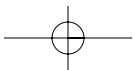
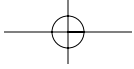
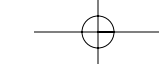


ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Για το έναυσμα και για τη στήριξη σε όλη την πορεία της προετοιμασίας της έκδοσης, ευχαριστώ θερμά τον Μάκη Κουζέλη και τη Δήμητρα Μακρυνιώτη. Η Πελαγία Μαρκέτου και η Μαργαρίτα Μηλιώρη έδωσαν στη διαδικασία της μετάφρασης διαστάσεις δημιουργικής θεωρητικής συνομιλίας· τις ευχαριστώ για την εξαιρετική συνεργασία. Ευχαριστώ επίσης την Πόλα Καπόλα για την εκδοτική υποστήριξη και τη Σοφία Κουσιάντζα για την ευαίσθητη διόρθωση.

Είμαι ευγνώμων στην Elizabeth Weed για τη φιλία, τη θεωρητική συνομιλία και την ακαδημαϊκή φιλοξενία στο Pembroke Center for Teaching and Research on Women του Πανεπιστημίου Brown. Ευχαριστώ τους: Έφη Αβδελά, Κώστα Αθανασίου, Ελένη Βαρίκα, Στάθη Γουργουρή, Δήμητρα Μαδιανού, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, Νένη Παπουργιά, Ελένη Παπαγαρουφάλη και Πηνελόπη Παπαηλία, για τις συζητήσεις και την υποστήριξη σε διάφορες, ακόμη και στις πιο δύσκολες, στιγμές αυτής της διαδρομής. Για όλους τους παραπάνω λόγους, αλλά και για τα πολύτιμα σχόλιά τους στο κείμενο της εισαγωγής, θα ήθελα ξεχωριστά να αναγνωρίσω τη συνδρομή του Κώστα Γιαννακόπουλου, της Έλενας Τζελέπη και της Ποθητής Χαντζαρούλα. Ευχαριστώ όλες και όλους θερμά· η ευθύνη ωστόσο για τυχόν αδυναμίες είναι μόνο δική μου.





ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα
μετά το «δεύτερο κύμα»

Η συλλογή αυτή δοκιμών σύγχρονης φεμινιστικής θεωρίας επιχειρεί να ιχνογραφήσει τη δυναμική πολλαπλότητα που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη φεμινιστική πολιτισμική κριτική, έτσι όπως αυτή αποτυπώνεται στο πλαίσιο διαφόρων πεδίων των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών, όπως είναι η κοινωνική ανθρωπολογία, η ιστορία, η λογοτεχνική κριτική, η φιλοσοφία, η πολιτική θεωρία, η θεωρία του δικαίου, ο βιοϊατρικός λόγος, η τέχνη και η ψυχανάλυση. Επιχειρώντας να ανιχνεύσει τις στοχαστικές και δημιουργικές διαδρομές, καθώς επίσης και τις ιστορικές, θεωρητικοπολιτικές και επιστημολογικές συνθήκες που έχουν προσδιορίσει ιστορικά τη φεμινιστική θεωρία –ως πολιτική φιλοσοφία και πολιτισμική κριτική–, η ανθολογία εστιάζει στη διερεύνηση των συζητήσεων και των αναζητήσεων που σημάδεψαν τους φεμινισμούς των δύο τελευταίων δεκαετιών του εικοστού αιώνα.

Ο τόμος εστιάζει στις φεμινιστικές θεωρίες που αναδύονται και δοκιμάζονται στις πολιτικές αρένες ποικίλων κοινωνικοϊστορικών συμφραζομένων μετά το λεγόμενο δεύτερο κύμα του φεμινισμού, μετά δηλαδή την ακτιβιστική έκρηξη των δεκαετιών του 1960 και του 1970. Εκκινώντας από την παραδοχή ότι δεν είναι δυνατόν –ούτε άλλωστε επιθυμητό– να αρθρωθεί αυτή η πρόσφατη ιστορία της φε-

μινιστικής θεωρίας με όρους ολιστικής, ενιαίας και εξελικτικής αφήγησης, η συλλογή προτείνει την ιστορία της φεμινιστικής θεωρίας των δεκαετιών του 1980 και του 1990 ως ιστορία διαρκούς και συστηματικής αναθεώρησης, εκ-κέντρωσης και αποδόμησης των ίδιων των όρων και των αναλυτικών κατηγοριών μέσω των οποίων αναγνωρίζεται η πολιτική, φιλοσοφική και ερμηνευτική δύναμη του φεμινιστικού λόγου. Το σύγχρονο υποκείμενο του φεμινιστικού πολιτικού φαντασιακού –αυτό το πολυσήμαντο και αμφίλογο «εμείς» της φεμινιστικής θεωρίας και πράξης– ορίζεται κριτικά στη βάση μιας πολιτικής, επιστημολογικής, ηθικής και συναισθηματικής συσχέτισης με αυτήν ακριβώς την ιστορία – μια ιστορία του παρόντος που αρθρώνεται με όρους στιγμών αναστοχασμού και αμφίδρομου διαλόγου με άλλες εκφορές της κοινωνικής θεωρίας και πολιτισμικής κριτικής, και γι' αυτό καταχρηστικά μόνο μπορεί να τεθεί στον ενικό αριθμό.

Ο όρος «φεμινισμός», σε ευρεία χρήση στο πλαίσιο του λεγόμενου δεύτερου κύματος του γυναικείου κινήματος στις ΗΠΑ τη δεκαετία του 1970,¹ σηματοδοτεί τη συνάρθρωση πολιτικής σκέψης και πολιτικής πράξης η οποία στοχεύει στην κριτική εξέταση των σχέσεων εξουσίας που διέπουν την έμφυλη υποκειμενικότητα και στην υπέρβαση των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών, των ιδεολογιών και των επιστημολογιών που εγκαθιδρύουν και νομιμοποιούν τους κοινωνικούς περιορισμούς και αποκλεισμούς της γυναικείας υποκειμενικότητας.² Με άλλα λόγια, ο «φεμινισμός» συνιστά ένα όνομα για την πολιτική δράση γυναικών στο όνομα των γυναικών με σκοπό την άρση των πολλαπλών περιστάσεων κοινωνικής αδικίας σε βάρος τους. Ένας τέτοιος ορισμός ωστόσο αντλεί το νόημά του από το θεωρητικοπολιτικό πλαίσιο του «δεύτερου φεμινιστικού ρεύματος», μέσα στο οποίο προσδιορίστηκαν με καταφατική διαύγεια το συλλογικό υποκείμενο αναφοράς και δράσης (οι γυναίκες), ο στόχος (αλλαγή των συνθηκών υποτίμησης και υποτέλειας) και ο ορισμός του φεμινισμού στον δυτικό κόσμο (πολιτικός αγώνας ενάντια στην πατριαρχική καταπίεση) (Κανκα, 2001, σ. ix). Ωστόσο, παρά τη σχετική βεβαιότητα των ορισμών και τη διακηρυγμένη διαύγεια των στό-

χων που χαρακτηρίζαν ορισμένες εκφορές του «δεύτερου φεμινιστικού ρεύματος», τα λογο-θετικά σύνορα του φεμινισμού ποτέ δεν υπήρξαν σταθερά.

