σε εκείνους που είναι πολύ νέοι για να γνωρίζουν και να κρίνουν και, ως εκ τούτου, είναι τρωτοί στη βία' αλλά είμαστε τρωτοί και σε ένα άλλο φάσμα επαφών, ένα φάσμα που περιλαμβάνει στο ένα άκρο το ξερίζωμα της ύπαρξής μας και στο άλλο τη φυσική υποστήριξη της ζωής μας.

Αν και επιμένω να αναφέρομαι σε μια κοινή ανθρώπινη τρωτότητα, σε μια τρωτότητα που αναδύεται μαζί με την ίδια τη ζωή, επίσης επιμένω ότι δεν μπορούμε να ανακτήσουμε την πηγή αυτής της τρωτότητας: προηγείται της διαμόρφωσης του «εγώ». Πρόκειται για μια συνθήκη, μια συνθήκη απογύμνωσης εξαρχής με την οποία δεν μπορούμε να συγκρουστούμε. Μπορούμε, βέβαια, αλλά θα είμαστε ανόητοι, αν όχι επικίνδυνοι, αν το κάνουμε. Δεν θέλω να πω ότι η αναγκαία υποστήριξη προς ένα νεογέννητο είναι πάντα παρούσα. Σαφώς δεν είναι, και για κάποιους αυτό το πρωταρχικό σκηνικό είναι ένα σκηνικό εγκατάλειψης ή βίας ή λιμοκτονίας, όπου το δικό τους σώμα είναι σώμα παραδομένο στο τίποτα ή στη σκληρότητα ή στη μηδενική υποστήριξη.

Δεν μπορούμε όμως να κατανοήσουμε την τρωτότητα ως αποστέρηση. αν δεν αντιληφθούμε την ανάγκη που δεν καλύπτεται. Πρέπει να εξακολουθούμε να αντιλαμβανόμαστε αυτά τα βρέφη ως παραδομένα. ως παραδομένα σε μηδενική ή σε ανεπαρκή υποστήριξη ή και στην εγκατάλειψη. Θα ήταν δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να κατανοήσουμε πώς τα ανθρώπινα όντα υποφέρουν από την καταπίεση. χωρίς να καταλάβουμε πώς αυτή η πρωταρχική συνθήκη είναι εκμεταλλεύσιμη και αντικείμενο εκμετάλλευσης, πώς μένει ανεκπλήρωτη, πώς την αρνούνται. Η συνθήκη της πρωταρχικής τρωτότητας.

της παράδοσης στο άγγιγμο του άλλου, ακόμη κι αν δεν υπάρχει κανένας άλλος εκεί, και η μηδενική υποστήριξη προς τη ζωή μας, σημαίνει μια πρωταρχική κατάσταση ανημπόριας και ανάγκης, μια κατάσταση για την οποία πρέπει κάθε κοινωνία να μεριμνά. Οι ζωές υποστηρίζονται και συντηρούνται με διαφορετικούς τρόπους, και υπάρχουν ριζικά διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους η σωματική τρωτότητα κατανέμεται σε πλανητική κλίμακα. Ορισμένες ζωές θα είναι εξαιρετικά προστατευμένες και η ακύρωση του αιτήματος τους για ιερότητα θα αρκεί για να κινητοποιήσει τις δυνάμεις του πολέμου. Άλλες ζωές δεν θα βρίσκουν τόσο άμεση και μανιασμένη υποστήριξη, η απώλειά τους δεν θα θεωρηθεί καν πως αξίζει να προκαλέσει οδύνη.

Θα μπορούσαμε αναμφίβολα να καταγράψουμε μια ιεραρχία της οδύνης. Την έχουμε ήδη συναντήσει, στην κατηγορία της νεκρολογίας, όπου οι ζωές τακτοποιούνται και συνοψίζονται στα γρήγορα, με την ανθρώπινη ιδιότητά τους να αναγνωρίζεται, συνήθως παντρεμένες ή λίγο πριν από το γάμο, ετεροφυλοφιλικές, ευτυχισμένες, μονογαμικές. Αυτό όμως είναι απλώς ένα σημάδι άλλης μιας διαφορικής σχέσης με τη ζωή, καθώς σπανίως, ή και ουδέποτε, ακούμε το όνομα των χιλιάδων Παλαιστινίων που έχουν σκοτωθεί από τον ισραηλινό στρατό με την υποστήριξη των Ηνωμένων Πολιτειών ή μαθαίνουμε τον αριθμό των Αφγανών νεκρών, παιδιών και ενηλίκων. Έχουν άραγε όνομα και πρόσωπο, προσωπική ιστορία, οικογένεια, αγαπημένα χόμπι, αρχές με βάση τις οποίες ζουν; Ποια άμυνα απέναντι στην αγωνία της απώλειας λειτουργεί στον ανέμελο τρόπο με τον οποίο αποδεχόμαστε τους θανάτους, που προκαλούν τα στρατιωτικά μέσα, με ένα σήκωμα των ώμων ή με φαρισαϊσμό ή με ξεκάθαρη μνησικακία; Σε ποιο βαθμό οι αραβικοί λαοί, οι οποίοι κατά κύριο λόγο ακολουθούν τις διδασχές του Ισλάμ, έχουν εκπέσει του «ανθρώπινου», όπως αυτό έχει φυσικοποιηθεί στο «δυτικό» καλούπι του από τις σύγχρονες εκδοχές του ουρανισμού; Ποια είναι τα πολιτισμικά περιγράμματα του ανθρώπινου που ισχύουν εδώ; Πώς τα πολιτισμικά πλαίσια που χρησιμοποιούμε για να σκεφτόμαστε το

ανθρώπινο θέτουν όρια στις μορφές απώλειας που μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως απώλεια; Σε τελική ανάλυση, αν κάποιος χαθεί, και αυτό το πρόσωπο δεν είναι κάποιος, τότε τι είναι και πού έγκειται η απώλεια και πώς συντελείται το πένθος;

Αυτό το τελευταίο είναι ασφαλώς ένα ερώτημα το οποίο οι λεσβιακές, οι γκέι και οι αμφιφυλοφιλικές σπουδές θέτουν σε σχέση με τη βία ενάντια στις σεξουαλικές μειονότητες· ερώτημα που έχουν θέσει οι διεμφυλικοί, καθώς αυτοί είναι που επιλέγονται για να υποστούν τη βία, από παρενόχληση μέχρι και φόνο· το οποίο έχουν θέσει τα αμφίφυλα άτομα, που τα χρόνια της διαμόρφωσής τους σημαδεύονται τόσο συχνά από άδικη βία ενάντια στο σώμα τους, στο όνομα μιας κανονιστικής αντίληψης του ανθρώπινου, μιας κανονιστικής αντίληψης για το τι πρέπει να είναι το ανθρώπινο σώμα. Αυτό το ερώτημα είναι επίσης, χωρίς αμφιβολία, και η βάση μιας βαθιάς συγγένειας ανάμεσα στα κινήματα που επικεντρώνονται στο φύλο και στη σεξουαλικότητα και στις απόπειρες να αντικρουστούν οι κανονιστικές ανθρώπινες μορφολογίες και ιδιότητες που καταδικάζουν ή εξαλείφουν εκείνους που είναι σωματικά διαφορετικοί. Πρέπει επίσης να αποτελεί μέρος της συγγένειας με τους αντιρατσιστικούς αγώνες, δεδομένου του φυλετικού διαφορισμού που θεμελιώνει την πολιτισμική εννοιολόγηση της βιώσιμης ανθρώπινης ιδιότητας· εννοιολόγηση που βλέπουμε σήμερα να υλοποιείται με δραματικούς και τρομακτικούς τρόπους στην παγκόσμια αρένα.

Δεν αναφέρομαι μόνο σε ανθρώπινο όντα που δεν θεωρούνται ανθρώπινα όντα, και κατά συνέπεια σε μια περιοριστική αντίληψη για το ανθρώπινο η οποία βασίζεται στον αποκλεισμό τους. Δεν είναι απλώς ζήτημα εισόδου των αποκλεισμένων σε μια εγκαθιδρυμένη οντολογία, αλλά μιας εξέγερσης στο επίπεδο της οντολογίας, ενός κριτικού ανοίγματος των ερωτημάτων «Τι είναι πραγματικό;», «Ποιων οι ζωές είναι πραγματικές;», «Πώς μπορεί η πραγματικότητα να ανακατασκευαστεί;». Εκείνοι που δεν θεωρούνται πραγματικοί έχουν με μια έννοια υποστεί ήδη τη βία της αποπομπής από την πραγματικότητα. Ποιο είναι, τότε, η σχέση ανάμεσα στη βία και σε

εκείνες τις ζωές που θεωρούνται «μη πραγματικές»; Μήπως η βία επιφέρει αυτή τη μη πραγματικότητα; Μήπως η βία λαμβάνει χώρα με την προϋπόθεση αυτής της μη πραγματικότητας;

Αν η βία στρέφεται εναντίον εκείνων που είναι μη πραγματικοί, τότε η ίδια η βία αποτυγχάνει να τραυματίσει ή να αρνηθεί τις συγκεκριμένες ζωές που τις έχουν ήδη αρνηθεί. Αυτές όμως έχουν έναν παράξενο τρόπο να παραμένουν ζωντανές και έτσι πρέπει να υφίστανται την άρνηση ξανά (και ξανά). Δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο πένθους, διότι υπήρξαν ανέκαθεν χαμένες ή, μάλλον, ποτέ δεν «υπήρξαν», και πρέπει να εξαλειφθούν, μια και φαίνεται πως συνεχίζουν να ζουν, πεισματικά, σε αυτή την κατάσταση της απο-νέκρωσης. Η βία ανανεώνει τον εαυτό της μπροστά στον φαινομενικά ανεξάντλητο χαρακτήρα του αντικειμένου της. Η αποπομπή του «Αλλου» από την πραγματικότητα σημαίνει πως δεν είναι ούτε ζωντανός ούτε νεκρός, αλλά ατελείωτα φασματικός. Η απέραντη παράνοια που φαντάζεται τον πόλεμο κατά της τρομοκρατίας ως πόλεμο χωρίς τέλος θα είναι μια παράνοια που δικαιώνει στέρμονα τον εαυτό της σε σχέση με τη φασματική απεραντοσύνη του εχθρού της, ανεξάρτητα του αν υπάρχουν ή δεν υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να υποψιάζεται ότι συνεχίζεται η λειτουργία τρομοκρατικών πυρήνων με βίαιους σκοπούς.

