

1

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΥΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΕΘΝΟΣ

Αν η Γυναίκα δεν θέλει να γίνει Μητέρα, τότε το Έθνος οδεύει προς τον θάνατο¹.

Οι μητέρες του έθνους, ο γυναικείος κόσμος, αποτελούν τους τιτάνες του αγώνα μας².

Η παρούσα μελέτη αφορά το κοινωνικό φύλο και τους τρόπους με τους οποίους αυτό επηρεάζει τους εθνικούς στόχους ή επηρεάζεται από αυτούς. Έμφαση δίνεται κυρίως στις θέσεις και τις τοποθετήσεις των γυναικών, αλλά στο επίκεντρο βρίσκονται εξίσου οι άνδρες και το ανδρικό φύλο. Όπως συνήθιζε να λέει ένας από τους καθηγητές Κοινωνιολογίας στο Εβραϊκό Πανεπιστήμιο, όπου φοίτησα, ο Eric Cohen, «το να μιλάς για τις γυναίκες χωρίς να αναφέρεις και τους άνδρες, είναι σαν να χειροκροτείς μόνο με το ένα χέρι». Παρόλο που έχω απορρίψει πολλά από αυτά που διδάχτηκα εκεί στη διάρκεια των σπουδών μου, πριν από πολλά χρόνια, εξακολουθώ να συμφωνώ με το συναίσθημα αυτής της δήλωσης. Το «γυναικείο φύλο» είναι μία σχετική κατηγορία, που πρέπει να κατανοηθεί και να αναλυθεί ως τέτοια. Μία από τις κύριες θέσεις αυτής της μελέτης είναι ότι η εθνικότητα ως κατασκευή συνήθως εμπεριέχει και κάποιες συγκεκριμένες έννοιες τόσο του «ανδρικού φύλου» όσο και του «γυναικείου φύλου».

Το επιστημολογικό πλαίσιο αναφοράς αυτού του βιβλίου βασί-

¹ Msg. Karaman στο: Narod (Ζάγκρεμπ, Κροατία), No. 10, 9 Σεπτεμβρίου 1995, σ. 14, παρατίθεται στο: Meznicar 1995, σ. 12.

² Διατυπώθηκε από την Εθνική Εκτελεστική Επιτροπή του Αφρικανικού Εθνικού Συμβουλίου (1987, σ. 8), παρατίθεται στο: Gaitskell & Unterhalter 1987, σ. 71.

ζεται στην αναγνώριση ότι η γνώση είναι περιστασιακή³, και ότι η γνώση που προκύπτει από μία συγκεκριμένη θεώρηση των πραγμάτων δεν μπορεί να είναι τελεσίδικη⁴. Παρόλο που έχω διαβάσει – πριν και κατά τη διάρκεια της συγγραφής αυτού του βιβλίου– πληθώρα βιβλίων και άρθρων μελετητών και ακτιβιστών με ποικίλες απόψεις, έχω φυσικά επίγνωση ότι η οπτική αυτού του βιβλίου επηρεάζεται αναπόφευκτα από τις δικές μου συγκεκριμένες θέσεις. Ακόμη, έχω επίγνωση ότι ένα μεγάλο ποσοστό παραδειγμάτων, που έχω επιλέξει για να φωτίσω διάφορα θεωρητικά σημεία, βασίζεται σε γεγονότα που διαδραματίστηκαν είτε στις κοινωνίες όπου έχω ζήσει (κυρίως Ισραήλ και Μ. Βρετανία) είτε στις κοινωνίες όπου έχουν ζήσει συνάδελφοι και φίλοι μου (αναφέρονται στον πρόλογο). Πιστεύω, ωστόσο, ότι το «ημιτελές» δεν είναι το ίδιο με το «μη έγκυρο», και η πεποίθηση αυτή μου έχει δώσει στην πραγματικότητα το κουράγιο να γράψω αυτό το βιβλίο.

Η πλειονότητα των κυρίαρχων θεωριών περί έθνους και εθνικισμού⁵, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που διατυπώθηκαν από γυναίκες⁶, έχει αγνοήσει τον παράγοντα του κοινωνικού φύλου (και των σχέσεων που απορρέουν από αυτό), θεωρώντας το ως μη σχετικό. Αυτό είναι άξιο ιδιαίτερης παρατήρησης, διότι η μεγαλύτερη από τις σχολές μελετητών του εθνικισμού, η σχολή των «primordialists»⁷, που προσεγγίζει το φαινόμενο ως πρωτογενές και αρχέγονο, αντιλαμβάνεται το έθνος ως ένα φυσικό και παγκόσμιο φαινόμενο, το οποίο αποτελεί μια «αυτόματη» προέκταση του συστήματος συγγένειας.

Επίσης, ακόμη και όταν αναλύονται ζητήματα εθνικής «παγωγής» ή «αναπαγωγής», η βιβλιογραφία που καλύπτει το φαινόμενο του εθνικισμού συνήθως δεν σχετίζεται με τις γυναίκες. Αντί-

³ Haraway 1990.

⁴ Hill-Collins 1990.

⁵ Π.χ. Gellner 1983, Hobsbawm 1990, Kedourie 1993, Smith 1986, 1995.

⁶ Π.χ. Greenfeld 1992.

⁷ Geertz 1963, Shils 1957, van den Berghe 1979.

θετα, σχετίζεται με τους κρατικούς γραφειοκράτες ή με τους διανοούμενους. Οι υλιστικές αναλύσεις, όπως αυτές των Amin (1978) και Zubaida (1989), έχουν αποδώσει πρωταρχική σημασία στην κρατική γραφειοκρατία και σε άλλους κρατικούς μηχανισμούς καθιέρωσης και αναπαραγωγής της εθνικής (και της εθνοτικής) ιδεολογίας και των εθνικών ορίων. Παρόλο που οι εθνικοί και εθνοτικοί διαχωρισμοί λειτουργούν μέσα στην κοινωνία, αυτό που υπαγορεύει τη φύση του κυρίαρχου εθνικού ήθους στην κοινωνία είναι η διαφορετική πρόσβαση που έχουν οι διάφορες κοινωνικές ομάδες στο κράτος.

Άλλοι θεωρητικοί του εθνικισμού και της κοινωνιολογίας της γνώσης, όπως ο Gellner (1983) και ο Smith (1986), έχουν τονίσει την ιδιαίτερη σπουδαιότητα του ρόλου των διανοουμένων στην παραγωγή και ανανέωση των εθνικιστικών ιδεολογιών, ιδιαίτερα των καταπιεσμένων ομάδων. Αυτοί οι διανοούμενοι, αποκλεισμένοι από την ηγεμονική inteligenencia και μην έχοντας ανοιχτή πρόσβαση στους κρατικούς μηχανισμούς, ανακαλύπτουν ξανά τις «συλλογικές μνήμες», μετατρέπουν σε γραπτή μορφή την προφορική λαϊκή παράδοση και τη γλώσσα, και δημιουργούν έτσι ένα πορτρέτο της «χρυσής εθνικής περιόδου» του μακρινού μυθικού ή ιστορικού παρελθόντος, του οποίου η ανασύσταση αποτελεί τη βάση των εθνικιστικών προσδοκιών.