Συχνά οι απόπειρες ευκρινούς οριοθέτησης ενός όρου που αντιστεκόταν στον ορισμό δεν απέφυγαν την προσφυγή σε απλοϊκές τυπολογίες, οι οποίες επιχειρούσαν να κωδικοποιήσουν εμβληματικές συζητήσεις και αντιδικίες στο εσωτερικό της φεμινιστικής θεωρίας. Μια από τις χαρακτηριστικές αυτές αντιδικίες είναι κι αυτή μεταξύ, από τη μια πλευρά, των μαρξιστριών και υλιστριών φεμινιστριών, που επιδίωκαν ριζική ισότητα και εξάλειψη των κοινωνικών συνεπειών της έμφυλης διαφοράς, και, από την άλλη, των Αμερικανίδων ριζοσπαστριών και Γαλλίδων θεωρητικών της «γυναικείας γραφής» [*écriture féminine*], που διεκδικούσαν τη ριζική διαφορά, δηλαδή τη διατήρηση και επανοριοθέτηση της έμφυλης διαφοράς χωρίς κοινωνικές επιπτώσεις – μια θεωρητική διαμάχη που έχει απλουστευτικά αναχθεί σ' ένα δυισμό μεταξύ της κατά κύριο λόγο υλιστικής και κοινωνικής οπτικής της δεκαετίας του 1970 και της πολιτισμικής θεωρίας και λογοτεχνικής κριτικής των δεκαετιών του 1980 και του 1990. Παρομοίως, η πρακτική της ταξινόμησης της φεμινιστικής σκέψης στις κατηγορίες «ριζοσπαστικός», «σοσιαλιστικός» και «φιλελεύθερος» φεμινισμός είναι προβληματική, αφού, και πάλι, δεν προσφέρει παρά ένα στατικό, στερεοτυπικό και ομογενοποιητικό σχήμα ανάλυσης (Maynard, 1995). Το σχήμα περιοδολόγησης από «πρώτο» σε «δεύτερο» και «τρίτο» κύμα, που επιστρατεύεται με τρόπο κριτικό εδώ –με τη χρήση πάντα των εισαγωγικών της επιστημολογικής επιφύλαξης– πρέπει να εκληφθεί ως ευρετικό, αφού η ιστορία της φεμινιστικής θεωρίας είναι πολύ πιο σύνθετη απ' ό,τι μια απλή προοδευτική μετάβαση από το φιλελευθερισμό στο ριζοσπαστισμό και από εκεί στο μεταδομισμό είναι σε θέση να αποδώσει. Ακόμη κι αν καταφεύγουμε στη μεθοδολογική χρήση τέτοιων συνοπτικών σχημάτων, κάτι που είναι ίσως αναπόφευκτο ως ένα βαθμό, είναι σημαντικό τουλάχιστον να αποφεύγουμε τις εσφαλμένες και στερεοτυπικές άρρητες παραδοχές τους, όπως –για να αναφέρω δύο χαρακτη-

ριστικά παραδείγματα– αυτή που ταυτίζει το «δεύτερο κύμα» με την ουσιοκρατία (ουσιολογισμό), και τον «μετά-το-δεύτερο-κύμα» φεμινισμό με τη θεωρητική αποκήρυξη της ουσιοκρατίας, ή αυτή που εκλαμβάνει το φεμινισμό της πολιτικής τής ταυτότητας ως εμπειριστικό αλλά εντούτοις πολιτικά αιχμηρό και αποτελεσματικό, ενώ, αντίθετα, τον μεταδομιστικό φεμινισμό ως θεωρητικά εκλεπτυσμένο αλλά πολιτικά αδιέξοδο. Είναι ευνόητο ότι όλες αυτές τις απλουστευτικές τυπολογίες τις διαπερνά ένας εξίσου ισχυρός δυϊσμός – η διάκριση μεταξύ ακτιβιστικού και ακαδημαϊκού φεμινισμού· μια διάκριση που δεν λαμβάνει υπόψη ότι η θεωρία είναι πολιτική κι ότι κεντρικό ρόλο στις θεωρητικές αναζητήσεις του φεμινισμού έχουν διαδραματίσει οι διαδρομές του φεμινιστικού κινήματος – όπως αυτό διαμορφώνεται σε διεθνή συγκείμενα και στις πολλαπλές του συμμαχίες με αντιρατσιστικά και αντιομοφοβικά κινήματα. Η πολιτογράφηση ωστόσο των σπουδών φύλου στο χάρτη των αναγνωρίσιμων και «νόμιμων» πεδίων ακαδημαϊκής γνώσης θέτει το εξής εύλογο ερώτημα: Αποδυναμώνει άραγε αυτή η θεσμική νομιμοποίηση τον κριτικό χαρακτήρα και την ανατρεπτική δυναμική του φεμινιστικού λόγου;

Η κριτική αναφορά στα απλουστευτικά και αναγωγικά σχήματα που ίσως αναπόφευκτα μια συνοπτική περιοδολόγηση συνεπάγεται δεν επιδιώκει να υποτιμήσει τις ιστορικές θεωρητικές διαμάχες και αντεγκλήσεις που έχουν χαρακτηρίσει την πρόσφατη ιστορία της φεμινιστικής θεωρίας· το αντίθετο: επιζητεί να υποδηλώσει την ανάγκη μιας λεπτής ανάγνωσης, η οποία δεν σπεύδει να κλείσει το κείμενο της «ιστορίας της φεμινιστικής θεωρίας» καταφεύγοντας σε αφοριστικές αναγωγές, αλλά να κινητοποιήσει δημιουργικά τον αναστοχασμό γύρω από τις αμφισημίες και τις ετερονομίες του. Ο όρος «φεμινισμός» σηματοδοτεί μια πολλαπλότητα νοημάτων και ερμηνευτικών στρατηγικών, που, μετατοπιζόμενα στο χώρο και το χρόνο, έχουν γίνει –και συνεχίζουν να γίνονται– αντικείμενο αντιδικιών και συγκρούσεων. Άρα αποτελεί έναν ορίζοντα κριτικών λόγων και νοημάτων κι όχι ένα σταθερό σύστημα αξιωματικών παραδοχών.