Πώς κατανοούμε αυτή την αποπομπή από την πραγματικότητα; Είναι άλλο πράγμα να υποστηρίζει κανείς πως πρώτα, στο επίπεδο του λόγου, ορισμένες ζωές δεν θεωρούνται καν ζωές, δεν μπορεί να τους αναγνωριστεί η ανθρώπινη ιδιότητα, ότι δεν ταιριάζουν σε κανένα κυρίαρχο εννοιολογικό πλαίσιο για το ανθρώπινο, ότι η οποανθρωποποίησή τους συμβαίνει πρώτα σε αυτό το επίπεδο και ότι αυτό το επίπεδο προκαλεί στη συνέχεια μια φυσική βία που κατά μία έννοια μεταδίδει το μήνυμα της αποανθρωποποίησης που ήδη ισχύει σε πολιτισμικό επίπεδο· και είναι άλλο πράγμα να πει ότι ο λόγος ο ίδιος επιφέρει βία μέσω της παράλειψης. Αν κατά τον Πόλεμο του Κόλπου και την επαύριον σκοτώθηκαν 200.000 παιδιά στο Ιράκ,⁷ έχουμε άραγε καμιά εικόνα, κάποιο πλαίσιο για οποιαδήποτε από

αυτές τις ζωές, σε ατομικό ή σε συλλογικό επίπεδο; Μπορούμε να βρούμε στα ΜΜΕ καμιά ιστορία για αυτούς τους θανάτους; Έχουν αυτά τα παιδιά όνομα;

Δεν υπάρχουν νεκρολογίες για τις απώλειες των πολέμων που προκαλούν οι Ηνωμένες Πολιτείες, και δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν. Για να υπάρξει νεκρολογία, θα πρέπει να έχει υπάρξει ζωή. Ζωή που να αξίζει να την αναφέρει κανείς, ζωή που να αξίζει να της δοθεί αξία και να διατηρηθεί, ζωή που δικαιούται αναγνώριση. Παρόλο που θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως θα ήταν πρακτικά αδύνατο να γραφτούν νεκρολογίες για όλους αυτούς τους ανθρώπους, ή για όλους τους ανθρώπους, νομίζω ότι πρέπει να αναρωτηθούμε, ξανά και ξανά, πώς λειτουργεί η νεκρολογία ως εργαλείο μέσω του οποίου διαδίδεται δημοσίως το αν αξίζει η απώλεια μιας ζωής να προκαλέσει οδύνη. Αποτελεί το μέσο διά του οποίου μια ζωή καθίσταται ή όχι ζωή που αξίζει να προκαλέσει δημόσια οδύνη, ένα σύμβολο για εθνική αυτο-αναγνώριση, το μέσο διά του οποίου μια ζωή γίνεται αξιοσημείωτη. Ως εκ τούτου, πρέπει να θεωρήσουμε τη νεκρολογία πράξη οικοδόμησης του έθνους. Το ζήτημα δεν είναι απλό, καθώς, αν η απώλεια μιας ζωής δεν αξίζει να προκαλέσει οδύνη, αυτό σημαίνει ότι δεν είναι εντελώς ζωή· δεν αξιολογείται ως ζωή και δεν αξίζει να μνημονευτεί σε ένα σημείωμα. Υποδηλώνει το ήδη άταφο, αν όχι εκείνο που δεν μπορεί να ταφεί.

Επομένως, το ζήτημα δεν είναι απλώς ότι υπάρχει ένας «λόγος» αποανθρωποποίησης που παράγει αυτά τα αποτελέσματα, αλλά μάλλον ότι υπάρχει ένα όριο στον λόγο που εγκαθιδρύει τα όρια του ανθρώπινου διανοητού. Δεν είναι απλώς ότι κάποιος θάνατος μνημονεύεται ανεπαρκώς, αλλά ότι δεν είναι άξιος να μνημονευτεί. Ένας τέτοιος θάνατος εξαφανίζεται, όχι μέσα σε ρητό λόγο, αλλά στις αποσιωπήσεις μέσω των οποίων αναπτύσσεται ο δημόσιος λόγος. Οι queer ζωές που χάθηκαν την 11 η Σεπτεμβρίου δεν ήταν καλοδεχούμενες δημόσια, στο πλαίσιο της ιδέας της εθνικής ταυτότητας που οικοδομούσαν οι σελίδες των νεκρολογιών, και τα άτομα που είχαν τη στενότερη σχέση μαζί τους μόνο καθυστερημένα και επιλεκτικά

(το κανονιστικό πρότυπο του γάμου κυριάρχησε για ακόμη μια φορά) αναγνωρίστηκαν ως δικαιούχοι αποζημίωσης. Αυτό όμως δεν θα έπρεπε να προκαλεί έκπληξη, αν σκεφτούμε πόσο λίγοι θάνατοι από AIDS θεωρήθηκαν απώλειες που άξιζαν να προκαλέσουν δημόσια οδύνη και πώς, για παράδειγμα, οι τόσο πολλοί θάνατοι στην Αφρική είναι για τα ΜΜΕ, κατά το μεγαλύτερο μέρος τους, επίσης ανάξιοι αναφοράς και οδύνης.

Ένας Παλαιστίνιος πολίτης των Ηνωμένων Πολιτειών υπέβαλε πρόσφατα στη *San Francisco Chronicle* νεκρολογίες για δύο οικογένειες Παλαιστινίων που σκοτώθηκαν από Ισραηλινούς στρατιώτες, μόνο και μόνο για να πάρει την απάντηση ότι οι νεκρολογίες δεν μπορούσαν να γίνουν δεκτές χωρίς πιστοποιητικό θανάτου.[®] Το προσωπικό της *Chronicle* είπε πως, παρ' όλα αυτά, μπορούσαν να γίνουν δεκτές ανακοινώσεις «εις ανάμνησιν» και έτσι οι νεκρολογίες γράφτηκαν και υποβλήθηκαν ξανά υπό τη μορφή της επιμνημόσυνης ανακοίνωσης. Αυτές οι επιμνημόσυνες ανακοινώσεις, όμως, απορρίφθηκαν πάλι, με την εξήγηση ότι η εφημερίδα δεν ήθελε να προσβληθεί κάποιος. Μήπως θα πρέπει να αναρωτηθούμε κάτω από ποιες συνθήκες η δημόσια έκφραση οδύνης συνιστά «προσβολή» κατά του ίδιου του κοινού, επειδή αποτελεί μια απαράδεκτη αναστάτωση όσον αφορά τι μπορεί να ειπωθεί δημόσια; Τι θα μπορούσε να είναι «προσβλητικό» στη δημόσια ομολογία της θλίψης και της απώλειας, μετατρέποντας τις επιμνημόσυνες ανακοινώσεις σε προσβλητικές δηλώσεις; Μήπως δεν θα έπρεπε να διακηρύξουμε δημόσια αυτούς τους θανάτους, από φόβο μην τυχόν προσβάλουμε εκείνους που συμμαχούν με το κράτος ή τον στρατό του Ισραήλ; Μήπως αυτοί οι θάνατοι δεν λογίζονται ως πραγματικοί θάνατοι και αυτές οι ζωές δεν λογίζονται ως ζωές άξιες οδύνης επειδή είναι Παλαιστινίων ή θυμάτων πολέμου; Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στη βία μέσω της οποίας χάθηκαν αυτές οι μη άξιες οδύνης ζωές και την απαγόρευση να εκδηλωθεί δημόσια η οδύνη; Μήπως η βία και η απαγόρευση είναι και οι δύο μεταλλάξεις της ίδιας βίας; Μήπως η απαγόρευση στο επίπεδο του λόγου σχετίζεται με την αποανθρωποποίηση του θανάτου - και της ζωής;

Η σχέση της αποανθρωποποίησης με το λόγο είναι περίπλοκη. Θα ήταν εξαιρετικά απλοϊκό να ισχυριστούμε ότι η βία απλώς εφαρμόζει αυτό που συμβαίνει ήδη στον λόγο, με αποτέλεσμα ένας λόγος περί αποανθρωποποίησης να παράγει ένα είδος μεταχείρισης, συμπεριλαμβανομένων του βασανισμού και του φόνου, η οποία δομείται από τον λόγο. Εδώ η αποανθρωποποίηση αναδύεται στα όρια της ζωής που είναι διανοητή σε επίπεδο λόγου, όρια που τίθενται μέσω της απαγόρευσης και της διάκλεισης. Εδώ λειτουργεί λιγότερο ένας αποανθρωποποιητικός λόγος και περισσότερο μια άρνηση του λόγου που ως αποτέλεσμα παράγει αποανθρωποποίηση. Η βία εναντίον εκείνων που ήδη δεν είναι πλήρως ζώντες, που δηλαδή ζουν σε μια κατάσταση εκκρεμότητας μεταξύ ζωής και θανάτου, αφήνει ένα σημάδι που δεν είναι σημάδι. Δεν θα υπάρξει καμία δημόσια πράξη έκφρασης οδύνης (είπε ο Κρέων στην Αντιγόνη). Αν υπάρχει κάποιος «λόγος», είναι ένας λόγος σιωπηλός και μελαγχολικός στον οποίο δεν έχουν υπάρξει ούτε ζωές ούτε απώλειες· δεν υπήρξε καμία κοινή σωματική συνθήκη, καμία τρωτότητα που να χρησιμεύει ως βάση αναμέτρησης με τα κοινά χαρακτηριστικά μας· και δεν υπήρξε κανένας κατακερματισμός αυτής της κοινότητας. Τίποτε από αυτά δεν λαμβάνει χώρα ως συμβάν. Τίποτε από αυτά δεν συμβαίνει. Στη σιωπή της εφημερίδας δεν υπήρξε κανένα συμβάν, καμία απώλεια, και αυτή την άρνηση την επιβάλλει η ταύτιση με όσους ταυτίζονται με τους αυτουργούς αυτής της βίας.

Αυτό γίνεται όλο και περισσότερο προφανές στη δημοσιογραφία των Ηνωμένων Πολιτειών, από την οποία, με μερικές εξισομειώτες εξαιρέσεις, μπορεί να προσδοκούσε κανείς μια δημόσια αποκάλυψη και διερεύνηση των βομβαρδισμών με στόχο αμάχους, της απώλειας ζωών στο Αφγανιστάν, του αποδεκατισμού κοινοτήτων, υποδομών, θρησκευτικών κέντρων. Στο βαθμό που δημοσιογράφοι έχουν αποδεχτεί το βάρος να αποτελούν μέρος της ίδιας της πολεμικής εκστρατείας, το ίδιο το ρεπορτάζ έχει μετατραπεί σε ένα ομιλιακό ενέργημα στην υπηρεσία των στρατιωτικών επιχειρήσεων. Πράγματι, μετά τον κτηνώδη και φρικτό φόνο του Ντάνιελ Περλ, της *Wall Street*

Journal, αρκετοί δημοσιογράφοι άρχισαν να γράφουν για τον εαυτό τους σαν να δούλευαν στην «πρώτη γραμμή» του μετώπου. Πράγματι, ο Ντάνιελ Περλ, ο «Ντάνι» Περλ, μου είναι τόσο πολύ οικείος: θα μπορούσε να είναι ο αδελφός μου, ο ξάδελφός μου· είναι τόσο εύκολο να του αναγνωριστεί η ανθρώπινη ιδιότητα· ταιριάζει με το πλαίσιο, το όνομά του έχει μέσα του το όνομα του πατέρα μου. Το επώνυμό του περιέχει το όνομά μου στα γίντις.