Ωστόσο, όπως ισχυριζόμαστε εδώ, οι γυναίκες είναι αυτές –και όχι (μόνον;) η γραφειοκρατία και η inteligenencia– που αναπαράγουν βιολογικά, πολιτισμικά και συμβολικά ένα έθνος. Γιατί όμως τότε οι γυναίκες είναι συνήθως κρυμμένες μέσα στα διάφορα θεωρητικά σχήματα των εθνικών φαινομένων;

Η Pateman (1988) και η Grant (1991) προσφέρουν κάποιες σχετικές εξηγήσεις. Η Carole Pateman μελέτησε τις κλασικές θεωρίες του «κοινωνικού συμβολαίου», οι οποίες έχουν ασκήσει ευρύτατη επιρροή και έχουν θέσει τα θεμέλια της κοινής αντίληψης περί κοινωνικής και πολιτικής ιεράρχησης στον Δυτικό κόσμο. Αυτές οι θεωρίες χωρίζουν την κοινωνία των πολιτών σε δύο μέρη, το δημόσιο και το ιδιωτικό. Οι γυναίκες (και η οικογένεια) τοποθετούνται στη σφαίρα του ιδιωτικού, το οποίο δεν σχετίζεται καθόλου με την πολιτική. Η Pateman και άλλες φεμινίστριες έχουν αμφισβητήσει την

εγκυρότητα αυτού του μοντέλου, όπως και τον διαχωρισμό ανάμεσα σε δημόσιο και ιδιωτικό. Η Pateman ισχυρίζεται ότι:

η δημόσια σφαίρα δεν μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητή χωρίς την παρουσία της ιδιωτικής, και παρομοίως, το νόημα του αρχικού συμβολαίου ερμηνεύεται λάθος χωρίς και τα δύο αλληλοεξαρτώμενα μισά της ιστορίας. Η πολιτική ελευθερία βασίζεται στο πατριαρχικό δικαίωμα⁸.

Από τη στιγμή που οι έννοιες εθνικισμός και έθνος αναλύονται συνήθως ως μέρη της δημόσιας πολιτικής σφαίρας, ο αποκλεισμός των γυναικών από τη συγκεκριμένη αρένα έχει επιδράσει και στον αποκλεισμό τους από τη θεωρητική συζήτηση.

Ακολουθώντας την Pateman, η Rebecca Grant (1991) εξηγεί τον λόγο, για τον οποίο οι γυναίκες τοποθετούνται εκτός της σχετικής πολιτικής σφαίρας. Υποστηρίζει ότι οι ιδρυτικές θεωρίες τόσο του Hobbes όσο και του Rousseau απεικονίζουν τη μετάβαση από το φαντασιακό καθεστώς της φύσης στην έννομη κοινωνία, αποκλειστικά με όρους που και οι δύο υπέθεταν ως φυσικά ανδρικά χαρακτηριστικά –δηλ. την επιθετική φύση των ανδρών (σύμφωνα με τον Hobbes) και την ικανότητά τους για λογική σκέψη (σύμφωνα με τον Rousseau). Οι γυναίκες δεν αποτελούν τμήμα αυτής της διαδικασίας και γι' αυτόν τον λόγο αποκλείονται από τη σφαίρα της κοινωνίας και παραμένουν στενά δεμένες με τη «φύση». Οι θεωρίες που ακολούθησαν είδαν τη συγκεκριμένη άποψη ως κάτι δεδομένο.

Κάποιες αξιοσημείωτες εξαιρέσεις στην τυφλή προς το κοινωνικό φύλο θεωρία του εθνικισμού αποτελούν ο Balibar (1990a), ο Chatterjee (1990) και ο Mosse (1985). Η διορατικότητά τους επηρεάστηκε και γαλουχήθηκε από μια μικρή αλλά ολοένα αυξανόμενη ομάδα φεμινιστριών-στοχαστών, οι οποίες εργάζονταν στο συγκεκριμένο πεδίο⁹. Ωστόσο, δεν παύει να είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι

⁸ Pateman 1998, σ. 4.

⁹ Για παράδειγμα: Enloe 1989, Kandiyoti 1991, Parker κ.ά. 1992, Pateman 1988, Yuval-Davis 1980, 1993, Yuval-Davis & Anthias 1989.

το μοναδικό άρθρο για τη σχέση εθνικισμού και κοινωνικού φύλου¹⁰ τοποθετήθηκε από τους δύο επιμελητές του βιβλίου *Nationalism*¹¹ εντελώς στο τελευταίο κεφάλαιο, το οποίο φέρει τον τίτλο *Beyond Nationalism [Πέρα από τον Εθνικισμό]*. Η εισαγωγή των επιμελητών στη συγκεκριμένη ενότητα έχει ως εξής:

Η είσοδος των γυναικών στην εθνική αρένα, ως φορέων πολιτισμικής και βιολογικής αναπαραγωγής του έθνους και ως μεταδοτών των αξιών του, έχει συμβάλει στον επαναπροσδιορισμό του περιεχομένου και των ορίων του εθνισμού και του έθνους¹².

Αλλά, φυσικά, οι γυναίκες, δεν «εισήλθαν» απλώς στην εθνική αρένα: βρίσκονταν πάντοτε εκεί, και είχαν κεντρικό ρόλο στην κατασκευή και την αναπαραγωγή της! Ωστόσο, δεν παύει να είναι αληθές ότι η σαφής συμμετοχή των γυναικών στον διάλογο για τα έθνη και τις διάφορες μορφές εθνικισμού αποτελεί μία πολύ πρόσφατη και επιμέρους προσπάθεια.

Στόχος αυτού του βιβλίου είναι να προωθήσει ένα αναλυτικό σχέδιο κατανόησης του φαινομένου του έθνους και του εθνικισμού με βάση το κοινωνικό φύλο, εξετάζοντας συστηματικά την αποφασιστική συμβολή του κοινωνικού φύλου σε αρκετούς και ιδιαίτερος σημαντικούς εθνικούς στόχους και σχεδιασμούς, όπως είναι η εθνική αναπαραγωγή, η εθνική κουλτούρα και το δικαίωμα του πολίτη, καθώς επίσης οι συρράξεις και οι πόλεμοι του έθνους.

Σ' αυτό το βιβλίο, τα εθνικιστικά οργανωμένα σχέδια διαφοροποιούνται εντελώς από αυτά του έθνους-κράτους, και δίνεται έμφαση στο ότι η ιδιότητα μέλους σε ένα «έθνος» μπορεί να είναι υπο-, υπερ- και δια-κρατική, καθώς στην πραγματικότητα τα όρια του έθνους δεν συμπίπτουν ποτέ με τα όρια του λεγόμενου «έθνους-κράτους». Όπως προκύπτει από την ανάγνωση του βιβλίου, η ανάλυσή μου

¹⁰ Προερχόμενο από το *Woman-Nation-State*: Yuval Davis & Anthias, 1989.

¹¹ Hutchinson, John & Smith, Anthony D. (επιμ.) (1994), *Nationalism*, Oxford University Press.

¹² Ό.π. 1994, σ. 287.