Η φεμινιστική θεωρία, ως πολιτική φιλοσοφία που αποδίδει επιστημολογική προτεραιότητα στην προβληματοποίηση των δυϊσμών εμπειρία - λόγος αλλά και υποκειμενικότητα - εξουσία, παρέχει το διανοητικό πλαίσιο για την ανάλυση των ιστορικών, πολιτικών και πολιτισμικών συνθηκών κοινωνικής αδικίας σε βάρος των γυναικών, για την άρθρωση ενός λόγου εναλλακτικού στις ηγεμονικές εννοιολογήσεις του φύλου και για την ανάληψη στρατηγικής αγωνιστικής δράσης από πλευράς των ιστορικών υποκειμένων της κοινωνικής και πολιτικής αλλαγής. Πώς όμως ο φεμινισμός, ως πεδίο κριτικής παραγωγής γνώσης, ανταποκρίνεται στις συνθήκες καταπίεσης των γυναικών; Σε ποιο βαθμό ο φεμινισμός ορίζεται σε σχέση με τις «γυναίκες» ή στο όνομα των «γυναικών»; Πώς ορίζεται –αν ορίζεται καν– η «γυναίκα»; Ποια είναι η θέση της έννοιας του φύλου στο φεμινισμό; Πώς ο φεμινισμός αναγνωρίζει και αξιοποιεί κριτικά τη συνθετότητα του «εμείς» το οποίο επικαλείται; Ερωτήματα που παραμένουν αμφιλεγόμενες ζώνες της θεωρίας και της πολιτικής του φεμινισμού, ερωτήματα που όχι απλώς δεν περιστέλλουν αλλά κινητοποιούν και ανανεώνουν τη συλλογική πράξη της φεμινιστικής θεωρίας, αμφισβητώντας τη συμβατική πόλωση μεταξύ πολιτικής και διανόησης. Σήμερα το πολιτικό και θεωρητικό κίνημα του φεμινισμού αντιπροσωπεύει έναν εξαιρετικά ποικιλόμορφο κορμό θεωρητικού έργου, με ρευστά όρια και σύνορα, γεγονός που απηχεί τον ισχυρισμό της Teresa de Lauretis ότι φεμινιστικό πλαίσιο αναφοράς ούτε υπάρχει ούτε πρέπει να υπάρχει, τουλάχιστον με την έννοια του κανονιστικού δόγματος ή της μονολιθικής και οριστικής επιστημολογίας· αντίθετα, χρειάζεται να διαμορφώνεται συνεχώς, μέσα από διαδρομές ευέλικτης προσαρμογής και αναθεωρητικής ετοιμότητας (de Lauretis, 1986, σ. 14). Σήμερα η διαύγεια στην οριοθέτηση του φεμινιστικού εγχειρήματος και του υποκειμένου του θεωρείται όχι μόνο μη εφικτή αλλά και μη επιθυμητή.

Στο επίκεντρο αυτού του τόμου τίθενται οι δυο τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα, μια περίοδος που χαρακτηρίζεται από τη συνομιλία της φεμινιστικής θεωρίας με την κοινωνική θεωρία, την

ψυχαναλυτική θεωρία και την πολιτισμική κριτική. Η προσέγγιση που κατατίθεται εδώ επιζητεί να μην εμπλακεί σε διλήμματα ρομαντικής εξιδανίκευσης ή υπεροπτικής υποτίμησης, ούτε να αποκρύψει τις λεπτές αποχρώσεις και εσωτερικές αντινομίες, τις συνέχειες και ασυνέχειες, τις απροσδόκητες συναντήσεις και δημιουργικές ρήξεις που επιτελούνται καθώς ο φεμινισμός κινείται κριτικά ανάμεσα στο φιλελευθερισμό, το μαρξισμό, το μεταδομισμό και την αποδόμηση· αν και δεν επιχειρεί αξιολογική αποτίμηση, υπαινίσσεται ωστόσο την πολιτική και θεωρητική θέση ότι το τέλος του «δεύτερου κύματος» σε καμία περίπτωση δεν σηματοδοτεί το τέλος του φεμινισμού, αφού η αναστοχαστική θεώρηση στόχων, ορισμών και κατηγοριών δεν μπορεί να εκλαμβάνεται ως ισοδύναμη της πολιτικής αδράνειας.

«Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΩΣ ΆΛΛΟΣ»: Η ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΑ ΚΥΜΑΤΑ

Αν και δεν περιλαμβάνεται στον τόμο αυτό, το βιβλίο της Γαλλίδας σοσιαλίστριας φεμινίστριας φιλοσόφου Σιμόν ντε Μποβουάρ *Το Δεύτερο Φύλο* (Beauvoir, 1949) αποτελεί καταστατικό κείμενο της φεμινιστικής σκέψης. Το βιβλίο αυτό, που το απαγόρευσε η Καθολική Εκκλησία εξαιτίας των «ριζοσπαστικών» του θέσεων σχετικά με το γάμο και τη μητρότητα, αποτέλεσε κρίσιμη συνεισφορά στη φεμινιστική θεωρία του «δεύτερου κύματος», αλλά και σε μεταγενέστερες εκδοχές της φεμινιστικής προβληματικής. Παρά το γεγονός ότι η σκέψη της Μποβουάρ φέρει τις επιρροές της φαινομενολογικής μεθοδολογίας και της υπαρξιστικής οντολογίας, θεωρητικών δεσμεύσεων τις οποίες αντλεί από τον Ζαν Πολ Σαρτρ και τον Μάρτιν Χάιντεγκερ, το έργο της δεν διέπεται ωστόσο από άκριτη αποδοχή, αλλά, αντίθετα, από κριτική επανεπεξεργασία τόσο του υπαρξιακού υποκειμένου όσο και της συσχετικής οριοθέτησης την οποία η υπαρξιστική - φαινομενολογική προβληματική αντλεί από την εγγεληνή διαλεκτική, και εκφαινεται στις διχοτομίες υποκείμενο/αντικείμενο, υπερβατικότητα/εμμένεια. Όπως έχει δείξει η Judith Butler, η έννοια

της ενσώματης υποκειμενικότητας που επεξεργάστηκε η Μποβουάρ είναι αντίθετη με την καρτεσιανή ιδέα του κυρίαρχου εαυτού, αφού η εμφυλοποίηση πραγματοποιείται μέσα σε συμφραζόμενα κοινωνικών σχέσεων και σχέσεων εξουσίας που περιορίζουν την ελευθερία του υποκειμένου (Butler, 1987).

