

Rossella Di Leo

ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΤΟΥ ΝΕΙΛΟΥ

Έρευνα για την καταγωγή της αρσενικής
κυριαρχίας

Ελευθεριακή Κουλτούρα

Τα δύο κείμενα της Rossella Di Leo που περιλαμβάνονται στην παρούσα έκδοση, μεταφράστηκαν από τον Παναγιώτη Καλαμαρά, ο οποίος είχε και τη γενική επιμέλεια της έκδοσης, και κυκλοφόρησαν στη μητρόπολη Αθήνα τον Μάη του 2023 σε περιορισμένο αριθμό αντιτύπων. Το εξώφυλλο (με μια εικόνα του Clifford Harper) επιτέλεσε η Τζανιώ Προβελέγγιου. Θερμές ευχαριστίες στην Άννα Τσουλούφη-Λάγιου για την πολύτιμη συμβολή της στην έκδοση. Τηλ. Επικ.: 210.38.04.525. www.xwroselkoul.blogspot.com

Ένας φίλος μου μίλησε κάποτε για την επίσκεψή του, ενώ ταξίδευε στη Βόρεια Σομαλία, σε μια μεγάλη αγροτική κοινότητα, που βασιζόταν στην παράξενη συνταγή του «ισλαμικού κομμουνισμού». Αφού άκουσε τη μακροσκελή εξήγηση των εξισωτικών αρχών και δομών των οικοδομημάτων του, όντας ξαπλωμένος σε ένα χαλί πίνοντας τσάι και μασώντας φύλλα Κατ, άρχισε να μιλάει με τους άντρες της κοινότητας. Τους ρώτησε για τη θέση της γυναίκας σε αυτό το εξισωτικό πλαίσιο (οι γυναίκες είχαν σερβίρει το τσάι σιωπηλές και με την ανατολίτικη ταπεινότητα). Ξαφνιασμένος από αυτή την ασυνήθιστη ερώτηση, ο χαρισματικός αρχηγός και θρησκευτικός ηγέτης απάντησε, κάπως ενοχλημένος, «λοιπόν, ξέρεις, ακόμη και ο Προφήτης το λέει: οι γυναίκες είναι *όμοιες* με τους άντρες, αλλά όχι *ίσες*».

Κεντρισμένη από αυτή την ειλικρινή δήλωση, θα ήθελα να ταξιδέψω πίσω στην ιστορία του ανθρωπίνου είδους, προκειμένου να εξετάσω την καταγωγή της αρσενικής κυριαρχίας. Γιατί ήταν αυτό το πλαίσιο που χάραζε τον πλέον βαθιά ριζωμένο και διαδεδομένο κοινωνικό σχηματισμό: την πατριαρχική κουλτούρα.¹

Πριν όμως αναλάβουμε αυτό το δύσκολο καθήκον, θα πρέπει να ξεκαθαριστούν κάποια συγκεκριμένα σημεία. Πρώτα και κύρια, οφείλω να προβώ σε μια δήλωση μετριοφροσύνης. Αν και όταν ξεκίνησα αυτή την έρευνα είχα θέσει, με θράσος, ως στόχο μου να βρω την καταγωγή της φυλετικής ανισότητας, στην πορεία των μελετών μου αυτή η αλαζονεία ματαιώθηκε. Ένωσα, αν μου επιτρέπεται ο παραλληλισμός, όπως ο Λί-

¹ Για να αποφύγουμε τις παρανοήσεις, επισημαίνουμε ότι η «πατριαρχική κουλτούρα» περιλαμβάνει *όλες* τις ιεραρχικές κουλτούρες στις οποίες οι άνδρες είναι κοινωνικά υπέρτεροι, πέρα και πάνω από τις ιδιαίτερες μορφές που αυτή η κυριαρχία έχει προσλάβει σε διάφορες κοινωνίες. Η «πατριαρχική κουλτούρα» δεν πρέπει να συγχέεται με την «πατριαρχία», η οποία είναι απλώς μια μορφή της αρσενικής υπεροχής.

βινγκστον ο οποίος, ταξιδεύοντας στον Νείλο, δεν βρέθηκε, όπως ήλπιζε, μπροστά στις πηγές που αναζητούσε, αλλά σε συνεχείς παραποτάμους, που χάνονταν σε ανεξερεύνητες περιοχές. Και όπως ο Λίβινγκστον, που στη μακρά και πληκτική του εξερεύνηση δεν διέθετε τις ψυχρές και ακριβείς αποκαλύψεις των φωτογραφιών που τραβούν οι σύγχρονοι δορυφόροι, έτσι κι εμείς θα πρέπει να δουλέψουμε χωρίς έναν εκλεπτυσμένο τεχνικό εξοπλισμό, αποδεχόμενοι τα εγγενή όρια της ανθρώπινης γνώσης. Το ανθρώπινο είδος είναι απολύτως εμπιστευμένο στην κουλτούρα του και δεν μπορεί να ελπίζει ότι θα δει τον εαυτό του αντικειμενικά, από τα αστρικά ύψη. Η μοναδική μου εναλλακτική λύση ήταν να προχωρήσω σε μια μακρά έρευνα, εξοπλισμένη με κάποιες βεβαιότητες και πολλά ερωτηματικά.

Μια από αυτές τις βεβαιότητες υπονοείται στη δήλωση των προθέσεων μου. Αν κάποιος ξεκινήσει να βρει μια καταγωγή, θεωρεί ως δεδομένο ότι αυτή η καταγωγή υπάρχει: ότι η φυλετική ασυμμετρία δεν είναι ένα δεδομένο της φύσης, αλλά ένα δεδομένο της κουλτούρας. Χωρίς να προχωρήσουμε στις λεπτομέρειες αυτής της δήλωσης, η οποία θα καταστεί προφανής από όσα θα ακολουθήσουν, αρκεί να πούμε πως αν η φυλετική ασυμμετρία ήταν εγγραμμένη στη βιολογική κατασκευή του ανθρώπου, σήμερα θα ήμασταν μάρτυρες (και θα συμμετείχαμε) ενός ανεξήγητου παραδόξου: την άρνηση εκ μέρους της γυναίκας της ίδιας της της «φυσικής» κατάστασης. Αν η υποταγή της γυναίκας ήταν γενετικά καθορισμένη, αυτή θα ταυτιζόταν ολοκληρωτικά και αναμφισβήτητα με τη φύση της, με τη συνείδηση και το είναι της να είναι υπερχαθορισμένα. Όμως σήμερα (και, στην πραγματικότητα, αυτό το «σήμερα» ξεκινά με τη γέννηση του κινήματος για τη γυναικεία χειραφέτηση στα τέλη του 18^{ου} αιώνα) είμαστε μάρτυρες της αμετάπειστης άρνησης εκ μέρους των γυναικών της ίδιας τους της «φύσης». Με την ίδια τους την πράξη της εξέγερσης, για την πραγματοποίηση του απραγματοποίητου, οι γυναίκες δηλώνουν ότι η γυναικεία «κατωτερότητα», πολύ πέρα από το να προκύπτει από τη φύση τους, είναι προϊόν της κουλτούρας.

Η φυλετική ασυμμετρία: Δύο ημι-πυραμίδες

Για να προχωρήσουμε αυτή την έρευνα για την *καταγωγή* της, θα ήταν καλό να σκιαγραφήσουμε συνοπτικά τις *μορφές* που παίρνει η φυλετική ασυμμετρία υπό την πατριαρχική κουλτούρα: σε εκείνες τις κοινωνίες που έχουν μια ιεραρχική κοινωνική δομή, χωρισμένη σε δημόσια και ιδιωτική σφαίρα, η πρώτη διαμορφώνει και καθορίζει τη δεύτερη· σε αυτή τη δομή, οι γυναίκες υποβιβάζονται στην ιδιωτική σφαίρα και αποκλείονται από την πολιτική εξουσία, όποιον οικονομικό ρόλο κι αν έχουν, ενώ υπόκεινται στην αρσενική κυριαρχία και στην ιδιωτική σφαίρα· σε αυτή τη δομή ένα ανισωτικό σύστημα αξιών κατατάσσει βάσει ιεραρχικών γραμμών το νόημα που αποδίδεται στις αρσενικές και θηλυκές συμπεριφορές και δραστηριότητες. Συνεπώς πατριαρχικές κοινωνίες είναι αυτές που τοποθετούνται στη σφαίρα της κυριαρχίας και χαρακτηρίζονται από δύο αλληλοδιαπλεκόμενους διαχωρισμούς: αυτόν μεταξύ της δημόσιας σφαίρας και των ανδρών, και της ιδιωτικής σφαίρας και των γυναικών. Με τη δημόσια σφαίρα εννοώ εκείνους τους θεσμούς, τις δραστηριότητες και τις μορφές σχέσεων που υπάρχουν πάνω και πέρα από την οικογενειακή μονάδα και στην οποία η κυριαρχία αναπτύσσεται προμηθεύοντας ένα ιεραρχικό υπόδειγμα βάσει του οποίου διαπλάθεται, στη συνέχεια, ολόκληρη η κοινωνία. Αυτή είναι η περιοχή της αρσενικής αρμοδιότητας. Με την ιδιωτική σφαίρα εννοώ εκείνους τους «ελάσσονες θεσμούς» που αρθρώνονται γύρω από τη βασιική κοινωνική ομάδα (αυτή της οικογένειας, διευρυμένης ή μη) και καθορίζονται ολοκληρωτικά από τη δημόσια σφαίρα. Αυτή είναι η περιοχή της θηλυκής αρμοδιότητας.

Το πώς και γιατί συνέβησαν αυτοί οι διαχωρισμοί, θα το εξετάσω παρακάτω. Προς το παρόν, αρκεί να περιγράψουμε τη γενική όψη αυτής της κοινωνίας της δυσαρμονίας, η οποία συνδυάζει μια ιεραρχική κοινωνική δομή με μια κουλτούρα διατεταγμένη γύρω από τις έννοιες του «ανώτερου» και του «κατώτερου». Στη βάση αυτής της ανισωτικής κοινωνικής διάταξης, έχουμε αντιθετικές εικόνες των δύο κυρίαρχων φυλετι-

κών γενών. Από τη μια υπάρχει ο Άνδρας· το κεντρικό, καθοριστικό στοιχείο της κοινωνίας, λόγω της υποτιθέμενης αφαιρετικής, ορθολογικής, ενεργητικής, θετικής φύσης του. Όλη η εξουσία για τη λήψη των αποφάσεων βρίσκεται στα χέρια του· είναι αυτός που *par excellence* επεξεργάζεται τις πολιτιστικές αξίες (συμπεριλαμβανομένου και αυτού καθαυτού του ορισμού της γυναίκας). Είναι αυτός που κατέχει τις κοινωνικές θέσεις με το μεγαλύτερο γόητρο, όποιες κι αν είναι αυτές. Μετά υπάρχει η γυναίκα, ένα περιφερειακό, περιθωριακό στοιχείο λόγω της πρακτικής, παρορμητικής, παθητικής, υποταγμένης φύσης του. Καταλαμβάνει θέσεις με μικρό ή καθόλου γόητρο. Ενώ ο άνδρας, ο ενεργός συντελεστής, ορίζεται βάσει του ρόλου του, επωφελούμενος της ποικιλίας των προσφερόμενων επιλογών, η γυναίκα, το αντικείμενο, ορίζεται βάσει της σχέσης της με τον άνδρα· υπόκειται στον μοναδικό κοινωνικά αποδεκτό ρόλο – αυτόν που συμπυκνώνεται στον γάμο (το νομικό πέρασμα από την πατριική στη συζυγική εξουσία) και τη μητρότητα.

Όμως υπάρχουν κάποια σημεία τα οποία πρέπει να εξεταστούν σε σχέση με αυτές τις εικόνες. Πρώτον πρέπει να απορρίψουμε την κοινή αντίληψη για την κοινωνική δομή σαν μια πυραμίδα, της οποίας το πάνω μέρος καταλαμβάνει το αρσενικό γένος και το κάτω μέρος αποκλειστικά το θηλυκό. Η σε μεγάλο βαθμό αρθρωμένη ασύμμετρη σχέση μεταξύ των φύλων, μπορεί καλύτερα να απεικονιστεί με δύο ημι-πυραμίδες, χωρισμένες μέσω μιας κατακόρυφης ενδιάμεσου με τέτοιο τρόπο, ώστε η κορυφή και το κάθε διαδοχικό επίπεδο της θηλυκής υπο-πυραμίδας, να βρίσκεται κάτω από την κορυφή και κάθε αντίστοιχο επίπεδο της αρσενικής υπο-πυραμίδας. Έτσι, *κάτω από διαφορετικά «ίσες» συνθήκες*, η κοινωνική θέση της γυναίκας είναι πάντοτε κατώτερη από αυτή του άνδρα. Γι' αυτόν τον λόγο είναι προτιμότερο να χρησιμοποιούμε τον όρο «φυλετική ασυμμετρία» προκειμένου να ορίσουμε αυτή τη σύνθετη διαμόρφωση της κοινωνίας και να αποφύγουμε τον όρο «ανισότητα», ο οποίος μας φέρνει στο μυαλό την αφηρημένη διχοτομική εικόνα της μίας και μόνο πυραμίδας.

Επιπλέον, έχει σημασία να πούμε ότι αυτές οι εικόνες είναι ιδεατά πρότυπα και δεν ανταποκρίνονται πλήρως στη δυναμική πραγματικότητα των ποικίλων εκδοχών της πατριαρχικής κουλτούρας. Αυτή η έλλειψη ευθυγράμμισης είναι προφανής στη σημερινή δυτική κοινωνία, όπου αυτές οι έννοιες είναι, τουλάχιστον εν μέρει, ξεπερασμένα κλισέ.

Όμως, ενώ είναι ξεκάθαρο ότι μέχρι πριν λίγες δεκαετίες το ιδανικό υπόδειγμα συνέπιπτε με την πραγματικότητα, είναι επίσης ξεκάθαρο ότι η κατάσταση των γυναικών αλλάζει ταχέως. Ακόμη κι αν σήμερα οι περισσότερες γυναίκες εργάζονται στα δεσμά του παραπάνω ορισμού, μια σημαντική μειοψηφία δείχνει ότι είναι άχρηστος. Στον δυτικό κόσμο, η φυλετική ασυμμετρία αμβλύνεται ολοένα και περισσότερο, με την ίδια της την ύπαρξη να αντιπαλεύεται όσο ποτέ, έτσι ώστε σήμερα είναι δυνατό να μιλάμε για «κρίση» της πατριαρχικής κουλτούρας. Αυτή η κρίση αποτελεί μέρος μιας γενικότερης ανατροπής του συστήματος των αξιών πάνω στο οποίο βασίστηκε η δυτική κοινωνία: μια διαδικασία πολύ σύνθετη ώστε να μπορεί να αναλυθεί σε αυτή εδώ τη μελέτη. Για τους δικούς μας σκοπούς, αρκεί να πούμε ότι το πρόβλημα της φυλετικής ασυμμετρίας πρέπει να μελετηθεί με μια ιδιαίτερη αναλυτική διαύγεια, που θα σαρώσει όλες τις αδέξιες θεωρητικές απλουστεύσεις. Αυτή η διαύγεια θα μας επιτρέψει επίσης να εξετάσουμε μια υπόθεση ουσίας για την αναρχική θεώρηση των πραγμάτων: το γεγονός, δηλαδή, ότι η φυλετική ασυμμετρία μπορεί να αμβλυνθεί και μέχρι να εξαφανιστεί, χωρίς να επέλθει οποιαδήποτε ουσιαστική τροποποίηση της συνολικής ανισωτικής κοινωνικής δομής.

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να εξετάσουμε σε οποιοδήποτε στοχασμό γύρω από τη φυλετική ασυμμετρία, είναι ότι η παρουσία της είναι σε τέτοιο βαθμό διαδεδομένη, ώστε να μπορεί να υποστηριχθεί εύλογα η υπόθεση της *οικουμενικότητας* της. Η μεγάλη πλειοψηφία των ανθρωπολόγων έχει ήδη εκφράσει μια τέτοια πίστη. Και αυτή η υποτιθέμενη οικουμενικότητα φαίνεται κατ' αρχήν να επιβεβαιώνεται, όπως μας λέει η Μισέλ Ροσάλντο, τόσο από τη σύγχρονη έρευνα των

υπαρχουσών κοινωνιών όσο και από τη διαχρονική έρευνα των κοινωνιών που γνωρίζουμε.² Μολονότι η Ροσάλντο κι ένας μεγάλος αριθμός ανθρωπολόγων γνωρίζουν τους μύθους και τα αρχαιολογικά στοιχεία που φαίνονται να αποδεικνύουν ότι σε κάποιες προϊστορικές κοινωνίες ήταν η γυναίκα που είχε τη μεγαλύτερη κοινωνική σημασία, πιστεύουν ότι βάσει αυτών των μύθων και στοιχείων το μόνο που μπορεί να γίνει είναι να οικοδομηθούν σε μεγάλο βαθμό ριψοκίνδυνες θεωρίες. Αυτή η σύνεση ενισχύεται έτι περαιτέρω από το γεγονός ότι σε εικένες τις κοινωνίες στις οποίες φαίνεται να έχει αντιστραφεί η σχέση άνδρα/γυναίκας, μια βαθύτερη ανάλυσή τους συχνά αποκαλύπτει ότι υπάρχει η «κλασική» ασυμμετρία, απλώς με την ανάθεση της αποφασιστικής εξουσίας σε έναν άνδρα από την οικογένεια της μητέρας, παρά από αυτή του πατέρα.

Έτσι το πανόραμα της ανθρώπινης κουλτούρας χαρακτηρίζεται από αυτό το ομογενοποιητικό στοιχείο, επαναλαμβανόμενο στον χώρο και τον χρόνο, κοινωνιών που διαφέρουν σημαντικά μεταξύ τους. Υπάρχουν αμέτρητοι μύθοι για την εξέγηση της καταγωγής της φυλετικής ασυμμετρίας, που μοιάζουν σε εκπληκτικό βαθμό παρά τα χιλιάδες χρόνια ή τα χιλιάδες χιλιόμετρα που χωρίζουν τις κουλτούρες παραγωγής αυτών των μύθων.³ Συνεπώς δεν μοιάζει αδικαιολόγητος ο ισχυρισμός ότι η οικουμενικότητα της φυλετικής ασυμμετρίας πρέπει να θεωρείται δεδομένο της ανθρώπινης κουλτούρας.

Για να επαληθεύσουμε την εγκυρότητα αυτού του ισχυρισμού, μπορούμε να αποδεχτούμε την ακούσια βοήθεια του Κλωντ Λεβί-Στρως, ο οποίος λέει: «Αυτό που είναι σταθερό

² M.Z. Rosaldo, «Women, Culture and Society. A Theoretical Overview» στο M. Rosaldo και L. Lamphere, επιμ., *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974.

³ Σημειώστε, για παράδειγμα, την αξιοσημείωτη ομοιότητα μεταξύ των μύθων των διαφόρων αμερινδιανών φυλών, όπως αυτών των Γιαμάννα-Γάγκαν ή των Σελκ'ναμ, με τους βαβυλωνιακούς μύθους της Ταμιάτ ή του Μαρντούκ. Για τις δύο πρώτες κουλτούρες βλ. J. Bamberger «Myth of Matriarchy», οπ.π., και για τους άλλους δύο M. Stone, *When God Was a Woman*, Harvest Books, Νέα Υόρκη, 1978.

στον άνθρωπο, πάει αναγκαστικά πέρα από τη σκοπιά των εθιμών, των τεχνικών και των θεσμών μέσω των οποίων οι ομαδοποιήσεις του διαφοροποιούνται και αντιπαράθετονται μεταξύ τους... Μπορούμε να υποθέσουμε τότε, πως οτιδήποτε είναι οικουμενικό στον άνθρωπο έχει να κάνει με τη φυσική τάξη πραγμάτων και χαρακτηρίζεται από τον αυθορμητισμό, ενώ οτιδήποτε υπόκειται σε έναν κανόνα, είναι ένα πολιτισμικό φαινόμενο, τόσο σχετικό όσο και ιδιαίτερο».⁴

Η υποτιθέμενη οικουμενικότητα της φυλετικής ασυμμετρίας θα μπορούσε τότε να προσδώσει στην κυριαρχία του άνδρα επί της γυναίκας εκείνον τον βιολογικά αδυσώπητο χαρακτήρα, τον οποίο έχουμε ήδη αμφισβητήσει. Από την άλλη, ο ίδιος ο Λεβί-Στρως έχει πει ότι όπου υπάρχει Κανόνας, υπάρχει κουλτούρα. Το μόνο που μένει σε μας να καθορίσουμε είναι το αν η φυλετική ασυμμετρία είναι σταθερή, ομοιόμορφη, ακωδικοποίητη και συνεπώς φυσική, ή, όντας ποικίλη, ασταθής και κωδικοποιημένη είναι, συνεπώς, πολιτισμική.

Μοιάζει ξεκάθαρο το γεγονός ότι σε κανέναν πολιτισμό δεν είναι η κοινωνική συμπεριφορά των φύλων αυτό που πρέπει να αλλάξει, αλλά το υποκείμενο μιας λεπτολόγου κοινωνικής ρύθμισης. Στην πραγματικότητα, μόλις ορισμένοι βιολογικοί προσδιορισμοί παγιωθούν, η φύση υποχωρεί, αφήνοντας τη φυλετική συμπεριφορά ακαθόριστη. Αυτός ο ανοιχτός χώρος δέχεται αμέσως την εισβολή της κουλτούρας, της οποίας ο πρωτογενής ρόλος, και πάλι με τα λόγια του Λεβί-Στρως, «είναι η εξασφάλιση της ύπαρξης της ομάδας ως ομάδας και... η αντικατάσταση της τύχης από την οργάνωση», έτσι ώστε να είναι αδύνατο για την κουλτούρα «να μην εισάγει κάποιες μορφής τάξη εκεί όπου δεν υπήρχε καμία».⁵ Και αρκεί απλώς να ριζούμε μια ματιά στην απίστευτη ποικιλία των φυλετικών ρόλων και των μορφών συμπεριφοράς σε διαφορετικές κοινωνίες, για να δούμε ότι πραγματικά είναι η κουλτούρα και όχι η φύση που συνιστά το καθοριστικό στοιχείο: ενώ ο φυλετικός

⁴ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., Παρίσι, 1947, σ. 10.

⁵ Όπ.π., σ. 37.

καταμερισμός της εργασίας απαντάται σε όλες τις κοινωνίες, οι ρόλοι και τα πλαίσια συμπεριφοράς που αφορούν το θηλυκό και το αρσενικό, διαφέρουν κατά πολύ από τη μια κοινωνία στην άλλη.⁶ Συνεπώς η κοινωνική συμπεριφορά των δύο φύλων δεν βασίζεται σε ενστικτώδεις παράγοντες, οι οποίοι επιβάλλουν οικουμενικά πρότυπα, αλλά μάλλον σε πολιτισμικές επεξεργασίες, που ποικίλουν σε μεγάλο βαθμό. Άλλωστε, η φυλετική ασυμμετρία όχι μόνο εξηγείται από τους μύθους (οι οποίοι καλύπτουν την ανάγκη κάποιας δικαιολόγησής της), αλλά κάθε κοινωνία κωδικοποιεί με ακρίβεια τη συγκεκριμένη μορφή που αυτή η ασυμμετρία προσλαμβάνει στο πλαίσιο της. Τώρα, θα πρέπει να δείξουμε πώς ένα μεγάλο μέρος της ανθρωπολογίας (συμπεριλαμβανομένων και των φεμινιστικών εκδοχών της) θεωρεί τη φυλετική ασυμμετρία σαν ένα οικουμενικό φαινόμενο.

Αυτή η φαινομενική οικουμενικότητα είναι προϊόν μιας διαστρεβλωμένης ανάγνωσης, διαδεδομένης στην ανθρωπολογία, η οποία εκλαμβάνει ένα δεδομένο γεγονός σαν γενικό, όταν στην πραγματικότητα είναι μερικό. Μια τέτοια λανθασμένη θεώρηση είναι αρκετά τυπική για τη δυτική κουλτούρα, η οποία προσπαθεί να αναγάγει τα πάντα στη «δική της εικόνα». Γι' αυτόν τον λόγο η φυλετική ασυμμετρία, όπως κάθε άλλο πολιτισμικό χαρακτηριστικό της κοινωνίας της κυριαρχίας, «καθίσταται οικουμενικό».