Εκείνες όμως οι ζωές στο Αφγανιστάν ή σε άλλους στόχους των Ηνωμένων Πολιτειών, που επίσης διακόπτονται κτηνωδώς και χωρίς καμία προστασία, θα είναι άραγε ποτέ εξίσου ανθρώπινες με τη ζωή του Ντάνιελ Περλ; Θα έρθουν άραγε ποτέ σε δημόσια θέα τα ονόματα των Παλαιστινίων που περιέχονται στην επιμνημόσυνη ανακοίνωση που υποβλήθηκε στη *San Francisco Chronicle*; (Θα νιώσουμε άραγε ποτέ υποχρεωμένοι να μάθουμε να προφέρουμε αυτά τα ονόματα, να θυμόμαστε αυτά τα ονόματα;) Δεν θέλω με αυτό να δείξω ότι υιοθετώ μια κυνική στάση. Είμαι υπέρ της δημόσιας νεκρολογίας αλλά με ενδιαφέρει ποιος έχει πρόσβαση σε αυτή και ποιων ο θάνατος μπορεί να πενθηθεί ισότιμα εκεί. Ασφαλώς και θα πρέπει να συνεχίσουμε να νιώθουμε οδύνη για τον Ντάνιελ Περλ, ακόμη κι αν η πλειονότητα των πολιτών των Ηνωμένων Πολιτειών του αναγνωρίζει την ανθρώπινη ιδιότητα πολύ πιο εύκολα σε σύγκριση με τους ανώνυμους Αφγανούς που έχουν εξοντωθεί από τη βία των Ηνωμένων Πολιτειών και της Ευρώπης. Πρέπει όμως να εξετάσουμε πώς το κανονιστικό πρότυπο που καθορίζει ποιο ανθρώπινο ον αξίζει την οδύνη μας οριοθετείται και παράγεται σε αυτές τις πράξεις επιτροπής και εξυμνημένης δημόσιας έκφρασης της οδύνης, πώς αυτές οι πράξεις μερικές φορές διαπλέκονται με την απαγόρευση της δημόσιας έκφρασης της οδύνης για τη ζωή άλλων και πώς αυτός ο διαφορικός επιμερισμός της οδύνης εξυπηρετεί τον σκοπό της στρατιωτικής βίας να εκδίδει κάποιες ζωές από την πραγματικότητα. Αυτό που επίσης απορρέει από τις απαγορεύσεις παραδοχής της δημόσιας οδύνης είναι η επιτακτική ανάγκη για μια γενικευμένη μελαγχολία (και μια αποπραγματικοποίηση της απώλειας) όταν έρχε-

ται η στιγμή να σκεφτούμε ως νεκρούς εκείνους που έχουν σκοτώσει οι Ηνωμένες Πολιτείες ή οι σύμμαχοί τους.

Τέλος, φαίνεται πως είναι σημαντικό να συλλογιστούμε ότι η ίδια η απογόρευση ορισμένων μορφών δημόσιας οδύνης συγκροτεί τη δημόσια σφαίρα πάνω στη βάση αυτής της απαγόρευσης. Η κοινή γνώμη θα διαμορφωθεί στη βάση της συνθήκης ότι ορισμένες εικόνες δεν εμφανίζονται στα ΜΜΕ, ορισμένα ονόματα νεκρών δεν μπορούν να εκφωνηθούν, ορισμένες απώλειες δεν αναγνωρίζονται ως απώλειες και ότι η βία είναι αποπραγματικοποιημένη και διάχυτη. Τέτοιες απαγορεύσεις δεν εμπεδώνουν μόνο έναν εθνικισμό που βασίζεται στους στρατιωτικούς σκοπούς και τις πρακτικές του, αλλά επιπλέον καταπνίγουν κάθε ετεροδοξία που θα εξέθετε τα συγκεκριμένα, ανθρώπινα αποτελέσματα της βίας του.

Αντίστοιχα, τα εκτεταμένα ρεπορτάζ για τις τελευταίες στιγμές όσων χάθηκαν στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου είναι καθηλωτικές και σημαντικές ιστορίες. Συναρπάζουν και προκαλούν ισχυρή ταύτιση διεγείροντας συναισθήματα φόβου και λύπης. Ωστόσο, δεν μπορεί παρά να ανορωτηθεί κανείς τι αποτέλεσμα έχουν αυτές οι αφηγήσεις στην αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας. Με αυτό δεν εννοώ απλώς ότι αναγνωρίζουν την ανθρώπινη ιδιότητα στις ζωές που χάθηκαν μαζί με αυτές που κατάφεραν να γλιτώσουν, αλλά ότι στήνουν το σκηνικό και παρέχουν τα αφηγηματικό μέσα μέσω των οποίων εγκαθιδρύεται «το ανθρώπινο» ως άξιο οδύνης. Με την εξαίρεση κάποιων ρεπορτάζ που έχουν αναρτηθεί στο διαδίκτυο και έχουν κυκλοφορήσει κυρίως μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, στα δημόσια ΜΜΕ δεν μπορούμε να βρούμε αφηγήσεις για τις ζωές Αράβων που έχουν σκοτωθεί αλλού με κτηνώδη τρόπο. Με αυτή την έννοια, πρέπει να αναρωτηθούμε για τις συνθήκες υπό τις οποίες εγκαθιδρύεται και συντηρείται μια ζωή που είναι άξια οδύνης, καθώς και μέσω ποιας λογικής αποκλεισμού, ποιας πρακτικής εξάλειψης και απάλειψης του ονόματος συμβαίνει αυτό.

Το πένθος για τον Ντάνιελ Περλ δεν αποτελεί κανένα πρόβλημα για μένα ή για την οικογένεια της καταγωγής μου. Είναι ένα όνομα

οικείο, ένα πρόσωπο οικείο, μια ιστορία εκπαίδευσης που κατανοώ και μοιράζομαι· η μόρφωση της συζύγου του κάνει τη γλώσσα της οικεία, ακόμη και συγκινητική, για μένα, με την εγγύτητα εκείνου που είναι παρόμοιο.⁹ Σε σχέση με αυτόν, δεν ενοχλούμαι από την εγγύτητα του μη οικείου, από την εγγύτητα της διαφοράς που με κάνει να προσπαθώ να σφυρηλατήσω νέους δεσμούς ταύτισης και να φανταστώ ξανά τι σημαίνει το ανήκειν σε μια ανθρώπινη κοινότητα της οποίας την κοινή επιστημολογική και πολιτισμική βάση δεν μπορούμε πάντα να υποθέτουμε. Η ιστορία του με μεταφέρει σε οικείο χώρο και με βάζει στον πειρασμό να μείνω εκεί. Όμως, με τι κόστος καθιερώνω το οικείο ως το κριτήριο βάσει του οποίου ορίζεται μια ανθρώπινη ζωή ως άξια οδύνης;

Ως αποτέλεσμα των γεγονότων της 11 ης Σεπτεμβρίου και της μετέπειτα περιόδου, οι περισσότεροι Αμερικανοί έχουμε πιθανώς βιώσει κάτι που μοιάζει με απώλεια του αισθήματος ότι ανήκουμε στον Πρώτο Κόσμο. Τι είδους απώλεια είναι αυτή; Είναι η απώλεια του προνομίου, μοναδικού και παντοτινού, να είμαστε εκείνοι που παραβιάζουν τα κυρίαρχα σύνορα άλλων κρατών, αλλά να μη βρισκόμαστε ποτέ στη θέση να παραβιάζονται τα δικά μας σύνορα. Υποτίθεται πως οι Ηνωμένες Πολιτείες ήταν ο τόπος που δεν μπορούσε να δεχτεί επίθεση, όπου η ζωή ήταν ασφαλής από εξωτερική βία, όπου η μοναδική βία που γνωρίζαμε ήταν εκείνη που ασκούσαμε πάνω στους εαυτούς μας. Η βία που ασκούμε σε άλλους έρχεται μόνο -και πάντα- επιλεκτικά σε δημόσια θέα. Βλέπουμε τώρα ότι τα εθνικά σύνορα είναι πιο διαπερατά από όσο νομίζαμε. Η γενική αντίδρασή μας σε αυτή την επίγνωση είναι αγωνία, οργή* μια ριζική επιθυμία για ασφάλεια, μια περαιτέρω ενίσχυση των συνόρων ενάντια σε ό,τι αντιλαμβανόμαστε ως ξένο· μια κορύφωση της επιτήρησης των αραβικών λαών και οποιουδήποτε μοιάζει έστω και αόριστα με Άραβα στο κυρίαρχο φυλετικό φαντασιακό, οποιουδήποτε μοιάζει με κάποιον που κάποτε ξέρατε και ήταν -ή νομίζατε πως ήταν- αραβικής καταγωγής -, ανθρώπων που συχνά αποδεικνύεται πως είναι πολίτες, συχνά Σιχ, συχνά Ινδοί, ακόμα και Ισραηλινοί, ειδικά Σεφα-

ροδίτες, συνήθως Αραβοαμερικανοί που έχουν έρθει πρόσφατα στη χώρα ή που ζουν στις ΗΠΑ για δεκαετίες.

Διάφοροι συναγερμένοι που κυκλοφορούν στα ΜΜΕ για τρομοκρατικά χτυπήματα νομιμοποιούν και κορυφώνουν μια φυλετική υστερία στην οποία ο φόβος κατευθύνεται παντού και πουθενά και απαιτεί από τους ανθρώπους να είναι σε επιφυλακή χωρίς όμως να τους λέει εναντίον ποιου· έτσι, ο καθένας είναι ελεύθερος να φανταστεί και να προσδιορίσει την πηγή του τρόμου.

Το αποτέλεσμα είναι να κυριαρχεί ένας άμορφος ρατσισμός ο οποίος ορθολογικοποιείται από το αίτημα για «αυτοάμυνα». Ένας γενικευμένος πανικός λειτουργεί σε συντονισμό με την υποστήριξη της κρατικής κυριαρχίας και την αναστολή των πολιτικών ελευθεριών. Πράγματι, όταν ο συναγερμός λήγει, κάθε μέλος του πληθυσμού καλείται να μετατραπεί σε «πεζικάριο» στο στρατό του Μπους. Η απώλεια της πρωτοκοσμικής έπαρσης είναι η απώλεια ενός ορισμένου ορίζοντα εμπειρίας, μιας ορισμένης αίσθησης του ίδιου του κόσμου ως εθνικής δικαιωματικής παραχώρησης.

Καταδικάζω, για διάφορους λόγους ηθικής, τη βία που ασκήθηκε εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών και δεν τη θεωρώ «δίκαιη τιμωρία» για παλαιότερα αμαρτήματα. Ταυτόχρονα, θεωρώ το πρόσφατο τραύμα μας ευκαιρία να επανεξετάσουμε την ύβρη των Ηνωμένων Πολιτειών και τη σημασία που έχει η εγκαθίδρυση διεθνών δεσμών ριζικότερα εξισωτικών. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται μια ορισμένη «απώλεια» για τη χώρα ως όλον: η έννοια του ίδιου του κόσμου ως κυριαρχικού δικαιώματος των Ηνωμένων Πολιτειών πρέπει να εγκαταλειφθεί, να χαθεί και να πενθηθεί, όπως πρέπει να χαθούν και να πενθηθούν οι ναρκισσιστικές και μεγαλεπήβολες φαντασιώσεις. Ωστόσο, από την επακόλουθη εμπειρία της απώλειας και της ευθραυστότητας αναδύεται η πιθανότητα να δημιουργηθούν διαφορετικών ειδών δεσμοί. Ένα τέτοιο πένθος ίσως να μπορούσε (ή θα μπορούσε) να επιφέρει μια μεταμόρφωση στην αντίληψή μας για τους διεθνείς δεσμούς η οποία θα επανάρθρωνε αποφασιστικά την πιθανότητα μιας δημοκρατικής πολιτικής κουλτούρας εδώ και αλλού.