Σύμφωνα με την κριτική διαλεκτική της Μποβουάρ, ο άνδρας ορίζεται ως Εαυτός/υποκείμενο, ως ουσιαστικό ον του δυτικού πολιτισμού, ενώ, αντίθετα, η γυναίκα ορίζεται ως Άλλος/αντικείμενο, αυτό που δεν είναι ο άνδρας. Σύμφωνα με τη διαλεκτική αυτή, ο Εαυτός αντιπροσωπεύει το υπερβατικό (το διανοητικό, το υπεράνω σώματος), ενώ ο Άλλος την εμμένεια (αυτό που περιορίζεται στο σώμα και τη βιολογία). Ενώ οι γυναίκες είναι παγιδευμένες στην εμμένεια και την υποτέλεια, οι άνδρες αξιώνονται την υπερβατικότητα και την εξιδανικευμένη ανεξαρτησία. Στο πλαίσιο του πατριαρχικού συστήματος φύλου, η ανδρική ιδιότητα αυτοαναγνωρίζεται ως συνώνυμη και υποδειγματική της ανθρώπινης ιδιότητας, ενώ οι γυναίκες ετεροπροσδιορίζονται ως δευτερεύουσα υποπερίπτωση και απαξιωμένη ετερότητα, ως το «δεύτερο φύλο», που χαρακτηρίζεται από έλλειψη και ορίζεται ως έλλειψη, που δεν του αναγνωρίζεται το δικαίωμα της υποκειμενικότητας. Η αποκάλυψη και η ανατροπή των διαδικασιών και των μηχανισμών «ετεροποίησης» των γυναικών, δηλαδή της αναγωγής τους εκ μέρους της πατριαρχίας στη θέση του απόλυτου Άλλου, είναι το κεντρικό διακύβευμα της θεωρίας της Μποβουάρ. Η Μποβουάρ δείχνει πώς οι διχοτομίες εαυτός/άλλος, άνδρας/γυναίκα, νους/σώμα βρίσκονται στη βάση των κατηγοριοποιήσεων που δομούν τον πατριαρχικό πολιτισμό. Η περιχαράκωση της γυναίκας στο βιολογικό, σ' αυτό που η Μποβουάρ αποκαλεί «κύκλο της εμμένειας», σχετίζεται με τις βιολογικές διαδικασίες της αναπαραγωγής: Η μητρότητα είναι, υποστηρίζει η φιλόσοφος, το προνομιακό πεδίο στο οποίο εμπεδώνεται η πατριαρχική δοξασία της «γυναικείας φύσης» – αυτό το τέχνημα ριζικής ετερότητας ως προς την πολιτισμικά προνομιακή ετεροφυλοφιλική αρρενωπότητα, που αποτελεί το πρότυπο του ανθρώπινου.

Η θεωρητική αυτή προσέγγιση της Μποβουάρ προανήγγειλε τις έντονες συζητήσεις μέσα στο φεμινιστικό κίνημα γύρω από το αν οι γυναίκες έχουν ουσιακά κοινά χαρακτηριστικά ή αν η ιδέα της γυναίκας συμπυκνώνει ιστορικές διεργασίες κοινωνικής κατασκευής και πολιτισμικής δράσης. Με την έννοια αυτή, το *Δεύτερο Φύλο* άνοιξε το δρόμο για τη θεώρηση της κοινωνικής κατασκευής του φύλου (Ortner/Whitehead, 1981· Strathern, 1988· Di Leonardo, 1991· Παπαταξιάρχης, 1996). Από το πλαίσιο της αποδόσεως από τα κοινώς νοούμενα της φυσικής κατηγορίας «γυναίκες» προκύπτουν πιεστικά ερωτήματα για το φεμινιστικό κίνημα: Πώς συγκροτούνται πολιτικά οι γυναίκες; Ποια είναι η βάση της εμπρόθετης δράσης και στρατηγικής τους στην κατεύθυνση της κοινωνικής αλλαγής, αν δεν υπάρχει «γυναικεία φύση» για να παίξει το ρόλο του συνεκτικού ιστού της γυναικείας ταυτότητας; Ως φορέας κοινωνικής δράσης και αλλαγής δεν εκλαμβάνεται η «γυναικεία φύση» αλλά η κοινή ιστορική εμπειρία της υπαγωγής του γυναικείου στην ετερότητα μέσα σε συνθήκες αναγωγής του ανδρικού σε οικουμενικό μέτρο του ορθού λόγου και της ανθρώπινης ιδιότητας. Το κοινό πεδίο εμπειρίας ωστόσο συνδεόταν τόσο με τη συνθήκη της πατριαρχικής καταπίεσης όσο και με έναν θετικό αυτοπροσδιορισμό της γυναικείας ταυτότητας. Ο εντοπισμός ενός κοινού πεδίου εμπειρίας φύλου –η «κοινή εμπειρία των γυναικών» εξαιτίας του φύλου τους, και όχι κάποιος αφηρημένος οικουμενισμός– πάνω στο οποίο θα βασιζόταν η πολιτική ανάλυση και δράση έγινε ο λόγος ύπαρξης των γυναικείων ομάδων και ομάδων αυτογνωσίας [consciousness-raising]. Αυτή η «κριτική μέθοδος του φεμινισμού», όπως την αποκάλεσε μια υπέρμαχός της (MacKinnon, 1982, σ. 535), βασιζόταν στην πεποίθηση ότι η κριτική ανάλυση της εμπειρίας του να ζεις ως γυναίκα στην πατριαρχική κοινωνία ήταν αναγκαία προϋπόθεση της κριτικής γνώσης του συστήματος της ανδρικής κυριαρχίας. Στόχος των ομάδων δεν ήταν η συλλογική ενδοσκόπηση, αλλά η ενδυναμωτική απόδοση φωνής στην αποσιωπημένη αλλά κι εξεγερμένη γυναικεία εμπειρία στο πλαίσιο μιας συλλογικής διαδικασίας πολιτικής αναγνώρισης και αποκατά-