Αξίζει τον κόπο να σταθούμε λιγάκι στο πρόβλημα του εθνοκεντρισμού. Λέει ο Κλαστο: «Αυτός ο ακόμη ρωμαλέος αντίπαλος αναγνωριζόταν ήδη πολύ καιρό πριν ως το σταθερό εμπόδιο που μπλόκαρε την ανθρωπολογική έρευνα: μιλάμε για τον εθνοκεντρισμό, που στρέφει όλη την προσοχή στις διαφορές προκειμένου να τις υπάγει στην ταυτότητα και τελικά να τις καταπνίξει... Η εθνολογία, από την άλλη, θέλει να τοποθετηθεί άμεσα στη σφαίρα της οικουμενικότητας χωρίς να αντιλαμβάνεται ότι έτσι παραμένει ποικιλοτρόπως και σταθερά περιχα-

⁶ M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, Chesire Books, Πάλο Άλτο Καλιφόρνια, 1982.

ρακωμένη στην ιδιαιτερότητά της και πως ο ψευδο-επιστημονικός λόγος της καταντά γρήγορα μια γνήσια ιδεολογία».⁷

Μόλις είδαμε πώς αυτή η προοπτική οδήγησε ένα σοβαρό τμήμα της ανθρωπολογίας να θεωρεί ως οικουμενικό φαινόμενο τόσο την κοινωνία με την «καταπιεστική πολιτική εξουσία» (και πάλι ο ορισμός είναι του Κλαστρ) όσο και εκείνα τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, όπως η φυλετική ασυμμετρία, που τη διακρίνουν. Η πρόσφατη απόρριψη αυτής της άποψης κατέχει σημαντική θέση στην κριτική της «φεμινιστικής» ανθρωπολογίας. Η μεγάλη συμβολή αυτού του ρεύματος συνίσταται στην αποσαφήνιση μιας ιδιαίτερης όψης του δυτικού εθνοκεντρισμού, θεμελιώδους όσον αφορά οποιαδήποτε ανάλυση της φυλετικής ασυμμετρίας: του ανδροκεντρισμού.

Ανδροκεντρική εθνολογία

Ο ανδροκεντρισμός είναι μια θεώρηση της πραγματικότητας επικεντρωμένη στον άνδρα, η οποία χαρακτηρίζει τη δυτική ανθρωπολογία. Όχι μόνο συνεπάγεται την ασυμμετρική γνώση των σχέσεων των δύο φύλων όταν περιγράφει άλλες κοινωνίες, αλλά επίσης θεωρεί τον ρόλο της γυναίκας περιθωριακό, είτε υποτάσσοντάς τον σε αυτόν του άνδρα είτε αγνοώντας τον παντελώς.

Η δήλωση του Έβανς-Πρίτσαρντ στην κλασική του έρευνα για τους Νούερ μπορεί να θεωρηθεί παραδειγματική της ανδροκεντρικής προσέγγισης της παραδοσιακής ανθρωπολογίας: «Οι Νούερ, όπως όλοι οι άλλοι άνθρωποι, διαφοροποιούνται κοινωνικά και σύμφωνα με το φύλο. Η διχοτόμηση αυτή έχει μια πολύ περιορισμένη και αρνητική σημασία για τις δομικές σχέσεις που αποτελούν το θέμα αυτού του βιβλίου. Η σημασία της είναι μάλλον εσωτερικό παρά πολιτικό ζήτημα και δεν αξίζει μεγάλης προσοχής».⁸

⁷ P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Le Editions de Minuit, Παρίσι, 1974, σ. 15-16.

⁸ Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford University Press, 1940.

Το φεμινιστικό κίνημα εξεγέρθηκε εναντίον της ανδροκεντρικής προσέγγισης, αμφισβητώντας ολόκληρο το μεθοδολογικό πλαίσιο της παραδοσιακής ανθρωπολογίας, με δηλωμένο στόχο την ανάδυση της ηπείρου «Γυναίκα» έξω από τα βάρη που την είχε ρίξει η ανδροκεντρική κουλτούρα. Υπάρχουν δύο προβλήματα που έχουν ιδιαίτερη σημασία σε αυτή εδώ την έρευνα: το να αποφύγουμε την εκπληκτική απουσία στοιχείων εκ μέρους της δυτικής ανθρωπολογίας και το να ξαναδιαβάσουμε κριτικά τα ήδη υπάρχοντα, έτσι ώστε να εξάγουμε από αυτή την ιστορία των ανδρών γραμμένη από άνδρες μια πιο κοντινή στην πραγματικότητα και πιο ολοκληρωμένη εικόνα της γυναίκας και συνεπώς του ανθρώπινου είδους.

Ο ενθουσιασμός που είναι απαραίτητος για κάτι τέτοιο προέρχεται, λογικά, από την παρουσία του κινήματος για τη γυναικεία απελευθέρωση, το οποίο έχει επηρεάσει ξανάθρα την ανάπτυξη της φεμινιστικής ανθρωπολογίας. Η ανάγκη οικοδόμησης της άγνωστης ταυτότητας του δεύτερου φύλου, η οποία γεννήθηκε μέσα στο κίνημα της γυναικείας απελευθέρωσης, στη φεμινιστική ανθρωπολογία εμφανίζεται ως η προσπάθεια να ξαναγραφτεί η ιστορία του ανθρώπινου είδους, απελευθερωμένη από εκείνες τις ανδροκεντρικές αντιλήψεις που τη χαρακτήριζαν ανέιαθεν. Ωστόσο, είναι το ίδιο το φεμινιστικό κίνημα που έθεσε στον εαυτό του ορισμένους θεωρητικούς περιορισμούς.⁹

Το κίνημα πέφτει συνεχώς στην αναλυτική απλούστευση που διαπιστώσαμε προηγουμένως σε σχέση με την οριζόντια διαστρωμάτωση των φύλων, που απεικονίζεται μέσω του σχήματος της πυραμίδας. Αυτή η θεωρητική ψευδαισθηση ανάγει την

⁹ Είναι λάθος να θεωρήσουμε ότι το φεμινιστικό κίνημα έχει μια μονολιθική δομή και μια μοναδική ανάλυση. Ασχολούμαστε με ένα πολύμορφο κίνημα, που περιλαμβάνει πολλές αντιτιθέμενες θέσεις. Πιο συγκεκριμένα, πρέπει κανείς να διακρίνει μεταξύ των απόψεων μιας μειοψηφίας με μια αναρχική ανάλυση και πρακτική (η αναρχοφεμινιστική τάση) και των απόψεων που κριτικάρονται εδώ. Πρέπει βεβαίως να αναγνωρίσουμε ότι το φεμινιστικό κίνημα έχει γενικότερα τις απόψεις με τις οποίες ασχολούμαστε εδώ.

πραγματικότητα σε μια λανθασμένη διχοτόμηση, σύμφωνα με τη οποία το θηλυκό έχει θετικές ιδιότητες, ενώ το αρσενικό δαιμονοποιείται και φορτώνεται με σαφώς αρνητικά χαρακτηριστικά: δύο εικόνες που είναι τόσο εξιδανικευμένες σε υπερβολικό βαθμό όσο και αφηρημένες, χρησιμεύοντας έτσι ελάχιστα σε μια βαθύτερη κατανόηση της φυλετικής ασυμμετρίας. Στην πραγματικότητα, μια πιο ενδελεχής μελέτη θα αναδείκνυε τα χαρακτηριστικά μιας ιδιαίτερης ιστορικής και κοινωνικής κατηγορίας –της λευκού, αστικού, δυτικού άνδρα και της αντίστοιχης γυναίκας.¹⁰ Και ενώ αυτά τα κοινωνικά πρότυπα είναι αναμφιβόλως αυτά που επικρατούν στη δυτική κουλτούρα, η οποία, με τη σειρά της, είναι αυτή που επικρατεί σήμερα στον κόσμο, αυτό το ιδιαίτερο πρότυπο δεν μπορούμε να πούμε ότι περιλαμβάνει όλα τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά μιας πολύ πιο πλούσιας έννοιας του άνδρα και της γυναίκας.

Η εξουσία ως κοινωνικό δεδομένο

Ακόμη πιο θεμελιώδης είναι ένας ακόμη αναλυτικός περιορισμός. Το κίνημα στερείται συνολικά μιας πραγματικής ανάλυσης της εξουσίας και της συνεπαγόμενης ιεραρχικής δομής. Η *αρσενική εξουσία* και η δομή της *φυλετικής ιεραρχίας* έχουν εξεταστεί σε βάθος από το κίνημα, έχουν αναλυθεί μέχρι και τα πιο σκοτεινά τους βόθρα και οι πιο λεπτές αποχρώσεις των νοημάτων τους. Όμως η εξουσία ως τέτοια δεν έχει ποτέ συζητηθεί. Η εξουσία εκλαμβάνεται ως ένα «φυσικό» γεγονός της ανθρώπινης κοινωνίας, που συζητείται μόνο λόγω του εκφυλισμού της σε *αρσενική* εξουσία. Εγγλωβισμένη στην ίδια της τη λογική, η φεμινιστική κριτική κινείται συνεχώς βάσει του ιδεολογικού χάρτη που έχει καθορίσει η αρχή της ιεραρχικής τάξης, χωρίς να συνδέει την απόρριψη μιας συγκεκριμένης ασυμμετρίας με τη συνολική απόρριψη της αρχής που βρίσκεται πίσω της.

¹⁰ Για παράδειγμα, η πολύ γνωστή Αμερικανίδα φεμινίστρια Μπέτυ Φρίνταν, είναι εγγλωβισμένη σε αυτή την υπερβολική θεωρητική απλούστευση.

Αυτό το θεωρητικό όριο οδηγεί το φεμινιστικό ρεύμα πίσω στο κυρίαρχο ρεύμα της παραδοσιακής ανθρωπολογίας, στο σημείο όπου αυτή εξισώνει την κοινωνία της κυριαρχίας με την ανθρώπινη κοινωνία. Αυτή η άνευ όρων αποδοχή της εξουσίας σαν μια αδυσώπητη όψη της κοινωνίας, ανοίγει και πάλι τον δρόμο σε μια εθνοκεντρική προοπτική, την οποία η φεμινιστική ανθρωπολογία έχει επικρίνει οξύτερα: το φάντασμα εξορίζεται διαρκώς αλλά διαρκώς επανεμφανίζεται.

Βρισκόμαστε μπροστά σε έναν θεωρητικό διχασμό των δρόμων. Από τη μια εμείς κατευθυνόμαστε στη διακρίβωση εκκείνων των μηχανισμών μέσω των οποίων αναπαράγεται η φυλετική ασυμμετρία, από την άλλη προωθούμε τη μυθική πηγή. Ο πρώτος δρόμος έχει περισσότερα αποτελέσματα, οπότε δεν χρειάζεται να αναρωτηθούμε γιατί είναι και ο πιο περπατημένος. Ο φεμινισμός, πιο συγκεκριμένα, ώθησε προς αυτή την κατεύθυνση, πεισμένος ότι όποια κι αν είναι η καταγωγή της φυλετικής ασυμμετρίας, για να την αλλάξουμε πρέπει πρώτα απ' όλα να βρούμε εκείνους τους μηχανισμούς που την παράγουν και τη διακρίβωσαν. Υποστήριξε ότι αν και με το πέρασμα του χρόνου εξαφανίζονται οι αιτίες που προκαλούν τη φυλετική ασυμμετρία, αυτή συνεχίζει να υπάρχει μέσω του κανόνα της αδράνειας. Χωρίς να καταφύγω σε μια λεπτομερή ανάλυση (σε σχέση με μια τεράστια βιβλιογραφία αρκεί να αναφέρω το κλασικό έργο της Σιμόν ντε Μπωβουάρ¹¹), θα περιοριστώ σε μια ταχεία διακρίβωση των πλέον σημαντικών μηχανισμών.

Μπορούμε να επικεντρωθούμε σε αυτόν που συμβαίνει πρώτα, τόσο σε σχέση με τον χρόνο όσο και σε σχέση με τη σημασία, δηλαδή τη διαφοροποιημένη κοινωνικοποίηση των φύλων. Αυτή η ποικιλόμορφη κοινωνικοποίηση επηρεάζει βαθιά την ψυχή, συμβάλλοντας στη δημιουργία ψυχολογικών ιδιοτήτων που η κουλτούρα θεωρεί ότι είναι «έμφυτες» στα δύο φύλα. Η άκαμπτη φυλετική διαίρεση της εργασίας συνεχίζει να βαθαίνει τη διάκριση των ρόλων, θέτοντας τα όρια δύο ξεχωριστών κόσμων, τα οποία αποκρυσταλλώνονται με τον χωρισμό

¹¹ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Παρίσι, 1949.

της κοινωνίας σε μια δημόσια σφαίρα, που είναι αρσενική, και σε μια ιδιωτική σφαίρα, που είναι θηλυκή.

Όμως αν και αυτή η προσέγγιση είναι σαφώς αναγκαία για να αποσαφηνίσει τους μηχανισμούς που αναπαράγουν την ασυμμετρία, δεν αρκεί από μόνη της. Εάν οι αρχικές αιτίες δεν διακριβωθούν και εξαλειφθούν, τότε άλλοι μηχανισμοί θα ενεργοποιηθούν για να αντικαταστήσουν εκείνους που έχουν μπλοκαριστεί. Έχουμε ήδη υπαινιχθεί μια άλλη θεώρηση, που χρησιμοποιήθηκε για να δικαιολογηθεί αυτός ο τύπος επιλογής: ότι, δηλαδή, η εναλλακτική πρόταση είναι υπερβολικά ριψοκίνδυνη. Μπορούμε να πούμε ότι η αδυναμία επιβεβαίωσης πιο διερευνητικών προθέσεων, μας κάνει να διατρέχουμε τον κίνδυνο προβολής των επιθυμιών μας στις απαρχές, οικοδομώντας έτσι μια μυθολογική ερμηνεία. Και αυτός ο κίνδυνος είναι πραγματικός. Όμως μπορούμε να πούμε ότι είναι και *αναπόφευκτος*, ένας κίνδυνος *εγγενής* στην ανθρώπινη γνώση; Δεν έχουν εμποτιστεί όλες οι «ορθολογικές» και «αντικειμενικές» ερμηνείες της πραγματικότητας, και ιδίως της ανθρώπινης πραγματικότητας, με τους πρωταρχικούς μύθους της κουλτούρας που επεξεργάζεται αυτές τις ερμηνείες (τουλάχιστον με τον μύθο περί αντικειμενικότητας και ορθολογικότητας που διαπερνά τη δυτική κουλτούρα); Ο μύθος και η πραγματικότητα είναι άλυτα αλληλοδιαπλεκόμενοι: αποτελούν το αναπόφευκτο στημόνι και υφάδι μέσω των οποίων υφαίνεται η ανθρώπινη γνώση. Γι' αυτούς και άλλους λόγους, που όλοι τους θα καταστούν προφανείς, είναι προτιμότερο να πάρουμε έναν πιο «ριψοκίνδυνο» δρόμο, πλήρως ενήμεροι για τα προβλήματα που συνεπάγεται αυτή η επιλογή.

Ερμηνείες της φυλετικής ασυμμετρίας

Η πρώτη μεγάλη διαίρεση ανάμεσα στις ερμηνείες της κατάγωγής της φυλετικής ασυμμετρίας βασίζεται στο διώνυμο φύση/κουλτούρα. Στη μια πλευρά μπορούμε να κατατάξουμε εκείνες που βλέπουν το ανθρώπινο είδος σαν ένα βασικά πολιτιστικό φαινόμενο και τοποθετούν τη σεξουαλική ασυμμετρία

στο πεδίο των ανθρώπινων επιλογών. Η δεύτερη διαίρεση, που σε έναν βαθμό υπερκαλύπτει την πρώτη, έχει να κάνει με την εξουσία και με τη σειρά της υποδιαιρείται σε εκείνες τις απόψεις που αναγνωρίζουν μια σχέση αίτιου-αιτιατού ή, τουλάχιστον, έναν συσχετισμό μεταξύ των δύο φαινομένων, και σε εκείνες που δεν βλέπουν έναν τέτοιο συσχετισμό. Όλες οι «νατουραλιστικές» υποθέσεις, οι οποίες προφανώς δεν αναγνωρίζουν την εξουσία ως καθοριστικό παράγοντα, εντάσσονται στην πρώτη ομάδα, ενώ στη δεύτερη εντάσσονται οι «πολιτισμικές» ερμηνείες. Η πρώτη ομάδα περιλαμβάνει εκείνες τις θεωρίες (οι οποίες σήμερα παρακμάζουν ταχέως) που δεν βλέπουν να υπάρχει μια καταγωγή της σεξουαλικής ασυμμετρίας, θεωρώντάς την ένα φυσικό δεδομένο· που βλέπουν την παθητική και κατώτερη «φύση» της γυναίκας στο πλαίσιο μιας ιεραρχικής τάξης που διαφεντεύεται, αδυσώπητα, από βιολογικούς παράγοντες. Ακόμη κι αν αυτός ο ωμός, ενστικτώδης ντετερμινισμός (που είναι σε ένα βαθμό η κοινωνιοβιολογία) φαίνεται να χάνει την αξιοπιστία του, αποτέλεσε θεμελιώδη έννοια της φυλετικής κουλτούρας για χιλιάδες χρόνια.

Η πατριαρχική κουλτούρα ερμηνεύει τις αναμφισβήτητες βιολογικές διαφορές με μια ανταγωνιστική οπτική, ανάγοντάς τις σε εκείνο το θεμελιώδες ζεύγος εννοιών γύρω από το οποίο περιστρέφεται το ανθρώπινο είδος: τη φύση και την κουλτούρα. Ο άνδρας οικειοποιείται για λογαριασμό του αυτό που είναι *par excellence* ανθρώπινο –την κουλτούρα– και υποβιβάζει τη γυναίκα στη σφαίρα της φύσης, σε μια σχεδόν προ-ανθρώπινη κατάσταση του είδους. Αυτή η εξομίωση δικαιολογείται από την πανταχού εισβάλλουσα παρουσία της βιολογίας στη ζωή του θηλυκού, του οποίου η κυκλική ύπαρξη φαίνεται να ακολουθεί τον ίδιο ρυθμό με τον κύκλο της φύσης: ενώ ο άνδρας θεωρεί τον εαυτό του απρόσβλητο από εκείνον τον βιολογικό καθορισμό τον τόσο προφανή στη γυναίκα και αυτοανακηρύσσεται σαν ο μοναδικός αντιπρόσωπος του είδους, ικανός να υπερβεί τη φύση και να εσαρκώνει το ασυνήθιστο χαρακτηριστικό του είδους μας, τη συμβολική ικανότητα. Κρατώντας για τον εαυτό του τον ρόλο του επεξεργαστή της κουλτούρας,

ο άνδρας καταδικάζει τη γυναίκα στην εμμένεια. Η κοινωνική σφαίρα, λόγω του εγγενώς υπερβατικού χαρακτήρα της, γίνεται η προνομιακή περιοχή της αρσενικής δραστηριότητας. Ο κόσμος του θηλυκού περιορίζεται σε μια εσωτερική σφαίρα, η οποία καθορίζεται και περιορίζεται από τη βιολογία. «Η ανθρωπότητα είναι αρσενική», λέει η Σιμόν ντε Μπωβουάρ «και ο άνδρας ορίζει τη γυναίκα όχι ως αυτό που είναι, αλλά σε σχέση με τον ίδιο· δεν θεωρείται ένα αυτόνομο ον... Καθορίζεται και διαφοροποιείται αναφορικά με τον άνδρα και όχι αναφορικά με την ίδια· είναι το συνεπακόλουθο, όπως αυτό αντιτίθεται στο ουσιώδες. Αυτός είναι το Υποκείμενο, αυτός είναι το Απόλυτο, εκείνη είναι το Άλλο».¹²

Αντικειμενοποιώντας τη γυναίκα και κάνοντάς την το «Άλλο», ο άνδρας θέτει τους όρους ενός άλλου αδιαχώριστου ζεύγους. «Όταν το υποκείμενο προσπαθεί να επιβεβαιωθεί, το Άλλο, που το περιορίζει και το αρνείται, δεν του είναι πλέον αναγκαίο: αυτοεπιβεβαιώνεται μόνο μέσω εκείνης της πραγματικότητας που δεν είναι, που είναι κάτι άλλο από τον ίδιο».¹³ Συνεπώς η γυναίκα είναι το αντικείμενο που επιτρέπει στον άνδρα να αυτοκαθοριστεί. Ο ορισμός της γυναίκας έφτασε σε εμάς μέσω της πατριαρχικής κουλτούρας, συνεπώς είναι πιο χρήσιμος για να κατανοήσουμε τον άνδρα.

Το κίνητρο για να ξεινήσει ο άνδρας αυτή τη διαδικασία πολιτιστικής υφαρπαγής της γυναίκας, απαιτεί μια βαθύτερη μελέτη. Μπορούμε, σε έναν βαθμό, να αποδεχτούμε την όχι εντελώς ικανοποιητική θέση ότι αυτή είναι μια αίσθηση εκδικησης εκ μέρους του άνδρα, γεννημένη από τον φθόνο του για την αναπαραγωγική ικανότητα της γυναίκας. Όπως υποστηρίζει η Ίντα Μάλι, ο άνδρας βλέπει μια δύναμη ζωής και θανάτου σε αυτή την τεκνοποιητική ικανότητα, που πρέπει να ελεγχθεί μέσω της κουλτούρας¹⁴. Ο άνδρας μπορεί να επιβεβαιώσει την

¹² Όπ.π., σ. 15.

¹³ Όπ.π.

¹⁴ Ida Magli, *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, Μιλάνο, 1978. Για άλλους, όπως ο Κλαστρ, ο άνδρας, έχοντας το αποκλειστικό δικαίωμα στη χρήση βίας, αναδεικνύεται στα μάτια της κοινωνίας

υπεροχή του έναντι της γυναίκας μόνο αποδίδοντας στον ίδιο την ικανότητα για πνευματική δραστηριότητα, προχωρώντας μετά στη δήλωση της ανωτερότητας της Κουλτούρας έναντι της Φύσης και συνεπώς του Ενός επί του Άλλου.

Στην πραγματικότητα, η ευρέως υποστηριζόμενη συμβολική ανικανότητα της γυναίκας, δεν είναι τίποτ' άλλο από μια εφεύρεση της πατριαρχικής κουλτούρας. Είναι η πατριαρχική κουλτούρα αυτή που εμποδίζει τη γυναίκα να αναπτύξει τις αφαιρετικές της ικανότητες, όπως έδειξε η Μέριλιν Στόουν στο βιβλίο της για την κυρίαρχη θηλυκή θρησκευτική κουλτούρα που βασίλεψε για χιλιάδες χρόνια πριν εμφανιστεί η πατριαρχική κουλτούρα¹⁵, μια ακόμη επιβεβαίωση ότι η γυναικεία «φύση» έχει μια συγκεκριμένη ημερομηνία γέννησης.

Πριν αφήσουμε το πεδίο της «νατουραλιστικής» υπόθεσης, υπάρχει ένα δεύτερο και πιο ύπουλο ρεύμα, το οποίο προτείνει μια πιο εκλεπτυσμένη ερμηνεία από τη βιολογική. Η γυναίκα δεν θεωρείται πλέον «κατώτερη», αλλά υπόκειται σε μια «βιολογική μοίρα», η οποία την εξαναγκάζει σε έναν περιθωριακό ρόλο. Η μητρότητα, η εξάρτηση των παιδιών και η κατώτερη σωματική της δύναμη, αποκλείουν τη γυναίκα από θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες (όπως το κυνήγι), σε σχέση με τις οποίες εξελίσσεται το ανθρώπινο είδος. Συνεπώς, αν και η πηγή της κοινωνικής κατωτερότητας της γυναίκας δεν είναι εγγεγραμμένη στη «φύση» της, εντούτοις είναι βιολογικά καθορισμένη. Σε αυτή την περίπτωση η καταγωγή της κοινωνίας συμπίπτει με την καταγωγή της φυλετικής ασυμμετρίας.

Αυτή είναι μια ακραία εθνοκεντρική ανάγνωση της ανθρώπινης εξέλιξης, που καταλήγει σε έναν υπερτονισμό της αρσενικής συμβολής στην εξέλιξη. Μια εργασία που ρίχνει κάποιο φως σε αυτό το πεδίο είναι αυτή της Σάλυ Σλόκαμ, καθώς ανατρέπει αυτή τη θέση δείχνοντας πώς τα εξελικτικά γεγονότα που συνδέονται μόνο με το κυνήγι (δηλαδή με τους άντρες),

σαν ο φορέας θανάτου για τον ίδιο και τους άλλους, αμφισβητώντας μέσω αυτής της (πολιτιστικής) εξουσίας θανάτου την εξουσία (φυσική) ζωής της γυναίκας.