Δυστυχώς, η αντίδραση που επικρατεί «ραίνεται πως κινείται σε αντίθετη κατεύθυνση. Οι Ηνωμένες Πολιτείες διακηρύσσουν τη δική τους κυριαρχία ακριβώς σε μια στιγμή που η κυριαρχία του έθνους μαρτυρά την αδυναμία του, αν όχι τον όλο και εντονότερο χαρακτήρα του ως αναχρονιστικού. Χρειάζονται διεθνή υποστήριξη, αλλά επιμένουν να είναι επικεφαλής. Σπάνε τις διεθνείς συμφωνίες τους και μετά ρωτάνε τις υπόλοιπες χώρες αν είναι μαζί με την Αμερική ή εναντίον της. Εκφράζουν τη βούλησή τους να δρουν σύμφωνα με τη Συνθήκη της Γενεύης αλλά αρνούνται να δεσμευτούν από αυτή τη συμφωνία, όπως επιβάλλεται από το γεγονός ότι την έχουν υπογράψει. Αντίθετα, οι ΗΠΑ αποφασίζουν αν θα δρουν σύμφωνα με τις αρχές της συνθήκης, ποια σημεία των αρχών της ισχύουν και αν θα ερμηνεύσουν αυτές τις αρχές μονομερώς. Πράγματι, την ίδια ακριβώς στιγμή που ισχυρίζονται ότι δρουν σύμφωνα με αυτές τις αρχές, όπως συμβαίνει όταν δικαιολογούν τη μεταχείριση των φυλακισμένων στον κόλπο του Γκουαντάναμο ως «ανθρώπινη», αποφασίζουν μονομερώς τι θα λογίζεται ως ανθρώπινο και αψηφούν ανοιχτά τον ορισμό της ανθρώπινης μεταχείρισης που η Συνθήκη της Γενεύης διατυπώνει γραπτώς και τον οποίο έχουν προσυπογράψει. Βομβαρδίζουν μονομερώς, λένε πως ήρθε η ώρα να απομακρυνθεί ο Σαντάμ Χουσεΐν, αποφασίζουν τότε και πού πρέπει να εγκατασταθεί δημοκρατία, για ποιον, με μέσα αντιδημοκρατικά σε δραματικό βαθμό, και όλα αυτά χωρίς κανένα ενδοιασμό.

Το έθνος δεν είναι το ίδιο πράγμα με την ψυχή του ατόμου, αλλά και τα δύο μπορούν να περιγραφούν ως «υποκείμενα», αν και διαφορετικής τάξης. Όταν οι Ηνωμένες Πολιτείες δρουν, εγκαθιδρύουν μια αντίληψη για το τι σημαίνει να δρα κανείς ως Αμερικανός, εγκαθιδρύουν ένα κανονιστικό πρότυπο μέσω του οποίου το υποκείμενο αυτό είναι διανοητό. Τους τελευταίους μήνες, ένα υποκείμενο έχει εγκατασταθεί στο εθνικό επίπεδο, ένα κυρίαρχο και εξωνομικό υποκείμενο, ένα υποκείμενο βίαιο και εγωκεντρικό* οι πράξεις του συνιστούν την οικοδόμηση ενός υποκειμένου που επιδιώκει να αποκαταστήσει και να συντηρήσει την κυριαρχία του μέσω της συστηματι-

κής καταστροφής των πολυμερών σχέσεων του, των δεσμών του με τη διεθνή κοινότητα. Υποβαστάζει τον εαυτό του, επιχειρεί να ανασυγκροτήσει τη φανταστική ολότητά του, αλλά μόνο με το τίμημα να αρνηθεί τη δική του τρωτότητα, την εξάρτησή του. την έκθεσή του. ενώ την ίδια στιγμή εκμεταλλεύεται αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά σε άλλους, καθιστώντας έτσι αυτά τα χαρακτηριστικά «αλλότρια» προς τον εαυτό του.

Το γεγονός ότι αυτή η διάκλειση της ετερότητας συντελείται στο όνομα του «φεμινισμού» ασφαλώς είναι κάτι για το οποίο θα πρέπει να ανησυχούμε. Ο ξαφνικός προσηλυτισμός της κυβέρνησης Μπους στο φεμινισμό, για να μεταμορφώσει αναδρομικά την απελευθέρωση της γυναίκας σε ορθολογική αιτιολόγηση της στρατιωτικής δράσης της κατά του Αφγανιστάν, είναι ένα σημάδι της έκτασης στην οποία ο φεμινισμός, ως ρητορικός τρόπος, αναπτύσσει τις δυνάμεις του στην υπηρεσία της προσπάθειας να αποκτσταθεί η υπόθεση της πρωτοκοσμικής αδιαπερατότητας. Για άλλη μια φορά βλέπουμε το θέαμα των «λευκών ανδρών που προσπαθούν να σώσουν μελαψές γυναίκες από μελαψούς άντρες», όπως περιέγραψε κάποτε η ŸBγBίπ O^iίΓBνοπγ δrϊνBίi την πολιτισμικά ιμπεριαλιστική εκμετάλλευση του φεμινισμού.¹⁰ Ο ίδιος ο φεμινισμός, σε αυτές τις περιστάσεις, ταυτίζεται ξεκάθαρα με την επιβολή αξιών σε πολιτισμικά συμφραζόμενα που πεισματικά αρνούμαστε να γνωρίσουμε. Θα ήταν σίγουρα λάθος να αποτιμήσουμε την πρόοδο του φεμινισμού με βάση την επιτυχία του ως αποικιακού εγχειρήματος. Μοιάζει να είναι πιο κρίσιμο από ποτέ το να αποσυνδέσουμε το φεμινισμό από τα πρωτοκοσμικά προϋποτιθέμενά του και να χρησιμοποιήσουμε τους πόρους της φεμινιστικής θεωρίας και του φεμινιστικού ακτιβισμού για να ξανασκεφτούμε το νόημα του δεσμού, της σύνδεσης, της συμμαχίας, της σχέσης, όπως μπορούμε να τις φανταζόμαστε και να τις βιώνουμε στον ορίζοντα ενός εγχειρήματος αντιιμπεριαλιστικής ισότητας.

Ο φεμινισμός ασφαλώς θα μπορούσε να προσφέρει κάθε είδους απάντηση στο εξής ερωτήματo: Πώς αντιμετωπίζει, τελικά, μια συλ-

λογικότητα την τρωτότητά της στη βία; Με ποιο τίμημα, και σε βάρος ποίου, καταφέρνει να γαντζωθεί στην «ασφάλεια» και με ποιους τρόπους έχει διαμορφωθεί μια αλυσίδα βίας στην οποία η επίθεση που έχουν εξαπολύσει οι Ηνωμένες Πολιτείες επιστρέφει σε αυτές με διαφορετικές μορφές; Μπορούμε εδώ να αναλογιστούμε την ιστορία της βίας χωρίς να αθωνώνουμε εκείνους που τη χρησιμοποιούν σήμερα εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών; Μπορούμε να προσφέρουμε κάποια διορατική εξήγηση των συμβάντων που να μη συγχέεται με μια ηθική αθώωση της βίας; Τι έχει συμβεί στην αξία της κριτικής ως δημοκρατική αξία; Κάτω από ποιες συνθήκες λογοκρίνεται η κριτική η ίδια, λες και κάθε αναστοχαστική κριτική θεώρηση μπορεί να εκλαμβάνεται, μόνο και πάντα, ως αδυναμία και ροπή προς το σφάλμα;

Ποιες είναι οι εναλλακτικές επιλογές όταν διαπραγματευόμαστε μια αιφνιδιαστική και άνευ προηγουμένου τρωτότητα; Ποιες είναι οι μακροπρόθεσμες στρατηγικές; Οι γυναίκες το ξέρουμε καλά αυτό το ερώτημα, το ξέραμε σε όλες σχεδόν τις εποχές, και ο θρίαμβος των αποικιακών δυνάμεων δεν έχει κάνει την έκθεσή μας σε αυτό το είδος της βίας λιγότερο ξεκάθαρη. Υπάρχει η πιθανότητα να φανούμε αδιαπέραστες ή να αποκηρύξουμε την ίδια την τρωτότητα. Το γεγονός ότι είμαστε κοινωνικά συγκροτημένες ως γυναίκες καθόλου δεν μας εμποδίζει να γίνουμε βίαιες και οι ίδιες. Και έπειτα υπάρχει και η άλλη πανάρχαια επιλογή, η πιθανότητα να επιθυμεί κανείς το θάνατο ή να μετστραπεί σε νεκρό, ως μάταιη προσπάθεια να προλάβει ' ή να αποκρούσει το επόμενο χτύπημα. Ίσως όμως υπάρχει κάποιος άλλος τρόπος να ζήσει κανείς, ένας τρόπος με τον οποίο κάποιος δεν γίνεται ούτε συναισθηματικά νεκρός ούτε μιμητικά βίαιος, μια οδός συνολικής διαφυγής από τον κύκλο της βίας. Αυτή η πιθανότητα έχει να κάνει με την απαίτηση για έναν κόσμο όπου η σωματική τρωτότητα προστατεύεται, χωρίς επομένως να ξεριζώνεται, και με την επιμονή σε εκείνη τη λεπτή γραμμή στην οποία πρέπει κανείς να βαδίζει ανάμεσα σε αυτά τα δύο.

Επψένοντας σε μια «κοινή» σωματική τρωτότητα. ίσως φαίνομαι ότι θέτω μια καινούργια βάση για τον ουρανισμό. Μπορεί να 'ναι κι έτσι, εγώ όμως τείνω να το βλέπω διαφορετικά. Η τρωτότητα πρέπει να γίνεται αντιληπτή και να αναγνωρίζεται για να διαδραματίζει κάποιο ρόλο σε μια ηθική συνάντηση, και δεν υπάρχει καμία εγγύηση πως κάτι τέτοιο θα συμβεί. Δεν είναι μόνο ότι υπάρχει πάντα η πιθανότητα η τρωτότητα να μην αναγνωρισθεί και να συγκροτηθεί ως το «μη αναγνωρίσιμο» αλλά, όταν μια τρωτότητα *αναγνωρισθεί*, αυτή η αναγνώριση έχει τη δύναμη να αλλάξει το νόημα και τη δομή της ίδιας της τρωτότητας. Υπό αυτή την έννοια, αν η τρωτότητα αποτελεί μία από τις προϋποθέσεις για την αναγνώριση της ανθρωπίνης ιδιότητας, και αν η αναγνώριση της ανθρωπίνης ιδιότητας συντελείται με διαφορετικούς τρόπους μέσα από μεταβλητά κανονιστικά πρότυπα αναγνώρισης, τότε συνεπάγεται ότι η τρωτότητα, αν πρόκειται να αποδοθεί σε κάποιο ανθρώπινο υποκείμενο, είναι θεμελιωδώς εξαρτημένη από ισχύοντα κανονιστικά πρότυπα αναγνώρισης.

Έτσι, όταν λέμε ότι κάθε βρέφος είναι ασφαλώς τρωτό, αυτό είναι κάτι που σαφώς ισχύει- αλλά ισχύει, εν μέρει, ακριβώς επειδή το εκφώνημά μας ενεργοποιεί την ίδια την αναγνώριση της τρωτότητας και έτσι δείχνει τη σημασία της αναγνώρισης αυτής κοθεαυτή για τη συντήρηση της έννοιας της τρωτότητας. Επιτελούμε την αναγνώριση διατυπώνοντας τον ισχυρισμό και αυτό αποτελεί ασφαλώς έναν πολύ καλό ηθικό λόγο για να διατυπώσουμε τον ισχυρισμό. Ωστόσο, διατυπώνουμε τον ισχυρισμό ακριβώς επειδή δεν θεωρείται αυτόνοτος, ακριβώς επειδή δεν γίνεται, σε κάθε περίπτωση, σεβαστός. Η τρωτότητα παίρνει άλλο νόημα τη στιγμή που αναγνωρίζεται και η αναγνώριση έχει τη δύναμη να ανασυγκροτεί την τρωτότητα. Δεν μπορούμε να ισχυριζόμαστε ότι υπάρχει αυτή η τρωτότητα πριν από την αναγνώριση χωρίς να επιτελούμε αυτήν ακριβώς τη θέση την οποία αντικρουουμε (ο ισχυρισμός μας είναι και ο ίδιος μια μορφή αναγνώρισης και με τον τρόπο αυτό αποδεικνύει τη συγκροτητική δύναμη του λόγου). Το πλαίσιο αυτό, βάσει του οποίου τα κανονιστικά πρότυπα της αναγνώρισης είναι ουσιαδους σημασίας για τη

συγκρότηση της τρωτότητας ως προϋπόθεσης του «ανθρώπινου», είναι σημαντικό ακριβώς για αυτόν το λόγο, δηλαδή επειδή χρειαζόμαστε και θέλουμε αυτά τα κανονιστικά πρότυπα να ισχύουν, επειδή αγωνιζόμαστε για την εγκαθίδρυσή τους και επειδή εκτιμούμε τη συνεχή και διευρυμένη λειτουργία τους.