στασης της προσωπικής ιστορίας. Ως ειδική μορφή γνώσης και ιδιαίτερο ιδίωμα υποκειμενικότητας που συνάρθρωσε νόημα και εμπειρία, αλλά και επιβίωση και αντίσταση, η αναστοχαστική και κριτική γνώση στο πλαίσιο της γυναικείας συλλογικότητας αναδείχτηκε σε μορφή πολιτικής αντίστασης σε μορφές καταπίεσης και σε θεσμούς νομιμοποίησης όπως είναι η οικογένεια, η σεξουαλική βία και η θεσμοθετημένη ετεροφυλοφιλία. Αυτό που διακυβευόταν στο φεμινιστικό κίνημα του τέλους της δεκαετίας του 1960 και των αρχών της δεκαετίας του 1970 ήταν το αίτημα να ορίσουν οι ίδιες οι γυναίκες τον εαυτό τους και την κοινωνική τους κατάσταση πέρα από τους ετεροπροσδιορισμούς της πατριαρχίας, να αναλυθούν «από τη σκοπιά των γυναικών» οι κοινωνικές δομές και οι πολιτισμικές εννοιολογήσεις που νομιμοποιούν τη γυναικεία καταπίεση. Το ερώτημα ήταν το εξής: Πώς η μετατόπιση από την ανδρική στη γυναικεία σκοπιά μπορεί να αλλάξει θεμελιώδεις κοινούς τόπους του πατριαρχικού συστήματος εξουσίας; Στο πλαίσιο του «δεύτερου κύματος» του δυτικού φεμινισμού, στο επίκεντρο της φεμινιστικής θεωρίας και πρακτικής ήρθε η σύνθετη σχέση ανάμεσα σε κοινωνικότητα και υποκειμενικότητα, γλώσσα και συνείδηση, θεωρία και πολιτική, εμπειρία και πράξη. Όψεις της ζωής που μέχρι τότε θεωρούνταν ότι δεν ανήκουν στη δημόσια σφαίρα της πολιτικής, όπως το αίτημα για την αυτοδιάθεση του γυναικείου σώματος και τον αυτοπροσδιορισμό της γυναικείας σεξουαλικότητας, εισήλθαν δυναμικά στο προσκήνιο της πολιτικής και ιδεολογικής διαπάλης. Η διαπίστωση ότι οι προσωπικές αγωνίες πηγάζουν από την κοινωνική κατάσταση των γυναικών και συνιστούν πολιτικά ζητήματα συστηματικής δόμησης της εξουσίας οδήγούσε σε επανορισμό των συνόρων της ίδιας της πολιτικής: «το προσωπικό είναι πολιτικό», όπως ήταν μια από τις διακηρύξεις του βορειοαμερικανικού φεμινιστικού κινήματος της δεκαετίας του 1970, και μάλιστα όχι απλώς με την έννοια της ισοδυναμίας ή της συναίρεσης των δυο αλλά με την έννοια μιας πολιτικής πρόσληψης του προσωπικού σύμφωνα με την οποία η ταυτότητα εννοιολογείται ως διαδικασία τοποθέτησης του εαυτού σε σχέση με πολι-

αυτές που προσλαμβάνουν τις ίδιες τις βιολογικές κατηγορίες του φύλου και της φυλής ως κοινωνικές κατασκευές (Monique Wittig [εδώ] και Colette Guillaumin³). Εξάλλου, το έργο της Butler, ιδιαίτερα στις πιο εγελιανές στιγμές του, εστιάζει στο ζήτημα του Άλλου, το οποίο είχε απασχολήσει με τρόπο κεντρικό την Μποβουάρ. Η Butler, όπως θα δούμε αναλυτικά πιο κάτω, αποδομεί τη διάκριση βιολογικού/κοινωνικού φύλου της Μποβουάρ και, συνομιλώντας μ' αυτήν μέσω της κονστρουκτιβιστικής ανάγνωσης της Wittig, εκλαμβάνει το λεγόμενο βιολογικό φύλο ως λογο-θετική απόρροια –και όχι ως φυσική προϋπόθεση– του κοινωνικού. Στη θεώρηση αυτή, το βιολογικό φύλο δεν δεσμεύει αιτιοκρατικά το κοινωνικό φύλο: τα κοινωνικά φύλα, ως πολιτισμικές και πολιτικές πράξεις ερμηνείας του βιολογικού σώματος, δεν χρειάζεται να ευθυγραμμίζονται με το διπολικό σύστημα φύλου – η κοινωνική κατηγορία «γυναίκα» δεν είναι η αναγκαστική πολιτική και πολιτισμική ερμηνεία ενός βιολογικά θηλυκού σώματος, ενώ η κοινωνική κατηγορία «άνδρας» δεν είναι η αναγκαστική πολιτική και πολιτισμική ερμηνεία ενός βιολογικά αρσενικού σώματος (Butler, 1987, 1990).

Ο κοινωνικός κονστρουκτιβισμός της Μποβουάρ άνοιξε το δρόμο για την εισαγωγή της αναλυτικής διάκρισης βιολογικού φύλου/κοινωνικού φύλου, μιας διάκρισης που, αν και αρχικά αναδύθηκε ως αντίδοτο της ουσιολογικής αναγωγής του φύλου σε εγγενείς ουσίες και βιολογικές διαφορές, αργότερα ελέγχθηκε ως προβληματική αναδιατύπωση του πολιτισμικού «αυτονόητου» της φυσικής θεμελίωσης του φύλου, σύμφωνα με το οποίο η κατηγορία «γυναίκες» ορίζεται ως πολιτισμικό τέχνημα που εγγράφεται εκ των υστέρων πάνω στην αδρανή πρώτη ύλη του θηλυκού σώματος. Πριν όμως από την κριτική αποδόμηση της διάκρισης sex/gender τη δεκαετία του 1990, η έννοια του κοινωνικού φύλου [gender] αποτέλεσε την εμβληματική αναλυτική κατηγορία της άνθησης της φεμινιστικής θεωρίας στις δεκαετίες του 1970 και του 1980, καθώς χρησιμοποιήθηκε ευρέως από φεμινίστριες θεωρητικούς ως βάση των επιχειρημάτων τους ότι η βιολογία δεν είναι το πεπρωμένο των γυναικών

αλλά ένα ιστορικά προσδιορισμένο πεδίο εμπέδωσης της ανδρικής κυριαρχίας πάνω στις γυναίκες. Η επιστημολογία της κοινωνικής κατασκευής και του κοινωνικού φύλου απέκτησε ευρύτατη εμβέλεια, καθώς έδινε τη δυνατότητα της προσέγγισης των πολιτισμικών ιδιοτήτων της «θηλυκότητας» και του «ανδρισμού» χωρίς αναγωγή στη βιολογική αιτιοκρατία. Έτσι, όχι μόνο το φύλο δεν ανάγεται σε εγγενή, προπολιτισμικά ορμέμφυτα, εγγεγραμμένα στα μύχια της βιολογικής ή/και ψυχικής ανθρωπίνης ύπαρξης, πέρα από κοινωνικές επιρροές, πρακτικές, αλλαγές, περιορισμούς, αναπαραστάσεις και σχέσεις εξουσίας, αλλά επιπλέον αυτή η εννοιολόγηση του φύλου μέσω της αναγωγής στο λόγο περί φύσης θεωρείται καταστατική όψη των πατριαρχικών σχέσεων εξουσίας. Από τα μέσα της δεκαετίας του 1970, μετά από περίπου μια δεκαετία αποφυσικοποίησης των κατηγοριών φύλου, κυριαρχεί στις συζητήσεις για τη συγκρότηση της έμφυλης ταυτότητας στο χώρο των κοινωνικών επιστημών η θέση ότι η έμφυλη ταυτότητα αποτελεί προϊόν διαδικασιών κοινωνικής κατασκευής, οι οποίες διαφέρουν ανάλογα με τα πολιτισμικά συγκεκριμένα (Plummer, 1968· McIntosh, 1978· Weeks, 1981).