¹⁵ Stone, οπ.π.

απαντώνται με πανομοιότυπο τρόπο στη σφαίρα της γυναικείας ικανότητας¹⁶. Έτσι, η ανάγκη για μεγαλύτερη συνεργασία μπορεί να βρεθεί τόσο στην αρσενική οργάνωση του μεγάλου κυνηγιού όσο και στη θηλυκή οικιακή οργάνωση. Η ελλείπωση της γλώσσας που οδηγεί στην ανάπτυξη της συμβολικής ικανότητας, είναι εξίσου απαραίτητη τόσο στο κυνήγι όσο και στην κοινωνικοποίηση των παιδιών, η οποία ανατίθεται στις γυναίκες. Η εφεύρεση νέων εργαλείων που οδηγεί στην ανάπτυξη των τεχνολογικών ικανοτήτων, απαιτείται τόσο στους άντρες για τα όπλα τους όσο και στις γυναίκες για τα οικιακά εργαλεία τους και τη μεταφορά του φαγητού.

Ακόμη κι όταν σχίζονται τα πέπλα αυτής της ντροπιαστικής εθνοκεντρικής εκδοχής της ανθρώπινης εξέλιξης, πρέπει να διερωτηθούμε γιατί οι βιολογικές λειτουργίες της γυναικείας την έχουν εξαναγκάσει σε μια θέση υποταγής. Με κανέναν τρόπο δεν γίνεται φανερό γιατί η γέννηση, η ανατροφή και η κοινωνικοποίηση των παιδιών, που είναι ουσιαστικά για την επιβίωση του είδους, ή η διαχείριση της οικιακής σφαίρας, που είναι ουσιαστική για την επιβίωση της κοινότητας, είναι κατώτερα *per se*. Και είναι εξίσου δύσκολο να κατανοήσουμε γιατί το να κυνηγάς είναι κοινωνικά ανώτερο *per se*. Είναι ξεκάθαρο πως δεν είναι η εγγενής αξία του συγκεκριμένου ρόλου στην κοινωνία που καθορίζει τη θέση του, αλλά μάλλον το φύλο που τον προσωποποιεί.

Σύμφωνα με την Μάργκαρετ Μιντ, θα εκπλαγούμε αν δούμε «τη μεγαλειώδη εργασία που πρέπει να διεκπεραιώσει η φαντασία της ανθρώπινης κοινωνίας προκειμένου να αποδώσει μια συγκεκριμένη αξία σε ένα απλό και καθαρά βιολογικό φαινόμενο»¹⁷. Στην πραγματικότητα, το βιολογικό γεγονός είναι από μόνο του ουδέτερο, προσλαμβάνοντας θετική ή αρνητική αξία μόνο στο πλαίσιο ενός πολιτιστικά καθορισμένου συστήματος

¹⁶ S. Slocumm «Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology», στο Rayna Reiter, επιμ *Toward an Anthropology of Women*, Νέα Υόρκη, Monthly Review Press, 1975.

¹⁷ M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Νέα Υόρκη, Morrow, 1963.

αξιών. Αυτό δεν το λέμε για να αρνηθούμε τη σημασία του βιολογικού παράγοντα. Όμως ενώ αυτός είναι διαφοροποιημένος μεταξύ των φύλων, δεν αποφασίζει για την κοινωνική τους συμπεριφορά. Η πολιτιστική ερμηνεία της φυλετικής ασυμμετρίας πάει τόσο μακριά ώστε να αντιστρέφει τη σχέση αίτιου-αιτιατού μεταξύ των πολιτιστικών και βιολογικών παραγόντων. Στην πραγματικότητα, με την ιδέα της «πολιτιστικής ευπλασίας», αυτή η σχέση αντιστρέφεται: είναι η πολιτιστική ικανότητα του άνδρα που επεξεργάζεται τους βιολογικούς παράγοντες. Μια συγκεκριμένη κουλτούρα, γράφει η Μάργκαρετ Μιντ, «μπορεί να αναγκάσει όλα τα άτομα που γεννήθηκαν σε αυτή να υιοθετήσουν ένα πλαίσιο συμπεριφοράς που δεν διαφοροποιείται για λόγους φύλου, ηλικίας ή ιδιαίτερων στάσεων ζωής»¹⁸. Αυτή η ισχύς του πολιτιστικού παράγοντα, ο οποίος είναι σε θέση να εξαναγκάσει τα περισσότερα ανθρώπινα όντα να υιοθετήσουν τα προτεινόμενα πρότυπα πέρα και πάνω από τις ατομικές τους προτιμήσεις, χρησιμεύει όχι μόνο για την ερμηνεία της διάδοσης των «θηλυκών» χαρακτηριστικών μεταξύ των γυναικών και των «αρσενικών» χαρακτηριστικών μεταξύ των ανδρών, αλλά επίσης για το πώς χαρακτηριστικά που θεωρούνται «θηλυκά» σε μια κουλτούρα, μετατρέπονται, με ένα εξίσου διαδεδομένο και «φυσικό» τρόπο, σε «αρσενικά» χαρακτηριστικά σε μιαν άλλη.

Το πέρασμα από τη Φύση στην Κουλτούρα

Η θέση του Κλωντ Λεβί-Στρως, στον βαθμό που μπορεί κανείς να την εξάγει από το βιβλίο του *Strutture Elementari della Parentela*, είναι αντιφατική. Ακόμη κι αν δεν συνδιαλέγεται άμεσα με αυτό το ζήτημα, συνιστά αναπόφευκτα μέρος της υποδομής της θεωρίας του αναφορικά με την απαγόρευση της αιμομιξίας. Ο Λεβί-Στρως πιστεύει ότι η απαγόρευση της αιμομιξίας αποτελεί το «καριβέζ» σημείο του περάσματος από τη φύση στην κουλτούρα, κι έτσι συνιστά την ιδρυτική πράξη της

¹⁸ Όπ.π.

κοινωνίας. Ο στόχος αυτής της απαγόρευσης είναι «η εξασφάλιση της πλήρους και συνεχούς κυκλοφορίας εκείνων των *par excellence* αγαθών που κατέχει η κοινωνία στο πρόσωπο των συζύγων και των θυγατέρων της»¹⁹. Λόγω αυτής της γενικευμένης ανταλλαγής, «ο δεσμός της συμμαχίας με μίαν άλλη οικογένεια εξασφαλίζει την κυριαρχία του κοινωνικού επί του βιολογικού, και του πολιτιστικού επί του φυσικού»²⁰. Αλλά οι γυναίκες, οι οποίες ορίζονται ως το πιο πολύτιμο αγαθό της ομάδας, είναι επίσης ένα σπάνιο αγαθό. Στην πραγματικότητα, «η βαθιά πολυγαμική τάση η οποία υπάρχει μεταξύ όλων των ανδρών, κάνει τον αριθμό των γυναικών να μοιάζει πάντοτε ανεπαρκής»²¹. Η πολυγαμία (ή, μάλλον, η «πολυγυνία», αφού για κάτι τέτοιο πρόκειται στην πραγματικότητα), που είναι βιολογικά ακατόρθωτη σε οικουμενική κλίμακα λόγω της δημογραφικής ισορροπίας μεταξύ των φύλων, γίνεται προνόμιο των αρχηγών: «Η ανταμοιβή και η επένδυση της εξουσίας»²².

Αν και συνολικά ο λόγος του Λεβί-Στρώς κλίνει υπέρ της υπεροχής των πολιτιστικών έναντι των φυσικών παραγόντων στην εξέλιξη της ανθρώπινης φυλής, όταν μελετάμε το υποκείμενο πρόβλημα της φυλετικής ασυμμετρίας, αυτή η υπεροχή εμφανίζει ένα στοιχείο αντίφασης. Δεν υπάρχει πειστική εξήγηση γιατί πρέπει να είναι η γυναίκα αυτή που θα κυκλοφορεί προκειμένου να υφανθεί εκείνη η δομή των σχέσεων που αποτελεί τη βάση της ζωής. Κάποιος έχει την εντύπωση ότι οι ομάδες που επιβλέπουν αυτή την ανταλλαγή ταυτίζονται με την αρσενικότητά τους, ενώ οι γυναίκες είναι απλώς τα αντικείμενα που συναινούν. Εάν η γυναίκα είναι το *par excellence* αγαθό, ο άνδρας είναι ο κάτοχος αυτού του αγαθού. Επιπλέον, δεν είναι ξεκάθαρο γιατί αυτή «η τάση για πολυγαμία» δεν αντιστοιχεί σε μια εξίσου λογική «τάση για πολυανδρία». Στη γυναίκα δεν πιστώνεται καμία φυλετική τάση. Ούτε είναι εύκολο να καταλάβουμε γιατί η πολυγαμία πρέπει να είναι σημάδι αναγνώρισης

¹⁹ Levi-Strauss, ο.π.

²⁰ Ο.π.

²¹ Ο.π..

²² Ο.π.

της εξουσίας. Κάτι τέτοιο υπονοεί όχι μόνο την ύπαρξη ενός μονοπωλίου της εξουσίας την ίδια στιγμή που γεννιέται μια κοινωνία, αλλά και ότι αυτή η εξουσία έχει ένα φυλετικό χαρακτηριστικό εν τη γενέσει της. Η εντύπωσή μου είναι ότι κατά τη στιγμή της απαγόρευσης της αιμομιξίας –της ιδρυτικής στιγμής της κοινωνίας, το ακριβές σημείο του περάσματος από τη φύση στην κουλτούρα– η γυναίκα έχει ήδη φορτωθεί με μια σειρά ξεινάθαρων πολιτιστικών νοημάτων, τα οποία, παραδόξως, προηγούνταν της γέννησης της κουλτούρας. Με άλλα λόγια, η κοινωνική αξία της γυναίκας που σε μας φαίνεται κατώτερη, δεν είναι δεδομένο της κουλτούρας αλλά της φύσης, δηλαδή κάτι το οικουμενικό!... Όμως έχουμε ήδη απαντήσει σε αυτό με τα λόγια του ίδιου του Λεβί-Στρως.

Συνεπώς ο Λεβί-Στρως βλέπει την ύπαρξη της κυριαρχίας σαν ένα αδιαφιλονίκητο δεδομένο, υιοθετώντας μια πολύ ξεινάθαρη θέση και σεβόμενος έτσι τη δεύτερη μεγάλη διαίρεση που διαπερνά το πεδίο της υπόθεσης για την καταγωγή της φυλετικής ασυμμετρίας. Και, στην πραγματικότητα, δεν πρέπει να ξαφνιαζόμαστε που αυτή είναι η πλέον διαδεδομένη και σιωπηλά αποδεκτή θέση μεταξύ των ανθρωπολόγων. Όπως έχουμε δει, μόνο πρόσφατα το φεμινιστικό ρεύμα στην ανθρωπολογία αμφισβήτησε την «αρσενική» εξουσία –χωρίς, όμως, να φτάσει μέχρι τις λογικές συνέπειες αυτής της αμφισβήτησης. Έπρεπε να περιμένουμε το «ελευθεριακό ρεύμα» για να ξεκινήσει μια έρευνα της εξουσίας καθαυτής.

Μητριαρχία: Μύθος ή πραγματικότητα;

Πριν προχωρήσουμε σε μια πιο λεπτομερή έρευνα της εξουσίας, πρέπει να κλείσουμε την επισκόπησή μας των υπαρχουσών υποθέσεων, μελετώντας το κατά πόσο η μητριαρχία ήταν μύθος ή πραγματικότητα. Γι' αυτό το θέμα επανειλημμένων διατριβών στους ανθρωπολογικούς κύκλους, ανανεώθηκε πρόσφατα το ενδιαφέρον μέσω του απελευθερωτικού κινήματος των γυναικών, στο οποίο η ιδέα της θηλυκής ανωτερότητας επέδειξε τη πλήρως ουτοπική της δύναμη. Όταν αντιμετωπίζουν το

τυπικό ερώτημα του κατά πόσο η μητριαρχία είναι μύθος ή ιστορική πραγματικότητα, οι φεμινίστριες, όπως οι παραδοσιακοί ανθρωπολόγοι, χωρίζονται. Το ένα στρατόπεδο λέει ότι δεν υπάρχει στέρεα ιστορική απόδειξη για την ύπαρξη μιας αρχαϊκής γυναικοκρατίας, ενώ το άλλο απαντά ότι μια σειρά αρχαιολογικών ευρημάτων μας δίνουν αποδείξεις για μια διαφορετική και ανώτερη κοινωνική κατάσταση και εικόνα των γυναικών, κάτι που έχει επιπτώσεις και στη συνολική κοινωνική δομή. Αρκετά νωρίς, το 1926, η Μάργκαρετ Μιντ έγραψε ότι «έχουν υπάρξει μητριαρχικοί θεσμοί που έδιναν εμπράκτως την ελευθερία στη γυναίκα, προσφέροντάς της μια ελευθερία επιλογής την οποία δεν θα μπορούσε καν να φανταστεί η ιστορική ευρωπαϊκή κουλτούρα»²³.

Ενώ δεν γίνεται προσπάθεια να υποστηριχθεί η αδιαμφισβήτητη ύπαρξη ενός μητριαρχικού καθεστώτος, υπάρχει η πεποίθηση ότι το σύνολο της αρχαϊκής μητριαρχικής κουλτούρας (η μεγαλύτερη απόδειξη της οποίας είναι η προσανατολισμένη στο θηλυκό θρησκευτικότητα στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί), δεν μπορεί παρά να έχει άμεση σχέση με τη σχετιζόμενη κοινωνική δομή. Αυτή η υπόθεση υποστηρίζεται από το γεγονός ότι οι μητρογραμμικές κοινωνίες ιστορικά, παρά τη συμπερίληψή τους στην τεράστια κατηγορία των ασυμμετρικών κοινωνιών με αρσενική κυριαρχία, δίνουν μεγαλύτερη αξία στις γυναίκες απ' ότι οι πατρογραμμικές κοινωνίες.

Μπορούμε επίσης να δούμε πώς αυτοί οι αμέτρητοι μύθοι για τη μητριαρχία στις πρωτόγονες και αρχαϊκές κοινωνίες – που όλοι τους έχουν ως στόχο το να δείξουν πώς ο κόσμος μετακινήθηκε από το χάος και την κοινωνική ανομία που υπήρχαν υπό την κυριαρχία των γυναικών, στην τάξη και τη δικαιοσύνη που ήρθαν χάρη στην αρσενική κυριαρχία–, είναι αποδείξεις μιας νέας κοινωνικής συνθήκης που επιτεύχθηκε με την αρσενική κυριαρχία· μιας συνθήκης που επιδιώκει την πολιτιστική της νομιμοποίηση μέσω της κατασκευής ενός νομιμοποιητικού μύθου.

²³ Mead, οπ.π.

Έτσι βλέπουμε την υπόθεση της γέννησης της «αρσενικής εξουσίας» ως δεδομένο της ανθρώπινης ιστορίας να αντιτίθεται στην υπόθεση –που συμμερίζονται εκείνοι οι οποίοι θεωρούν τη μητριαρχία σαν απολύτως μυθική– ότι η αρσενική ανωτερότητα είναι ένα δεδομένο ανεξαρτήτως χρόνου. Στην πραγματικότητα, εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η μητριαρχία είναι ένας μύθος, είναι οι ίδιοι εγκλωβισμένοι στον «μύθο της πατριαρχίας», στην ψευδαίσθηση, δηλαδή, ότι η πατριαρχική κουλτούρα είναι η μοναδική ιστορική πραγματικότητα που γνωρίζει το ανθρώπινο είδος.

Για την Ιταλίδα ανθρωπολόγο Ίντα Μάλι, που μπορεί να θεωρηθεί ως εκπρόσωπος αυτής της τάσης, η μητριαρχία όχι μόνο είναι μύθος, αλλά, στην πραγματικότητα, ένας μύθος σωβινιστικός· χρήσιμος για την κατανόηση των βαθιά ριζωμένων κινήτρων της κοινωνίας που τη δημιούργησε, αλλά όχι για τη διεύρυνση της συνολικής ιστορικής μας γνώσης²⁴. Στην πραγματικότητα, δεν αναφέρεται τόσο σε εκείνους που επεξεργάζονται τους αρχαϊκούς μύθους όσο σε εκείνους τους ανθρωπολόγους, όπως ο Μπαχόφεν, που επανέφεραν αυτόν τον μύθο στην κουλτούρα μας, δίνοντάς του μιαν αξιολογία πατριαρχική ερμηνεία²⁵.

Ενώ αυτή η θέση έχει σίγουρα κάποια αξία, φαίνεται στο σύνολό της να υποβιβάζει, σαν ένα σωβινιστικό μύθο, ολόκληρο το πλέγμα των ενδείξεων που δίνουν έμφαση στην ύπαρξη μιας κοινωνίας με μια κουλτούρα των φύλων διαφορετική από τη δική μας. Ενώ πολλοί βλέπουν τη «διαφορά» σαν μια μητριαρχία που καθρεφτίζει τέλεια μια αντεστραμμένη πατριαρχία, επαναφέροντας έτσι το μοιραίο της ύπαρξης της κυριαρχίας στην κοινωνική ζωή, θα συμφωνήσουμε με τον Μάρσεϊ

²⁴ I. Magli, *Matriarcato e Potere delle Donne*, Μιλάνο, Feltrinelli, 1978.

²⁵ Ήταν, πράγματι, ο Μπαχόφεν ο πρώτος που αναβίωσε την υπόθεση της μητριαρχίας, αλλά με μια ερμηνεία που απέιχε πολύ από το να είναι φεμινιστική. Την είδε σαν «μια φυσική κατάσταση» που την ακολούθησε η πατριαρχία, την οποία ταυτίζει με την «κατάσταση της κουλτούρας». Συνεπώς, επαναδιατυπώνει το μήνυμα των αρχαϊκών μύθων με σύγχρονους όρους.

Μπούκτιν όταν λέει ότι «η μητριαρχία που υπονοεί μια κυριαρχία των γυναικών επί των ανδρών δεν υπήρξε ποτέ στον πρώιμο κόσμο, απλώς γιατί δεν υπήρξε ποτέ εκεί και η ίδια η κυριαρχία»²⁶. Και με αυτή τη δήλωση ερχόμαστε στην καρδιά του προβλήματος.

Αντιμετωπίζοντας την έννοια της εξουσίας

Έχουμε φτάσει τώρα στο σημείο που πρέπει να ξεμπερδέψουμε τον κόμπο της εξουσίας, προκειμένου να πλησιάσουμε όσο το δυνατόν κοντύτερα σε μια εξήγηση της φυλετικής ασυμμετρίας. Έχουμε ήδη δει πώς οι φυλετικές διαφορές έχουν υιοθετήσει ασυμμετρικές αξίες εντός μιας ανισωτικής κουλτούρας, όπως αυτή της ιεραρχικής κοινωνίας και πώς, σύμφωνα με μια μεθοδολογική προσέγγιση διαβρωμένη από τον εθνοκεντρισμό, αυτή η κοινωνία, αυτή η κουλτούρα και αυτή η ασυμμετρία, έφτασαν να θεωρούνται οικουμενικές πραγματικότητες. Πρέπει να επιστρέψουμε στον Κλαστρο για να μπορέσουμε να υποβάλουμε σε κριτική αυτή τη διαστρεβλωμένη άποψη, κάτι που ανοίγει τον δρόμο σε ένα άγνωστο σύμπαν: την κοινωνία χωρίς κυριαρχία. «Πρέπει, πρώτα απ' όλα, να προσδιορίσουμε εκείνα τα στοιχεία που διακρίνουν τη δική μας κουλτούρα από την κουλτούρα των πρωτόγονων ή των αγρίων. Η πρώτη κρίσιμη κατηγορία για την ταξινόμηση των διαφορών μεταξύ των κοινωνιών των αγρίων και των ιστορικών κοινωνιών, είναι το *κράτος*. Κοινωνία των αγρίων = κοινωνία χωρίς κράτος. Ιστορική κοινωνία = κοινωνία του κράτους. Αυτοί είναι οι όροι πάνω στους οποίους πρέπει να επικεντρωθεί η μελέτη μας»²⁷.

Η απουσία μιας τυπικής, ιεραρχικά διαρθρωμένης πολιτικής δομής, ανήγαγε πάντοτε τις άγριες κοινωνίες στην κόλαση των απολίτινων κοινωνιών, σε ένα πρωτόγονο στάδιο της ανθρωπίνης εξέλιξης, η οποία μοιάζει να κινείται αδυσώπητα στην

²⁶ Bookchin, οπ.π., σ.79.

²⁷ P. Clastres, *Archéologie de la violence*, Editions du Seuil, Παρίσι, 1980.

κατεύθυνση της εμφάνισης του κράτους, σύμβολο της πολιτικής ωρίμανσης του ανθρωπίνου είδους, του «πολιτισμού».

Ο Κλαστρ εναντιώνεται σε αυτή την αλαζονική ιδέα της εξέλιξης, απορρίπτοντας την απολίτικη φύση των κοινωνιών των αγριών και δείχνοντας ότι, στην πραγματικότητα, αυτές διαθέτουν έναν διαφορετικό τρόπο αντίληψης της πολιτικής. Ενώ η κοινωνία του κράτους «επιδεικνύει αυτή τη διχαστική διάσταση, άγνωστη στους άλλους», στην κοινωνία χωρίς κράτος «η εξουσία δεν διαχωρίζεται από την κοινωνία»²⁸. Η εξουσία, μακριά από το να είναι απύσχα, διαφεύγει της λογικής του εξαναγκασμού, ίδιον της διχασμένης κοινωνίας, και εναποτίθεται στο κοινωνικό σώμα.²⁹ Αυτή η ανάλυση μας δίνει μια νέα

²⁸ P. Clastres, «La Question du Pouvoir dans les Sociétés Primitives», στην επιθεώρηση «Interrogations», νο 7 (Ιούνης-Ιούλης 1976), σ.3. Ο Κλαστρ διαμαρτύρεται που αυτές οι κοινωνίες ορίζονται με αρνητικούς όρους, σαν χωρίς κράτος ή βάσει συγκεκριμένων τύπων οικονομίας. Η υπόθεση ότι ζουν σε ένα επίπεδο στοιχειώδους διαβίωσης αμφισβητήθηκε υπέροχα από τον Μάρσαλ Σάλλινς στο βιβλίο του *Stone Age Economics*, Σικάγο, Aldine Pub. Co., 1972. Στην πραγματικότητα, αυτοί οι ορισμοί δείχνουν μάλλον ένα ενδογενές όριο στη δυτική κουλτούρα, παρά οποιαδήποτε πραγματική «έλλειψη» στις περιγραφόμενες κοινωνίες. Οι μορφές του γνωστού, του υπαρκτού, αναπόφευκτα καθορίζουν τους τρόπους της γνώσης. Για τον ίδιο λόγο, δεν πρέπει να εκπλησσόμαστε με την αρνητικότητα του όρου «αναρχία». Αφότου η θεωρία της ισότητας και της ελευθερίας γεννήθηκε στην πολιτιστική πραγματικότητα της κυριαρχίας, πρέπει να τη δούμε ως μια εναλλακτική που αρνείται το παρόν, το υπαρκτό σύστημα κυριαρχίας.