Ας σκεφτούμε ότι ο αγώνας για αναγνώριση, με την εγγελιανή έννοια, απαιτεί κάθε εταίρος στην ανταλλαγή να αναγνωρίζει όχι μόνο ότι ο άλλος χρειάζεται και αξίζει αναγνώριση, αλλά και ότι ο καθένας, με διαφορετικό τρόπο, κυριαρχείται από την ίδια ανάγκη, την ίδια απαίτηση. Αυτό σημαίνει ότι στον αγώνα για αναγνώριση δεν είμαστε ξεχωριστές ταυτότητες αλλά είμαστε ήδη εμπλεγμένοι σε μια αμοιβαία ανταλλαγή, μια ανταλλαγή που μας εκτοπίζει από τη θέση μας, από την υποκειμενική θέση μας, και μας επιτρέπει να δούμε ότι η ίδια η κοινότητα απαιτεί την αναγνώριση ότι όλοι μας, με διαφορετικούς τρόπους, πασχίζουμε για αναγνώριση.

Όταν αναγνωρίζουμε κάποιον άλλον ή όταν ζητάμε αναγνώριση για τον εαυτό μας δεν ζητάμε από κάποιον Άλλο να μας δει όπως είμαστε, όπως ήδη είμαστε, όπως έχουμε πάντα υπάρξει, όπως είμαστε συγκροτημένοι πριν από την ίδια τη συνάντηση. Αντίθετα, στην έκκληση, στο αίτημα, έχουμε ήδη μετατραπεί σε κάτι καινούργιο, αφού συγκροτούμαστε δυνάμει της απεύθυνσης, μιας ανάγκης και επιθυμίας για τον Άλλο που παίρνει σάρκα και οστά στη γλώσσα με την ευρύτερη έννοια, που χωρίς αυτή δεν θα μπορούσαμε να υπάρχουμε. Το να ζητά ή να προσφέρει κανείς αναγνώριση σημαίνει ακριβώς να μη ζητά αναγνώριση για αυτό που ήδη είναι. Σημαίνει να επιζητεί ένα γίνεσθαι, να υποδαυλίζει μια μεταμόρφωση, να αιτεί το μέλλον πάντα σε σχέση με τον Άλλο. Σημαίνει επίσης, σε αυτό τον αγώνα για αναγνώριση, να διακυβεύει την ίδια του την ύπαρξη και την επιμονή του στη δική του ύπαρξη. Μπορεί αυτό που προσφέρω να είναι μια εκδοχή του Χέγκελ, αλλά είναι ταυτόχρονα και μια απομάκρυνση από την εγγελιανή θεώρηση, καθώς δεν θα ανακαλύψω τον εαυτό μου ως κάτι ίδιο με το «εσύ» από το οποίο εξαρτώμαι για να υπάρξω.

Σε αυτό το δοκίμιο ίσως έχω κινηθεί υπερβολικό πρόχειρα ανάμεσα σε θεωρήσεις για το σώμα ως τόπο μιας κοινής ανθρώπινης τρωτότητας, τη στιγμή που έχω επι μείνει ότι αυτή η τρωτότητα αρθρώνεται πάντα με διαφορετικό τρόπο, ότι δεν μπορεί να νοηθεί σωστά έξω από ένα διαφοροποιημένο πεδίο εξουσίας και, πιο συγκεκριμένα, από τη διαφορετική λειτουργία των κανονιστικών προτύπων της αναγνώρισης. Ταυτόχρονα, όμως, θα εξακολουθούσα μάλλον να επιμένω ότι οι θεωρήσεις για τη διαμόρφωση του υποκειμένου είναι κρίσιμης σημασίας για να κατανοήσουμε τη βάση των μη βίαιων αποκρίσεων στο τραύμα και -κάτι που ίσως είναι ακόμη πιο σημαντικό- είναι κρίσιμης σημασίας για τη διατύπωση μιας θεωρίας συλλογικής ευθύνης. Αντιλαμβάνομαι πως δεν είναι δυνατόν να διατυπώσει κανείς εύκολες αναλογίες ανάμεσα στη διαμόρφωση του ατόμου και τη διαμόρφωση, για παράδειγμα, μιας κρατικοκεντρικής πολιτικής κουλτούρας, και οφείλω να επιστήσω την προσοχή για τον κίνδυνο που εμπεριέχει η χρήση της ατομικής ψυχοπαθολογίας για τη διάγνωση ή ακόμη και για την απλή ανάγνωση των διαφόρων ειδών βίαιης διαμόρφωσης στα οποία εμπλέκονται κρατικοκεντρικές και μη μορφές εξουσίας. Όταν όμως μιλάμε για το «υποκείμενο», δεν εννοούμε πάντα ένα άτομο: εννοούμε ένα μοντέλο εμπρόθετης δράσης και διανοητού, ένα μοντέλο που πολύ συχνά βασίζεται σε αντιλήψεις κυρίαρχης εξουσίας. Στα πιο μύχια επίπεδα, είμαστε κοινωνικοί-στρεφόμενοι προς ένα «εσύ»- είμαστε εκτός του εαυτού μας, συγκροτούμενοι σε κανονιστικά πρότυπα που προηγούνται από εμάς και μας υπερβαίνουν, παραδομένοι σε ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων και σε ένα πεδίο εξουσίας που μας καθορίζουν με θεμελιώδη τρόπο.

Αναμφίβολα το καθήκον μας είναι να μελετήσουμε λεπτομερώς αυτή την πρωταρχική πλαστικότητα και τρωτότητα σε συνδυασμό με μια θεωρία της εξουσίας και της αναγνώρισης. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε χωρίς αμφιβολία ένα δρόμο στον οποίο θα μπορούσε να προχωρήσει ένας πολιτικά διαμορφωμένος ψυχαναλυτικός φεμινισμός. Το «εγώ» που δεν μπορεί να αρχίσει να υπάρχει χωρίς ένα

«εσύ» επίσης εξαρτάται θεμελιωδώς από ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων αναγνώρισης που δεν προέρχονται ούτε από το «εγώ» ούτε από το «εσύ». Εκείνο που πρόωρα, ή καθυστερημένα, αποκαλείται «εγώ» είναι εξαρχής αιχμαλωτισμένο, ακόμη κι αν είναι αιχμαλωτισμένο σε μια βία, μια εγκατάλειψη, έναν μηχανισμό- δεν υπάρχει αμφιβολία πως εκείνη τη στιγμή μοιάζει καλύτερο, να αιχμαλωτιστεί κανείς σε αυτό που είναι ενδεές ή προσβλητικό παρά να μην αιχμαλωτιστεί καθόλου και έτσι να χάσει τη συνθήκη του είναι και του γίνεσθαι. Η δέσμευση της ολοκληρωτικά ανεπαρκούς φροντίδας συνίσταται ακριβώς σε αυτό, δηλαδή στο ότι η προσκόλληση είναι κρίσιμη για την επιβίωση και ότι, όταν η προσκόλληση συντελείται, αυτό συμβαίνει σε σχέση με πρόσωπα και θεσμικές συνθήκες που μπορεί κάλλιστα να είναι βίαιες, να οδηγούν σε ένδεια, να δείχνουν ανεπάρκεια. Αν ένα βρέφος αποτύχει να προσκολληθεί, απειλείται με θάνατο· όμως, κάτω από ορισμένες συνθήκες, ακόμη κι αν όντως προσκολληθεί, η επιβίωσή του απειλείται από άλλη κατεύθυνση. Έτσι, το ζήτημα της πρωταρχικής υποστήριξης στην πρωταρχική τρωτότητα είναι ένα ηθικό ζήτημα για το βρέφος και το παιδί. Υπάρχουν όμως και ευρύτερες ηθικές συνέπειες αυτής της κατάστασης, συνέπειες που αντιστοιχούν όχι μόνο στον ενήλικο κόσμο αλλά και στη σφαίρα της πολιτικής και στην υπόρρητη ηθική της διάσταση.

Ανακαλύπτω ότι η ίδια η διαμόρφωσή μου εμπλέκει τον άλλο με μένα, ότι η δική μου ξενότητα προς τον εαυτό μου είναι, κατά παράδοξο τρόπο, η πηγή της ηθικής μου σύνδεσης με τους άλλους. Δεν είμαι απόλυτα γνωστή στον εαυτό μου, επειδή μέρος αυτού που είμαι είναι τα αινιγματικά ίχνη των άλλων. Με αυτή την έννοια, δεν μπορώ να γνωρίζω απολύτως τον εαυτό μου ή να γνωρίζω με κάποιο μη αναγώγιμο τρόπο τη «διαφορά» μου από τους άλλους. Αυτή η άγνοιά μου μπορεί να φαίνεται, από μια δεδομένη προοπτική, πρόβλημα ηθικής και πολιτικής. Δεν χρειάζεται άραγε να γνωρίζω τον εαυτό μου προκειμένου να δρω υπεύθυνα στις κοινωνικές σχέσεις; Ασφαλώς, σε κάποιο βαθμό, ναι. Μήπως όμως υπάρχει κάποιο ηθικό σθένος* * στην άγνοιά μου; Είμαι πληγωμένη και ανακαλύπτω πως η

ίδιο η πληγή βεβαιώνει το γεγονός πως είμαι διαμορφώσιμη, παραδομένη στον Άλλο με τρόπους που δεν μπορώ να προβλέψω ή να ελέγξω πλήρως. Δεν μπορώ να σκεφτώ το ζήτημα της ευθύνης διαχωρισμένο. απομονωμένο από τον Άλλο- αν κάνω κάτι τέτοιο, έχω βγάλει τον εαυτό μου έξω από τη σχεσιακή δέσμευση που πλαισιώνει εξαρχής το πρόβλημα της ευθύνης.

Αν κατανοώ τον εαυτό μου με βάση το μοντέλο του ανθρώπινου και αν τα είδη της δημόσιας έκφρασης οδύνης που μου είναι διαθέσιμα κάνουν σαφή τα κανονιστικά πρότυπα μέσω των οποίων το «ανθρώπινο» συγκροτείται για μένα, τότε θα φαινόταν ότι εγώ συγκροτούμαι εξίσου τόσο από εκείνους για τους οποίους νιώθω οδύνη όσο και από εκείνους των οποίων τον θάνατο αρνούμαι, των οποίων ο ανώνυμος και απρόσωπος θάνατος διαμορφώνει το μελαγχολικό υπόβαθρο για τον κοινωνικό μου κόσμο, αν όχι για το αίσθημά μου ότι ανήκω στον Πρώτο Κόσμο. Η Αντιγόνη, διακινδυνεύοντας η ίδια να θανατωθεί αν έθαβε τον αδελφό της ενάντια στο διάταγμα του Κρέοντα, αποτέλεσε το παράδειγμα των πολιτικών κινδύνων που εμπεριέχει η περιφρόνηση της απαγόρευσης της δημόσιας έκφρασης οδύνης σε εποχές αυξημένης κυρίαρχης εξουσίας και ηγεμονικής εθνικής ενότητας.¹² Ποιοι είναι οι πολιτισμικοί φραγμοί ενάντια στους οποίους αγωνιζόμαστε όταν προσπαθούμε να μάθουμε γιό τις απώλειες για τις οποίες μας ζητούν να μην πενήθσουμε -όταν αποπειρόμαστε να δώσουμε όνομα, κι έτσι να εντάξουμε στο λήμμα του «ανθρώπινου»- εκείνους που έχουν σκοτώσει οι Ηνωμένες Πολιτείες και οι σύμμαχοί τους; Αντίστοιχα, τα πολιτισμικά σύνορα που οφείλει να διαπραγματεύεται ο φεμινισμός πρέπει να χαράσσονται με σημείο αναφοράς τη λειτουργία της εξουσίας και τη μονιμότητα της τρωτότητας.