Καθώς το φύλο ανασύρεται από την προφάνεια του φυσικού και του αυτονόητου, αναδύεται ένας φεμινιστικός λόγος κριτικός στον ηγεμονικό λόγο περί φυσιολογικών –είτε ανδρικών είτε γυναικείων– τρόπων έμφυλης εν-σωμάτωσης. Η προβληματοποίηση των πιο «αυταπόδεικτων δεδομένων» που συνθέτουν το πολιτισμικό ιδεώδες της έμφυλης κανονικότητας στα πεδία του νόμου, της επιστήμης, της ιδεολογίας, της συγγένειας, της πολιτικής και του καθημερινού πολιτισμού είχε όχι μόνο θεωρητικές αλλά και πολιτικές προεκτάσεις. Ο φεμινισμός, όπως και το κίνημα για τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων, που εδραιώθηκε μετά την εξέγερση του Stonewall στη Νέα Υόρκη το 1969, αποφυσικοποιούσε και πολιτικοποιούσε τον καθημερινό πολιτισμό του φύλου και της σεξουαλικότητας, εκθέτοντας και υπονομεύοντας τις οντολογικές, επιστημολογικές, πολιτικές και κοινωνικές προκείμενες που τον θεμελιώναν. Η αποφυσικοποίηση –δηλαδή η υπονόμευση του επιστημολογικού παραδείγματος του

βιολογικού ντετερμινισμού—⁴ δεν ήταν απλώς ακαδημαϊκό ζήτημα αλλά σημαντική πολιτική στρατηγική του φεμινισμού με κρίσιμες κοινωνικές συνδηλώσεις. Ο αγώνας για την αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών που εμπέδωναν και νομιμοποιούσαν την υποτέλεια των γυναικών σηματοδοτούσε τον κοινωνικό και πολιτικό χαρακτήρα τους. Αν αυτές οι συνθήκες ήταν εγγενείς, εδραιωμένες σε μια φυσική τάξη πραγμάτων, θα ήταν μάταιο να προσπαθούσε κανείς να τις αλλάξει. Η Christine Delphy έθεσε εύστοχα τις πολιτικές διαστάσεις ενός τέτοιου θεωρητικοπολιτικού εγχειρήματος: «Οι άνθρωποι δεν εξηγείρονται ενάντια σ' αυτό που είναι φυσικό, άρα και αναπόφευκτο· ή αναπόφευκτο, άρα και φυσικό. [...] Αυτό που η εξέγερση των γυναικών, όπως όλες οι εξεγέρσεις, υποδηλώνει λογικά και αναγκαστικά είναι ότι η κατάσταση μπορεί να αλλάξει. Η πίστη στη δυνατότητα της αλλαγής υποδηλώνει την πεποίθηση ότι η κατάσταση έχει κοινωνικές καταβολές» (Delphy, 1984, σ. 211).

Η θεωρητική επινόηση του κοινωνικού φύλου ως αντίδοτου στο βιολογισμό έχει ιστορικά συνδυαστεί με το έργο της Βρετανίδας κοινωνιολόγου Ann Oakley (1972).⁵ Στο βιβλίο της *Sex, Gender, and Society*, ο όρος «sex» [«βιολογικό φύλο»] αναφέρεται στις βιολογικές διαφορές μεταξύ αρσενικού και θηλυκού, ενώ ο όρος «gender» [«κοινωνικό φύλο»] στην κοινωνική ταξινόμηση σε ανδρικό και γυναικείο· το πρώτο εκλαμβάνεται ως σταθερό, ενώ το δεύτερο ως κοινωνικά προσδιορισμένο. Οι διαφορές των φύλων είναι κοινωνικά και όχι βιολογικά προσδιορισμένες, είναι κοινωνικά κατασκευασμένες εννοιολογήσεις που επιστρατεύονται από κοινωνικούς θεσμούς και ενσωματώνονται σε πολιτισμικές πρακτικές. Υπογραμμίζοντας τις ομοιότητες ανάμεσα στα φύλα και υποστηρίζοντας ότι η έμφαση στις βιολογικές, ανατομικές, ψυχολογικές και σεξουαλικές διαφορές είναι μια πολιτικά και κοινωνικά προσδιορισμένη πρακτική που υποδηλώνει θεμελιώδεις πατριαρχικές προκαταλήψεις, η συγγραφέας επεξεργάζεται θεωρητικά το φύλο ως απόρροια κοινωνικών διαδικασιών εκμάθησης στο πλαίσιο κοινωνικών θεσμών και πολιτισμικών πρακτικών. Αν και τα κοινωνικά φύλα που προκύπτουν από τη διαδι-

κασία αυτή είναι τελείως διαφορετικά από το βιολογικό φύλο, επισημαίνει η Oakley, εντούτοις αρθρώνονται με τρόπους που υπογραμμίζουν τις «φυσικές» διαφορές ανάμεσα στα φύλα.

Η βιολογία –και ειδικότερα η βιολογική διάκριση ανάμεσα σε δύο σεξουαλικά γένη– εκλαμβάνεται ως πολιτισμική επινόηση που επιστρατεύεται κανονιστικά προκειμένου να νομιμοποιηθεί το ιδεολόγημα της κατωτερότητας των γυναικών (Guillaumin, 1978· Jordanova, 1980· Haraway, 1991· Harding, 1987· Laqueur, 1990). Στην κριτική γενεαλογία της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας που παρουσιάζει η Ελένη Βαρίκα (εδώ), αναλύεται η θεμελίωση της πατρικής και πολιτικής εξουσίας στον επιστημονικό λόγο περί φύσης: Καθώς αποσυνδέεται από τις θρησκευτικές της πτυχές, η «φύση» αναδεικνύεται σε πεδίο επανιεροποίησης της εξουσίας.

Η ιστορικοποίηση και σχετικοποίηση του φύλου ως πολιτισμικά πολύμορφου προϊόντος κοινωνικών δυναμικών και σχέσεων εξουσίας αναδύεται ως το κατεξοχήν αντεπιχείρημα στο ακόμη ισχυρότατο επιστημολογικό παράδειγμα της βιολογικής αιτιοκρατίας.⁶ Το φύλο εκλαμβάνεται θεωρητικά ως έθος, δηλαδή ως ιστορικά τοποθετημένο και κοινωνικά οριοθετημένο πεδίο περιορισμών και δυνατοτήτων. Στο πλαίσιο αυτό, η συγκριτική οπτική της κοινωνικής ανθρωπολογίας επιστρατεύτηκε από φεμινίστριες θεωρητικούς που ενδιαφέρονταν να απο-υποστασιοποιήσουν τις δυτικές ουσιολογικές επιστημολογίες σχετικά με τις «γυναίκες». Ως αντίδοτο στις κυρίαρχες οικουμενικές ερμηνείες της έμφυλης ιεραρχίας και της γυναικείας υποτέλειας, κοινωνικοί ανθρωπολόγοι εστιάζουν τις έρευνές τους στα ποικίλα νοήματα της «θηλυκότητας» και του «ανδρισμού» σε διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα. Αν και κάποιοι/-ες ανθρωπολόγοι επικαλέστηκαν τη δομιστική διάκριση φύσης/πολιτισμού του Λέβι-Στρος (την οποία ο ανθρωπολόγος είχε αντλήσει σε μεγάλο βαθμό από τον Ζαν-Ζακ Ρουσώ) προκειμένου να επεξεργαστούν τη διάκριση βιολογικού/κοινωνικού φύλου και τη μετατροπή ενός βιολογικού θηλυκού σε καταπιεσμένο γυναικείο κοινωνικό υποκείμενο, ανθρωπολόγοι όπως η Marilyn Strathern, η Carol MacCormack