είναι αποδομιστική. Ταυτόχρονα, όμως, απορρίπτω την ακραία μεταμοντέρνα κατασκευή της έννοιας του σύγχρονου πολίτη ως μη ενσωματωμένου «σηματοδότη που πλέει ελεύθερα»¹³. Αντίθετα, τονίζω τη ζωτική σημασία των κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων εξουσίας καθώς και των αλληλοτενιόμενων κοινωνικών διαιρέσεων, στις οποίες εμπλέκεται οποιαδήποτε συγκεκριμένη ιστορική και κοινωνική κατηγοριοποίηση. Αυτές οι κοινωνικές διαιρέσεις έχουν οργανωτικές, εμπειρικές και αντιπροσωπευτικές φόρμες, οι οποίες με τη σειρά τους μπορεί να έχουν συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο συνδέονται με άλλες κοινωνικές σχέσεις και δράσεις¹⁴. Η μία δεν ανάγεται στην άλλη και έχουν διαφορετικές οντολογικές βάσεις¹⁵.

Από την άλλη, δεν αποδέχομαι απροβλημάτιστα ότι όλοι εμείς βρισκόμαστε πραγματικά στη «μεταμοντέρνα εποχή». Ο μεταμοντερνισμός εμπειρεύει την άκριτη υπόθεση ότι όλοι μας έχουμε ξεπεράσει την εποχή του «μοντερνισμού». Παρά την επιτάχυνση των διαδικασιών του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης, το παραπάνω αποτελεί ένα δυτικοκεντρικό¹⁶ συμπέρασμα¹⁷. Ακόμη, όπως παραδέχεται και ο Rattansi –ενώ ταυτόχρονα προωθεί το «μεταμοντέρνο πλαίσιο»¹⁸– διάφορα στοιχεία, τα οποία έχουν προωθηθεί από τον ίδιο και από άλλους ως χαρακτηριστικά της μεταμοντέρνας εποχής, αποτελούν στοιχεία κοινωνιών άλλου τύπου. Η επιμονή του στην ανάγκη να αποκεντρώσει και να απο-ουσιαστικοποιήσει τόσο τα «υποκείμενα» όσο και την έννοια του κοινωνικού, να αναλύσει το ζήτημα του χρόνου και του χώρου ως «συνιστωσών του κοινωνικού, της υποκειμενικότητας και της διαδικασίας του προσδιορισμού ταυτότητας» και να αναζητήσει «την εμπλοκή σε ερωτήματα γύρω από τη σεξουαλι-

¹³ Wexler 1990.

¹⁴ Anthias 1991 & Brah 1992.

¹⁵ Anthias & Yuval-Davis 1983, 1992.

¹⁶ Στο βιβλίο, χρησιμοποιώ τον όρο «δυτικοκεντρικός» αντί του όρου «ευρωκεντρικός», γιατί θέλω να τονίσω το γεγονός ότι το «δυτικό μέτωπο» εκτείνεται πολύ πέραν των συνόρων της Ευρώπης.

¹⁷ Βλ. περισσότερα στο κεφάλαιο 3.

¹⁸ Rattansi 1994, σσ. 16-17.

κότητα και τη σεξουαλική διαφορετικότητα» –κάτι που θα ήταν ο θεμέλιος λίθος κάθε φεμινιστικής ανάλυσης οποιασδήποτε κοινωνίας και εποχής– όλα αυτά αποτελούν –για μένα και για πολλούς άλλους– στοιχεία μιας πολύ καλής κοινωνιολογικής ανάλυσης. Επίσης, σε μια εποχή που τα φονταμενταλιστικά κινήματα αυξάνονται στο εσωτερικό όλων των θρησκειών, τόσο στον Βορρά όσο και στον Νότο, είναι παράλογο να περιγράφουμε τις σύγχρονες κοινωνίες ως κοινωνίες, στις οποίες έχουν τελειώσει οι «ένδοξες ιστορίες». Από την άλλη όμως, ακόμη και οι πιο ηγεμονικές ή προσοικειωμένες «ένδοξες ιστορίες» δεν ασκούσαν ποτέ ομοιογενή και ομοιόμορφο έλεγχο στα μέλη με διαφορετική τοποθέτηση.

Υπό το πρίσμα των παραπάνω παρατηρήσεων, στόχος του βιβλίου είναι η εισαγωγή ενός πλαισίου αναφοράς για τη συζήτηση και την ανάλυση των διαφορετικών τρόπων, με τους οποίους η συζήτηση για το κοινωνικό φύλο και η αντίστοιχη για το έθνος έχουν την τάση να διατέμνονται και να αλληλοδομούνται. Όμως, προτού προχωρήσουμε σ' αυτό, είναι ανάγκη να ξεετάσουμε κάθε θεώρηση χωριστά. Αυτό θα γίνει στις επόμενες δύο ενότητες αυτού του κεφαλαίου. Το επίκεντρο της συζήτησης περί κοινωνικού φύλου βρίσκεται στη θεωρητική διαμάχη αφενός μεν γύρω από την κατηγορία «γυναίκα», αφετέρου δε γύρω από τη σχέση των εννοιών «φύλου» και «κοινωνικού φύλου». Η κατανόηση της παραπάνω αντιπαράθεσης είναι ιδιαίτερα σημαντική για κάθε προσπάθεια ανάλυσης των τρόπων με τους οποίους επηρεάζουν αλλά και επηρεάζονται οι σχέσεις μεταξύ γυναικών και ανδρών από τα διάφορα εθνικιστικά σχέδια και διαδικασίες, καθώς και των τρόπων με τους οποίους κατασκευάζονται οι έννοιες της θηλυκότητας και της αρσενικότητας μέσα στις θεωρίες περί εθνικισμού.

Η έννοια του «έθνους» πρέπει να αναλυθεί και να συσχετισθεί από τη μια με τις εθνικιστικές ιδεολογίες και τα κινήματα και από την άλλη με τους κρατικούς θεσμούς. Τα έθνη τοποθετούνται σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές και κατασκευάζονται από μεταβαλλόμενες εθνικιστικές θεωρήσεις, οι οποίες προωθούνται από διάφορες ομάδες που ανταγωνίζονται για την ηγεμονία. Ο κοινωνικός

φύλου χαρακτηήρας τους θα πρέπει να γίνει κατανοητός μόνον μέσα σ' αυτά τα συμφραζόμενα.

Η τελευταία ενότητα αυτού του κεφαλαίου παρουσιάζει συνοπτικά τις κύριες διαστάσεις των σημείων εκείνων, όπου αλληλοτέμνονται οι έννοιες του «κοινωνικού φύλου» και του «έθνους», οι οποίες εξετάζονται στα επόμενα κεφάλαια. Η συζήτηση ξεκινά από τη θεώρηση του «φυσικού» ρόλου των γυναικών ως βιολογικών μητέρων του έθνους (κεφάλαιο 2), συνεχίζει με τον ρόλο τους στην πολιτισμική κατασκευή του έθνους (κεφάλαιο 3), και περνά στους τρόπους με τους οποίους οι πολιτικές κατασκευές του έθνους, μέσω των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων του πολίτη, αποκτούν έμφυλο χαρακτήρα (κεφάλαιο 4). Το προτελευταίο κεφάλαιο εξετάζει το κοινωνικό φύλο σε σχέση με τον στρατό και τον πόλεμο (κεφάλαιο 5). Το βιβλίο καταλήγει με την εξέταση της σύνθετης σχέσης φεμινισμού και εθνικισμού και υποδεικνύει την εγκάρσια πολιτική ως μοντέλο φεμινιστικής πολιτικής, το οποίο λαμβάνει υπόψη την εθνικότητα και άλλες μορφές διαφορετικότητας μεταξύ των γυναικών, χωρίς να πέφτει στην παγίδα της πολιτικής των ταυτοτήτων (κεφάλαιο 6).