²⁹ Αφήνουμε στην άκρη το ζήτημα της σύνθετης σχέσης μεταξύ κοινωνικής εξουσίας και παράδοσης στις πρωτόγονες κοινωνίες. Η «επιθυμία επανάληψης της κοσμικής τάξης», για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Κλαστρ, μοιάζει να παραλύει την αυτορρυθμιστική ικανότητα εκείνων των κοινωνιών, αναγκάζοντας ολόκληρο το κοινωνικό σώμα να προσαρμόζεται παθητικά σε ρόλους και συμπεριφορές που δεν έχει το ίδιο επεξεργαστεί. Όπως λέει ο Μπέρτολο, αυτή είναι μια «κατάσταση ενός κοινωνικά διάχυτου ολοκληρωτισμού», η επίδραση του οποίου στο πρόβλημα της φυλετικής ασυμ-

πολιτική φιγούρα, την οποία ο Κλαστρο, παραδόξως, ονομάζει «αρχηγό χωρίς εξουσία», ένας αρχηγός που δεν διατάζει, που τα λόγια του δεν έχουν την ισχύ νόμου. Αν το κοινωνικό σώμα είναι η αρένα της πραγματικής εξουσίας, αυτόν πρέπει να τον δούμε σαν την αρένα της εν δυνάμει εξουσίας. Προσωποποιεί την κοινωνική εξουσία χωρίς να την κατέχει, ενώ η κοινωνία ως σύνολο τον έχει υπό έλεγχο, ενήμερη για την υπονοούμενη απειλή που υπάρχει στην κυριαρχία και στον διχασμό που επιφέρει. Η δίψα για το γόητρο, που είναι η κινητήρια δύναμη του «αρχηγού με εξουσία», ελέγχεται από την κοινωνία μέσω μιας σειράς υποχρεώσεων, η πρώτη από τις οποίες είναι η γενναιοδωρία, μαζί με την οικονομική αυτο-λεηλασία, την οποία αντιπροσωπεύει το «χρέος» που έχει ο «αρχηγός χωρίς εξουσία» στην κοινωνία λόγω της ιδιαίτερης λειτουργίας του. Η πολιτική σημασία αυτής της νέας φιγούρας δεν μπορεί, συνεπώς, να θεωρηθεί πως εμπίπτει στην κατηγορία της «κυριαρχίας», αλλά μάλλον σε εκείνη του «κοινωνικού γοήτρου», μια έννοια στην οποία θα επανέλθουμε αργότερα.

Ας κάνουμε μια στάση για να μελετήσουμε τους όρους «εξουσία» και «κυριαρχία» (οι οποίοι χρησιμοποιούνται πάντοτε σαν συνώνυμοι) για να αποσαφηνίσουμε το ουσιαστικό τους νόημα. Για κάτι τέτοιο μπορούμε να παραπέμψουμε στους ορισμούς που πρότεινε ο Αμεντέο Μπέρτολο στο κείμενο του «Εξουσία, Αυθεντία, Κυριαρχία»³⁰. Στόχος μας είναι να χωρίσουμε τον νεφελώδη όρο «εξουσία» στα διαφορετικά και συχνά αντιφατικά νοήματά της. Ο Μπέρτολο προτείνει ο όρος «εξουσία» να διατηρηθεί για την κοινωνική ρυθμιστική λειτουργία (μια καθαυτή ουδέτερη λειτουργία). Σηματοδοτεί την ολότητα των διαδικασιών μέσω των οποίων η κοινωνία αυτορυθμίζεται, παράγοντας και εφαρμόζοντας κανόνες, αλλά και επιβλέποντας την εφαρμογή τους. Αυτή η λειτουργία είναι «αναγκαία για την ύπαρξη της κοινωνίας, της κουλτούρας και του ίδιου του αν-

μετρίας μένει να διερευνηθεί. Βλ. A. Bertolo, «Potere, Autorita, Dominio: Una Proposta di Definizione», στην επιθεώρηση «Volontà» no 2, 1983.

³⁰ Οπ.π.

θρώπου, αλλά και για την άσκηση της ελευθερίας ως μιας επιλογής ανάμεσα στις καθορισμένες δυνατότητες με τις οποίες ζεινόμε»³¹. Με την κυριαρχία, από την άλλη, μπορούμε να κατανοήσουμε εκείνες τις ιεραρχικές κοινωνικές σχέσεις που χαρακτηρίζονται από τη σχέση προσταγή-υπακοή, η οποία διακρίνει «τα κοινωνικά συστήματα που η ρυθμιστική τους λειτουργία δεν ασκείται από την ίδια τη συλλογικότητα, αλλά από ένα μέρος της (γενικά αλλά όχι αναγκαστικά από μια μικρή μειοψηφία) πάνω σε ένα άλλο (γενικά τη μεγάλη πλειοψηφία)· δηλαδή συστήματα στα οποία η πρόσβαση στην εξουσία είναι μονοπώλιο μιας μερίδας της κοινωνίας (άτομα, ομάδες, τάξεις κλπ)»³².

Εάν εφαρμόσουμε αυτή τη θεμελιώδη διάκριση σε ιστορικές και «άγριες» κοινωνίες έτσι όπως τις όρισε ο Κλαστρ, μπορούμε να θεωρήσουμε τις πρώτες ως *κοινωνίες της κυριαρχίας*, στις οποίες ένα μέρος του κοινωνικού σώματος έχει εξασφαλίσει το μονοπώλιο της εξουσίας, δηλαδή της κοινωνικής ρυθμιστικής λειτουργίας, απαλλοτριώνοντάς την από το υπόλοιπο μέρος και διχάζοντας την κοινωνία. Και να ορίσουμε τις δεύτερες ως *κοινωνίες της ισότητας*, στις οποίες η εξουσία διαχέεται παντού, σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Οι πρώτες είναι ιεραρχικές κοινωνίες σχηματισμένες βάσει της σχέσης προσταγής-υπακοής· οι δεύτερες είναι εξισωτικές κοινωνίες σχηματισμένες βάσει σχέσεων αμοιβαιότητας.

Η οργανική κοινωνία

Εννοείται ότι η φυλετική ασυμμετρία που απαντάται στην κοινωνία της κυριαρχίας δεν είναι πολιτιστικό χαρακτηριστικό της εξισωτικής κοινωνίας. Σε εκείνες τις κοινωνίες που ο Μπούκτσιν ορίζει ως «οργανικές», έννοιες όπως «ισότητα» και «ελευθερία» δεν υφίστανται. Αλλά υπονοούνται σαφώς. Επιπλέον, επειδή δεν αντιπαρατίθενται με τις έννοιες της «ανισότητας»

³¹ Όπ.π., σ.61.

³² Όπ.π., σ.62.

και της «ανελευθερίας», αυτές οι έννοιες δεν ορίζονται³³. Η ιδέα της διαφοράς υφίσταται, αλλά δεν διατάσσεται κατά μήκος ενός κατακόρυφου άξονα. «Σε τέτοιες κοινότητες, άτομα και πράγματα δεν ήταν αναγκαστικά καλύτερα ή χειρότερα μεταξύ τους· ήταν απλώς ανόμοια»³⁴. Καθώς οι κοινωνίες αμφοτέρων των τύπων διεκπεραιώνουν τις πιο θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες, συνεπώς –για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια της Μιντ– «δίνουν νόημα στη γυμνότητα της ζωής», η μία ακολουθεί μια ιεραρχική κατεύθυνση, ενώ η άλλη δίνει αξία σε κάθε άτομο και σε κάθε πράγμα, βάσει της ίδιας του της φύσης»³⁵

Χάρη στη δουλειά του Μπούιτσιν, η κατακερματισμένη εικόνα της κοινωνίας της ισότητας επανασυντίθεται σε ένα απτό οργανικό σύστημα, δίνοντάς μας μια εισαγωγική, κατανοητή εικόνα, ιδιαιτέρως αναφορικά με τη σχέση άνδρα-γυναίκας. Αυτό που υπονοούσε ο Κλαστρ καθίσταται πιο λεπτομερειακό και αρθρώνεται καλύτερα από τον Μπούιτσιν. Η δική του εξισωτική κοινωνία (την οποία τοποθετεί στην ιστορική εποχή της μετάβασης από τη νομαδική αντίληψη της ζωής, τυπική των ομάδων κυνηγών και τροφοσυλλεϊτών, στη μόνιμη εγκατάσταση των αγροτικών κοινωνιών) συνδέεται άμεσα, μέσω του «όρκου αίματος», με μια κοινωνία που βασιζεται στην απόλυτη ισότητα των ατόμων, των φύλων και των ηλικιακών ομάδων· στην επικαρπία και στην αρχή της αμοιβαιότητας· στην απόρριψη των κοινωνικών σχέσεων που βασιζονται στον εξαναγκασμό· στο «απολύτως ελάχιστο» (το δικαίωμα να παίρνει κανείς όσα θα του επιτρέψουν να επιβιώσει, αδιάφορα με τη συμβολή του στη ζωή και τον πλούτο της κοινότητας)· μια κοινωνία η οποία αναπτύσσει, αντί της έννοιας του homo economicus, τυπικό γνώρισμα της δικής μας κουλτούρας, το ιδεώδες του homo collectivus. «Σπίτι» και «Κόσμος» είναι το ίδιο και το αυτό στην οργανική κοινωνία, η οποία στερείται εκείνου του μοιραίου κενού μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας. Και τα δύο φύλα είναι κυρίαρχα, αυτόνομα και ανεξάρτητα

³³ Bookchin, οπ.π., σ.44.

³⁴ Οπ.π.

³⁵ Mead, οπ.π.

στους αντίστοιχους τομείς των δραστηριοτήτων τους. Αυτή η θεμελιώδης διαίρεση αντανακλά μια οικονομική συμπληρωματικότητα και δεν έχει ούτε θετικό ούτε αρνητικό νόημα, αφού του οι ρόλοι που είναι αναγκαίοι για την επιβίωση της κοινότητας αναλαμβάνονται και από τα δύο φύλα.

Αυτή είναι μια κουλτούρα φυλετικής ισοτιμίας στην οποία ο Μπούκτσιν, στην πραγματικότητα, διακρίνει μια υπεροχή του θηλυκού στοιχείου και ισχυρίζεται ότι έτσι δικαιολογείται να την ορίσει ως μητροκεντρική³⁶. «Χρησιμοποιώντας αυτόν τον όρο, δεν θέλω να υπονοήσω ότι οι γυναίκες ασκούσαν οποιαδήποτε μορφή θεσμισμένης κυριαρχίας έναντι των ανδρών, ή πως είχαν κατακτήσει μια θέση προσταγής στη διεύθυνση της κοινωνίας. Απλώς εννοώ ότι η κοινότητα, διαχωριζόμενη από έναν ορισμένο βαθμό εξάρτησης από το παιχνίδι και τα αποδημητικά ζώα, άρχισε να μετατοπίζει το κοινωνικό της φαντασιακό από τον αρσενικό κυνηγό στη θηλυκή τροφοσυλλέτρια, από το αρπακτικό στο γονεϊκό, από τη φωτιά της κατασκήνωσης στην οικιακή εστία, από τα πολιτιστικά χαρακτηριστικά που συνδέονται με τον πατέρα, σε εκείνα που συνδέονται με τη μητέρα»³⁷

Κάθε μορφή κοινωνικής ασυμμετρίας είναι ξένη, για τον πολύ ουσιαστικό λόγο ότι βρίσκεται έξω από την αρχή εκείνης της ιεραρχικής τάξης που μετασχηματίζει την εξισωτική κοινωνία σε μια κοινωνία με πυραμιδωτή μορφή, αλλάζοντας την ποικιλία σε ανισότητα.

Αν και έχει σημειωθεί σημαντική πρόοδος στην περιγραφή των φαινομένων που σημάδεψαν το πέρασμα από την εξισωτική κοινωνία σε εκείνη της κυριαρχίας, απέχουμε ακόμη πολύ από μια ικανοποιητική απάντηση στο γιατί εμφανίστηκε η κυ-

³⁶ Ο Κλαστρ συμφωνεί με την απόδοση μιας συνολικά θηλυκής σφραγίδας σε αυτή την παρόλα αυτά εξισωτική κουλτούρα. «Στις άγριες κοινωνίες, παρά την επίμονη παρουσία του αρσενικού στοιχείου –αυτό μαρτυρούν οι τελετουργίες της αρσενικής μύησης– οι άνδρες βρίσκονται σε αμυντική θέση σε σχέση με τις γυναίκες. Clastres, *Archéologie de la violence*, οπ.π.

³⁷ Bookchin, οπ.π., σ.58.

ριαρχία. Υπήρξαν τέσσερα τουλάχιστον φαινόμενα τα οποία επέφεραν, στο πέρασμα των αιώνων, συνεχείς ρωγμές στην ενότητα-ολότητα της εξισωτικής κοινωνίας, φτάνοντάς τη μέχρι το σημείο κατάρρευσης. Όλα αποτελούν μέρος της τεράστιας και βασανιστικής διαδικασίας της *κοινωνικής διαφοροποίησης* εντός της αδιαίρετης μεσαιωνικής κοινότητας, αναδεικνύοντας τελικά την έννοια του ατόμου σαν κάτι αντίθετο στη συλλογικότητα. Αυτή η διαδικασία δεν οδηγεί αναγκαστικά στην κοινωνία της ανισότητας, αλλά σε συνδυασμό με την ατυχή «πολιτιστική μεταλλαγή» που αντιπροσωπεύει η αρχή της ιεραρχικής οργάνωσης, έφερε αυτή την κοινωνία της κυριαρχίας που επικρατεί ακόμη και σήμερα.³⁸

Ένα από τα τέσσερα φαινόμενα τα οποία απείλησαν τον χαρακτήρα της εξισωτικής κοινωνίας ήταν το οικονομικό. Η δημογραφική μεγέθυνση και η αύξηση της παραγωγικής ικανότητας σήμαινε τη δημιουργία διαφορετικών επιπέδων πλούτου μεταξύ των μελών της κοινωνίας. Ο εγγενής κίνδυνος αυτής της συσσώρευσης πλούτου από πλευράς των ατόμων είναι ολοφάνερος στην εξισωτική κοινωνία, η οποία προσπαθεί συνειδητά να τον απομακρύνει μέσω της πρακτικής της επικαρπίας, του δώρου και της αρχής της αμοιβαιότητας (είναι ως μέρος αυτής της διαυγούς συνείδησης που πρέπει να γίνει κατανοητή η «θεσμική γενναιοδωρία» του αρχηγού χωρίς εξουσία).

Ένα δεύτερο φαινόμενο είναι η προοδευτική αύξηση της ακαμψίας των κοινωνικών ρόλων. Το φύλο, η ηλικία και η

³⁸ Αυτές οι πρωτόγονες κοινωνίες δεν ανταποκρίνονται στο αναρχικό ιδεώδες μιας εξισωτικής κοινωνίας ούτε αντιπροσωπεύουν μια μυθική χρυσή εποχή της αναρχίας στην οποία πρέπει να επιστρέψουμε. Θα ήταν, πράγματι, απίστευτο να προτείνουμε αυτές τις ημέρες και αυτή την εποχή μια ξεχωριστή, αδιαίρετη κοινότητα, στην οποία το άτομο θα ήταν εξαφανισμένο. Απέχοντας τα μέγιστα από την αύρωση αιώνων πολιτισμικής εξέλιξης του ανθρώπινου είδους, η αναρχική αντίληψη είναι μια προσπάθεια αρμονικής σύνθεσης των δύο πόλων του διωνύμου άτομο/συλλογικότητα, το οποίο, σε ολόκληρη την ανθρώπινη ιστορία, βρίσκεται πάντοτε εκτός ισορροπίας, κλίνοντας είτε προς τον έναν είτε προς τον άλλο πόλο.

καταγωγή καθορίζουν τις ευθύνες των ατόμων απέναντι στην κοινότητα και αποτελούν μέρος του θεμελιώδους καταμερισμού της εργασίας που μοιάζει να χαρακτηρίζει το σύνολο της ανθρώπινης κοινωνίας. Η καταγωγή αυτού του καταμερισμού είναι αβέβαιη, αλλά εμφανίζεται από την ανάγκη για μια ορθολογική οργάνωση της ζωής και της εργασίας στο πλαίσιο της κοινότητας. Έχουμε ήδη πει ότι η απόδοση των ρόλων είναι ένα απολύτως πολιτιστικό φαινόμενο (με πολύ γνωστές και συζητήσιμες εξαιρέσεις), κι έτσι ποικίλλει κατά πολύ. Παρόλα αυτά, σε κάθε κουλτούρα, ο ίδιος ο καταμερισμός των ρόλων για μεγάλες χρονικές περιόδους, καταλήγει αναπόφευκτα να παγιώνει τη θέση των δύο φύλων στις αντίστοιχες σφαίρες των αρμοδιοτήτων τους. Έτσι, θεσμοθετείται και μεταβιβάζεται μια διαδικασία διαφοροποίησης μεταξύ των φύλων, λόγω της διαφορετικής τους κανονικοποίησης. Αυτή η διαφοροποίηση επηρεάζει επίσης τον ίδιο τον χαρακτήρα της δομής των φύλων, λόγω της επιλογής, εδώ και χιλιάδες χρόνια, εκείνων των χαρακτηριστικών που είναι συμβατά με τους μοιρασμένους ρόλους (χωρίς, όμως, να φτάνουν σε μια πολιτιστική κλωνοποίηση, όπως δείχνει η επίμονη παρουσία των κοινωνικών αποκλίσεων). Αυτή η κρυστάλλωση των ρόλων επιφέρει τη σταθερή απόδοση συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών στο ένα ή στο άλλο φύλο –όπως, για παράδειγμα, δείχνει η περίπτωση της κινητικότητας– και αυτές, στη συνέχεια, έχουν μια θεμελιώδη σημασία στον καθορισμό της αποκλειστικής οικειοποίησης κοινωνικών περιοχών που προηγουμένως ήταν κοινές.

Ένα τρίτο φαινόμενο που διαβρώνει την ενότητα της εξισωτικής κοινωνίας είναι η εμφάνιση μιας δημόσιας σφαίρας ξεχωριστής από την οικιακή. Είναι πιθανόν το πιο δραματικό χάσμα που μπορεί να υποστεί η οργανική κοινωνία. Η εμφάνιση της δημόσιας σφαίρας δεν υπονοεί ότι η εξισωτική κοινωνία στερούνταν μιας κοινωνικής διάστασης. Η δημόσια σφαίρα δεν προέκυψε από παρθενογένεση, αλλά διαχωριζόμενη από τη σφαίρα που μόνο σήμερα μπορεί να οριστεί ως «ιδιωτική». Όπως έχουμε δει, στην εξισωτική κοινωνία «σπίτι» και «κόσμος» είναι το ίδιο και το αυτό. Με τη διαδικασία της

διαφοροποίησης, η ενότητα διασπάται σε δύο σφαίρες οι οποίες, σιγά-σιγά, αποξενώνονται, φτάνοντας μέχρι σε ένα σημείο ανταγωνισμού και αποσταθεροποίησης, κάτι που χαρακτηρίζει την κοινωνία της κυριαρχίας.

Δεν είναι εδώ το μέρος για μια βαθύτερη μελέτη των φαινομένων που επέφεραν τον χωρισμό μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού. Αυτή η διαδικασία, όμως, πρέπει να μελετηθεί προσεκτικά αν θέλουμε να απαντήσουμε σε συγκεκριμένες, ουσιαστικές ερωτήσεις σχετικά με την καταγωγή της φυλετικής ασυμμετρίας. Γιατί, για παράδειγμα, ήταν οι άνδρες αυτοί που οικειοποιήθηκαν τη δημόσια σφαίρα; Μια υπόθεση είναι ότι η πρωτόγονη κοινωνία, δίνοντας στη γυναίκα το μεγαλύτερο μερίδιο της οικιακής εργασίας και της ανατροφής των παιδιών, άφησε τον άνδρα ελεύθερο για κοινωνική δραστηριότητα. Επιπλέον, τέτοιες καταστάσεις όπως η μεγαλύτερη κινητικότητα των ανδρών, μπορεί να ευνόησε και τη δημιουργία σχέσεων και εκτός κοινότητας. Αλλά απέχουμε πολύ από μια περιεκτική και ικανοποιητική απάντηση. Και γιατί οι γυναίκες δέχτηκαν παθητικά μια διαδικασία που τις περιθωριοποιούσε, εσωτερικεύοντας τελικά μια αντίληψη που τις υποτιμούσε; Ίσως να πρέπει να καταφύγουμε στην έννοια της θηλυκής «συνενοχής» που υποστηρίζει η ντε Μπωβουάρ, αλλά ακόμη κι αυτό δεν εξηγεί μια τέτοια συνταρακτική συγκατάθεση.³⁹

³⁹ Σύμφωνα με την Σιμόν ντε Μπωβουάρ, υπάρχει ένα συγκεκριμένο στοιχείο ψυχολογικής «συνενοχής» στην υποταγή των γυναικών. «Το να δεχτείς να είσαι το Άλλο, το να αρνηθείς να είσαι μέρος στη διαπραγματεύση, σημαίνει για τις γυναίκες ότι απαρνούνται όλα τα πλεονεκτήματα που έχουν από τη συμμαχία τους με την ανώτερη κάστα. Ο κυρίαρχος άνδρας προσφέρει στη γυναίκα-υπήκοο υλική προστασία και αναλαμβάνει την ηθική δικαιολόγηση της ύπαρξής της· έτσι αυτή μπορεί να αποφύγει άμεσα τόσο το οικονομικό ρίσκο όσο και το μεταφυσικό ρίσκο της ελευθερίας, της οποίας ο σκοπός και ο στόχος πρέπει να επιτυγχάνονται χωρίς βοήθεια» (de Beauvoir, *οπ.π.*). Όμως, όπως υποστηρίζει η Κάθυ Φέργινσον, αυτά τα χαρακτηριστικά, τα οποία συχνά ορίζονται σαν θηλυκά, είναι τυπικά χαρακτηριστικά των υποταγμένων ομάδων όλων των ειδών. Συνεπώς,

Όταν αυτή η διαδικασία της κοινωνικής διαφοροποίησης έρχεται σε επαφή με την κυριαρχία, εντάσσει όλες τις διαφορές που έχουν διαμορφωθεί σε μια εξισωτική κοινωνία σε μια ιεραρχική αντίληψη, μετασχηματίζοντάς τις σε ανισότητες. Όταν η επικαρπία και η αμοιβαιότητα αντικαθίστανται από την ανταλλαγή, όταν οι πολιτικές σχέσεις τίθενται ενάντια στους φυσικούς δεσμούς, όταν την αδιαίρετη κοινωνία διαδέχεται αυτή που διατάσσεται γύρω από τις έννοιες του ανώτερου και του κατώτερου, η οργανική κοινωνία και η αρμονική της άποψη για τον κόσμο απονεκρώνονται. Όχι μία, αλλά εκατό, χιλιάδες ασυμμετρίες θα αναπτυχθούν στο κοινωνικό σώμα, με κάποιες από τις οποίες να συνδέονται με βιολογικούς παράγοντες. Συνοπτικά, η κοινωνία της κυριαρχίας, σιγά-σιγά, θα αποκτήσει μορφή, προμηθεύοντας εκείνον τον ιδεολογικό χώρο εντός του οποίου ζούμε και σκεπτόμαστε σήμερα.

Το κοινωνικό γόητρο ως παράγοντας της φυλετικής ασυμμετρίας

Το τελευταίο από τα τέσσερα φαινόμενα που συμβάλουν στην κοινωνική διαφοροποίηση, έχει τη δική του σημασία για την κατανόηση της φυλετικής ασυμμετρίας: μιλάμε για *το κοινωνικό γόητρο*. Όπως βεβαιώνει ο Κλαστρ, αυτή είναι μια κατηγορία η οποία, συχνά, συγχέεται με την κυριαρχία, εμποδίζοντας την κατανόηση εκείνων των κοινωνιών που δεν εντάσσονται σε αυτή τη λογική: «Εδώ μπορούμε να δούμε τη σύγχυση που υπάρχει στη εθνολογική φιλολογία μεταξύ των εννοιών της εξουσίας και του γόητρου. Τι κινητοποιεί τον *μεγάλο άνδρα*; Ποιο σχέδιο; Όχι ο σκοπός της προσταγής, κάτι που μπορεί λογικά να επιθυμεί, αλλά τα μέλη της φυλής αρνούνται να ικανοποιήσουν. Ο στόχος του είναι το γόητρο, κάτι που θα του επιτρέψει να δει τον εαυτό του ως αντανάκλαση μιας κοινότητας η οποία εκθει-

η ψυχολογική «συνενοχή» δεν πρέπει να θεωρείται σαν μια αποκλειστικά θηλυκή συμπεριφορά, αλλά μάλλον σαν μια εγγενής ιδιότητα σχέσεων που βασίζονται στην προσταγή/υπακοή. Βλ. «La Femminizzazione del Politico», «Volontà» 1.