και η Donna Haraway άσκησαν κριτική στις προϊδεάσεις έμφυλης ιεραρχίας που διέπουν το λόγο περί φύσης/πολιτισμού, στον οποίο η φύση αναπαρίσταται κατ' αναλογία του θηλυκού, ως παθητική πρώτη ύλη και άλογη υλικότητα που επιδέχεται κατάκτηση και νοηματοδότηση από τον ορθό λόγο και την ενεργό δράση του ανδρικού πολιτισμού. Φεμινίστριες ανθρωπολόγοι, όπως η Rayna Rapp, η Michelle Rosaldo και η Marilyn Strathern, εγείρουν ερωτήματα σχετικά με τις δυτικές φυσιοκρατικές παραδοχές του φύλου και υποστηρίζουν ότι το νόημα που εκλαμβάνουν οι κατηγορίες «άνδρας» και «γυναίκα» σε συγκεκριμένα πολιτισμικά συγκείμενα είναι το ζητούμενο και όχι το δεδομένο της έρευνας (Rosaldo/Lamphere, 1974· Rapp-Reiter, 1975· MacCormack/Strathern, 1980· Ortner/Whitehead, 1981). Η θεώρηση του φύλου υπό το πρίσμα του διμορφισμού, μονίμως εδραιωμένου σε φυσικές κατηγορίες «ανδρών» και «γυναικών», δεν είναι ένα διαχρονικό και διαπολιτισμικό αξίωμα, αλλά ο δυτικός κοινός τόπος· ό,τι σχετίζεται με το φύλο και τη σεξουαλικότητα είναι ζήτημα απόδοσης πολιτισμικού νοήματος μέσα σε συγκεκριμένα ιστορικά συμφραζόμενα (Herdt, 1981).

Στο χώρο των κοινωνικών επιστημών και κυρίως της κοινωνικής ανθρωπολογίας, το φύλο –με την έννοια της διαδικασίας συγκρότησης του πολιτισμικού περιεχομένου της ταυτότητας του κοινωνικού φύλου– αναδύεται ως πεδίο κοινωνικής δράσης και διαπραγμάτευσης, αλλά και ως οπτική γωνία ανάλυσης του πολιτισμού. Αναπτύσσεται έτσι ένας έντονος και δημιουργικός διάλογος μεταξύ ανθρωπολογικής θεωρίας και φεμινιστικής πρακτικής (Collier/Yanagisako, 1989· Παπαταξιάρχης, 1992· Strathern, 1987). Η κοινωνική ανθρωπολογία είχε συμμετάσχει τόσο στην επίρρωση της αντίληψης ότι υπάρχει μια ενιαία «γυναικεία οπτική» από την οποία ασκείται κριτική στην «ανδρική προκατάληψη» της ανθρωπολογίας («ανθρωπολογία των γυναικών» στη δεκαετία του 1970, Rosaldo/Lamphere, 1974· Rapp-Reiter, 1975), όσο και στην πολιτισμική σχετικοποίηση της οικουμενικής κατηγορίας «γυναίκα», των οικουμενικών συνθηκών που της αποδίδονται –όπως οικουμενική υποτέλεια– και των οικου-

μενικών ερμηνειών της «γυναικείας υποτέλειας» («ανθρωπολογία του φύλου» στη δεκαετία του 1980). Στην πρώτη περίπτωση, προκειμένου να συμβάλει στην απογύμνωση της δυτικής πολιτισμικής προκατάληψης του ανδροκεντρικού και εθνοκεντρικού ουμανισμού, η κοινωνική ανθρωπολογία επιζητούσε να δώσει φωνή στο αποσιωπημένο –«γυναίκες»– της ανθρωπολογικής θεωρίας και έρευνας, ενώ στη δεύτερη, προκειμένου να συμβάλει στην αναστοχαστική αποσταθεροποίηση των ουσιολογικών θεμελιώσεων της γυναικείας ταυτότητας (συμπεριλαμβανομένων των κατηγοριών του ανθρωπολογικού λόγου), εστίαζε στην πολιτισμική συγκρότηση «των φύλων» μέσα σε συγκεκριμένα συγκεκριμένα σχέσεων εξουσίας που σχετίζονται όχι με μια υποστασιοποιημένη κατηγορία φύλου αλλά με σύνθετες διασταυρώσεις φύλου, τάξης, φυλής, ιστορικών και πολιτισμικών συνθηκών αποικιοκρατίας και μετααποικιοκρατίας (Μπακαλάκη, 1994· Moore, 1988· Παπαταξιάρχης, 1992).⁷ Στο πλαίσιο της δεκαετίας του '80, από τις πιο σημαντικές συνεισφορές της κοινωνικής ανθρωπολογίας στη φεμινιστική θεωρία ήταν η έμφαση στην πολιτισμική κατασκευή του φύλου και η προβληματοποίηση της έννοιας της εμπειρίας. Η Strathern (1987), μάλιστα, μια θεωρητικός που στο έργο της συναρθρώνεται κριτικά η φιλοσοφία της κοινωνικής ανθρωπολογίας με τη θεωρία του αποδομητικού φεμινισμού, είχε επισημάνει ρητά τις αναλογίες ανάμεσα στη σύγχρονη φεμινιστική και τη σύγχρονη ανθρωπολογική θεώρηση της έννοιας της εμπειρίας.