Μια φεμινιστική αντιπολίτευση στο милитарισμό αναδύεται από πολλές πηγές, σε πολλαπλά πολιτισμικά πεδία, με διάφορα ιδιώματα' δεν οφείλει -και, τελικά, δεν μπορεί- να μιλά σε ένα και μοναδικό πολιτικό ιδίωμα και κανένα συνολικό καταστάλαγμα επιστημολογικών θεωρήσεων δεν πρέπει να απαιτείται. Αυτή, για παράδειγμα φαίνεται

να είναι η θεωρητική δέσμευση της οργάνωσης Γυναίκες στα Μαύρα.¹³ Ένα ζητούμενο προκύπτει από το σημαντικό δοκίμιο της Chandra Mohanty "Under Western Eyes" [«Κάτω από το δυτικό βλέμμα»], στο οποίο υποστηρίζει ότι έννοιες της προόδου εντός του φεμινισμού δεν μπορούν να εξομοιωθούν με αφομοίωση στις αποκαλούμενες δυτικές έννοιες της εμπρόθετης δράσης και της πολιτικής κινητοποίησης.¹⁴ Υποστηρίζει εκεί ότι το συγκριτικό πλαίσιο εντός του οποίου οι φεμινίστριες του Πρώτου Κόσμου αναπτύσσουν την κριτική τους για τις συνθήκες της καταπίεσης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου στη βάση κάποιων οικουμενικών αττημάτων δεν αποτελεί μόνο παρανόηση της εμπρόθετης δράσης των φεμινιστριών του Τρίτου Κόσμου αλλά επιπρόσθετα δημιουργεί λαθεμένα μια ομογενοποιημένη αντίληψη περί του ποιες είναι και τι θέλουν. Κατά την άποψή της, το πλαίσιο αυτό επιπλέον αναπαράγει τον Πρώτο Κόσμο ως τον τόπο της αυθεντικής φεμινιστικής εμπρόθετης δράσης, και αυτό το κάνει παράγοντας έναν μονολιθικό Τρίτο Κόσμο σε αντιπαράθεση με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του. Τέλος, υποστηρίζει πως η επιβολή εκδοχών εμπρόθετης δράσης στα συμφραζόμενα του Τρίτου Κόσμου και η επικέντρωση στη δήθεν έλλειψη εμπρόθετης δράσης την οποία εκφράζει η μαντίλα ή η μπούρκα όχι μόνο παρανοούν τα ποικίλα πολιτισμικά νοήματα που μπορεί να φέρει η μπούρκα για τις γυναίκες που τη φορούν αλλά επιπλέον αρνούνται και τα ίδια τα ιδιώματα της εμπρόθετης δράσης που είναι σημαντικά για αυτές τις γυναίκες.¹⁵ Η κριτική της Mohanty είναι διεξοδική και ορθή - και είναι γραμμένη πάνω από μία δεκαετία πριν. Νομίζω τώρα πως η πιθανότητα μιας διεθνούς συμμαχίας πρέπει να επανεξεταστεί στη βάση τόσο αυτής όσο και άλλων κριτικών. Μια τέτοια συμμαχία θα πρέπει να διαμορφωθεί με βάση νέους τρόπους πολιτισμικής μετάφρασης και θα κάνει κάτι διαφορετικό από το να εκτιμά την τάδε ή τη δείνα θέση ή να επιζητεί αναγνώριση με τρόπους που υποθέτουν πως είμαστε όλοι παγιωμένοι και καθηλωμένοι στις διάφορες εντοπίσεις και «υποκειμενικές θέσεις» μας.

Θα μπορούσαμε να παίρνουμε μέρος σε αρκετές ανοιχτές διανοητικές διαμάχες που εξελίσσονται ταυτόχρονα και επιπλέον να συμμετέχουμε στη μάχη κατά της βίας χωρίς να πρέπει να συμφωνήσουμε σε πολλά επιστημολογικά ζητήματα. Θα μπορούσαμε να διαφωνούμε για την υπόσταση και τον χαρακτήρα της νεωτερικότητας και παρ' όλα αυτά να συμμετέχουμε στην υποστήριξη και στην υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ιθαγενών γυναικών για ιστρική περιθάλψη, αναπαραγωγική τεχνολογία, αξιοπρεπείς μισθούς, φυσική προστασία, πολιτισμικά δικαιώματα, ελευθερία του συνέρχεσθαι. Αν με βλέπατε σε μια τέτοια διαδήλωση, θα αναρωτιόσασταν πώς μια μεταμοντέρνα μπόρεσε να συγκεντρώσει την απαραίτητη «εμπρόθετη δράση» για να έρθει σήμερα εδώ; Αμφιβάλλω. Θα υποθέτατε πως ήρθα με τα πόδια ή πήρα το μετρό! Αντίστοιχα, διάφοροι δρόμοι μάς οδηγούν στην πολιτική, διάφορες ιστορίες μάς βγάζουν στους δρόμους, διάφορα είδη συλλογισμών και πεποιθήσεων. Δεν χρειάζεται να καθλώνουμε τον εαυτό μας σε ένα και μοναδικό μοντέλο επικοινωνίας, σε ένα και μοναδικό μοντέλο ορθού λόγου, σε μία και μοναδική έννοια του υποκειμένου, πριν να είμαστε σε θέση να δράσουμε. Πράγματι, μια διεθνής συμμαχία φεμινιστριών ακτιβιστριών και διανοητριών -μια συμμαχία που επιβεβαιώνει τη διανόηση των ακτιβιστριών και τον ακτιβισμό των διανοητριών και απορρίπτει την τοποθέτησή τους σε διακριτές κατηγορίες που αρνούνται την παρούσα περιπλοκότητα των εν λόγω ζωνών- θα πρέπει να αποδεχτεί όλο το φάσμα από, ασύμμετρες ενίοτε, επιστημολογικές και πολιτικές πεποιθήσεις και τρόπους και μέσα εμπρόθετης δράσης που μας οδηγούν στον ακτιβισμό.

Θα υπάρχουν διαφορές μεταξύ γυναικών, για παράδειγμα σε σχέση με το ποιος είναι ο ρόλος του ορθού λόγου στη σύγχρονη πολιτική. Η Spivak επιμένει ότι δεν είναι ο ορθός λόγος εκείνος που πολιτικοποιεί τις γυναίκες των φυλών [tribal] της Ινδίας που υφίστανται την εκμετάλλευση των καπιταλιστικών επιχειρήσεων αλλά ένα σύνολο από αξίες και μια αίσθηση του ιερού που μεταβιβάζονται μέσω της θρησκείας.¹⁶ Και η Adriana Cavarero υποστηρίζει πως ο λόγος που συνδεόμαστε ο ένας με τον άλλον δεν είναι το γεγονός

ότι είμαστε λογικώς σκεπτόμενα όντα αλλά, μάλλον, το ότι *εκτιθέμεθα* ο ένας στον άλλον, αποζητώντας μια αναγνώριση που δεν υποκαθιστά αυτόν που δέχεται την αναγνώριση με εκείνον που την προσφέρει.¹⁷ Θέλουμε μήπως να πούμε ότι η υπόστασή μας ως «υποκείμενα» είναι εκείνη που μας συνδέει όλους μαζί, ακόμη κι αν, για πολλούς και πολλές από εμάς, το «υποκείμενο» είναι πολλαπλό ή κατακερματισμένο; Και, άραγε, αυτή η επιμονή στο υποκείμενο ως προϋπόθεση της πολιτικής εμπρόθετης δράσης δεν εξαφανίζει τους θεμελιώδεις τρόπους εξάρτησης που όντως μας συνδέουν και από τους οποίους αναδύεται η διανόηση και η ένταξή μας - η βάση της τρωτότητας, της ένταξης και της συλλογικής μας αντίστασης;

Τι μας επιτρέπει να συναντάμε ο ένας τον άλλον; Ποιες είναι οι συνθήκες για την πιθανότητα μιας διεθνούς φεμινιστικής συμμαχίας; Η αίσθησή μου είναι ότι για να απαντήσουμε αυτά τα ερωτήματα δεν μπορούμε να κοιτάζουμε προς τη φύση του «ανθρώπου» [«man»] ή τις *a priori* συνθήκες της γλώσσας ή τις άχρονες συνθήκες της επικοινωνίας. Πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη τις απαιτήσεις της πολιτισμικής μετάφρασης την οποία θεωρούμε μέρος μιας ηθικής ευθύνης (πάνω και πέρα από τις ρητές απαγορεύσεις να σκεφτόμαστε τον Άλλον υπό τον τίτλο του «ανθρώπου»), όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε τα πλανητικά διλήμματα που αντιμετωπίζουν οι γυναίκες. Δεν είναι δυνατόν να επιβάλλουμε μια γλώσσα της πολιτικής που έχει αναπτυχθεί στα συμφραζόμενα του Πρώτου Κόσμου σε γυναίκες που αντιμετωπίζουν την απειλή της ιμπεριαλιστικής οικονομικής εκμετάλλευσης και της πολιτισμικής εκθεμελίωσης. Από την άλλη πλευρά, θα ήταν λάθος να νομίσουμε ότι ο Πρώτος Κόσμος είναι εδώ και ο Τρίτος Κόσμος είναι εκεί, ότι ένας δεύτερος κόσμος είναι κάπου αλλού, ότι ένας υπάλληλος [subaltern] κόσμος στηρίζει αυτές τις διαιρέσεις. Οι τοπογραφίες αυτές έχουν μετατοπιστεί και εκείνο που κάποτε λογιζόταν ως σύνορο, ως κάτι που καθορίζει τα όρια και περικλείει, αποτελεί πλέον έναν εξαιρετικά πυκνοκατοικημένο τόπο, αν όχι τον ίδιο τον ορισμό του έθνους, αποδιοργανώνοντας την ταυτότητα σε μια κατεύθυνση που μπορεί κάλλιστα να γίνει εξαιρετικά ευοίωνη.