1. Αναλύοντας το Γυναικείο Φύλο και τις Σχέσεις του Κοινωνικού Φύλου

Παρά τη μεγάλη ποσότητα και ποικιλία της φεμινιστικής βιβλιογραφίας, θα μπορούσε κανείς χονδρικά να περιορίσει τους προβληματισμούς της σε τρία μεγάλα ερωτήματα. Το πρώτο ερώτημα αποτελεί μια προσπάθεια να αναλυθούν τα αίτια μιας κοινής προβληματικής των φεμινιστριών: γιατί/πώς καταπιέζονται οι γυναίκες; Έτσι αναζητήθηκαν οι οργανωτικές αρχές που καθορίζουν τη διαφοροποίηση της εξουσίας ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες. Οι θεωρίες που αφορούν την πατριαρχία¹⁹ ή –όπως κάποιοι προτιμούν να την αποκαλούν– το σύστημα φύλου/κοινωνικού φύλου²⁰ ή ακόμη το κα-

¹⁹ Einstein 1979, Walby 1990.

²⁰ Rubin 1975.

θεσπώς του «κοινωνικού φύλου»²¹, βρέθηκαν στο επίκεντρο της φεμινιστικής θεωρίας από την εποχή της σύλληψής της. Οι διχοτομημένες κατασκευές της κοινωνικής σφαίρας, όπως «δημόσιος/ιδιωτικός τομέας» ή «φύση/ πολιτισμός», αποτέλεσαν κεντρικά θέματα των συγκεκριμένων αναλύσεων.

Το δεύτερο ερώτημα σχετίζεται με την οντολογική βάση των διαφορών μεταξύ ανδρών και γυναικών: καθορίζονται αυτές οι διαφορές βιολογικά, κοινωνικά ή από έναν συνδυασμό αυτών των δύο; Η συζήτηση πάνω στο συγκεκριμένο θέμα είναι ευρέως γνωστή ως «η διαμάχη μεταξύ φύλου και κοινωνικού φύλου»²². Τα ερωτήματα γύρω από τη βάση και τα όρια των κατηγοριών «γυναίκα» και «άνδρας» έγιναν πιο προβληματικά με την εμφάνιση των μεταδομιστικών και των μεταμοντέρνων πλαισίων ανάλυσης²³.

Το τρίτο ερώτημα προέκυψε σε μεγάλο βαθμό ως αντίδραση προς κάποιες αρκετά απλοποιημένες –εξίσου όμως εθνοκεντρικές και δυτικοκεντρικές– οπτικές της πρώιμης φεμινιστικής βιβλιογραφίας. Αφορά τις διαφορές μεταξύ γυναικών και ανδρών και τις επιπτώσεις αυτών των διαφορών στη διαμόρφωση των πιο γενικών εννοιών του κοινωνικού φύλου. Απάντηση σ' αυτό το ερώτημα επιδιώχθηκε αρχικά κυρίως από μαύρες γυναίκες και γυναίκες-μέλη εθνοτικών ομάδων²⁴, και στη συνέχεια το θέμα ενσωματώθηκε στις φεμινιστικές αποδομιστικές μεταμοντέρνες θεωρίες²⁵.

Δεδομένων των περιορισμών χώρου και έκτασης αυτού του κεφαλαίου, αδυνατώ να προσφέρω μια συστηματική ανασκόπηση του συνόλου των σχετικών θεωριών και απόψεων πάνω στα τρία αυτά ερωτήματα. Όμως, όταν η συζήτηση κάποιων θεμάτων αυτού του βιβλίου άπτεται της σχετικής βιβλιογραφίας, τότε ασφαλώς και θα γίνεται αναφορά, έστω και συνοπτικά, στις απαντήσεις που επιχειρήθηκαν να δοθούν στα παραπάνω τρία ερωτήματα.

²¹ Connell 1987.

²² Assiter 1996, Butler 1990, Delphy 1993, Hood-Williams 1996, Oakley 1985.

²³ Barrett & Phillips 1992.

²⁴ Hooks 1981.

²⁵ Barrett 1987.

Οι περισσότερες ερμηνείες του φαινομένου της γυναικείας καταπίεσης, σχετίζονται με την τοποθέτηση των γυναικών σε μια κοινωνική σφαίρα διαφορετική από αυτήν των ανδρών. Δύο τέτοιες δυαδικές διχοτομήσεις είναι η δημόσια/ιδιωτική σφαίρα και το πεδίο του φυσικού/πολιτισμένου. Η φεμινιστική βιβλιογραφία σε μεγάλο βαθμό, ενώ έχει αναδείξει και αντικρούσει την άποψη ότι οι γυναίκες είναι «κρυμμένες από την ιστορία»²⁶, αποδέχεται τη φυσικοποιημένη θέση των ανδρών στη δημόσια σφαίρα και των γυναικών στην ιδιωτική.

Στο κεφάλαιο για την πολιτότητα (κεφάλαιο 4), θα συζητηθούν μερικά από τα προβλήματα που εγείρονται από τη διχοτόμηση του δημόσιου/ιδιωτικού τομέα, όπως και οι τρόποι με τους οποίους αυτά τα προβλήματα σχετίζονται με τη θέση των γυναικών ως πολιτών. Θα υποστηρίξω δηλ. ότι η διχοτόμηση αυτή είναι σε μεγάλο βαθμό φαντασιακή, αλλά συγχρόνως είναι και συγκεκριμένη ως προς το κοινωνικό φύλο και την εθνοτική ταυτότητα, και ότι συχνά έχει χρησιμοποιηθεί με σκοπό να αποκλείσει τις γυναίκες από την ελευθερία και τα δικαιώματα²⁷. Περαιτέρω, έχει υποστηριχθεί ότι η γραμμική-όριο ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα είναι ένα εργαλείο τελείως ακατάλληλο για την ανάλυση κατασκευών που εντοπίζονται σε πολιτικές κοινωνίες των μετα-αποικιακών εθνών, και ότι μια μη δυτικοκεντρική ανάλυση του κοινωνικού φύλου δεν μπορεί να θεωρεί ως δεδομένο το όριο ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό τομέα.

Ωστόσο, η διχοτόμηση του δημόσιου/ιδιωτικού είναι μόνον μία από τις πολλές άλλες διχοτομήσεις, όπου οι γυναίκες βρίσκονται τοποθετημένες ακριβώς στον αντίθετο πόλο από αυτόν των ανδρών, στη βιβλιογραφία των κοινωνικών επιστημών, συμπεριλαμβανομένης και της φεμινιστικής. Μία ακόμη διχοτόμηση είναι αυτή του φυσικού/πολιτισμένου. Η ταύτιση των γυναικών με τη «φύση» δεν αποτελεί μόνο την αιτία του αποκλεισμού τους από τη σφαίρα του «πολιτισμένου» δημόσιου πολιτικού τομέα²⁸, αλλά εξηγεί επίσης και το γεγονός

²⁶ Rowbotham 1973.

²⁷ Phillips 1993, σ. 63.

²⁸ Grant 1991.