άζει τη δόξα ενός σκληρά εργαζόμενου και γενναϊόδωρου αρχηγού... Σε αντάλλαγμα της γενναϊοδωρίας του, ο *μεγάλος άνδρας* δεν αποκτά εξουσία αλλά γόητρο»⁴⁰

Μπορούμε να ορίσουμε το γόητρο σαν μια διαφορετική, ανώτερη αξία, που η κοινωνία αποδίδει σε συγκεκριμένα άτομα και/ή ρόλους. Ως τέτοιο, είναι ένα «αγαθό θέσης» -ένα πρό- νόμιο με τα δικά του δικαιώματα στις πρωτόγονες κοινωνίες, που δεν συνδέεται με άλλα κοινωνικά προνόμια (οικονομικά, πολιτικά). Το γόητρο του ατόμου συνδέεται με συγκεκριμένες προσωπικές ικανότητες ή δώρα, ενώ το γόητρο του ρόλου περιλαμβάνει την κατοχή εκείνων των ικανοτήτων που συνδέονται με τον ρόλο καθ'αυτόν. Το θεμελιώδες χαρακτηριστικό που μας επιτρέπει να διακρίνουμε την κυριαρχία από το κοινωνικό γόητρο, έγκειται στη σχέση προσταγής-υπακοής, η οποία διαμορφώνει την πρώτη αλλά όχι το δεύτερο. Αναφορικά με τους προτεινόμενους ορισμούς του Μπέρτολο, μπορούμε να πούμε ότι το ατομικό γόητρο εμπίπτει στην κατηγορία της *επιρροής*, ενώ το γόητρο που συνδέεται με έναν ρόλο εμπίπτει στην κατηγορία της εξουσίας⁴¹. Ενώ είναι διακριτά και επιδρούν με διαφορετικό τρόπο στο κοινωνικό σώμα, το ατομικό γόητρο και το γόητρο του ρόλου είναι δύο διαδοχικές στιγμές της ίδιας διαδικασίας εξατομίκευσης. Όμως ενώ το πρώτο, που παρουσιάζεται και πρώτο χρονολογικά, δεν περιλαμβάνει την καταστροφή της εξισωτικής κοινωνικής τάξης, το δεύτερο, το οποίο δεν επιφέρει την απορρόφηση και την εξάφaniση του ατομικού γόητρου, πάει ένα βήμα παρακάτω, καταφέροντας να μεταφέρει το γόητρο από το άτομο στη λειτουργία και συνεπώς θεσμίζει τη διαφορά.

Έχοντας ορίσει την έννοια του κοινωνικού γόητρου πολύ γενικά, μπορούμε να δούμε τώρα τη σχέση που έχει με τη φυλετική ασυμμετρία. Όμως όσο πειστική και αποδεκτή κι αν είναι η εικόνα της εξισωτικής κοινωνίας που σκιαγραφήσαμε εδώ, υπάρχει ένα δεδομένο το οποίο απαιτεί βαθύτερη έρευνα:

⁴⁰ Clastres, *Archéologie de la violence*, οπ.π.

⁴¹ Για έναν ορισμό της «επιρροής» και της «αυθεντίας» βλ. Bertolo, οπ.π.

όταν το ατομικό γόητρο μετασχηματίζεται σε γόητρο του ρόλου, οι ρόλοι με υψηλό γόητρο είναι όλοι αρσενικοί. Έτσι εμφανίζονται δύο αντιτιθέμενες υποθέσεις: είτε ο αποκλεισμός των γυναικών από αυτούς τους ρόλους σημαίνει *per se* την ύπαρξη της κυριαρχίας είτε, αντίθετα, η φυλετική ασυμμετρία υπάρχει στην εξισωτική κοινωνία και προηγείται της εμφάνισης της κυριαρχίας.

Μια ανάλυση της εξισωτικής κοινωνίας αποκαλύπτει ξεκάθαρα πώς η γυναίκα χάνει το κοινωνικό γόητρο στον βαθμό που το αποκτά ο άνδρας. Από μια ενιαία, αδιαίρετη κοινωνία, στην οποία το γόητρο είναι εξίσου μοιρασμένο μεταξύ όλων των μελών της, αλλά η κουλτούρα ήταν κυρίαρχα ένα θηλυκό γνώρισμα, φτάνουμε σε μια διαφοροποιημένη κοινωνία, με κυρίαρχη την αρσενική κουλτούρα. Ενώ αρχικά οι ομάδες που «εφηύραν» μια θέση γοήτρου για τις ίδιες, όπως οι ομάδες των μεγάλων σε ηλικία σαμάνων, φτιάχνονταν από άνδρες και γυναίκες αδιακρίτως, με την πάροδο του χρόνου το θηλυκό στοιχείο τείνει να εξαφανιστεί⁴². Δεν υπάρχει ένας σαφής διαχωρισμός σε αυτή τη διαδικασία, κι έτσι ακόμη και σήμερα το κοινωνικό γόητρο μιας γριάς γυναίκας έχει μια κάποια σημασία στις μητροκεντρικές κοινωνίες, ακριβώς όπως οι γυναίκες σαμάνες υπήρχαν σε πολλές πρωτόγονες κοινωνίες. Παρόλα αυτά, σε εκείνες τις κοινωνίες που προηγούνται αυτών της κυριαρχίας, οι γυναίκες εξαφανίζονται από τους ρόλους που έχουν μεγαλύτερη αξία. Οι κοινωνικές φιγούρες που επιδέχονται αναγνώρισης –ο αρχηγός χωρίς εξουσία, ο σαμάνος και ο πολεμιστής⁴³– είναι όλοι τους άντρες· κι όταν η ιεραρχική κουλτούρα επιβληθεί, οι γυναίκες αποκλείονται από εκείνους τους ρόλους οι οποίοι ενέχουν πολιτική, μαγικο-θρησκευτική και στρατιωτική εξουσία. Μπορούμε σχεδόν να πούμε ότι όταν το γόητρο είναι κάτι το προσωπικό, το απολαμβάνουν τόσο οι γυναίκες όσο και οι άνδρες, αλλά όταν συνδέεται με ρόλους και τυποποιείται, είναι αποκλειστικά ανδρικό. Εν τούτοις (και με

⁴² Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση βλ. Bookchin, οπ.π.

⁴³ Για μια επιπρόσθετη συζήτηση σχετικά με την εμφάνιση του πολεμιστή, βλ. Clastres, *Archéologie de la violence*, οπ.π.

αυτό αποκλείουμε την πρώτη από τις δύο υποθέσεις), αν απόδεχτούμε εκείνη τη θεμελιώδη διαφορά που διακρίνει την κυριαρχία από το γόητρο –δηλαδή την παρουσία ή την απουσία της σχέσης προσταγής-υπακοής–, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι η σχέση μεταξύ των φύλων δεν είναι αυτή της κυριαρχίας. Όμως είναι φανερό ότι δεν βρισκόμαστε μπροστά σε μια κατάσταση τέλει ισότητας. Συνεπώς η δεύτερη υπόθεση φαίνεται πιο λογική. Επιστρέφοντας για μια ακόμη φορά στους ορισμούς του Μπέρτολο, σε μια κοινωνία χωρίς κυριαρχία υπάρχουν *κοινωνικές ασυμμετρίες της εξουσίας* που δεν εμπίπτουν στην κατηγορία της κυριαρχίας, αλλά οι οποίες αντιφάσκουν εξίσου με την κοινωνική ισότητα⁴⁴. Και η ασυμμετρία άνδρα-γυναίκας μοιάζει να είναι αυτού του τύπου.

Η εκστρατεία μας έφτασε στο τέλος της. Όπως ο Λιβινγκστον, δεν καταφέραμε να ανακαλύψουμε τη μυθική πηγή, αλλά ακόμη κι αν πολλά ερωτήματα μένουν αναπάντητα, ένας χάρτης της περιοχής που εξερευνήσαμε, έχει αρχίσει να διαγράφεται. Διακριβώνοντας τη σχέση αίτιου-αιτιατού μεταξύ της κυριαρχίας και της φυλετικής ασυμμετρίας, μπορούμε να ισχυριστούμε πως φτάσαμε στις όχθες της λίμνης Βικτώρια και διακριβώνοντας εκείνες τις κοινωνικές ασυμμετρίες της εξουσίας μεταξύ των φύλων που προηγούνται της εμφάνισης της κυριαρχίας, μπήκαμε προσεκτικά στο ρεύμα του ποταμού Καγκέρα, κατευθυνόμενοι εκεί που συμβατικά μπορεί να οριστεί σαν η πηγή του Λευκού Νείλου. Όμως αντίθετα με εκείνους τους γεωγράφους που απένειμαν στον Καγκέρα την τιμή να ανακηρυχθεί η πηγή του Λευκού Νείλου, είμαστε πεισμένοι ότι αυτή η τιμή αξίζει σε όλους τους παραπόταμους που τροφοδοτούν τη λίμνη Βικτώρια. Η, αφήνοντας κατά μέρος τις μεταφορές, δεν πιστεύουμε ότι η φυλετική ασυμμετρία έχει μια και μοναδική καταγωγή, αλλά ότι οι πηγές της είναι σύνθετες και διακλαδωμένες, σαν αυτές του Νείλου. Και είναι σε αυτή την αναζήτηση αυτών των πολλών πηγών που πρέπει τώρα να κατευθυνθούμε. Η ανακάλυψή τους θα αποτελέσει σίγουρα μια

⁴⁴ Βλ. Bertolo, οπ.π., σ.66.

ουσιαστική συμβολή στη σκιαγράφηση ενός άλλου, μεγάλης σημασίας, χάρτη, που σε μεγάλο βαθμό είναι ατελής: εκείνον της γέννησης της κυριαρχίας.

Για να καταλήξω, αφήστε με να παραθέσω μια σύντομη παρατήρηση του Αγίου Αυγουστίνου, που αποτέλεσε ένα μεγάλο κίνητρο για αυτή την έρευνα: «Η γυναίκα είναι ένα κτήνος, ούτε σταθερό ούτε ακλόνητο». ■

Ο τόπος της διαφοράς

Ο συνειδητά αμφίσημος τίτλος αυτού του κειμένου επιλέχθηκε ακριβώς γιατί θέτει σε πρώτο επίπεδο τον φυσικό «τόπο» όπου παράγεται η φυλετική διαφορά: την ανθρωπινή ανατομία. Είναι αυτή η άκαμπτη διαφορά που δίνει δικίο και μορφή σε δύο κατηγορίες, το «αρσενικό» και το «θηλυκό», οι οποίες διαπερνούν το σύνολο του συμβολικού και κοινωνικού χώρου. Όμως υπάρχει, κατά τη γνώμη μου, κι ένας άλλος «τόπος» στον οποίο η διαφορά (και όχι μόνο η φυλετική) είναι εξίσου άκαμπτη: εννώ εκείνο το πολιτισμικό περιβάλλον στο οποίο παράγεται η φανταστική αυτοθέσμιση της κοινωνίας, όπου η διαφορά προσλαμβάνει αξία και σημασία⁴⁵. Και η πρόθεσή μου είναι να ορίσω καλύτερα τον «τόπο» στον οποίο λαμβάνουν χώρα οι σκέψεις μου, οι οποίες δεν προτιθενται τόσο να δώσουν λύσεις όσο να εξακριβώσουν τους εννοιολογικούς κόμβους της σύνθετης προβληματικής για το γένος.

Στη δυτική κοινωνία⁴⁶, η διαφορά έχει προσλάβει μια κυρίως αρνητική ερμηνεία, ακριβώς γιατί θεωρείται εν δυνάμει επι-

⁴⁵ Την ίδια στιγμή που δηλώνω ανεπιφύλακτα τη δική μου επικρατούσα «πολιτισμική» προσέγγιση, οφείλω εξίσου να ομολογήσω ότι προβαίνω με πολλές επιφυλάξεις σε μια τόσο ξεκάθαρη επιλογή πεδίου. Όχι βέβαια γιατί έχω βιοντετερμινιστικές τάσεις (δηλαδή εκείνον τον βιολογικό αναγωγισμό που καταφεύγει σε γενετικούς καθορισμούς προκειμένου να εξηγήσει τις κοινωνικές συμπεριφορές), αλλά γιατί υπάρχει μια πολύ πιο αρθρωμένη προσέγγιση στη βιολογική προβληματική (και μπορώ εδώ να παραθέσω, για παράδειγμα, τον Ανρί Λαμπορίτ), που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της συνθετότητας, της αλληλεξάρτησης και της υπέρβασης του διχασμού πνεύμα/σώμα, άξια μιας πολύ ευρύτερης σκέψης σε σχέση με τις χονδροειδείς απλουστεύσεις της κοινωνιο-βιολογίας.

⁴⁶ Είναι καλό να επισημάνουμε εδώ ότι αυτές οι σκέψεις γίνονται στο πλαίσιο της δυτικής κουλτούρας: μια δήλωση αναγκαία, αφού πολύ συχνά (ακόμη και στη συζήτηση για το είδος) τα δυτικά μοντέλα ελλαμβάνονται, λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά, σαν μοντέλα οικουμενικά. Κάτι που έχει αμφισβητήσει σε σημαντικό βαθμό η ανθρωπολογική προοπτική του φεμινισμού (ένα κίνημα που όχι τυχαία

κίνδυνη για τη βούληση ελέγχου που εκφράζεται από την ιεραρχική κοινωνική αρχή [principio] η οποία διακατέχει την κουλτούρα μας. Κάτι τέτοιο βασίζεται σε μια απλουστευτική και ομοιομορφοποιητική λογική, που περιορίζει σε κοινωνικά νόμιμα μοντέλα μια πολυμορφία η οποία, σε διαφορετική περίπτωση, θα ήταν ανεξέλεγκτη. Συνεπώς ποινικοποιεί τη διαφορά αφού αυτή δεν συνάδει με τη λογική της, επιβάλλοντας, άλλωστε, αναγωγικά μοντέλα, τα οποία εξάγει βάσει ενός κάθετου άξονα, διατεταγμένου σύμφωνα με τα κριτήρια περί ανώτερου/κατώτερου.

Παρά αυτή την επικρατούσα αρνητική ιδέα, σε κάποια περιβάλλοντα της σύγχρονης σκέψης έχει ανοίξει ο δρόμος για μια θετική αποτίμηση της διαφοράς, καθιστώντας δυνατή εκείνη τη ρήξη του φαντασιακού που έχει σημαδέψει την εποχή και την κουλτούρα μας· ρήξη που συνεπάγεται μια σταθερή διαδικασία ανασημασιοδότησης. Αυτή η επανεκτίμηση της διαφοράς (που θέτει καθαυτή υπό αμφισβήτηση μια από τις κύριες παραδοχές της ιεραρχικής κουλτούρας) συμβαίνει, πιο συγκεκριμένα, μέσω της θεωρητικής συμβολής τουλάχιστον τριών ρευμάτων σκέψης: ο στοχασμός για το γένος και ο οικολογικός στοχασμός είναι τα δύο από τα τρία ρεύματα που ανέδειξαν ως επιστημολογικά κεντρικό το πρόβλημα της διαφοράς· ο αναρχικός στοχασμός είναι το τρίτο ρεύμα που έθεσε τη διαφορετικότητα ως μια από τις θεμελιώδεις κατηγορίες του θεωρητικού του ριζώματος. Και είναι ακριβώς μέσω της αλληλεξάρτησης αυτών των στοχασμών, οι οποίοι ξεκινούν από το κοινωνικό για να επιστρέψουν στο κοινωνικό, που αναπτύχθηκε μια διαφοροποιημένη αντι-ιεραρχική κουλτούρα, ικανή να αποτελέσει μια οικουμενική πρόκληση έναντι της αρχής της κυριαρχίας.

Η επιδίωξη αυτού του στόχου δεν είναι, προφανώς, εύκολη, και μάλιστα προϋποθέτει μια επιστημολογική επανάσταση που

ξεκίνησε από τη δυτική κουλτούρα), στον οποίο τα μοντέλα του «αρσενικού» και του «θηλυκού» εμφανίζονται αποπλαισιωμένα, δηλαδή στερούμενα της ιστορικότητάς τους και προτεινόμενα ως απόλυτα μοντέλα τα οποία αγνοούν μια πολύ πιο σύνθετη και ποικίλη ανθρώπινη πραγματικότητα.

αγγίζει τις ίδιες τις βάσεις της δυτικής σκέψης. Κάτι που μας οδηγεί στο να προχωρήσουμε σε κάποιες σύντομες σκέψεις για τους τρόπους της γνώσης που έχει επεξεργαστεί η κουλτούρα μας, οι οποίοι έχουν σημαδέψει βαθιά τις δύο κατηγορίες «αρσενικό» και «θηλυκό» και ενδιαφέρουν τη συζήτησή μας.

Μια πρώτη σκέψη αφορά τη μυθική δομή της γνώσης. Για μας, η πραγματικότητα μπορεί να γίνει γνωστή μόνο μέσω του συμβολικού μας σύμπαντος και συνεπώς μέσω των ιδρυτικών του μύθων. Το σκεπτόμενο υποκειμένο δεν μπορεί να εξέλθει από τον μύθο του, δεν μπορεί να τον ξεριζώσει, να τον βάλει στην άκρη. Η αυθαιρεσία εμφανίζεται, συνεπώς, ως ένα συντακτικό και ανεξάλειπτο στοιχείο της ανθρώπινης γνώσης, αν και κάθε κουλτούρα θέλει να έχει κάποια αντικειμενικά κριτήρια, που όμως γίνονται αντιληπτά ως τέτοια μόνο στο εσωτερικό αυτού του πλαισίου⁴⁷.

Προχωρούμε αναδεικνύοντας ένα άλλο ουσιαστικό στοιχείο της γνώσης, που την ίδια στιγμή βάζει τις βάσεις και καθορίζει τα όρια: πρόκειται για την εμφάνιση του Εαυτού, με την αναπόφευκτη συνέπεια της εμφάνισης του Άλλου. Είναι αυτή μια διαδικασία που αφορά τόσο το άτομο όσο και το είδος [species] συνολικά. Όπως το μωρό είναι το Εγώ-όλα που πρέπει να ανακαλύψει τη μοναδικότητά του, έτσι και το ανθρώπινο είδος οφείλει, στη διαδικασία της γνώσης, να εγκαταλείψει το «ωκεάνιο συναίσθημα» για να φτάσει σε μια γνώση του Εαυτού. Η γνώση γεννιέται, συνεπώς, εγκαθιδρύοντας μια απόσταση ανάμεσα στο Εγώ και το Άλλο (και με αυτή την έννοια γεννιέται δυαδική), μεταξύ ενός Εγώ που φτάνει στη γνώση αποσπώντάς την από ένα Όλα άγνωστο ως προς την ολότητά του. Και αυτός ο Εαυτός, όπως μας λέει ο Κορνήλιος Καστοριάδης, ονειρεύεται πάντοτε ότι βρίσκεται στο κέντρο του κόσμου. Η

⁴⁷ Αν είναι αλήθεια ότι οι μύθοι δεν επιτρέπουν μια «αντικειμενοποίηση», είναι, ωστόσο, εξίσου αλήθεια ότι εξαντλούν τη λειτουργία τους, χάνουν τη μαγεία τους και σε έναν βαθμό εμφανίζονται γυμνοί. Αυτή η απώλεια της μαγείας μας επιτρέπει την αναθεώρηση και την «αντικειμενοποίησή» τους στο φως άλλων μύθων, που δουλεύουν στο ασυνείδητο.

εμφάνιση του Ενός και του Άλλου σηματοδοτεί, συνεπώς, το πέρασμα από το Χάος στον Κόσμο, και τη σχετιζόμενη διαδικασία της σημασιοδότησης. Είναι μόνο με την εμφάνιση της κουλτούρας της κυριαρχίας που αυτή η διαδικασία σημασιοδότησης μεταμορφώνεται σε μια διαδικασία υπόταξης, όπου η γνώση του Εαυτού από αυθαίρετη γίνεται απόλυτη: η διαλεκτική Ένα/Άλλο αντικαθίσταται τώρα από μια σχέση μονής κατεύθυνσης, Υποκείμενο/Αντικείμενο, ένα διώνυμο που σηματοδοτεί το πέρασμα από τη δυαδικότητα στη διχοτομία, από την απόσταση στο σχίσμα, από τη συμπληρωματικότητα στον αποκλεισμό.

Αυτή η γνωσιακή δομή, βασισμένη σε αντιτιθέμενα διώνυμα, βρίσκει την πιο ολοκληρωμένη της έκφραση στην επιστημονική ορθολογικότητα, που πολύ σχηματικά μπορεί να οριστεί ως εκείνη η εργαλειακή γνώση που δίνει αξία στον έλεγχο και στην πρόβλεψη, που καταφεύγει σε αφηρημένες μοντελοποιήσεις και ευνοεί το σύστημα σε σχέση με τα στοιχεία και την ενότητα σε σχέση με τη σχεσιακότητα. Είναι ακόμη μια σκέψη απο-ατομικευμένη και αν-αισθητική, που αποδέχεται αξιωματικά μια αντικειμενική γνώση βασισμένη στον αντινομικό χωρισμό νόησης και συναισθήματος.

Επιπλέον, η επιστημονική σκέψη έχει ένα σαφώς ειδολογικό αποτύπωμα, δηλαδή έναν αρσενικό χαρακτήρα, κι εδώ έγκνεται μία από τις μεγαλύτερες συμβολές του πρόσφατου φεμινιστικού στοχασμού, ο οποίος ασχολείται με την αποκάλυψη αυτού του ειδολογικού αποτυπώματος σε μια σκέψη που θέλει να περνιέται για ουδέτερη. Το επιστημονικό φαντασιακό βασίζεται, πράγματι, σε εκείνα τα θεμελιώδη ασυμμετρικά σχίσματα μεταξύ πνεύματος και σώματος, υπέρβασης και εμμένειας, νόησης και συναισθήματος, που όλα παραπέμπουν στο παραδειγματικό σχίσμα της θέωσης που έχουμε για τον κόσμο: αυτό μεταξύ κουλτούρας και φύσης. Σε αυτά τα σχίσματα έρχεται στη συνέχεια να προστεθεί ένα φυλετικό χαρακτηριστικό, κι αυτό ασυμμετρικό, που αποδίδει στους άνδρες (αντικειμενικούς, μη συναισθηματικούς, αφηρημένους, εργαλειικούς) την επιστημονική παραγωγή και τη τεχνολογική διαχείριση (σε

έναν κόσμο που αποτιμάται βάσει της τεχνολογικής προόδου), ενώ προσδίδει στις γυναίκες (υποκειμενικές, συμμετοχικές, συνεκτικές, πειραματικές) χαρακτηριστικά και καθήκοντα καθόλα ξένα στην κυρίαρχη ορθολογικότητα⁴⁸.

Η παραδοξολογία μιας τέτοιας γνωσιακής δομής συνίσταται στο ότι όχι μόνο αποκλείεται ή περιθωριοποιείται ένα είδος, αλλά αυτό συμβαίνει και για λογικές τροπικότητες και λειτουργίες χαρακτηριστικές της ανθρώπινης σκέψης⁴⁹. Αν, συνεπώς, η επιστημονική ορθολογικότητα, από ποσοτική άποψη, επέτρεψε μια αξιόλογη τεχνολογική εξέλιξη, από ποιοτική άποψη, ευνοώντας ορισμένες τροπικότητες σε βάρος κάποιων άλλων, περιόρισε, αντιστρόφως, το πεδίο των ανθρώπινων ικανοτήτων. Είναι συνεπώς αναγκαίο να κινηθούμε προς μια αναδιάταξη της υποτιθέμενης πνευματικής ηγεμονίας της επιστημονικής ορθολογικότητας και να αξιώσουμε μια ανασύσταση των ανθρώπινων ικανοτήτων που θα ξεπερνάει τη διχοτομική και ιεραρχική λογική της δυτικής σκέψης: ένα ξεπέρασμα του διωνυμικού συστήματος, που απαιτεί μια επανεκτίμηση των αναλογικών τροπικοτήτων σε σχέση με τις ψηφιακές, της συμμετρίας σε σχέση με την ιεραρχία, της κατανόησης σε σχέση με την πρόβλεψη, της σχέσης και των στοιχείων σε σχέση με την οντότητα και το σύστημα. Μπορούμε έτσι να υπο-

⁴⁸ Είναι προφανές ότι βρισκόμαστε μπροστά σε στερεότυπα, που απλουστεύουν την πραγματικότητα. Όπως έχει καλά επισημάνει η Έβελιν Φοξ Κέλλερ, στην πραγματικότητα δεν είναι όλοι οι άνδρες επιστήμονες, αφού η επιστήμη είναι προϊόν ενός ιδιαίτερου υποσυστήματος του ανθρώπινου είδους (των ανδρών), αλλά και μιας συγκεκριμένης φυλής (της λευκής) και μιας συγκεκριμένης τάξης (μεσαίο-μεγαλοαστικής).