Γιστί, αν εγώ αποδιοργανώνομαι από σένα, τότε εσύ έχεις ήδη αποδιοργανωθεί από μένα, και εγώ δεν είμαι πουθενά χωρίς εσένα. Δεν μπορώ να συγκεντρώσω το «εμείς» αν δεν βρω τον τρόπο με τον οποίο είμαι δεμένος με «σένα», αν δεν προσπαθώ να μεταφράσω, ανακαλύπτοντας όμως πως η δική μου γλώσσα πρέπει να διαλυθεί και να υποκύψει αν θέλω πραγματικά να σε γνωρίσω. Είσαι εκείνο που κερδίζω μέσα από αυτό τον αποπροσανατολισμό και την απώλεια. Με αυτό τον τρόπο ο άνθρωπος αρχίζει να υπάρχει, ξανά και ξανά, ως εκείνο που πρέπει ακόμη να γνωρίσουμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia* (1917), standard edition, 14: σ. 243-58, Λονδίνο: Hogarth Press, 1957.
2. Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (1923), standard edition. 19: σ. 12-66, Λονδίνο: Hogarth Press, 1961.
3. Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia*.
4. Στο ίδιο.
5. William Safire. "All Is Not Changed", *New York Times*. 27 Σεπτεμβρίου 2001, σ. Α:21.
6. "A Nation Challenged; President Bush's Address on Terrorism before a Joint Meeting of Congress", *New York Times*. 21 Σεπτεμβρίου 2001. ο. Β:4.
7. Richard Garfield. "Morbidity and Mortality among Iraqi Children from 1990 through 1998: Assessing the Impact of the Gulf War and Economic Sanctions", στο *Fourth Freedom Forum*, Μάρτιος 2002. Βλ. www.founhfreedom.org/php/p-index.php/hinc=garf.hinc.
8. Οι επιμνημόσυνες ανακοινώσεις είναι οι εξής: «Στη μνήμη της αγαπημένης Κόμλα Αμπού Σαϊντ, 42 ετών, και της κόρης της. Αμνό Αμπού-Σαϊντ, 13 ετών, Παλαιστινίων από το στρατόπεδο προσφύγων Ελ Μπουρτζί. Η Κόμλα και η θυγατέρα της σκοτώθηκαν στις 26 Μαΐου του 2002 από Ισραηλινούς στρατιώτες, ενώ δούλευαν σε ένα χωράφι στη Λωρίδα της Γάζας. Στη μνήμη του αγαπημένου Αχμέντ Αμπού Σεέρ. 7 ετών. Παλαιστίνιου, που σκοτώθηκε μέσα στο σπίτι του

χτυπημένος από βλήμα. Ο Αχμέντ πέθανε εξαιτίας θανατηφόρων τραυμάτων από βολιδοφόρο βλήμα στην καρδιά και στους πνεύμονες. Ο Αχμέντ πήγαινε στη δευτέρα δημοτικού στο σχολείο Αλ-Σινταάκ, στη Ναμπλούς Θα λείψει σε όλους όσοι τον ήξεραν. Στη μνήμη της αγαπημένης Φστιμέ Ιμπραήμ Ζακάρνο, 30 ετών, και των δύο παιδιών της, Μπασέμ, 4 ετών, και Σουχαίρ, 3 ετών, Παλαιστινίων Μητέρα και παιδιά σκοτώθηκαν στις 6 Μαΐου 2002, από Ισραηλινούς στρατιώτες, την ώρα που μάζευαν αμπελόφυλλα σε ένα χωράφι, στο χωριό Καμπσιγία. Αφήνουν πίσω τους τον Μοχάμεντ Γιουσέφ Ζουκαρνέχ, σύζυγο και πατέρα, και τη Γιασμίν, θυγατέρα, 6 ετών». Οι ανακοινώσεις αυτές υποβλήθηκαν από το τμήμα του Σαν Φρανσίσκο της οργάνωσης Αραβοαμερικανοί Χριστιανοί για την Ειρήνη. Η *Chronicle* αρνήθηκε τη δημοσίευση, παρόλο που αυτοί οι θάνατοι καλύφθηκαν και επιβεβαιώθηκαν από τον ισραηλινό Τύπο (ιδιωτική ηλεκτρονική αλληλογραφία).

9 Δήλωση της συζύγου του Ντάνιελ Περλ, Μαριάν, στο Felicity Barringer και Douglas Jehl, "US Says Video Shows Captors Killed Reporter", New York Times, 22 Φεβρουαρίου 2002, α. Α: 1.

10. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Κεμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 1999, σ. 303.

11. Σ.Τ.Μ.: Valence, το χημικό σθένος.

12. Βλ. Judith Butler. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2000.

13. Joan W. Scott. "Feminist Reverberations", αδημοσίευτη ανακοίνωση που παρουσιάστηκε στη 12η Διάσκεψη Berkshire για την Ιστορία των Γυναικών. Ιούλιος 2002, Πανεπιστήμιο του Κονέκτικατ, στο Στορς.

14. Chandra Mohanty. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", στο *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Mohanty. Ann Russo και Lourdes Torres (επιμ.). Ιντιανόπολις: Indiana University Press, 1991, 61-88.

15. Βλ. επίσης Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving?", ανακοίνωση που παρουσιάστηκε στο συμπόσιο «Απαντώντας στον πόλεμο», στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια, την 1η Φεβρουαρίου 2002' "Interview with Nermeen Shaikh". *Asia Source*. 20 Μαρτίου 2002, http://www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfm. Lila Abu-Lughod (επιμ.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Πρίνστον: Princeton University Press. 1998.

16. Mahasweta Devi, *Imaginary Maps: Three Stories*, μετάφραση και εισαγωγή Gayatri Chakravorty Spivak. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge. 1995, σ. 199.

17. Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, μετ.: P. Kottman, Νέα Υόρκη: Routledge, 2000.

ΣΥΜΒΑΣΙΣ ΔΙΑ ΤΗΝ ΠΡΟΛΗΨΙΝ ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗΝ
ΤΟΥ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΓΕΝΟΚΤΟΝΙΑΣ

β. Νέα Υόρκη, 9 Δεκεμβρίου 1948 (Ηνωμένα Έθνη)

γ. 12 Ιανουαρίου 1951

δ. IINTδ 78

ε. Ν.Δ. 309/1954. ΦΕΚ Α' 250

Τα συμβαλλόμενα μέρη.

Υπ' όψει λαμβάνοντα ότι η Γενική Συνέλευσης του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, διά της υπ' αριθ. 96(Ι) από 11 ης Δεκεμβρίου 1948 αποφάσεως αυτής, εκήρυξεν ότι η γενοκτονία αποτελεί έγκλημα διεθνούς δικαίου, αντίθετον προς το πνεύμα και τους σκοπούς των Ηνωμένων Εθνών, και το οποίον ο πεπολιτισμένος κόσμος καταδικάζει.

Αναγνωρίζεται ότι εις όλος τας εποχάς της ιστορίας της η ονθρωπότης υπέστη σημαντικός απώλειος εκ της γενοκτονίας.

Πεπεισμένα ότι η διεθνής συνεργασία τυγχάνει αναγκαία ίνα απαλλαγή η ανθρωπότης από την μισητήν τούτην μάστιγα.

Συνωμολόγησαν τας κάτωθι διατάξεις:

Άρθρον Ι. Τα συμβαλλόμενα μέρη επιβεβαιούν ότι η γενοκτονία, συντελουμένη είτε εν καιρώ ειρήνης είτε εν καιρώ πολέμου, τυγχάνει έγκλημα διεθνούς δικαίου και αναλαμβάνουν την υποχρέωσιν να προλαμβάνουν και να τιμωρούν τούτο.

Άρθρον 2. Εις την παρούσαν Σύμβασιν. ως γενοκτονία νοείται οιαδήποτε εκ των κατωτέρω πράξεων, ενεργουμένη με την πρόθεσιν

ολικής ή μερικής καταστροφής ομάδος εθνικής, εθνολογικής, φυλετικής ή θρησκευτικής, ως τοιαύτης:

α) φόνος των μελών της ομάδος-

β) σοβαρά βλάβη της σωματικής ή διανοητικής ακεραιότητας των μελών της ομάδος

γ) εκ προθέσεως υποβολή της ομάδος εις συνθήκας διαβιώσεως δυνάμενας να επιφέρωσιν την πλήρη ή την μερικήν σωματικήν καταστροφήν αυτής-

δ) μέτρα αποβλέποντα εις την παρεμπόδισιν των γεννήσεων εις τους κόλπους ωρισμένης ομάδος

ε) αναγκαστική μεταφορά παίδων μίας ομάδας εις ετέραν ομάδα.

Άρθρον 3. Θα τιμωρούνται αι ακόλουθοι πράξεις:

α) η γενοκτονία-

β) η συνεννόησις προς διενέργειαν γενοκτονίας-

γ) η άμεσος και δημόσια προτροπή προς διενέργειαν γενοκτονίας-

δ) η απόπειρα γενοκτονίας-

ε) η συνέργεια εις την γενοκτονίαν.

Άρθρον 4. Τα άτομα τα διενεργήσαντα γενοκτονίαν ή μίαν οιανδήποτε εκ των άλλων πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον θα τιμωρούνται είτε είναι κυβερνώντες, είτε υπάλληλοι, είτε ιδιώται.

Άρθρον 5. Τα συμβαλλόμενα μέρη αναλαμβάνουν την υποχρέωσιν να θεσπίσουν, συμφώνως προς τα οικεία αυτών συντάγματα, τα απαιτούμενα νομοθετικά μέτρα προς εξασφάλισιν της εφαρμογής των διατάξεων της παρούσης Συμβάσεως, και δη να προνοήσουν περί αποτελεσματικών ποινικών κυρώσεων έναντι των προσώπων των ενεχομένων εις το έγκλημα της γενοκτονίας ή εις μίαν οιανδήποτε εκ των πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον.

Άρθρον 6. Τα πρόσωπα άτινα κατηγορούνται διό γενοκτονίαν ή διό μίαν οϊανδήποτε εκ των πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον θα προσάγονται ενώπιον των αρμοδίων δικαστηρίων του κρότους επί του εδάφους του οποιού η πράξις συνετελέσθη ή ενώπιον διεθνούς ποινικού δικαστηρίου καθισταμένου αρμοδίου διά εκείνα εκ των συμβαλλόμενων μερών άτινα θα έχουν αναγνωρίσει την δικαιοδοσίαν αυτού.

Άρθρον 7. Η γενοκτονία και αι έτεραι αι απαριθμούμεναι εις το άρθρον 3ον δεν θα θεωρούνται πολιτικά εγκλήματα καθ' όσον αφορά την έκδοσιν.

Τα συμβαλλόμενα μέρη εν τοιαύτη περιπτώσει αναλαμβάνουν την υποχρέωσιν να χορηγήσουν την έκδοσιν επί τη βάσει της νομοθεσίας αυτών και συμφώνως προς τας εν ισχύι συμβάσεις.

Άρθρον 8. Έκαστον συμβαλλόμενον μέρος δύναται να ζητήσει από τα αρμόδια όργανα των Ηνωμένων Εθνών όπως τούτα, συμφώνως προς τον Χάρτην Ηνωμένων Εθνών, λάβουν οία κρίνουν σκόπιμα μέτρα διά την πρόληψιν και την καταστολή των πράξεων γενοκτονίας ή οϊανδήποτε εκ των άλλων πράξεων των απαριθμουμένων εις το άρθρον 3ον.

Άρθρον 9. Αι μεταξύ των συμβαλλομένων μερών διάφοροί, αι σχετικοί προς την ερμηνείαν, την εφαρμογήν ή την εκτέλεσιν της παρούσης Συμβάσεως, συμπεριλαμβανομένων και των διαφορών των σχετιζόμενων προς την ευθύνη του κράτους εις ό,τι αφορά την γενοκτονίαν ή οϊανδήποτε εκ των άλλων πράξεων των απαριθμημένων εις το άρθρον 3ον, θα υποβάλλονται εις το Δικαστήριον Διεθνούς Δικαιοσύνης, κατ' αίτησιν ενός των εν τη διαφορά μερών.