ότι σε όλες τις κουλτούρες οι γυναίκες εκτιμώνται κοινωνικά λιγότερο σε σύγκριση με τους άνδρες. Η Simone de Beauvoir υποστήριξε ότι:

η εξύψωση του ανθρώπου πάνω από τα ζώα δεν έγκειται στο να δίνεις ζωή αλλά στο να θέτεις τη ζωή σε κίνδυνο· γι' αυτόν τον λόγο και η υπεροχή μέσα στο ανθρώπινο είδος αναγνωρίζεται όχι στο φύλο που γεννάει αλλά στο φύλο που σκοτώνει²⁹.

Η Sherry Ortner (1974) έχει υποστηρίξει ότι οι γυναίκες γενικά έχουν την τάση να ταυτίζονται με τη «φύση», ενώ οι άνδρες με τον «πολιτισμό». Αυτό συμβαίνει γιατί οι γυναίκες με τη γέννηση των παιδιών δημιουργούν κάτι νέο με φυσικό τρόπο, ενώ οι άνδρες είναι ελεύθεροι ή εξαναγκάζονται να δημιουργούν με πολιτισμικό τρόπο. Κατά συνέπεια, οι γυναίκες είναι περιορισμένες στη σφαίρα του ιδιωτικού και ανατρέφουν τα παιδιά, τα οποία θεωρούνται «προ-κοινωνικά» όντα. Εφόσον ο άνθρωπος κατατάσσει τα δικά του πολιτισμικά προϊόντα πάνω από τη φυσική σφαίρα, καθώς κάθε κουλτούρα στοχεύει στον έλεγχο και/ή στην υπέρβαση της φύσης, οι γυναίκες καταλήγουν σε μια κατώτερη συμβολική θέση. Η Henrietta Moore (1988) προσθέτει, μετά την Goodale (1980), την έννοια της «μόλυνσης» ως παράγοντα που ενισχύει τη συμβολική υποτίμηση των γυναικών και τη σύνδεσή τους με τη «φύση», καθώς οι γυναίκες (ως κατηγορία) κατασκευάζονται ως όντα που «μολύνουν», όταν αμμορραγούν στη διάρκεια των εμμηνών ή μετά τον τοκετό. Ωστόσο, επισημαίνει ακόμη και κάποια από τα προβλήματα που εγείρονται από τόσο γενικευμένες αντιλήψεις γύρω από τη θέση των γυναικών. Τέτοιες γενικεύσεις ομογενοποιούν και απορρίπτουν την πολυμορφία των διαφόρων κοινωνιών. Θεωρούν, επίσης, ότι οι συγκεκριμένες δυτικές πολιτισμικές αξίες που ορίζουν τη «φύση» ως κατώτερη του «πολιτισμού» είναι παγκόσμιες και κοινές για όλες τις κοινωνίες. Και τέλος, θεωρούν ότι δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ των διαφόρων μελών μιας κοινωνίας, συμπεριλαμβανομένων και των διαφορών μεταξύ ανδρών και γυναικών ως προς τον τρόπο με τον οποίο αξιολογούν

²⁹ Παρατίθεται στο: Harding 1986, σ. 148.

τον εαυτό τους και το άλλο φύλο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, έννοιες, όπως κοινωνική σύγκρουση, κυριαρχία, αντίσταση και, κυρίως, κοινωνική αλλαγή, φαίνονται να παραμερίζονται. Επιπλέον, η αναζήτηση μιας παγκόσμιας και «πρωταρχικής» αιτίας αυτού του υποβιβασμού των γυναικών μπορεί να αποσπάσει την προσοχή από τους ιστορικά συγκεκριμένους τρόπους, με τους οποίους κατασκευάζονται και αναπαράγονται οι σχέσεις του κοινωνικού φύλου στις διάφορες κοινωνίες.

Η άσκηση κριτικής επί των γενικευμένων αντιλήψεων σχετικά με τη θέση των γυναικών αφορά επίσης και την έννοια της πατριαρχίας, η οποία χρησιμοποιήθηκε ευρέως από τις θεωρητικές φεμινίστριες, με σκοπό να περιγράψει το αυτόνομο σύστημα της γυναικείας υποταγής μέσα στην κοινωνία.

Στις δεκαετίες του 1970 και του 1980 η φεμινιστική πολιτική χωρίστηκε σε ανεξάρτητες φεμινιστικές σχολές: φιλελεύθερες, σοσιαλιστικές, ριζοσπαστικές και, μερικές φορές, δίπορου συστήματος³⁰. Η διαφορά ανάμεσά τους ήταν αρχικά επικεντρωμένη στο ερώτημα του ποια θεωρούσαν ως «την» αιτία της γυναικείας καταπίεσης –αν δηλ. ήταν οι νόμοι, ο καπιταλισμός, ή απλά οι άνδρες, οι οποίοι επέμεναν στη διατήρηση των προνομίων τους. Αρχική συζήτηση γινόταν επίσης και αναφορικά με τον «ατυχή γάμο» του Μαρξισμού με τον Φεμινισμό³¹ και σχετικά με τους τρόπους που θα έπρεπε να θεωρητικοποιείται η πατριαρχική καταπίεση σε σχέση με την ταξική εκμετάλλευση.

Η έννοια της «πατριαρχίας» είναι από μόνη της ιδιαίτερα προβληματική. Παρόλο που συχνά αναγνωριζόταν ότι η πατριική εξουσία παραδοσιακά εφαρμοζόταν στους νεότερους άνδρες, και όχι μόνο στις γυναίκες, αυτό συνήθως δεν έπαιξε σημαντικό θεωρητικό ρόλο σ' αυτές τις γενικευτικές φεμινιστικές χρήσεις του όρου. Παρέμενε το ίδιο ακόμη και όταν αυτές οι χρήσεις εξελίσσονταν σε πιο θεωρητικά μοντέλα, όπως αυτά εντοπίζονται στο έργο της Sylvia Walby

³⁰ Walby 1990.

³¹ Hartman 1981.

(1990) (βλ. και το ειδικό τεύχος τού *Sociology* 1989)· τα μοντέλα αυτά διαφοροποιούσαν τις ποικίλες μορφές πατριαρχίας που λειτουργούσαν στους διάφορους κοινωνικούς τομείς της εργασίας, της οικιακής παραγωγής, της κουλτούρας, της σεξουαλικότητας, της βίας και του κράτους.

Εξαιρέσεις σ' αυτόν τον κανόνα γενικευμένης χρήσης του όρου εντοπίζονται μόνον όταν η πατριαρχία συνδέεται με μια συγκεκριμένη ιστορική περίοδο ή γεωγραφική περιοχή. Για παράδειγμα, στο έργο τής Carole Pateman (1988) η πατριαρχία αφορά ειδικά την ιστορική περίοδο που προηγείται του μοντερνισμού. Σύμφωνα με τη συγγραφέα, στο σύγχρονο φιλελεύθερο κράτος, το σύστημα από πατριαρχικό που ήταν μεταμορφώνεται σε ένα σύστημα που βασίζεται στην έννοια της αδελφότητας. Ενώ στην πατριαρχία ο πατέρας (ή ο βασιλιάς ως πατρική μορφή) εξουσίαζε άνδρες και γυναίκες, σε μια αδελφότητα οι άνδρες παίρνουν το δικαίωμα να ασκούν εξουσία στις γυναίκες εντός της ιδιωτικής οικιακής σφαίρας, αλλά συμφωνούν μεταξύ τους και σε ένα συμβόλαιο κοινωνικής ισότητας στη δημόσια και πολιτική σφαίρα.