⁴⁹ Η ίδια η εγκεφαλική σύσταση (κοινή στο ανθρώπινο είδος και χωρίς σημαντικές ποιοτικο-ποσοτικές διαφορές) μαρτυρά την ταυτόχρονη και συμπληρωματική παρουσία τροπικοτήτων χαρακτηριστικών της διαισθητικής και δημιουργικής σκέψης (που αντιστοιχεί στο δεξιό λοβό, ικανό να δημιουργεί εικόνες) και της λογικής, ακολουθητικής, αναλυτικής σκέψης (που αντιστοιχεί στον αριστερό λοβό, υπεύθυνο για τον έλεγχο της γλώσσας).

θέσουμε την ύπαρξη μιας γνώσης η οποία, απελευθερωμένη από την αντικειμενικότητα ως μύθος και από τον έλεγχο ως αξία, αναδεικνύει την υποκειμενικότητα ως δεδομένο και την αλληλεξάρτηση ως αξία.

Δεν πρόκειται, όμως, μονάχα να επανασυνδέσουμε συναισθημα και νόηση, αλλά να ξεπεράσουμε το σχίσμα μεταξύ του Ενός/Υποκειμένου και του Άλλου/Αντικειμένου. Δεν θα υποθέσουμε εδώ ότι το Ένα παύει να βρίσκεται στο κέντρο της γνωστικής διαδικασίας (του ατόμου ή του είδους), αλλά ότι είναι αναγκαίο να τοποθετήσουμε αυτή τη συνείδηση του Εαυτού όχι σε ένα κλειστό σύστημα, όπου το Ένα αναπαρίσταται σαν το απόλυτο κέντρο, αλλά σε ένα σύστημα ανοιχτό, στο οποίο αναπαρίσταται ως μέρος ενός σύνθετου συστήματος πολυτασιών και πολυπαραγοντικών σχέσεων.

Είναι εξίσου σημαντικό να καταδείξουμε ότι επανασύνδεση δεν σημαίνει αφομοίωση. Η επανασύνδεση πνεύματος/νόησης/υπέρβασης με το σώμα/συναίσθημα/εμμένεια, δεν σημαίνει ότι ακυρώνεται η ιδιαιτερότητα μέσα σε μια σύνθεση, αλλά ότι όλα αυτά τα κατανοούμε μέσω μιας ενιαίας και πολλαπλής θεώρησης. Δεν θέλουμε, δηλαδή, να προωθήσουμε μια ιδέα συμβίωσης (που θα ακύρωνε τον χώρο μεταξύ του Ενός και του Άλλου, θέτοντας υπό διερώτηση τη γνώση του Εαυτού), αλλά να εγχαθιδρύσουμε μια ενσυναίσθηση, έναν συντονισμό, μια αμοιβαιότητα, που θα μας επιτρέψει να διασχίσουμε εκείνον τον απέραντο χώρο.

Η επανασύνδεση της ανθρώπινης σκέψης δεν μπορεί, συνεπώς, να μην ξεκινά από την επανασύνδεση του θεμελιώδους διώνυμου φύση/κουλτούρα και από το ξεπέραςμα των σχετικών εννοιολογήσεων που έχουμε κληρονομήσει από την ιεραρχική κουλτούρα. Θεμελιώδης με αυτή την έννοια, δίπλα στον αναρχικό στοχασμό για την κυριαρχία ως οργανωτική αρχή του συμβολικού και κοινωνικού χώρου, είναι η θεωρητική συμβολή της κοινωνικής οικολογίας⁵⁰, που ανέδειξε τη στε-

⁵⁰ Αναφέρομαι εδώ, πιο συγκεκριμένα, στη θεωρητική συμβολή του Μάραη Μπούτσιν, για την οποία παραπέμπω στο θεμελιώδες κείμενό του *Η οικολογία της ελευθερίας* (Elèuthera, Μιλάνο 1986).

νή σχέση μεταξύ «κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο» με την «κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στη φύση». Με τη σειρά του, ο φεμινιστικός στοχασμός εφάρμοσε σε αυτό το σχήμα ένα ζεύγος ουσιαστικών σημασιών, εισάγοντας τις κατηγορίες «αρσενικό» και «θηλυκό». Στην πραγματικότητα, η αποκλειστική οικειοποίηση της κοινωνικής και συμβολικής εξουσίας από μια ειδική ομάδα, η υποταγή της φύσης στην κουλτούρα και η φυλετική ανισότητα λόγω της αρσενικής επικυριαρχίας, είναι τα τρία ιδρυτικά και στενά συνδεδεμένα στοιχεία της ιεραρχικής κοινωνίας στην πατριαρχική μορφή της⁵¹.

Πριν προχωρήσουμε, είναι αναγκαίο να προβούμε σε μια εννοιολογική και ορολογική διάκριση, χρήσιμη στην παρούσα φάση του στοχασμού μας, έστω και με τον κίνδυνο επαναφοράς εκείνης της αντινομίας μεταξύ φύσης και κουλτούρας που μόλις είπαμε πως θέλουμε να ξεπεράσουμε. Πρόκειται για τους όρους *φύλο* [sesso] και *γένος* [genere]. Στα ιταλικά, ο όρος *γένος* χρησιμοποιείται σχεδόν αποκλειστικά περιορισμένος στη γραμματική δομή, αντί εκείνης της ευρύτερης σημασίας που έχει σε άλλες γνώσεις, ενώ παραπέμπει στις ιδιαίτερες ιδιότητες που κάθε κουλτούρα αποδίδει στις κατηγορίες «αρσενικό» και «θηλυκό», ξεκινώντας από ρόλους και κοινωνικές συμπεριφορές και φτάνοντας στις εταιρικές σχέσεις. Αντιθέτως, ο όρος *φύλο* είναι φορτωμένος με πολλαπλές σημασίες, από τις οποίες κάποιες παραπέμπουν στο βιολογικό στοιχείο, ενώ άλλες σε πολιτισμικές επεξεργασίες αυτού του τελευταίου: μια ταύτιση που καθιστά έντονα αμφίσημο τον όρο. Είναι, συνεπώς, προτιμότερο να εισάγουμε μια διαφοροποιημένη χρήση τους, αποδίδοντας στο *φύλο* τις σημασίες που παραπέμπουν πιο άμεσα στον βιολογικό παράγοντα και στο *γένος* εκείνες τις σημασίες

⁵¹ Δεν προτίθεμαι εδώ να μπω στη διερεύνηση ποιο σχίσμα συνέβη πρώτο. Αυτό που επείγομαι εδώ να επισημάνω, είναι η θεμελιώδης σημασία των τριών στοιχείων και της συνάφειάς τους: όχι με την έννοια της ταυτόχρονης εμφάνισής τους, όσο με το γεγονός ότι κατά τη διαδρομή τους συναντώνται σε ένα συγκεκριμένο σημείο της ανθρώπινης ιστορίας, παράγοντας εκείνο το ιδιαίτερο δεδομένο που είναι οι πατριαρχικές κοινωνίες.

που παραπέμπουν πιο άμεσα σε ρόλους και κοινωνικές συμπεριφορές. Μια εξαναγκαστική διάκριση, όμως προς στιγμή χρήσιμη για να αποσαφηνίσουμε καλύτερα τη λογική μας.

Αυτή η εννοιολογική σύγχυση είναι ευρέως παρούσα στην πατριαρχική κουλτούρα η οποία, με διαφορετικές αποχρώσεις, επικαλείται την ανατομία για να δικαιολογήσει το κοινωνικό πεπρωμένο των ειδών. Σε αυτό το πλαίσιο, το «αρσενικό» και το «θηλυκό» δεν εμφανίζονται ως κατηγορίες μιας πολιτισμικής αλλά μιας φυσικής τάξης⁵².

Αίφνης, αυτές οι πατριαρχικές εννοιολογήσεις, εμφανίζονται συχνά στον στοχασμό για το γένος κάποιων φεμινιστικών ρευμάτων⁵³. Οι ορισμοί «αρσενικό» και «θηλυκό» παραμένουν στην ουσία αναλλοίωτοι, και το ίδιο ισχύει για τα ζεύγη γυναίκα/φύση, άνδρας/κουλτούρα. Αυτό που έχει τροποποιηθεί, ανατραπεί, είναι η απόδοση αξίας: το «αρσενικό» είναι πάντοτε το πεδίο της υπέρβασης και της αντικειμενικής λογικότητας, όμως αυτές έχουν καταστεί τώρα αρνητικές αξίες· το «θηλυκό» είναι πάντοτε το πεδίο της εμμένειας και της συναισθηματικότητας, όμως αυτές έχουν καταστεί τώρα θετικές αξίες. Είναι ο απροσδόκητος θρίαμβος του «αιώνιου φεμινισμού», που ανοίγει την πόρτα σε έναν αμφισβητήσιμο πνευματισμό, με έντονες μυστικιστικές τάσεις. Όμως, πάνω απ' όλα, για μια ακόμη φορά τα γένη εμφανίζονται διπολικά αντίθετα και είναι το φύλο που καθορίζει ρόλους, συμπεριφορές και ευαισθησίες. Μια τέτοια θέση γεννιέται επίσης από την αντίδραση απέναντι σε έναν κλασικό φεμινισμό που, αντιθέτως, έχει αποδεχτεί την ανωτερότητα των κατηγοριών που ορίζονται σαν «αρσενικές», διεκδικώντας την πρόσβαση των γυναικών σε εκείνο το πεδίο από το οποίο είχαν αποκλειστεί. Αυτή η αποδοχή «αρσενικών» αξιών γίνεται στη συνέχεια κατανοητή ως ένας κίνδυνος αφομοίωσης, που θα οδηγήσει στην εξαφάνιση των «θηλυκών» ιδιο-

⁵² Δεν είναι δυνατό να επεκταθούμε εδώ σε αυτή τη βιο-ντετερμινιστική θέση, για την οποία παραπέμπω στο κείμενο μου «Οι πηγές του Νείλου», «Volontà», νο 3, 1983.

⁵³ Αναφέρω και κυρίως σε εκείνα τα ρεύματα που στη Βόρεια Αμερική ορίζονται ως cultural και radical feminism.

τήτων, οι οποίες από την απαξία περνάνε σε μια υψηλή εκτίμηση. Συνεπώς, δεν χρειάζεται πλέον μια έξοδος από τη φύση, την εμμένεια, το ιδιωτικό, για να υπάρξει μια πρόσβαση στην κουλτούρα, στην υπέρβαση, στο δημόσιο (υπεξαιρεμένα όλα αυτά από τους άνδρες), αλλά επεξήγηση εκείνου του δεσμού με τη φύση από τον οποίο προέρχεται η δύναμη της γυναίκας, δηλαδή της «επανασύνδεσης της συνείδησης του θηλυκού Εαυτού με τους νόμους της φύσης», αφού από αυτή προέρχεται η θηλυκή ταυτότητα.

Αν, φαινομενικά, αυτές οι δύο θέσεις μοιάζουν αντιθετικές, στην πραγματικότητα συνδέονται στενά, με την έννοια ότι αμφοτέρως κινούνται στον συμβολικό χώρο που σημαδεύεται από την αμείωτη αντίθεση μεταξύ φύσης και κουλτούρας.

Η έρευνά μας, αντιθέτως, μας ωθεί προς άλλες εννοιολογήσεις και για την ακρίβεια στην προσπάθεια ορισμού εκείνης της ειδικότατης σύνθεσης στην οποία συνενώνονται βιολογικό δεδομένο και πολιτισμική ικανότητα, που είναι, εν κατακλείδι, η ανθρώπινη φύση. Σε αυτό μου το κείμενο δεν έχω καν τον φιλόδοξο στόχο να προβώ σε έναν ορισμό αυτής της φύσης, αλλά θα περιοριστώ να πω αυτό που σαφώς δεν είναι: η ανθρώπινη φύση δεν είναι η κυριαρχία της υπέρβασης επί της εμμένειας, μια κυριαρχία που θα απελευθέρωνε το ανθρώπινο είδος από τα όρια της υλικότητας. Ούτε, αντιστρόφως, είναι εκείνο το βασίλειο της αναγκαιότητας όπου η κοσμική τάξη χωρίζει τον ανθρώπινο χρόνο. Ούτε είναι το όνειρο της παντοδυναμίας ούτε η επιστροφή στο ωκεάνιο συναίσθημα. Θα μπορούσαμε να δώσουμε έναν πρώτο, προσωρινό και θετικό ορισμό, δηλώνοντας ότι η ανθρώπινη φύση αντιπροσωπεύει την ικανότητα επιλογής εντός δεδομένων δυνατοτήτων. Είναι τώρα αναγκαίο να διακριθώσουμε πόσες μεταβλητές υπάρχουν στις δεδομένες δυνατότητες και πόσο ευρεία είναι η συνδυαστική τους ικανότητα.

Ωστόσο, πριν προσπαθήσουμε να δώσουμε έναν ακριβέστερο ορισμό, είναι αναγκαίο να επικαιροποιήσουμε εκείνη την επιστημολογική επανίδρυση που οδηγεί στην ανασύνθεση της ανθρώπινης σκέψης, μια διαδικασία χωρίς την οποία δεν είναι

δυνατό να επεξεργαστούμε νέες κατηγορίες και να επανανοηματοδοτήσουμε τον συμβολικό και κοινωνικό χώρο υπό το φως των νέων αξιών.

Επιστρέφουμε στο πρόβλημα της διαφοράς και πώς αυτή γίνεται κατανοητή στο δικό μας ιστορικό πλαίσιο. Από την πατριαρχική σημασιολογία έχουμε κληρονομήσει μια ερμηνεία της διαφοράς με όρους ανισότητας. Πρέπει τώρα να βγούμε από το εννοιολογικό σύμπαν της ιεραρχικής κοινωνίας και να αποσυνδέσουμε την έννοια της διαφοράς από εκείνη της ανισότητας. Ωστόσο, δεν αρκεί να παρουσιάσουμε, όπως συμβαίνει μέχρι τώρα, την κοινωνική ισότητα ως αποτελεσματική λύση του προβλήματος, δεδομένου ότι η έννοια της διαφοράς συνεπάγεται μια πολυμορφία που ξεπερνάει εκείνη της ισότητας έτσι όπως αυτή εκφράζεται στην κουλτούρα μας.

Στην φιλοσοφική της εκδοχή, η ιδέα της ισότητας είναι βαθιά ριζωμένη στην ανθρωπολογική δομή της σύγχρονης δυτικής σκέψης. Η θεμελιώδης παραδοχή των δυτικών κοινωνιών (που εδώ τις ταυτίζω αριβέστερα με τις αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες) είναι ότι κάθε άτομο έχει ίση κοινωνική αξία, ίδια δικαιώματα και δυνατότητα πρόσβασης στην πολιτική εξουσία μέσω της αντιπροσώπευσης. Είναι σαφές ότι κάτι τέτοιο αποτελεί τον ιδρυτικό μύθο της δυτικής κοινωνίας και όχι την κοινωνικο-πολιτική της πραγματικότητα, αλλά ως μείνουμε, προς στιγμή, στη φιλοσοφική της διάσταση. Η ύπαρξη αυτής της παραδοχής συνεπάγεται ότι κάθε διεκδίκηση ισότητας (φυλετική, εθνοτική, ως προς το φύλο, γενεαλογική κλπ) είναι πολιτισμικά αποδεκτή. Κάτι που δεν σημαίνει ότι βρίσκει άμεση και χωρίς κόπο κοινωνική εφαρμογή, αλλά μονάχα ότι αυτό το αίτημα θεωρείται νόμιμο. Και με αυτή την έννοια το ερώτημα της ισότητας μεταξύ των γενών (και συνεπώς ο φεμινισμός) είναι σαφώς αποκύημα της εποχής και της κουλτούρας μας.

Αν από τη φιλοσοφική διάσταση περάσουμε στην κοινωνική, ο λόγος γίνεται πολύ πιο αντιφατικός αφού βρισκόμαστε μπροστά σε μια κοινωνία που δεν είναι εξισωτική και συνεπώς οφείλει να δικαιολογεί την ιεραρχική δομή της ενάντια στην άποψη της περί ισότητας όλων των ατόμων. Κάτι που κάνει μη επιαι-

λούμενη πλέον, όπως στο παρελθόν, ένα κάποιο υπερβατικό δικαίωμα, αλλά ένα δικαίωμα εμμενές, δικαιολογημένο βάσει των λειτουργικών αναγκαιοτήτων που επιβάλλει η διαχείριση μιας σύνθετης κοινωνίας.

Επιστρέφοντας στη συζήτησή μας για τα είδη, αυτή η διεκδίκηση της ισότητας υπήρξε πολιτισμικά αποδεκτή αλλά κοινωνικά αντιφατική, αφού προτείνει μια τμηματική ισότητα στο εσωτερικό ενός ανισωτικού πλαισίου. Από αυτή την άποψη ο φεμινισμός λειτούργησε ως παράγοντας ενσωμάτωσης της θηλυκής ημι-πυραμίδας κατά μήκος του κάθετου κοινωνικού άξονα, μέχρι να φτάσει να ισοσκελίσει την αρσενική ημι-πυραμίδα, χωρίς όμως να επηρεάζει, σε αυτή τη διαδικασία, τη συνολική ιεραρχική δομή.

Αυτή η ώθηση για ενσωμάτωση διασταυρώνεται, εξάλλου, με μια κάποια ευελιξία του δυτικού συστήματος που, μπροστά στην πτώση των υπερβατικών δικαιολογήσεων, δεν επεξεργάστηκε για την ανισότητα μεταξύ των ειδών κάποιους λόγους αρκούντως λειτουργικούς για να τη δικαιολογήσει ακόμη και στην απόλυτη μορφή της (και θα δούμε στη συνέχεια πώς και γιατί συνέβη αυτό το φαινόμενο). Η δυτική κοινωνία, αν και διατηρεί ευρείς κοινωνικούς και συμβολικούς χώρους σημαδωμένους από αυτή την ειδική ανισότητα, δεν τη θεωρεί πλέον δομικά αναγκαία για την επιβίωσή της, αποδεχόμενη έτσι μια αισθητή αν και αργή και αντιφατική απορρόφηση αυτής της τμηματικής ισότητας.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τους λόγους αυτής της άμβλυνσης των διακρίσεων βάσει του γένους προς όφελος άλλων κριτηρίων (στα οποία θα επιστρέψουμε), είναι αναγκαίο να διευρύνουμε το πλαίσιο μέχρι να φτάσει να συμπεριλάβει εκείνη την πλανητική διαχείριση που επιχειρεί η δυτική κοινωνία, που στο δικό της πλαίσιο οι εσωτερικές δυναμικές της (οι οποίες ενίοτε ξαφνιάζουν) γίνονται πιο κατανοητές. Αναφέρομαι πιο συγκεκριμένα εδώ σε εκείνη τη διαίρεση Βορρά/Νότου του κόσμου, όπου ο πλούσιος και δημοκρατικός Βορράς μπορεί να επιτρέψει μια σημαντική εσωτερική ευελιξία, ικανή να απορροφά σε κάποιο βαθμό τα αιτήματα κοινωνι-

κής ισότητας και γενικευμένης ευημερίας, γιατί φορτώνει τα αρνητικά αποτελέσματα σε έναν Νότο οικονομικά και πολιτισμικά υποταγμένο, εξισορροπώντας έτσι σε παγκόσμιο επίπεδο τις λειτουργικές αναγκαιότητες της ιεραρχικής κοινωνίας. Όπως έχει δείξει πολύ καλά η πιο συνειδητά ελευθεριακή πτέρυγα του φεμινισμού, δεν θα υπάρξει ριζική λύση του προβλήματος της ανισότητας άνδρα/γυναίκας αν δεν μπει στη συζήτηση η ίδια η ιεραρχική δομή⁵⁴.

Η έννοια της ισότητας είναι ανεπαρκής για την έκφραση της πολυμορφίας που συνεπάγεται η έννοια της διαφοράς και από μια άλλη άποψη. Αυτή, πράγματι, υποστηρίζει μια απόλυτη ισότητα μπροστά στον Κανόνα, που παραπέμπει σε μια στατική εικόνα της κοινωνικής εξουσίας. Στην πραγματικότητα, η εξουσία είναι μια δυναμική λειτουργία, που κυκλοφορεί ανάμεσα στα διάφορα υποκείμενα, παράγοντας μια σειρά προσωρινών ασυμμετριών, οι οποίες διαπερνούν την κοινωνική και συμβολική ζωή του ατόμου, του γένους, της τάξης, της ηλικίας κλπ, και παραπέμπει σε άλλες κατηγορίες, όπως η *αυθεντία* και το *ρόητρο*⁵⁵.

⁵⁴ Η εξισωτική τάση που εκφράζεται με την έννοια της αδελφότητας στον πρώτο φεμινισμό, είχε έναν χαρακτηριστά ριζικά ανατρεπτικό. Όμως διατυπωμένη με έναν άκρως αφηρημένο τρόπο (δηλαδή χωρίς να λαμβάνει υπόψη την τεράστια κοινωνική διαφοροποίηση που διαπερνά ακόμη και τη θηλυκή ημι-πυραμίδα), με το πέρασμα του χρόνου απέτυχε να αντιπαρατεθεί με τις επιμένουσες κοινωνικές, εθνοτικές και πολιτισμικές ανισότητες, χάνοντας έτσι το ανατρεπτικό της περιεχόμενο. Στην Ιταλία, για παράδειγμα, ανέδειξε θεωρίες όπως η προσκόλληση σε συναισθήματα μιας «βούλησης για νίκη», που μαρτυρούν μια τάση για ένταξη στην ιεραρχική σηματοδότηση. Παραμένοντας ως ιδρυτικός μύθος, η σημασία της αδελφότητας αναγόμενης σε αυτό το πλαίσιο, συνιστά μια έκκληση σε μια α-ιστορική και εκτός κοινωνικού ταυτότητα, που θα ένωσε όλες τις γυναίκες πέρα από τις τάξεις, τις εθνότητες, τις γνώσεις και τις ικανότητες... όλες αυτές οι διαφορές θα απορροφώνται και θα δικαιολογούνται στο εσωτερικό αυτής της συλλογικής ταυτότητας.

⁵⁵ Σε ότι αφορά έναν εκτεταμένο ορισμό αυτών των κατηγοριών (όπου συμπεριλαμβάνονται η *εξουσία* και η *κυριαρχία*) παραπέμπω στο

Είναι στην κοινωνία της κυριαρχίας που πολλές από αυτές τις προσωρινές ασυμμετρίες γίνονται μόνιμες, προικαλώντας μια διαρκή ανισορροπία σε κάποιες κατηγορίες σε σχέση με την εξουσία/κυριαρχία. Η θέσπιση τέτοιων ασυμμετριών διαρρηγνύει την ουσιαστική συμμετρία που υπάρχει στις μη οργανωμένες από την ιεραρχική αρχή κοινωνίες, συμμετρία που έχει επιτευχθεί αφού έχουν προσμετρηθεί όλες οι κοινωνικές λειτουργίες που αναλαμβάνει το κάθε άτομο κατά τη διάρκεια της ζωής του⁵⁶. Η έννοια της ισοδυναμίας που προέρχεται από αυ-

δοκίμιο του Αμεντέο Μπέρτολο «Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione» («Volontà», νο 2, 1983), από το οποίο παραθέτω ένα μικρό, συμπρασματικό απόσπασμα: «Επεσήμανα τέσσερις εννοιολογικές κατηγορίες που στην τρέχουσα και επιστημονική γλώσσα καλύπτονται ή μπορούν να καλυφθούν από τον ίδιο όρο: *εξουσία*. Πρότεινα να τον κρατήσουμε για να ορίσουμε την πρώτη ταυτοποιημένη κατηγορία: τη ρυθμιστική κοινωνική λειτουργία, το σύνολο των διαδικασιών με τις οποίες μια κοινωνία ρυθμίζεται παράγοντας, εφαρμόζοντας, κάνοντας σεβαστούς κάποιους κανόνες. Αν αυτή η λειτουργία γίνεται μόνο από ένα μέρος της κοινωνίας, αν, δηλαδή, η εξουσία είναι προνόμιο ενός προνομιούχου (κυρίαρχου) τομέα, περνάμε σε μιαν άλλη κατηγορία, σε ένα σύνολο ιεραρχικών σχέσεων προσταγής/υπακοής, που προτείνω να αποκαλέσουμε *κυριαρχία*. Προτείνω, τέλος, να αποκαλέσουμε *αυθεντία* τις ασυμμετρίες ως προς τις ικανότητες που καθορίζουν ασυμμετρίες αμοιβαίου καθορισμού μεταξύ των ατόμων και *επιρροή* τις ασυμμετρίες που οφείλονται σε προσωπικά χαρακτηριστικά».