Άρθρον 10. Η παρούσα Σύμβασις, ης τα κείμενα εις την αγγλικήν, κινέζικην, ισπανικήν, γαλλικήν και ρωσσικήν τυγχάνουν εξ ίσου αυθεντικά, θα φέρη την ημερομηνίαν της 9ης Δεκεμβρίου 1948.

Άρθρον 11. Η παρούσα Σύμβασις θα είναι ανοικτή μέχρι 31 Δεκεμβρίου 1949 προς υπογραφήν εις οιονδήποτε μέλος των Ηνωμένων Εθνών ή οιονδήποτε κράτος μη μέλος προς τον οποίον απηθύνθη επί τούτον πρόσκλησις της Γενικής Συνελεύσεως.

Η παρούσα Σύμβασις θέλει κυρωθή, τα δε όργανα κυρώσεως θέλουν κατατεθή παρά τω Γενικώ Γραμματεί των Ηνωμένων Εθνών.

Από της πρώτης Ιανουαρίου 1950, οιονδήποτε μέλος των Ηνωμένων Εθνών ή οιονδήποτε κράτος μη μέλος λαβόν την προμνησθείσαν πρόσκλησιν, δύναται να προσχωρήση εις την παρούσαν Σύμβασιν.

Τα όργανα προσχωρήσεως θα κατατίθενται παρά τω Γενικώ Γραμματεί των Ηνωμένων Εθνών.

Άρθρον 12. Οιονδήποτε συμβαλλόμενον μέρος δύναται, ανά πάσαν στιγμήν, κατόπιν ανακοινώσεως απευθυνόμενης προς τον Γενικόν Γραμματέα των Ηνωμένων Εθνών, νο επεκτείνει την εφαρμογήν της παρούσης Συμβάσεως εις όλα τα εδάφη ή εις εν οιονδήποτε εκ των εδαφών των οποίων κατευθύνει τας εξωτερικούς σχέσεις.

Άρθρον 13. Ευθύς ως κατατεθούν τα είκοσι πρώτα όργανα κυρώσεως ή προσχωρήσεως, ο Γενικός Γραμματεύς θέλει καταρτίσει σχετικόν πρωτόκολλον. Θέλει διαβιβάσει αντίγραφον του πρωτοκόλλου τούτου εις άπαντα τα κράτη-μέλη των Ηνωμένων Εθνών και εις τα μη μέλη περί των το άρθρον 11 ον.

Η παρούσα Σύμβασις θέλει τεθή εν ισχύι την 90ην ημέραν μετά την ημερομηνίαν της καταθέσεως του εικοστού οργάνου κυρώσεως ή προσχωρήσεως.

Πάσα κυρώσις ή προσχώρησις συντελουμένη μετά την τελευταίαν ταύτην ημερομηνίαν θα επιφέρη αποτέλεσμα την 90ήν ημέραν μετά την κστάθεσιν του οικείου οργάνου κυρώσεως ή προσχωρήσεως.

Άρθρον 14. Η παρούσα Σύμβασις θα είναι διάρκειας δέκα ετών από της ημερομηνίας της θέσεως εν ισχύι αυτής.

Εν συνεχεία θα παραμείνη εν ισχύι επί μίαν εισέτι πενταετίαν και ούτω καθ' εξής, έναντι των συμβαλλομένων μερών άτινα δεν θα είχαν καταγγείλει αυτήν εξ μήνας τουλάχιστον προ της εκπνοής της προθεσμίας.

Η καταγγελία θα συντελήται διά γραπτής ανακοινώσεως προς τον Γενικόν Γραμματέα των Ηνωμένων Εθνών.

Άρθρον 15. Εάν συνεπεία των καταγγελιών, ο αριθμός των συμβαλλομένων μερών εις την παρούσαν Σύμβασιν μειωθεί εις ολιγώτερα των δέκα έξ, η Σύμβασις θα παύση ισχύουσα από της ημερομηνίας καθ' ην η τελευταία εκ των καταγγελιών τούτων θα επιφέρη αποτελέσματα.

Άρθρον 16. Αίτησις αναθεωρήσεως της παρούσης Συμβάσεως θα δύναται να διατυπωθή οποτεδήποτε και υπό οιοδήποτε συμβαλλόμενου μέρους, διά γραπτής ανακοινώσεως απευθυνομένης προς τον Γενικόν Γραμματέα.

Η Γενική Συνέλευσις θέλει αποφασίσει επί των τυχών ληπτέων μέτρων σναφορικώς προς την ρηθείσαν αίτησιν.

Άρθρον 17. Ο Γενικός Γραμματεύς των Ηνωμένων Εθνών θα γνωστοποιή εις άπαντα τα κράτη-μέλη των Ηνωμένων Εθνών και εις τα κράτη μη μέλη, περί ων το άρθρον 11 ον. τα κάτωθι:

α) τας υπογραφάς κυρώσεως και προσχωρήσεως τας ληφθείσας κατ' εφαρμογήν του άρθρου 11 ·

β) τας ανακοινώσεις τας ληφθείσας εις εφαρμογήν του άρθρου
12

γ) την ημερομηνίαν της θέσεως εν ισχύι της πορούσης Συμβάσεως εις εφαρμογήν του άρθρου 13'

δ) τας καταγγελίας τας ληφθείσας κατ' εφαρμογήν του άρθρου
14

ε) την κατάργησιν της Συμβάσεως. εις εφαρμογήν του άρθρου

15-

στ) τας ανακοινώσεις τας ληφθείσας εις εφαρμογήν του άρθρου

16-

Άρθρο 18. Το πρωτότυπον της παρούσης Συμβάσεως θέλει κατατεθή εις τα αρχεία του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών.

Ακριβές αντίγραφο θέλει διαβιβασθή προς άπαντα τα κράτη μέλη των Ηνωμένων Εθνών και εις τα κράτη μη μέλη, περί των το άρθρον Ι Ιον.

Άρθρον 19. Η παρούσα Σύμβασις θα καταχωρισθή υπό του Γενικού Γραμματέως των Ηνωμένων Εθνών εις την ημερομηνίαν της θέσεως εν ισχύι αυτής.

[Όπου στα κείμενα υπάρχουν αποσιωπητικά μέσα σε αγκύλες, πρόκειται για σύντμηση στην οποία έχει προβεί η επιμελήτρια. Στην περίπτωση που υπήρχαν αποσιωπητικά σε αγκύλες στο πρωτότυπο, αυτά έχουν τεθεί μέσα σε άγκιστρα.]

1. Το άρθρο του Geoffrey Gorer, «The Pornography of Death», μεταφράστηκε από το *Encounter* 50, Οκτώβριος 1955.

2. Το κείμενο του Norbert Elias. «Για τη μοναξιά των θνησκόντων». αναδημοσιεύεται από το Περιοδικό *Λεβιάθαν* 9. 1991. Απόδοση στην ελληνική: Μηνάς Κοντός.

3. Το απόσπασμα της «Παράδοσης της 17ης Μαρτίου 1976» του Μισέλ Φουκώ αναδημοσιεύεται από το, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, μτφρ. Τιτίκα Δημητρούλια, Αθήνα 2002, Ψυχογιός, με την ευγενική άδεια των εκδόσεων.

4. Το κείμενο του Jean Baudrillard μεταφράστηκε από το. *L'échange symbolique et la mon.* Παρίσι 1976: © Editions Gallimard. 1976.

5. Το κείμενο του Zygmunt Bauman μεταφράστηκε από το. *Modernity and the Holocaust*, Κέιμπριτζ 1989: Polity Press.

6. Το κείμενο του Stephen Katz, «Imagining the Life-Span: From Premodern Miracles to Postmodern Fantasies», μεταφράστηκε από το Mike Featherstone και Andrew Wernick (επιμ.). *Cultural Representations of Later Life*. Λονδίνο 1995: Routledge.

7. Το κείμενο του Iwan Rhys Morus, «A Grand and Universal Panacea: Death, Resurrection and the Electric Chair», μεταφράστηκε από το *Bodies/Machines*, Οξφόρδη, Νέα Υόρκη 2002: Berg.

6. Το κείμενο της Margaret Lock. «Displacing Suffering: The Reconstruction of Death In North America and Japan», μεταφράστηκε από το Arthur Kleinman. Veena Das και Margaret Lock (επιμ.). *Social Suffering*, Μπέρκλει 1997: University of California Press.

9 Το Νομοσχέδιο για τον υποβοηθούμενο θάνατο, μεταφράστηκε από το Assisted Dying for the Terminally ill Bill [HLJ. House of Lord. 10 Νοεμβρίου 2005

10. Το άρθρο του Thomas Osborne. «Fascinated Dispossession Suicide and the Aesthetics of Freedom», μεταφράστηκε από το *Economy and Society* 34.2

11. Το άρθρο της Beth A. Conklin, «Thus Are Our Bodies. Thus Was Our Custom: Mortuary Cannibalism in the Amazonian Society», μεταφράστηκε από το *American Ethnologist* 22.1, Φεβρουάριος 1995: © American Anthropological Society and the Author.

12. Το κείμενο του Antonius C.G.M. Robben, «State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina», μεταφράστηκε από το Jeffrey A. Sluka (επιμ.), *Death Squad. The Anthropology of State Terror*, Φιλαδέλφεια 2000: University of Pennsylvania Press.

13. Το κείμενο του Eric Klinenberg. «Denaturalizing Disaster: A Social Autopsy of the 1995 Chicago Heat Wave», μεταφράστηκε από το Nancy Scheper-Hughes και Philippe Bourgois (επιμ.). *Violence in War and Peace*, Λονδίνο 2004: Blackwell.

14. Το κείμενο της Nancy Scheper-Hughes μεταφράστηκε από το, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Μπέρκλει 1992: California Press.

15. Το άρθρο των Christina Harold και Kevin Michael DeLuca, «Behold the Corpse: Violent Images and the Case of Emmett Till», μεταφράστηκε από το *Rhetoric and Public Affairs* 9.2, 2005.

16. Το κείμενο του Thomas M. McKenna, «Murdered or Martyred? Popular Evaluations of Violent Death in the Muslim Separatist Movement in the Philippines», μεταφράστηκε από το Jeffrey A. Sluka (επιμ.). *Death Squad. The Anthropology of State Terror*, Φιλαδέλφεια 2000: University of Pennsylvania Press

17. Το κείμενο του Raphaël Lemkin μεταφράστηκε από το, *Axis Rule in Occupied Europe*, Ουάσινγκτον 1944: Carnegie Endowment for International Peace.

18. Το κείμενο του Leo Kiiper μεταφράστηκε από το, *Genocide: Its Political Use in the 20th Century*, Λονδίνο 1981: Penguin Books.

19. Το κείμενο του David Maybury Lewis, «Genocide Against Indigenous Peoples», μεταφράστηκε από το Alexander Laban Hintou (επιμ.), *Annihilation Difference. The Anthropology of Genocide*, Μπέρκλει 2002: The University of California Press.

20. Το άρθρο του Michael Taussig. «Culture of Terror · Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture», μεταφράστηκε από το *Comparative Studies in Society and History* 26.3, 1984: © Society for the Comparative Study of Society and History.

21. Το κείμενο του Zygmunt Bauman μεταφράστηκε υπό το *Modernity and the Holocaust*. Κέμπριτζ 1989: Polity Press.

22. Το κείμενο της Judith Butler. «Violence. Mourning. Politics», μεταφράστηκε υπό το *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2004: Verso.

23. Η «Σύμβασις διά την πρόληψιν και την καταστολήν του εγκλήματος της γενοκτονίας», αναδημοσιεύεται από το Ν.Δ309/1954, ΦΕΚ Α' 250.