Η Val Moghadam (1994) από την άλλη, ακολουθεί τον δημογράφο John Caldwell και εντοπίζει την πατριαρχία σε μια συγκεκριμένη γεωγραφική ζώνη, την «πατριαρχική ζώνη», που εκτείνεται από τη Β. Αφρική και τη Μέση Ανατολή μέχρι τις βόρειες κοιλάδες της Ινδικής χερσονήσου και ορισμένα τμήματα της αγροτικής Κίνας. Σ' αυτήν τη ζώνη της «κλασικής πατριαρχίας»³², η μεγάλη πατριαρχική οικογένεια αποτελεί την κεντρική κοινωνική μονάδα, στην οποία ο γηραιότερος άνδρας εξουσιάζει όλους τους άλλους και η τιμή της οικογένειας είναι στενά συνυφασμένη με την ελεγχόμενη «αρετή» των γυναικών.

Παρόλο που ο περιορισμός της πατριαρχίας σε συγκεκριμένους κοινωνικούς θεσμούς ή σε ιστορικές περιόδους και γεωγραφικές περιοχές συμβάλλει κάπως προς την κατεύθυνση της διαφοροποίησης των ποικίλων μορφών κοινωνικών σχέσεων στις διάφορες κοινωνίες,

³² Kandiyoti 1988.

παραμένει ωστόσο ένα ιδιαίτερα ακατέργαστο αναλυτικό εργαλείο. Για παράδειγμα, δεν αφήνει κανένα περιθώριο στο γεγονός ότι στις περισσότερες κοινωνίες κάποιες γυναίκες έχουν ισχύ έστω πάνω σε κάποιους άνδρες, όπως, επίσης, και σε άλλες γυναίκες. Ούτε και λαμβάνει υπόψη το γεγονός ότι σε ορισμένες καταστάσεις η γυναικεία καταπίεση περιπλέκεται και εκφράζεται μέσω άλλων μορφών κοινωνικής καταπίεσης και κοινωνικών διαιρέσεων.

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, σε άλλη μελέτη μαζί με την Floya Anthias, έχουμε απορρίψει την έννοια της πατριαρχίας ως διακριτό κοινωνικό σύστημα, αυτόνομο και ανεξάρτητο από άλλους τύπους κοινωνικών συστημάτων, όπως είναι ο καπιταλισμός και ο ρατσισμός³³. Αντ' αυτού, υποστηρίξαμε ότι η γυναικεία καταπίεση είναι ενδημική και αναπόσπαστο κομμάτι των κοινωνικών σχέσεων που αφορούν την κατανομή της εξουσίας και των υλικών πόρων στην κοινωνία. Το κοινωνικό φύλο, η εθνοτική ταυτότητα και η κοινωνική τάξη, παρόλο που έχουν διαφορετικές οντολογικές βάσεις και ξεχωριστή θεωρητική σκευή, αλληλοσυνδέονται και αλληλοδιαμορφώνονται μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις. Δεν μπορούν να αντιμετωπισθούν ούτε προσθετικά ούτε αφαιρετικά και δεν μπορεί να δοθεί προτεραιότητα σε καμία από αυτές τις έννοιες. Όπως έχει υποστηρίξει η Avtar Brah³⁴, είναι επιτακτικό να μην επιμερίζουμε τις διάφορες μορφές καταπίεσης. Στις θεωρητικές μελέτες του ζητήματος της πατριαρχίας –ακόμη και στις πιο εκλεπτυσμένες³⁵– οι σχέσεις κοινωνικού φύλου καταλήγουν, τουλάχιστον έμμεσα, περιορισμένες και απομονωμένες στις απολύτως απαραίτητες συνέπειες της βιολογικής διαφοράς των δύο φύλων, που προφανώς δεν είναι το θέμα μας. Σε αντίθεση προς την ίδια την έννοια της πατριαρχίας, οι γυναίκες συνήθως δεν είναι ούτε απλοί παθητικοί αποδέκτες ούτε αμέτοχες στον καθορισμό των σχέσεων του κοινωνικού φύλου. Το πιο σημαντικό, ίσως, είναι ότι δεν είναι όλες οι γυναίκες καταπιεσμένες

³³ Anthias & Yuval-Davis 1992, σσ. 106-9.

³⁴ 1992, σ. 144.

³⁵ Π.χ. Ramazanoglu 1989, Walby 1990.

και/ή υποταγμένες με τον ίδιο τρόπο ή στον ίδιο βαθμό, ακόμη και μέσα στην ίδια κοινωνία σε μια δεδομένη χρονική στιγμή.

Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι στις διάφορες κοινωνίες και στα διάφορα μέρη αυτών των κοινωνιών απουσιάζουν οι κυρίαρχες κοινωνικές απόψεις και πρακτικές που σχετίζονται με την οργάνωση της σεξουαλικής διαφοράς και της βιολογικής αναπαραγωγής και που εδραιώνουν μορφές αναπαράστασης γύρω από αυτά. Η Gayle Rubin (1975) τα έχει αποκαλέσει όλα αυτά «συστήματα φύλου/κοινωνικού φύλου». Η R.W. Connell (1987), γράφοντας περίπου δώδεκα χρόνια αργότερα, αποσύνδεσε το φυσικοποιημένο βιολογικό «φύλο» από τη συγγενική έννοια του «καθεστώτος του κοινωνικού φύλου». Δεδομένης της κατάστασης των σύγχρονων απόψεων γύρω από το βιολογικό φύλο/κοινωνικό φύλο, μερικοί υποστηρίζουν ότι ίσως είναι αναγκαίο να αποχαιρετίσουμε και τους δύο όρους³⁶ και να επικεντρωθούμε απλώς στην έννοια της διαφορετικότητας.

Το ζήτημα της σταθερότητας της διαφοράς ανάμεσα σε γυναίκες και άνδρες ήταν κεντρικό στον φεμινιστικό διάλογο για την οντολογική βάση αυτής της διαφοράς. Από το ξεκίνημά της η φεμινιστική πολιτική εξαρτιόνταν από τη διαφοροποίηση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου. Οι απόψεις ότι οι έμφυλοι καταμερισμοί της εργασίας, της δύναμης και της όποιας προδιάθεσης δεν είναι βιολογικοί («φύλο») αλλά αντίθετα αποτελούν κοινωνικές κατασκευές («κοινωνικό φύλο»), έχουν δώσει τη δυνατότητα σε φεμινίστριες διαφορετικών σχολών να υποστηρίξουν ότι η κοινωνική θέση των γυναικών μπορεί ή θα έπρεπε να μετασχηματισθεί προς την ισότητα των φύλων. Αποτελεί «κεντρική ερμηνευτική και οργανωτική κατηγορία των απόψεών τους σχετικά με τις κοινωνικές/οικογενειακές και/ή τις ακανόνιστες κατασκευές της υποκειμενικότητας»³⁷, η οποία πρέπει να υποστηριχτεί ενάντια στον «κίνδυνο του βιολογικού αναγωγισμού».

Η Christine Delphy (1993) περιέγραψε την εξέλιξη του διαλόγου περί φύλου και κοινωνικού φύλου ως εκτεινόμενη από το έργο της

³⁶ Hood-Williams 1996.

³⁷ Gatens 1991, σ. 139.