⁵⁶ Όταν μιλάμε εδώ για κοινωνίες ξένες στην κυριαρχία, αναφερόμαστε σαφώς σε κάποια ειδικές κοινωνίες που υπάρχουν ή υπήρχαν (για παράδειγμα, σε λαούς κυνηγετικούς-τροφοσυλλεκτικούς όπως οι Νούερ, οι Πυγμαίοι ή οι Βουσμάνοι, για να παραθέσουμε μερικούς). Ωστόσο, δεν θέλουμε να προτείνουμε εδώ μια ιδανική κοινωνία στην οποία «ανακαλύπτουμε» αυτές τις αξίες ελευθερίας ή ισότητας χαρακτηριστικές της δικής μας ανθρωπολογικής δομής, προβάλλοντας, δηλαδή, σε αυτές τις άλλες κοινωνίες τις δικές μας φαντασιακές δομές και ερμηνεύοντάς τις στη βάση κριτηρίων ξένων ως προς αυτές. Ο στόχος μας είναι μάλλον η αποκάλυψη εκείνων των ενδείξεων και μαρτυριών που μας επιτρέπουν να υποθέτουμε όχι ένα απολύτως διαφορετικό μοντέλο, αλλά μια κοινωνική και συμβολική πολυμορ-

τή την κοινωνική θεώρηση, μου φαίνεται ότι ανταποκρίνεται καλύτερα στον δυναμικό χαρακτήρα που έχουμε αποδώσει στην εξουσία, επιτρέποντας μια πολύ ευρύτερη κοινωνική πολυμορφία, που δεν μετατρέπει τις προσωρινές ασυμμετρίες σε διαρκείς ιεραρχίες.

Έχοντας αυτή την οπτική της διαφορετικότητας, πρέπει να ανοίξουμε τον δρόμο, όπως προτείνει η Μπάρμπαρα Μακ Κλίντον, σε μια κριτική στην ομοιόμορφη και απλουστευτική λογική της κυριαρχίας, η οποία θα περνά μέσα από την επανεκτίμηση της «παρεκτροπής». Αυτή δεν πρέπει να ειπωθεί σαν εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα, αλλά ως ένα στοιχείο της πραγματικότητας που έχει νόημα και αξία καθαυτό και το οποίο, συνεπώς, επιτρέπει (με τη διπλή έννοια του συμπεριλαμβανώ και κατανοώ) την ερμηνεία του κόσμου. Αυτή η επανεκτίμηση του *μη κανονικού* (όπου ο κανόνας ξαναβρίσκει τη στατιστική της σημασία περί «μέγιστης συχνότητας» και όχι εκείνη την ηθική σημασία για το «σωστό») και της απόκλισης (που δεν εκλαμβάνεται πλέον ως αταξία αλλά ως νόμιμη έκφραση της κοινωνικής διαφορετικότητας), μας επιτρέπει, πάνω απ' όλα, να προτείνουμε τη διαφορά ως στοιχείο και ως αξία όχι μόνο *μεταξύ* των γενών αλλά και *εντός των ίδιων* των γενών, αρνούμενοι εκείνον τον ψευδή οικουμενισμό που διεκδικούν τα φυλετικά στερεότυπα. Μια τέτοια υπόθεση μας φέρνει στην αντιμετώπιση ενός λόγου για την ηθική (και την αισθητική) της διαφοράς.

Ξεκινάμε από την αναγνώριση ότι η ανάγκη για ταυτότητα είναι ένα αναγκαίο δεδομένο για τη συγκρότηση του Εαυτού: είναι η ανάγκη ορισμού του, η οποία αναδύεται από το ωκεάνιο συναίσθημα, η ανάγκη να καταφάσκουμε την ενότητά του. Στη διαδικασία της συμβολικής κωδικοποίησης που συνοδεύει την εμφάνιση του Ενός (στο είδος και στο άτομο), η πρώτη άκαμπτη διαφορά που συναντάται στη φύση και εφαρμόζεται στο κοινωνικό, είναι η φυλετική, η οποία έτσι όπως προσλαμ-

φία που στο σύνολό της δεν ανάγεται στη λογική της κυριαρχίας, της οποίας η οικουμενικότητα είναι εξίσου μυθική με το ιδεώδες των πρωτόγονων εξισωτικών κοινωνιών.

βάνεται και μεσολαβείται από την κουλτούρα, καθορίζει τη γέννηση του γένους: είναι η πρώτη μεγάλη συστηματοποίηση του κόσμου⁵⁷.

Η αναγνώριση των φυλετικών διαφορών είναι, συνεπώς, ένα οικουμενικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κουλτούρας, αν και έχει πάρει πολλαπλές μορφές. Στην πατριαρχική κουλτούρα, η συγκρότηση της αρσενικής ταυτότητας καταλήγει να είναι μια τραυματική διαδικασία, αφού ορίζεται μέσα από τον ανταγωνισμό με την πρωταρχική ταύτιση, η οποία γενικά συμπίπτει με τη μητέρα: συνεπώς, μέσω της ακραίας και επώδυνης διαφοροποίησης από το θηλυκό, του οποίου η ταυτότητα φαίνεται, αντιθέτως, να συγκροτείται υπό το ίχνος της συνέχειας⁵⁸.

Είναι δυνατόν να ανάγεται σε αυτήν την τραυματική ρήξη εκείνος ο φόβος για μη διαφοροποίηση, τόσο τυπικός στην κουλτούρα μας, που καταλήγει, όπως επισημαίνει ο Σερζ Μοσκοβισί, στη «μηδέποτε ικανοποιημένη έλλειψη ανοχής απέναντι στη διαφορά, ένα πάθος που τροφοδοτεί τη σκέψη μας, η οποία καταλήγει να μηδενίζει ότι δεν αντανακλά την ταυτότητά μας». Και στην πραγματικότητα, αντιθέτως, αυτός ο φόβος οδηγεί από τη μια πλευρά σε μια εντονότερη διαφοροποίηση μεταξύ των γενών, ενώ, από την άλλη, αποδέχεται μια στερεοτυπική ομοιομορφία στο εσωτερικό τους, η οποία μειώνει σε πολύ μεγάλο βαθμό τους νόμιμους συνδυασμούς των ανθρώπινων μεταβλητών.

⁵⁷ Σύμφωνα με τον Ρ. Στόλερ, το νεογέννητο εισέρχεται αμέσως στη σημασιοδότηση του γένους και η συνείδηση του ανήκειν στο ένα ή το άλλο γένος ολοκληρώνεται, κατά τρόπο ανεπίστρεπτο, τα τρία πρώτα χρόνια της ζωής του. Με την εξαίρεση εκείνων των διαφυλικών και διεμφυλικών ατόμων, που δεν προχωρούν σε αυτή την πρώιμη φάση σε μια αναμφισβήτητη (ίσως και λαθεμένη) υιοθέτηση γένους.

⁵⁸ Αυτή η συνέχεια δεν αποκλείει να υπάρχουν στη συγκρότηση της θηλυκής ταυτότητας άλλες τραυματικές ρήξεις, όπως, για παράδειγμα, η εσωτερικευση εκείνης της απαξίας που συνδέεται με το θηλυκό γένος.

Σε αυτό το πλαίσιο η ανάγκη ειδολογικής ταυτότητας ειδη-
λώνεται ως τρόμος της ανδρογυνίας: ένα φάντασμα παραδο-
σιακά παρών στο αρσενικό πεδίο και τώρα πια σε πλήρη εξέ-
λιξη και στο θηλυκό. Ο ανδρόγυνος μύθος εκφράζει την επιθυ-
μία της επαναπροσέγγισης «αρσενικού» και «θηλυκού», δύο
οντοτήτων αρχικά ενωμένων και στη συνέχεια βιαίως διαχωρι-
σμένων σε δύο αυτόνομα μισά τα οποία, ωστόσο, βιώνουν μια
ακαταμάχητη και μηδέποτε ικανοποιημένη αμοιβαία έλξη.
Αυτή η τάση για επαναπροσέγγιση ερμηνεύεται ως ένας κίν-
δυνος επαναφομοίωσης, που καταλήγει στην εξαφάνιση της
ειδολογικής ταυτότητας: το ανδρόγυνο φάντασμα, συνεπώς,
αναδεικνύει τον φόβο της μη διαφοροποίησης. Μικρή σημα-
σία, αντιθέτως, έχει δοθεί στο γεγονός ότι αυτή η αμοιβαία
έλξη παραπέμπει σε μια «αρχαϊκή μνήμη», κοινή στις δύο
οντότητες, σε ένα συναίσθημα ομοιότητας μέσα στη διαφορά,
στην αμοιβαιότητα, σε όλα αυτά στοιχεία που συνιστούν τις
βάσεις για μια άλλη θεμελιώδη ταυτότητα: εκείνη του είδους⁵⁹.

Υπάρχει, έπειτα, μια άλλη δυνατή ανάγνωση αυτού του μύ-
θου η οποία, μέσω της φυλετικής μεταφοράς, αφηγείται τη
διαδικασία που οδήγησε την ανθρώπινη γνώση από τη συμπλη-
ρωματικότητα του δυαδικού στον αποκλεισμό του διχοτομι-
κού. Η τάση για επαναπροσέγγιση θα μπορούσε τότε να δια-
βαστεί ως πόνος για την αποξενωτική αντίθεση των συμπλη-
ρωματικών λειτουργιών και ως ανάγκη να ξαναβρεθούν σε μια
ολοκληρωμένη σκέψη. Είναι, συνεπώς, πολύ βιαστικό να βλέ-
πουμε την ανδρογυνία μόνο στη βάση της πρώτης ανάγνωσης,
όταν μπορούμε να επικαλεστούμε διαφορετικές σημασίες της,
μεριές από τις οποίες παραπέμπουν στην έννοια του είδους,
στην οποία θα επανέλθουμε.

⁵⁹ Είναι γοητευτικό σε σχέση με αυτό το μοντέλο των ανδρόγυνων
που φαντάστηκε η Αμερικιάνα συγγραφέας Ούρσουλα Λε Γιεν στο
βιβλίο της *Το αριστερό χέρι των σιοταδιών*, με το κάθε άτομο να
περνάει εναλλακτικά κατά τη διάρκεια της ζωής του από μια θηλυκή
σε μια αρσενική ταυτότητα, όπου ανάμεσά τους ρέει ένα πρώιμο
νόημα της ανθρωπότητας.

Σε σχέση με την πρώτη και πιο περιοριστική ανάγνωση του ανδρόγυνου μύθου υπάρχει, όπως είπαμε, και ένας κάποιος φεμινιστικός στοχασμός. Ο φόβος της ομοιομορφίας φτάνει στα άκρα, μέχρι το σημείο να προχωρεί σε μια «μυθοποίηση της διαφοράς», που επαναπροτείνει μοντέλα του είδους άκαμπτα και διπολικά. Η ακαμψία της διαφοράς σε αυτό το πλαίσιο, φτάνει μέχρι το σημείο να αμφισβητεί την ίδια τη συμβολική ικανότητα του είδους, η οποία υπονοείται σαν διαφορετική στα δύο γένη: όπως δείχνει το γεγονός ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να σκεφτούν εντός μιας αρσενικής γλώσσας εκτός αν το κάνουν με τους όρους που αυτή έχει ορίσει. Αυτές, συνεπώς, για να σκεφτούν, για να μιλήσουν, πρέπει να επεξεργαστούν μια δική τους γλώσσα και κωδικοποίηση, ξένες στο αρσενικό.

Τώρα, μια τέτοια ανεπάρχεια της αρσενικής γλώσσας είναι σε μεγάλο βαθμό πραγματική, αφού κάθε κυρίαρχη γλώσσα (που γι' αυτό εμφανίζεται σαν οικουμενική) επιβάλλει μια σειρά κανόνων και αξιών που περιορίζουν, πράγματι, το πεδίο του σκέπτεσθαι εντός της δικής της λογικής δομής. Ωστόσο, δεν πρέπει να συγχέουμε τη γλώσσα ως συμβολικό κώδικα του είδους και τις γλώσσες που έχουν τύχει επεξεργασίας στο κάθε πολιτισμικό πλαίσιο. Καλύτερα τα λέει ο Ιβάν Ίλιτς όταν διακρίνει μεταξύ της γλώσσας ως κληρονομιά του είδους και της ομιλίας του γένους ως γλωσσική κατασκευή ιστορικά καθορισμένη. Λοιπόν, μπορούμε σίγουρα να προσπαθήσουμε να κατασκευάσουμε μια ομιλία θηλυκού γένους⁶⁰, που θα διευρύνει

⁶⁰ Υπό τον όρο ότι αυτή γεννιέται σε ένα κοινωνικό πλαίσιο και όχι ως αφηρημένη γλωσσική άσκηση. Σε σχέση με αυτό πρέπει να πούμε ότι πολλές από τις προσπάθειες που έχουν γίνει μέχρι τώρα (βλέπε την επιχειρηματολογία των μελετών της Έστερ Αϊζενστάιν) καταλήγουν συχνά μη ικανοποιητικές. Η επικοινωνία έχει σε μεγάλο βαθμό αφηθεί στο ξεδίπλωμα της πιο εγγενούς και υποκειμενικής συναισθηματικότητας, σε αντίθεση με την αφαίρεση και την αντικειμενικότητα, που αποδίδονται εντελώς στο αρσενικό. Έχει δοθεί μεγάλη προσοχή στη γλώσσα του σώματος, συχνά ταυτισμένη με τις πιο υλικές της εκφράσεις που καταλήγουν, σε κάποιες περιπτώσεις, σε έναν αμφισβητήσιμο μυστικισμό γύρω από τις θηλυκές εκκρίσεις.

το πεδίο του σιέπτεσθαι σε σχέση με εκείνο του αρσενικού, χωρίς γ' αυτό να φτάνουμε να αμφισβητούμε την ύπαρξη ενός γλωσσικού και συμβολικού κώδικα κοινού στο είδος.

Περιέργως, αυτός ο μυστισμός της διαφοράς έχει σε μεγάλο βαθμό αγνοήσει την ομοιομορφία εντός των γενών που προτείνουν τα παραδοσιακά στερεότυπα, χωρίς να αμφισβητεί εκείνη την πραγματική και ουσιαστική πολιτισμική κλωνοποίηση που προσπαθεί να νομιμοποιήσει την ύπαρξη δύο και μόνο δύο ανθρώπινων μοντέλων: κάτι που θα έπρεπε, κατά τη γνώμη μου, να προκαλεί τον ίδιο φόβο με την ύπαρξη ομοιομορφίας. Η παρέκκλιση, η εκτροπή, οφείλουν, πράγματι, να γίνουν αξίες ακόμη και εντός της συνείδησης του γένους: μια θεμελιώδης αλλά όχι μοναδική ταυτότητα στην πολυεπίπεδη συγκρότηση του Εαυτού.

Κάτι που μας οδηγεί στην προσπάθεια να διακριβώσουμε ποιες είναι, στο δικό μας πολιτισμικό πλαίσιο, οι μεταβλητές που συγκλίνουν κατά προτεραιότητα στη διαμόρφωση του Εαυτού, ποιες είναι οι θεμελιώδεις ανάγκες ταυτότητας, που χωρίς να αποκλείουν τον ανταγωνισμό με άλλες μεταβλητές, έχουν, ωστόσο, αποκτήσει στη δική μας κουλτούρα κεντρική σημασία. Και μου φαίνεται ότι αυτά τα στοιχεία γύρω από τα οποία δομείται η συνείδηση του Εαυτού, εντοπίζονται στην τριάδα άτομο/γένος/είδος. Είναι τώρα αναγκαίο όχι μόνο να επανερμηνεύσουμε αυτές τις κατηγορίες υπό το πρίσμα μιας θετικής σημασιοδότησης της διαφοράς, αλλά και να ορίσουμε και πάλι τη μεταξύ τους σχέση, λαμβάνοντας υπόψη ότι είναι πολιτισμικές κατασκευές των οποίων ο συνδυασμός δεν είναι ένα αναγκαίο δεδομένο, αλλά το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης πολιτισμικής ιστορίας.

Μια τέτοια σημασιοδότηση πρέπει να ξεκινήσει αποσπώντας το άτομο από εκείνη την πολιτισμική κλωνοποίηση που ενεργοποιήθηκε μέσω του φυλετικού διπολισμού, παρρουσιάζοντάς

Όλα αυτά οδηγούν σε μια εσωτεριστική γλώσσα, σε έναν ερμητικό υπερσυμβολισμό και σε προσπάθειες συντακτικής αποδόμησης, που δεν αντικαθίστανται από νέους γλωσσικούς κανόνες οι οποίοι θα έθιγαν σοβαρά όρια στην πραγματική επικοινωνιακότητα των κειμένων.

το, αντιθέτως, ως το πεδίο μιας ακραίας πολυμορφίας, πολλαπλών και ανεπανάληπτων συνδυασμών, σημείο άφιξης στο οποίο διασταυρώνονται και καθιζάνουν, κατά τρόπο εντελώς ιδιαίτερο, οι πολλαπλές κοινωνικές και ανθρώπινες μεταβλητές. Και είναι σε αυτό το επίπεδο που βγαίνοντας από τον φυλετικό διπολισμό, ανοίγεται ο χώρος του *ουδέτερου*⁶¹, δηλαδή εκείνη η απουσία φυλετικής συνδήλωσης η οποία, μακριά από το να προκαλεί τον φόβο της ομοιομορφίας, εμφανίζεται, αντιθέτως, ως ένας χώρος προς ανακάλυψη και κατασκευή, όπου το κλειδί της ανάγνωσης δεν θα είναι η φυλετική διαφορά, αλλά η διαφορά tout-court.

Με αυτό δεν θέλω καθόλου να αρνηθώ το γένος ως θεμελιώδη στιγμή στην κατασκευή του Εαυτού, που, απεναντίας, θα πρέπει να εξηγηθεί ως μια ουσιώδης μεσολάβηση της διαλεκτικής άτομο/είδος (μεσολάβηση συχνά παρούσα κατά τρόπο μυστηριακό). Ωστόσο, αυτό δεν είναι το μοναδικό κλειδί ανάγνωσης, το πιο αρθρωμένο σημασιολογικό παράδειγμα ενός κοινωνικού και συμβολικού χώρου.

Και είναι σε αυτόν τον χώρο που οφείλουμε να επαναφέρουμε εκείνη την έννοια του είδους (ξένη ως προς τη μερική θεώρηση που έχουμε κληρονομήσει από την πατριαρχική κουλτούρα και την οποία επαναπροτείνει η μυθοποίηση της διαφοράς εις μέρους ενός συγκεκριμένου φεμινισμού), γύρω από την οποία συγκροτείται το πεδίο του *ανθρώπινου*. Όμως δεν είναι πλέον το ανθρώπινο σημασιοδοτημένο από ένα «αρσενικό» που εκλαμβάνεται σαν οικουμενική, αλλά αυτό που

⁶¹ Σε σχέση με αυτό έχει ενδιαφέρον η μελέτη του Στόλερ για τα άτομα με ουδέτερες χρωμοσωμικές δομές, που ορίζονται ως διαφυλικές. Τέτοια άτομα, σε μια κοινωνία εντελώς σημαδεμένη από τον φυλετικό διπολισμό, περιορίζονται, κατά τρόπο περισσότερο ή λιγότερο αποτελεσματικό και επί ποινή μιας αγχώδους αίσθησης ομοιομορφίας, στην ένταξη σε ένα από τα δύο νόμιμα μοντέλα, αρνούμενα έτσι αυτή τη διαφορετικότητα πολιτισμικής έκφρασης με μορφές και τροπικότητες που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στην εμφάνιση μιας άλλης ανθρώπινης ταυτότητας, ξένης ως προς τον διπολισμό έτσι όπως αυτός είναι συμβατικά αποδεκτός.

αναδύεται μέσα από ένα κριτήριο ενότητας στη διαφορά, στο οποίο τα γένη και τα άτομα μπορούν να αναγνωριστούν πλήρως: ένα ανθρώπινο το οποίο, πάνω απ' όλα, δεν τίθεται πλέον σαν το αντίθετο μιας φύσης αντιληπτής σαν παντελώς ξένης. Αντιθέτως, θα είναι αυτό το πεδίο της κοινής αίσθησης, της «αρχαϊκής μνήμης», που θα νομιμοποιεί τη διαφορά ξεκινώντας ακριβώς από μια κατάφαση ταυτότητας. Και είναι μόνο σε αυτό το πλαίσιο που μπορεί να αναπτυχθεί μια κοινή ηθική θεώρηση, η οποία θα επιτρέπει τη μέγιστη ανάπτυξη της διαφοράς χωρίς να διατρέχει τον κίνδυνο, στις κοινωνικές και συμβολικές διαδρομές της, να μεταμορφωθεί σε ακατανόησια και φόβο του Άλλου.

Αντιθέτως, θα είναι έτσι δυνατή η ύπαρξη και μιας αισθητικής της διαφοράς, που θα φτάνει στις ακραίες της συνέπειες, δηλαδή στον θρίαμβο της πολυμορφίας. Όσο περισσότερο το ανθρώπινο είδος μετέχει κοινών αξιών, τόσο περισσότερο τα γένη και τα άτομα θα μπορούν να συγκροτούν διαφοροποιημένες εικόνες και τροπικότητες. Έτσι η ομιλία, οι χειρονομίες, αλλά και ο ερωτισμός, η συναισθηματικότητα και γενικότερα ολόκληρη η γλώσσα του σώματος, θα καταστεί το προνομιακό πεδίο στο οποίο θα μπορεί να δοκιμαστεί και να γιορταστεί η ανθρώπινη δημιουργικότητα.

Θα δούμε τώρα αν είναι δυνατό να προχωρήσουμε σε κάποιο συμπέρασμα βάσει όσων έχουμε πει μέχρι τώρα, αλλά και να ορίσουμε καλύτερα εκείνον τον τόπο της διαφοράς που ενδιαφέρει τη συζήτησή μας.

Το πρώτο συμπέρασμα που μου φαίνεται ουσιώδες, είναι ότι πρέπει να βγούμε από τις προτεινόμενες μέχρι τώρα εννοιολογήσεις «αρσενικό» και «θηλυκό», και οι οποίες έχουν όλες αναπτυχθεί στο εσωτερικό ενός συστήματος διχοτομικής σκέψης. Αυτή η ανασύνθεση της σκέψης που έχουμε ήδη αναφέρει ως κεντρικής και άμεσης προτεραιότητας, μας οδηγεί να εγιναιαλείψουμε αυτές τις αντίθετες και ασυμφιλίωτες κατηγορίες⁶² και

⁶² Δεν θα επιμεινουμε εδώ σε μια συμπληρωματικότητα μεταξύ των γενών που αποκλείει τη σύγκριση βάσει μιας θεώρησης αφηρημένα αρμονικής. Είναι, ωστόσο, απαραίτητη και εκείνη η οντολογική

να τις επαναορίσουμε σύμφωνα με τη θετική σημασιοδότηση των εννοιών της διαφοράς και της πολλαπλότητας. Είναι, συνεπώς, αναγκαίο να εξέλθουμε από την ιδέα ότι «αρσενικό» και «θηλυκό» είναι οντολογικές κατηγορίες, δηλαδή κατηγορίες με μια διϊστορική και διαπολιτισμική ουσία, που στη συνέχεια ενσαρκιώνεται σε εκείνα τα υποκείμενα που ορίζονται μέσω του είδους: «αρσενικό» και «θηλυκό» είναι, αντιστρόφως, πολιτισμικές κατασκευές που κάθε κοινωνία επεξεργάζεται στη βάση της δικής της αναπαράστασης του κόσμου.

Το δεύτερο συμπέρασμα (ήδη παρουσιασμένο στην αρχή) είναι ότι η βιολογική διαφορά, αν και καθορίζει ορισμένες λειτουργίες, δεν καθορίζει τους κοινωνικούς ρόλους που αποδίδονται σε αυτές. Το γεγονός ότι έχουμε φυλετικά χαρακτηριστικά αρσενικά ή θηλυκά, δεν είναι ένα σημαντικό γεγονός καθαυτό, αλλά προσλαμβάνει σημασία εντός κάθε πολιτισμικού πλαισίου. Ωστόσο, είναι ακριβώς αυτός ο «τόπος» στον οποίο απευθυνόμαστε όταν θέλουμε να δικαιολογήσουμε την επιλογή βάσει της αναγκαιότητας και την υπέρβαση βάσει της εμμέλειας.