Margaret Mead, τις θεωρίες του Parson για τους φυλετικούς ρόλους μέχρι το καινοτόμο έργο της Ann Oakley, *Sex, Gender and Society* (1985). Υπάρχει μια σταδιακή αποφυσικοποίηση όσον αφορά τον καταμερισμό της εργασίας και τις ψυχολογικές διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών, και μία έμφαση στην πολιτισμική ποικιλότητα. Ωστόσο, σύμφωνα με την Delphy, κανένα από τα παραπάνω έργα, ούτε και τα πιο πρόσφατα φεμινιστικά έργα, δεν έχει θέσει υπό αμφισβήτηση την άποψη ότι το κοινωνικό φύλο βασίζεται σε μία φυσική και εξαρτημένη από το βιολογικό φύλο διχοτόμηση. Η Judith Butler προσθέτει ότι όταν το «κοινωνικό φύλο» γίνεται αντιληπτό ως κατασκευασμένο από τον «πολιτισμό» με τον ίδιο τρόπο που το «βιολογικό φύλο» [sex] είναι κατασκευασμένο από τη φύση, τότε «δεν είναι η βιολογία αλλά η κουλτούρα το στοιχείο που γίνεται μοιραίος παράγων»³⁸.

Αυτό το τελευταίο σημείο είναι καθοριστικής σημασίας και θα αναλυθεί περαιτέρω στο σχετικό με την κουλτούρα κεφάλαιο (κεφάλαιο 3). Ωστόσο, πιο σχετικό στο σημείο αυτό προβάλλει το γεγονός ότι, παρά τις μεγάλες θεωρητικές διαφορές ανάμεσά τους, και η Delphy και η Butler επισημαίνουν ότι το «κοινωνικό φύλο προηγείται του βιολογικού» και ότι η πολιτισμική κατασκευή του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας (Delphy) και του νοήματός της (Butler) αποτελούν τα καθοριστικά μέσα, με τα οποία κατασκευάζονται (και χρησιμοποιούνται) οι βιολογικές διαφορές ως φυσικές και προ-κοινωνικές. Δήθεν «αντικειμενικές» επιστημονικές έρευνες έχουν αναζητήσει την ύπαρξη ή την απουσία του χρωμοσώματος Y, με σκοπό να καθορίσουν αν ένα άτομο είναι αρσενικό ή θηλυκό και πιο πρόσφατα, εν όψει της εμπειρικής αμφισημίας ορισμένων ανθρώπων, έχουν αναζητήσει την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου γονιδίου, όπως είναι το SRY, το οποίο απομονώθηκε το 1991 από τον Goodfellow και την ομάδα του. Ωστόσο, όπως τονίζει ο Hood-Williams, το συγκεκριμένο πείραμα είναι ταυτολογικό και έχει κυκλική λογική: οι επιστήμονες «πρέπει ήδη να γνωρίζουν τι σημαίνει να είσαι άνδρας

³⁸ Judith Butler 1990, σ. 8.

[κοινωνικά], πριν το επιβεβαιώσουν γενετικά»³⁹. Όπως έχουν επισημάνει ο Foucault (1980a) και ο Laquer (1990), η ανάγκη να κατασκευάσεις ένα ανθρώπινο ον είτε ως αρσενικό είτε ως θηλυκό είναι κάτι το ιστορικά –επομένως και πολιτισμικά– συγκεκριμένο.

Όπως έχουμε υποστηρίξει με την Floya Anthias⁴⁰, δεν υπάρχουν απαραίτητως «φυσικές» κοινωνικές επιπτώσεις από τις βιολογικές διαφορές ή τη βιολογική αναπαραγωγή, επομένως γι' αυτόν τον λόγο δεν αποτελούν μια αντίστοιχη υλική βάση για το κοινωνικό φύλο, όπως για παράδειγμα αποτελεί η παραγωγή για την κοινωνική τάξη. Στις αναλύσεις που επιχείρησαν να ανακαλύψουν έναν φεμινιστικό υλισμό στις κοινωνικές σχέσεις της αναπαραγωγής, είδαμε την επιβολή ενός υλιστικού σχεδίου πάνω σε ένα διαφορετικό αντικείμενο, γεγονός που αναπαράγει με ακατάλληλο τρόπο τους όρους αναφοράς του.

Το κοινωνικό φύλο θα πρέπει να γίνει αντιληπτό όχι ως μια «πραγματική» κοινωνική διαφορά μεταξύ ανδρών και γυναικών, αλλά ως μια μορφή θεώρησης, η οποία αφορά ομάδες υποκειμένων, των οποίων οι κοινωνικοί ρόλοι καθορίζονται από τη σεξουαλική/βιολογική διαφορά τους, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την οικονομική τους θέση και την ιδιότητα μέλους σε εθνοτικές ή φυλετικές ομάδες. Οι σεξουαλικές διαφορές θα πρέπει επίσης να γίνουν αντιληπτές ως μια μορφή θεώρησης, στην οποία οι ομάδες των κοινωνικών υποκειμένων προσδιορίζονται από τη διαφορετική σεξουαλική/βιολογική τους ιδιοσυγκρασία. Με άλλα λόγια, τόσο το «κοινωνικό φύλο» όσο και το «βιολογικό φύλο» μπορούν να αναλυθούν ως μορφές λόγου, αλλά με διαφορετικές ατζέντες.

Η επιμονή στον ακανόνιστο χαρακτήρα όπως και στη μη-φυσική και μη-καθορισμένη με συγκεκριμένους όρους φύση των εννοιών «φύλο» και «κοινωνικό φύλο», έχει δημιουργήσει μια θολή εικόνα για τα όρια ανάμεσα στις δύο αυτές έννοιες. Όποιος έχει εμπλακεί στη φεμινιστική πολιτική σε μη αγγλόφωνες χώρες, θα γνωρίζει ασφαλώς ότι ένα από τα πιο επείγοντα καθήκοντα των φεμινιστριών

³⁹ Hood-Williams 1996, σ. 11.

⁴⁰ Anthias & Yuval-Davis, 1983, σ. 66.

είναι να «εφεύρουν» μια λέξη στη γλώσσα τους για να αποδώσουν τον όρο «gender» [κοινωνικό φύλο]. Αν δεν υπήρχε αυτός ο διαχωρισμός ανάμεσα στις θεωρήσεις του «φύλου» και του «κοινωνικού φύλου», τότε η βιολογία θα κατασκευαζόταν ως πεπρωμένο στο σύνολο της ηθικής και πολιτικής θεωρίας αυτής της κοινωνίας.

Ωστόσο η ένσταση για τη θολότητα των ορίων των δύο εννοιών μπορεί να είναι τόσο θεωρητική όσο και πολιτική. Η Gatens επισημαίνει ότι μια μη-ουσιαστική θεωρητική προσέγγιση του βιολογικού και του κοινωνικού φύλου μπορεί να συνεπάγεται:

την παράλογη και αναπόδεικτη υπόθεση ότι το σώμα και η ψυχή αποτελούν μια μετά την γέννηση παθητική tabula rasa. Αυτό, για τους θεωρητικούς του κοινωνικού φύλου, σημαίνει ότι ο νους και των δύο φύλων αποτελεί μια ουδέτερη, παθητική οντότητα, μία κατάσταση κενού, πάνω στο οποίο εγγράφονται ποικίλα κοινωνικά «διδάγματα». Το σώμα, κατά την άποψή τους, είναι ένας παθητικός μεσάζων αυτών των εγγραφών⁴¹.