Λοιπόν, ότι η βιολογική διαφορά υπάρχει και είναι δεδομένη είναι κάτι το προφανές (αν και η γενετική μηχανική έχει επιβάλει μια επανεξέταση τουλάχιστον των ορίων αυτής της δεδομεινότητας). Όμως, ταυτοχρόνως, οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι τη βιολογική διαφορά είτε τη γνωρίζουμε πάντοτε μέσω της αναπαράστασής της (αυθαίρετης, εννοείται!) είτε δεν τη γνωρίζουμε καθόλου, ακριβώς γιατί η διαδικασία της ανθρώπινης γνώσης συνεπάγεται την ίδια στιγμή που αποκαλύπτεται ένα δεδομένο, την άμεση σημασιοδότησή του. Χωρίς μια πολιτισμική ερμηνεία το δεδομένο θα παρέμενε «βουβό» για το είδος, αφού η αντίληψή του μεσολαβείται πάντοτε από τις συμβολικές κωδικοποιήσεις αυτού του τελευταίου. Ούτε, άλλωστε,

ασυμβατότητα που έχει υιοθετήσει ένας συγκεκριμένος φεμινιστικός στοχασμός, που προϋποθέτει μια σύγκρουση μεταξύ των γενών η οποία δεν παράγεται στο εσωτερικό ενός ιστορικο-πολιτισμικού πλαισίου, αλλά εντός του *εαυτού*, στη διαλεκτική σχέση μεταξύ δύο αντιτιθέμενων ουσιών.

μπορούμε να πιστέψουμε ότι πρέπει να παρουσιάσουμε ένα βιολογικό δεδομένο «αφήνοντας απλώς να μιλήσει η φύση», όπως υποστηρίζει ένας κάποιος οικολογισμός με πνευματιστικές τάσεις: η φύση μιλά πάντοτε με τη γλώσσα που της δα-νειζουμε, μας παραπέμπει πάντοτε σε σημασίες που της προ-βάλλουμε συνειδητά ή ασυνειδητά. Από αυτή την κεντρικό-τητα της γνωστικής διαδικασίας στην αλαζονική ανθρωπο-λογική αντίληψη που έχει σημαδέψει τη δυτική κουλτούρα, ο δρόμος είναι σύντομος· αλλά δεν είναι αναπόφευκτος αν πα-ραλλήλως επεξεργαζόμαστε αξίες ξένες έναντι αυτού του ονει-ρου παντοδυναμίας, που έχει διαμορφώσει αυτή την ειδική κουλτούρα. Το γεγονός ότι το Υποκείμενο είναι το αφηρητικό σημείο της γνωστικής διαδικασίας, δεν σημαίνει αναγκαστικά τον μετασχηματισμό του σε κάτι γύρω από το οποίο στρέφεται μια πραγματικότητα που σε άλλη περίπτωση είναι ανύπαρκτη: μια πραγματικότητα σαφώς μη νοητή αν από το Χάος δεν περνάμε στον Κόσμο, χωρίς γι' αυτό να φτάνουμε στον Θεό.

Συνεπώς, το φύλο διαμορφώνει αλλά δεν καθορίζει το εί-δος⁶³. Και αυτή η παραδοχή αναφέρεται σε εκείνη την ανθρω-πινη φύση (εναλλακτικά ερμηνευόμενη είτε σαν απολύτως φυσι-κή είτε σαν απολύτως πολιτισμική) που όπως είπαμε προ-κύπτει από τη διασύνδεση μεταξύ ενός βιολογικού που συνιστά έναν ιστό⁶⁴ και μιας ελευθερίας πολιτισμικής επιλογής, που σε αυτή ανιχνεύονται χιλιάδες μορφές του κοινωνικού.

⁶³ Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε μάλλον το αντίθετο, αν λά-βουμε υπόψη εκείνες τις όχι σπάνιες περιπτώσεις στις οποίες άτομα με σαφώς ορισμένα φυλετικά χαρακτηριστικά αναπτύσσουν μια συ-νειδηση του γένους που αντιφάσκει με την ίδια τους τη φυλετική συνδιαμόρφωση. Αναφερόμαστε στη διαφυλικότητα, δηλαδή την επιθυμία να αλλάξουμε την ανατομία μας προκειμένου να την προ-σαρμόσουμε σε μια πολιτισμική ταύτιση με το άλλο φύλο, αλλά και σε εκείνες τις περιπτώσεις μιας συνειδητά αντεστραμμένης κοινω-νικοποίησης (παρούσας για παράδειγμα μεταξύ των Ινουίτ), που πα-ρῆγαγε μέλη απολύτως ενσωματωμένα στο υιοθετημένο γένος.

⁶⁴ Έναν ιστό ο οποίος, ωστόσο, σε αντίθεση με μια αναγωγική θεώ-ρηση του βιολογικού, δεν ελλαμβάνεται πια σαν αμετάβλητος εξ

Επιστρέφουμε τώρα στον ισχυρισμό ότι «αρσενικό» και «θηλυκό» είναι πολιτισμικές κατασκευές επεξεργασμένες από κάθε κοινωνία στη βάση της δικής της αναπαράστασης του κόσμου. Τέτοιες κατασκευές δομούνται κυρίως γύρω από ρόλους που κάθε κοινωνία αποδίδει στα γένη και από όπου προέρχονται εκείνες οι συμπεριφορές, οι στάσεις και οι ιδιαίτερες ευαισθησίες που συγκροτούν τη συνείδηση του γένους. Ο καταμερισμός της κοινωνικής εργασίας υπήρξε, συνεπώς, θεμελιώδης για τη διαμόρφωση των γενών, έτσι όπως για την ίδια την ύπαρξη της κοινωνίας.

Δεν είναι δυνατό να προχωρήσουμε εδώ σε μια εξαντλητική συζήτηση της σημασίας του «φυλετικού συμβολαίου» και της συμβολικής σχέσης που το διαμορφώνει⁶⁵. Ούτε είναι δυνατό να διερευνήσουμε εδώ την υπόθεση ότι η απόδοση κάποιων θεμελιωδών ρόλων στα γένη (κυρίως εκείνων που συνδέονται με βιολογικές λειτουργίες) προέρχονται από μια πολιτισμική μίμηση του ζωικού κόσμου⁶⁶. Σε αυτό το πλαίσιο, θα περι-

ορισμού. Η φύση, αντιστρόφως, είναι σε συνεχή μετασχηματισμό, ιδιαιτέρως χάρη στη διασύνδεση με το πολιτισμικό. Και η ιστορία του ανθρώπινου εγκεφάλου είναι με αυτή την έννοια εμβληματική.

⁶⁵ Αυτό το σύμφωνο σηματοδοτεί όχι μόνο τη γέννηση των γενών ως κοινωνικών υποκειμένων, αλλά και το σημασιολογικό πέρασμα στην άρθρωση μιας πιο σύνθετης κοινωνικότητας. Ένα τέτοιο «συμβόλαιο» βασιζεται στην αμοιβαία αναγνώριση της σημασίας που έχουν τα γένη για την ύπαρξη των ανθρώπινων κοινωνιών. Όμως την ίδια στιγμή κατά την οποία θεμελιώνει αυτή τη σχέση συμπληρωματικότητας, περιγράφει την κοινωνία κατά τρόπο μερικό, με την παρουσία ενός «αρσενικού» και ενός «θηλυκού» να μην συμπληρωματικών αλλά και ξένων μεταξύ τους· προϋποθέσεις που θα διευκολύνουν στη συνέχεια το πέρασμα από το δυαδικό στο διχοτομικό.

⁶⁶ Πιο συγκεκριμένα εκείνων των φυλετικών χαρακτηριστικών, γενετικά καθορισμένων, που υπάρχουν σε ζώα τα οποία είναι πιο κοντά στο ανθρώπινο είδος. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι τέτοια μοντέλα ζωικής κοινωνικότητας –και δεν ασχολούμαστε εδώ με το κατά πόσο τέτοιες συμπεριφορές είναι απλώς ενστικτώδεις ή αντιστοιχούν, κι αυτές, σε κάποιο βαθμό, σε πολιτισμικά κίνητρα– μεταλλάσσονται από το ανθρώπινο είδος, τη στιγμή κατά την οποία η οπισθοχώρηση

οριστούμε να δείξουμε πώς η διαδικασία της κοινωνικοποίησης, θεσμισμένης για την ανάπτυξη ικανοτήτων που απαιτούν οι ειδικοί ρόλοι, προοδευτικά οδήγησε στην ακαμψία αυτής της διαίρεσης και των ειδολογικών χαρακτηριστικών που συνδέονται με αυτή, μετασχηματιζόμενη με την πάροδο του χρόνου σε εκείνη τη διαδικασία πολιτισμικής επιλογής που μας φέρνει στην ήδη εξακριβωμένη κλωνοποίηση. Μια τέτοια κοινωνικοποίηση, καθιστώντας άκρως εξειδικευμένες τις ικανότητες του γένους και λειτουργώντας σύμφωνα με τροπικότητες αποκλεισμού, οδήγησε στη σταδιακή τους αποξένωση. Αν, συνεπώς, από τη μια πλευρά η κοινωνία οργανώνεται χάρη στον καταμερισμό της κοινωνικής εργασίας, συγχρόνως σκληρύνεται εξαιτίας μιας άκαμπτης και εξειδικευμένης κοινωνικοποίησης. Όμως αυτή η επικίνδυνη τάση της κουλτούρας να αναπαράγεται βάσει πιο άκαμπτων μοντέλων, δεν πρέπει να αποδοθεί στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας (αναγκαίος σε μια κοινωνία ολοένα και πιο σύνθετη λόγω του αριθμού των λειτουργιών και των απαιτούμενων ικανοτήτων), αλλά στα κριτήρια με τα οποία αυτός συμβαίνει.

Αναφορικά με τον φυλετικό καταμερισμό της εργασίας, δεν είναι πράγματι αναγκαίο να θεωρήσουμε την εξαφάνιση των διαφοροποιημένων ρόλων σαν το αντίδοτο εκείνης της συμβολικής και κοινωνικής ανισότητας που υπάρχει στην πατριαρχική κουλτούρα (αν και είναι επιθυμητή η έξοδος από εκείνο το «φυλετικό συμβόλαιο» που χωρίζει την κοινωνία σε «αρσενική» και «θηλυκή»). Μια διαφοροποίηση είναι δυνατή και επιθυμητή εφόσον δομείται με κριτήρια ξένα έναντι της διπολικής λογικής της κυριαρχίας, που στη συνέχεια μεταμορφώνει τον καταμερισμό των ρόλων σε ιεραρχία των ρόλων. Πρέπει, αντι-

των ενστικτωδών τους απαντήσεων αφήνει ένα κενό που καλύπτεται αμέσως από τις πρώτες πολιτισμικές μορφές μορφές που δεν παράγονται σε ένα vacuum αλλά στο πλαίσιο μιας στενής διασύνδεσης με το περιβάλλον. Αυτές οι συμπεριφορές, ήδη παρούσες στη φύση, εμφανίζονται εξίσου βιαίως μπροστά στα μάτια του ανθρώπινου είδους, το οποίο μετασχηματίζει αυτές τις βιολογικές λειτουργίες σε κοινωνικούς ρόλους.

θέτως, να υιοθετήσουμε ένα κριτήριο κοινωνικής και συμβολικής ισοδυναμίας, που συνεπάγεται μια αρθρωμένη, αλλά όχι γι' αυτό ανισωτική διαφοροποίηση, διατηρώντας κάποιους ειδικούς ρόλους γύρω από τους οποίους τα γένη μπορούν να οικοδομήσουν τη δική του εικόνα.

Ο εντοπισμός ποιοι μπορούν να είναι, σήμερα, αυτοί οι ρόλοι, θα μπορούσε να μας πάει πολύ μακριά. Προς στιγμή μας αρκεί να πούμε ότι δεν υπάρχουν ρόλοι «φυσικά» αρσενικοί ή θηλυκοί, αλλά ότι αυτοί αποδίδονται στη βάση των αναγκών ή των επιθυμιών της κάθε κουλτούρας και ότι ο φυλετικός καταμερισμός της εργασίας δεν πρέπει να διαπερνά ολόκληρο τον κοινωνικό χώρο, αλλά να διασταυρώνεται με άλλες κατηγορίες και άλλους παραμέτρους (όπως το άτομο και το γένος, το ουδέτερο και το ανθρώπινο).

Σε αυτή την πιο ανοιχτή και δυναμική θεώρηση της κοινωνίας, και τα κριτήρια της κοινωνικοποίησης πρέπει να προσαρμοστούν σε μια τέτοια πολυπαραγοντικότητα, περνώντας από μια αυστηρή και εξειδικευμένη πολιτισμική επιλογή σε μια σύνθετη και διασυνδεδεμένη κοινωνικοποίηση, που επιτρέπει σε κάθε άτομο να μπορεί να πειραματιστεί, κατά τη διάρκεια της ζωής του, με μια πολλαπλότητα ρόλων. Προφανώς αυτό το άνοιγμα προοπτικών, αυτή η επιθυμητή ανταλλαγή πολλών ρόλων, είναι ένα φαινόμενο που βρίσκεται ήδη σε εξέλιξη στη δυτική κοινωνία. Στην πραγματικότητα, οι αιτίες που προκάλεσαν τόσο αυτή τη διαδικασία όσο και την κατεύθυνση που πήρε, έχουν να κάνουν με εντελώς άλλες απαιτήσεις.

Στην κοινωνία μας, πράγματι, είναι σε εξέλιξη μια διαδικασία αναδόμησης, με επιπτώσεις σε πλανητικό επίπεδο, που τροποποιεί αισθητά και τους ειδολογικούς ρόλους. Πιο συγκεκριμένα, οι θηλυκοί ρόλοι έχουν υποστεί, χάρη και στον έλεγχο των γεννήσεων, έναν μετασχηματισμό από συγκεκριμένες πλευρές ριζοσπαστικό, που ανοίγει στις γυναίκες μια βεντάλια προοπτικών, απίστευτων μέχρι καμιά δεκαετία πριν. Πολλοί από τους παραδοσιακούς ρόλους (κυρίως αυτοί που έχουν να κάνουν με το μέγάλωμα και την κοινωνικοποίηση των παιδιών, τη φροντίδα των ασθενών και των ηλικιωμένων, τη διαχείριση

του εδάφους, τη συναφή με τον τόπο κατοικίας, κλπ) προοδευτικά αναλαμβάνονται από την κοινότητα, δηλαδή από το κράτος. Η κοινωνικο-οικονομική χειραφέτηση της γυναίκας συμβαδίζει, συνεπώς, με την κρατικοποίηση του ιδιωτικού, με την είσοδο του δημοσίου και της ετεροδιεύθυνσης σε πλαίσια στα οποία ήταν πολύ λίγο παρόντα, ή απουσίαζαν εντελώς στο παρελθόν⁶⁷.

Αυτό το φαινόμενο δεν αφορά μόνο τα γένη, αλλά υπεισέρχεται και σε εκείνη τη διαδικασία πολιτισμικής ομογενοποίησης (που ήδη διαπερνά τις τάξεις και τις εθνότητες) με την οποία η αμβλυμένη και μεσολαβημένη κυριαρχία της εποχής μας αναδόμησε τις εσωτερικές δυναμικές της κοινωνικής πυραμίδας. Διαδικασία που υλοποιήθηκε με μια κατάφαση επιλεκτικών κριτηρίων κατ' εξοχήν αξιολογικών, που αντιστοιχούν σε παραμέτρους όπως η πολιτισμική συμβατότητα και η λειτουργική αποτελεσματικότητα⁶⁸.

⁶⁷ Δεν υπονοώ εδώ ότι μια τέτοια χειραφέτηση είναι καθαυτή καταδικαστέα, αλλά ότι εντάσσεται σε ένα ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο που επιτρέπει μια πιο σύνθετη κατανόηση και αξιολόγηση της. Παρομοίως, δεν υπονοώ ότι το ιδιωτικό διαφεύγει της ιεραρχικής λογικής (καθώς, απεναντίας, συμμετείχε σε μια από τις συντακτικές ασυμμετρίες του κοινωνικού), αλλά ότι η περιθωριοποίησή του επέτρεπε την ερμηνεία μιας συνείδησης του γένους και των κοινωνικών τροπικοτήτων του, που η επόμενη διαδικασία της κρατικοποίησης ακύρωσε.

⁶⁸ Ενσωματώνοντας εκείνη τη θεμελιώδη πρόσληψη της αναρχικής σκέψης, που ήδη έχει διακριβωθεί στη διάκριση μεταξύ χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας, ενός από τους μεντεσέδες του σύγχρονου ιεραρχικού συστήματος, η διαφορά μεταξύ των σημαντικών και των περιθωριακών γνώσεων έχει καταστεί σήμερα ένα ουσιαστικό κριτήριο για την κατανόηση των δυναμικών αυτής της αναδόμησης. Σε ότι αφορά τη συζήτηση για το γένος, η πρόσληψη σημαντικών γνώσεων δεν είναι κάτι που αποκλείεται πλέον από τις γυναίκες καθαυτές (σαφώς όχι με μια θεσμική μορφή, πιο σαφώς σε ότι αφορά τις βαθύτερες δομές του φαντασιακού). Και σήμερα αυτό συμβαίνει, πράγματι, πέρα από τις αντικειμενικές αντιστάσεις που κάθε κοινωνία θέτει στην αλλαγή και έχοντας πάντοτε στο μυαλό

Επιπλέον, αυτή η αναδυόμενη κουλτούρα unisex, αν και φαινομενικά δείχνει να προτιμά τις αρσενικές αξίες και ιδιότητες σε βάρος των θηλυκών, στην πραγματικότητα καθορίζει μια οπισθοχώρηση του γένους, ακόμη και του αρσενικού, που το βλέπουμε αφενός να χάνει εκείνη την ιδιαιτερότητα γύρω από την οποία συγκροτούνταν η εικόνα του και αφετέρου να υφίσταται μια αναδιανομή σε όλα τα γένη εκείνων των χαρακτηριστικών που πρώτα του αποδίδονταν αναντιρρήτως. Αυτό το ανακάτεμα εικόνων, αυτή η οπισθοχώρηση της ταυτότητας, έχει οδηγήσει σε μια κοινωνική σύγχυση, σαφώς χρήσιμη στη διαδικασία της αναδόμησης και ομογενοποίησης που προωθεί η κυριαρχία. Όμως, σε αυτό το πλαίσιο, ακόμη κι αν κάποιες διαφορές αποκτούν θετική σημασία (επιτρέποντας εκείνες τις τμηματικές ισοτιμίες για τις οποίες έχουμε ήδη μιλήσει), το συνολικό αποτέλεσμα θα είναι πάντοτε και παρόλα αυτά τόσο μια ποινικοποίηση της διαφοράς, ιδωμένης σαν αταξία, όσο και η τοποθέτηση της κατά μήκος του ιεραρχικού άξονα. Η σε εξέλιξη διαδικασία κινείται, συνεπώς, ενάντια σε εκείνη την επιθυμία διαφορετικότητας, πολλαπλότητας και πολυπλοκότητας, υπό τη σκέπη των οποίων θέσαμε τη δική μας σημασιολόγηση της διαφοράς.

Καθήκον της κουλτούρας δεν είναι, συνεπώς, να διατάξει μια φυσική, χαοτική και ασυναίσθητη πολυμορφία, αν με τη διάταξη εννοούμε μια αναγωγή σε μοντέλα ιεραρχικά δομημένα. Είναι αναγκαίο να εξέλθουμε από αυτό το εννοιολογικό σύμπαν και να επανανοηματοδοτήσουμε τάξη και αταξία, κανόνα και παρέκκλιση, υπό το πρίσμα άλλων αξιών, που παρεπέμπουν στην κουλτούρα του σύνθετου και του πολλαπλού, στην πολυ-παράγοντική διασύνδεση, που αντικαθιστά τον έλεγχο μονής κατεύθυνσης. Σε αυτό το πλαίσιο η πολυμορφία δεν θα είναι πλέον έκφραση μιας τεχνητής αταξίας, δημιουργημένης από την επικράτηση ενός Κανόνα στον οποίο πρέπει τα

μας τις κάθετες κοινωνικές ανισότητες, σε ολόένα και μεγαλύτερο βαθμό.

πάντα να προσαρμόζονται, αλλά, αντιθέτως, θα εμφανιστεί ως αναγκαία και επιθυμητή.

Καθήκον της κουλτούρας είναι, συνεπώς, να αποδίδει αξία και σημασία σε εκείνη την πολυμορφία που μακριά από το να είναι εν δυνάμει επικίνδυνη, είναι, αντιθέτως, φυσιολογική ως προς την ίδια τη λειτουργία της: σε μια πραγματικότητα αναχθείσα στην ομοιομορφία, η κουλτούρα δεν θα έχει πλέον λόγο ύπαρξης. Γι' αυτό, όχι μόνο πρέπει να την κατανοούμε στο συμπαντικό της πλαίσιο και να τη μετασχηματίζουμε από δεδομένο σε αξία, αλλά μπορούμε και πρέπει να *επινοούμε* τη διαφορά. Και αυτός είναι ο «τόπος» στον οποίο τίθεται μια άλλη ακαμψία της διαφοράς: το πεδίο της πολιτισμικής πλαστικότητας του είδους, ικανού να αναπαράγει την πολυμορφία, το πεδίο της δημιουργικής φαντασίας ικανής να επινοεί νέες μορφές. Και είναι χάρη στη διαδικασία της φανταστικής αυτοθέσμησης που κάθε κοινωνία θα ενεργοποιείται και επίσης η άρτι γεννηθείσα μη ιεραρχική κουλτούρα θα μπορεί να επαναορίσει τις κατηγορίες του αρσενικού και του θηλυκού, στη βάση της δικής της αναπαράστασης του κόσμου, δομώντάς τις σε ρόλους, συμπεριφορές και ευαισθησίες, που θα ανταποκρίνονται στις ανάγκες και τις επιθυμίες της. Θα δημιουργηθούν, έτσι, δύο νέες εικόνες, που σαφώς δεν θα συγκροτηθούν σε ένα *vacuum*, αλλά μολονότι θα βασιστούν σε προϋπάρχουσες μορφές, θα σηματοδοτήσουν μια ανεπίστρεπτη ρήξη με μύθους που μέχρι τώρα τους απέδιδαν σημασία και οι οποίοι, τελικά, θα χάσουν τη μαγεία τους. ■

Το ανωτέρω κείμενο της Ροσέλα ντι Λέο δημοσιεύτηκε στην ιταλική αναρχική επιθεώρηση «Volontà», νο 1-2, 1988.

Βιβλιογραφία

- Συλλογή κειμένων, *Côté Femmes*, L' Harmattan, Παρίσι, 1986.
- Συλλογή κειμένων, *Diotima, il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Μιλάνο, 1987.
- Συλλογή κειμένων, *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, Monthly Review Press, Νέα Υόρκη, 1983.
- Elisabeth Badinter, *L' amore in piu*, Longanesi, Μιλάνο, 1980.
- Elisabeth Badinter, *L'Un est L'Autre*, Odile Jacob, Παρίσι, 1986.
- Amedeo Bertolo, «Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione», στο «Volontà», νο 2, 1983.
- Cornelius Castoriadis, *Institution imaginaire de la société*, Seuil, Παρίσι, 1975.
- Mary Daly, *Gyneology*, Beacon Press, Βοστώνη, 1978.
- Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Hall & Co, Βοστώνη, 1983.
- Evelyn Fox Keller, *In sintonia con l'organismo*, La Salamandra, Μιλάνο, 1987.
- Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Μιλάνο, 1987.
- Marilyn French, *Beyond Power*, Ballantine Books, Νέα Υόρκη, 1985.
- Ivan Illich, *Il genere e il sesso*, Mondadori, Μιλάνο, 1984.
- Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Μιλάνο, 1982.
- Henri Laborit, *Elogio della fuga*, Mondadori, Μιλάνο, 1982.
- Henri Laborit, *Intervista sulle strutture della vita*, Laterza, Μπάρι, 1979.
- Edgar Morin, *Il paradigm perduto*, Bompiani, Μιλάνο, 1974.
- Serge Moscovici, *La Societa contro Natura*, Ubaldini, Ρώμη, 1973.
- R. Stoller, *Recherchers sur l'identité sexuelle*, Gallimard, Παρίσι, 1978.