Από αυτό το σημείο μέχρι την «πολιτική ορθότητα», ο δρόμος μπορεί να είναι σύντομος και ευθύς. Αν μπορούσε να κατασκευαστεί ένα κατάλληλο «κουτί του Skinner», με σκοπό να παράσχει τις ενδεδειγμένες περιβαλλοντικές συνθήκες για την κοινωνικοποίηση των νέων και την «επανεκπαίδευση» των γηραιότερων, τότε όλοι, άνδρες και γυναίκες, θα μπορούσαν να γίνουν ίσοι, διότι όλοι θα μπορούσαν να γίνουν αξιωματικά το ίδιο.

Η κριτική που ασκεί η Gatens σ' αυτό το σκεπτικό, είναι ότι ο συγκεκριμένος τρόπος σκέψης βασίζεται σε μια υπεραπλουστευμένη διχοτόμηση της κοινωνικής θεωρίας σε περιβαλλοντική και βιολογική, και επισημαίνει ότι τουλάχιστον το σώμα δεν είναι ποτέ παθητικό: είναι πάντοτε ένα έμφυλο σώμα, και γι' αυτόν τον λόγο η ίδια συμπεριφορά έχει εντελώς διαφορετική προσωπική και κοινωνική σημασία, αναλόγως με το αν αυτή εκδηλώνεται από άνδρα ή γυναίκα. Με άλλα λόγια, το άτομο, το εγώ είναι πάντα καταστασιακό.

⁴¹ Gatens 1991, σ. 140.

Η επιμονή της Gatens στο τελευταίο αυτό σημείο, ακολουθώντας την Donna Haraway (1990) και άλλους στη θεωρία της «καταστασιακής γνώσης»⁴² (situated knowledge), είναι υψίστης σημασίας για την ανάλυση των σχέσεων του κοινωνικού φύλου. Ωστόσο, η επίσης ζωτικής σημασίας επιμονή στην άποψη ότι «το εγώ είναι πάντα καταστασιακό» αφορά όχι μόνο την ανάλυση των σχέσεων του κοινωνικού φύλου αλλά το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Η «κατάσταση» του σώματος δεν κατασκευάζεται μόνο με βάση τις διαφορές φύλου (βιολογικές ή θεωρητικές), ούτε η κατάσταση του ατόμου (του εγώ) επηρεάζεται αποκλειστικά –ή πρωταρχικά– από το σώμα. Για την Gatens και τις άλλες θεωρητικές του φεμινισμού, η σεξουαλική διαφορά είναι μεγίστης σημασίας, καθώς παρατηρούν την κοινωνία με το βλέμμα της ψυχαναλυτικής θεωρίας της μεσαίας δυτικοκεντρικής τάξης, και ιδιαίτερα της θεωρίας του Lacan (1982). Ωστόσο, οι μακροσκοπικές κοινωνικές διαιρέσεις της τάξης, του εθνισμού, της φυλής και του έθνους, όπως και οι πολύ περισσότερο υποκειμενικές διαφορές συγκεκριμένων φυσικών «τύπων», όπως είναι η ηλικία και η φυσική ικανότητα, έχουν μεγάλη σημασία στη συγκεκριμένη διαδικασία. Κατά τον ίδιο τρόπο που το αγόρι και το κορίτσι κοιτάζοντας στον καθρέφτη δεν θα γνώριζαν αν είναι αρσενικού ή θηλυκού γένους, εκτός κι αν είχαν πρόσβαση σε άτομα διαφορετικά από τα ίδια, έτσι και οι υποκειμενικές ταυτότητες ορίζονται σε σχέση με τους άλλους αναλόγως με όλες αυτές τις διαστάσεις και όχι μόνον τις σεξουαλικές. Η ετερότητα, στον πραγματικό κοινωνικό κόσμο των παιδιών, είτε σε μικρο- είτε σε μακρο-επίπεδο, πολύ σπάνια είναι διχοτομημένη και/ή περιορισμένη αποκλειστικά στο φύλο.

Η κατηγορία «γυναίκα» μπορεί να γίνει αντιληπτή ως μια ενοποιημένη κατηγορία, μόνον αν υποσταλούν όλες οι υπόλοιπες διαφορές, όπως έγινε στην περίπτωση των λευκών φεμινιστριών της μεσαίας τάξης που έφεραν το όνομα «Ομάδες Αφύπνισης της Συνείδησης» στη δεκαετία του 1970. Οι ομάδες αυτές στόχευαν στο να

⁴² ΣτΜ: Γνώση η οποία καθορίζεται από τις καταστάσεις.

μπορέσουν τα μέλη τους να «ανακαλύψουν» ότι η κατάσταση όλων των γυναικών είναι ουσιαστικά η ίδια⁴³.

Εάν οι γυναίκες είναι διαφορετικές μεταξύ τους, η ερώτηση που έχει τεθεί από πολλές μεταμοντέρνες φεμινίστριες είναι σε ποιο βαθμό τελικά έχει νόημα ο όρος «γυναίκες». Η Denise Riley βλέπει τις «γυναίκες» ως μια κυμαινόμενη ταυτότητα και έχει υποστηρίξει ότι «η κατηγορία γυναίκες» είναι κατασκευασμένη ιστορικά και περιστασιακά, πάντοτε σε συνάρτηση με άλλες κατηγορίες, εξίσου μεταβαλλόμενες⁴⁴. Η Elizabeth Weed υποστηρίζει, ωστόσο, ότι:

η έλλειψη μας αξιόπιστης θετικής ταυτότητας δεν σημαίνει και έναν ατέρμονα πολλαπλασιασμό των διαφορών. Σημαίνει μάλλον ότι οι πραγματικές κατηγορίες της διαφορετικότητας εκπολιζονται και γίνονται μη φυσικές μέσω της σύνδεσής τους με δομές κυριαρχίας, μέσα στις οποίες παρήχθησαν ιστορικά⁴⁵.

Αυτές οι ιστορικές δομές κυριαρχίας καθορίζουν, επομένως, ποιες διαφορές θεωρούνται κοινωνικά και πολιτικά σχετικές και ποιες όχι. Ωστόσο, όπως έχει υποστηρίξει η Elizabeth Spelman, οι ομοιότητες μεταξύ των γυναικών υφίστανται μέσα στα συμφραζόμενα των μεταξύ τους διαφορών, και «υπάρχει ένας συνεχής διάλογος για τις επιπτώσεις που έχουν αυτές οι διαφορές πάνω στις ομοιότητες... σ' αυτόν τον διάλογο δεν έχουν όλοι οι συμμετέχοντες ίσο λόγο ούτε και κύρος»⁴⁶.

Συνεπώς, η ανησυχία μας δεν πρέπει να περιστρέφεται γύρω από τις διαφορές των γυναικών μεταξύ τους, όπως δεν περιστρέφεται μόνο γύρω από τα κοινά στοιχεία ανάμεσα σε γυναίκες που βρίσκονται σε διαφορετικές κοινωνικές θέσεις. Θα πρέπει μάλλον να μας απασχολεί το πώς θα κατασκευάσουμε μια φεμινιστική πολιτική κινητικότητα που θα επιφορτιστεί με όλα τα παραπάνω προβλήματα.

⁴³ Yuval-Davis 1984.

⁴⁴ Riley 1987, σ. 35.

⁴⁵ Weed 1989, σ. xix.

⁴⁶ Elizabeth Spelman 1988, σ. 159.