Η εννοιολογική διάκριση ανάμεσα σε βιολογικό φύλο [sex] και κοινωνικό φύλο [gender] αναδύθηκε ως κριτικός αντίλογος της φεμινιστικής θεωρίας στις οντολογικές, επιστημολογικές και πολιτικές κοινοτοπίες του θεμελιωμένου στη φύση φύλου, οι οποίες νομιμοποιούσαν την ανδρική κυριαρχία. Η αναλυτική κατηγορία του κοινωνικού φύλου επέτρεπε στη φεμινιστική θεωρία να ασκήσει κριτική στα συμβατικά πολιτισμικά προϋποτιθέμενα περί «γυναικείας φύσης». Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της στιγμής στη φεμινιστική θεωρία αποτελεί το πρωτοποριακό τότε, κλασικό πια, άρθρο της

Gayle Rubin «The traffic in women: Notes on the political economy of sex» (1975), μια από τις πιο καταλυτικές φεμινιστικές αναγνώσεις του Λέβι-Στρος, του Φρόιντ και του Λακάν, και από τις πρώτες θεωρητικές επεξεργασίες της πολιτικής διάστασης των διαδικασιών μέσω των οποίων το φύλο και η σεξουαλικότητα παράγονται ως πολιτισμικά ιδιώματα, σωματικές ιδιότητες και κοινωνικές ταυτότητες. Η Rubin προσφέρει μια συστηματική ανάλυση αυτού που αποκαλεί «σύστημα βιολογικού φύλου/κοινωνικού φύλου»: τον πολιτισμικό μηχανισμό που, από την πολλαπλότητα και το συνεχές των σεξουαλικών δυνατοτήτων τις οποίες παρέχει –στο προοιδιόπειο παιδί– η πρώτη ύλη του ανθρώπινου σώματος («...όλες τις σεξουαλικές δυνατότητες που είναι διαθέσιμες στην ανθρώπινη έκφραση...», Rubin, 1975, σ. 189), παράγει ιεραρχικά τοποθετημένα και ετεροφυλοφιλικά προδιατεθειμένα έμφυλα υποκείμενα. Αυτός ο μηχανισμός «σμίλευσης της σεξουαλικότητας» (ό.π., σ. 182), τόσο ψυχικά εγγεγραμμένος όσο και θεσπισμένος στο πλαίσιο της αναπαραγωγικής οικογένειας, του πολιτισμικού ταμπού της αιμομιξίας και της επιβεβλημένης ετεροφυλοφιλίας, καθιστά τον κοινωνικό και σεξουαλικό δεσμό ανάμεσα σε δύο διακριτά, σχεσιακά και συμπληρωματικά φύλα στο πλαίσιο της ετεροφυλοφιλικής γαμήλιας ένωσης θεμελιώδη μονάδα της ανθρώπινης κοινωνίας. Ανασκευάζοντας την υπόθεση του Λέβι-Στρος ότι πολιτισμικά σταθερή και αναγκαία προϋπόθεση της ανάδυσης της συμβολικής τάξης είναι η ανταλλαγή των γυναικών εν είδει σημείων μέσα στο γλωσσικό σύστημα, η Rubin καταδεικνύει πώς η κυκλοφορία των γυναικών ως αντικειμένων ανταλλαγής εδραιώνει τον ομοκοινωνικό δεσμό των ανδρών.⁸ Ποια είναι όμως αυτή η εναλλακτική σεξουαλικοποίηση πέρα από το νόμο, δηλαδή πριν από την απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας, που οραματίζεται η Rubin;

Η κριτική ανάγνωση της Butler εστιάζει ακριβώς σ' αυτό το ερώτημα. Η Butler θεωρεί την ανάλυση της Rubin εγκλωβισμένη στη διάκριση ανάμεσα σε ένα προϋπάρχον οντολογικό (προοιδιόπειο, προ-απαγορευτικό) βιολογικό/γενετήσιο φύλο [sex] απεριορίστων

δυνατοτήτων σεξουαλικής έκφρασης και σε ένα απορρέον, επίκτητο κοινωνικό φύλο, περιορισμένο από τον κυρωτικό ετερο-διπολικό νόμο των σχεσιακών γενών. Απηχώντας τη φουκοϊκή κριτική στην «υπόθεση της καταστολής» (στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*), υποστηρίζει ότι το αφήγημα περί μιας κοινωνικά και πολιτικά ουδέτερης σεξουαλικότητας που προϋπάρχει του νόμου είναι πλάνη, και μάλιστα μια πλάνη κατασκευασμένη από τον ίδιο το νόμο. Η Butler θεωρεί ότι η ίδια η έννοια της κοινωνικοποίησης της βιολογικής πρώτης ύλης του φύλου, σύμφωνα με την οποία ο πολιτισμός εγγράφει νόημα πάνω στην αδρανή υλικότητα της φύσης, μεταπλάθοντας έτσι το ανθρώπινο υποκείμενο σε έμφυλο υποκείμενο, είναι ένας λογο-θετικός μηχανισμός που φυσικοποιεί τη διάκριση φύσης/πολιτισμού αλλά και τις στρατηγικές κυριαρχίας που αυτή η διχοτομία υποστηρίζει (Butler, 1990).

Ασκώντας κριτική στο ιδίωμα της διάκρισης ανάμεσα σε βιολογικό και κοινωνικό φύλο, έτσι όπως αυτό εκφέρεται στο έργο της ανθρωπολόγου Margaret Mead και σ' εκείνο της φιλοσόφου Σιμόν ντε Μπουάρ, η κοινωνιολόγος Christine Delphy (1993) θεωρεί ότι η σχηματική αυτή διάκριση αναπαράγει την ιεραρχική σχέση ανδρών - γυναικών. Η θεωρητικός θέτει υπό αμφισβήτηση την αναγωγή του βιολογικού φύλου στο πεδίο της φύσης, και του κοινωνικού στο πεδίο του πολιτισμού, καθώς και την ιεραρχική δόμηση του ζεύγματος που αποδίδει χρονική προτεραιότητα στο βιολογικό. Αντίθετα, υποστηρίζει, το κοινωνικό φύλο προηγείται, με την έννοια ότι η βιολογία παράγεται, εγκαθιδρύεται μέσα στα κοινωνικά και πολιτισμικά συγκείμενα της έμφυλης ιεραρχίας. Παρομοίως, Γαλλίδες υλίστριες φεμινίστριες, όπως η Nicole-Claude Mathieu, η Monique Wittig και η Colette Guillaumin, δεν αναγνωρίζουν την αναλυτική χρησιμότητα της κατηγορίας «κοινωνικό φύλο», προβάλλοντας ακριβώς το επιχείρημα ότι η σχετική προβληματική διαιωνίζει την ιδέα της φυσικής θεμελίωσης του φύλου. Αλλά και στο πλαίσιο της βορειοαμερικανικής θεωρίας, τη δεκαετία του '80, φεμινίστριες ανθρωπολόγοι εμπλέ-

κονται ενεργά στην κριτική αναθεώρηση του εννοιολογικού αυτού δυϊσμού (Collier/Yanagisako, 1987· Haraway, 1991).

Σ' ένα δοκίμιο που φέρει ως τίτλο την κλασική διατύπωση της Σιμόν ντε Μποβουάρ «Δεν γεννιέσαι γυναίκα», η Monique Wittig (εδώ) σκιαγραφεί ένα θεωρητικό επιχείρημα που απηχεί τη συγγραφέα του *Δεύτερου Φύλου* με τρόπο κάπως αμφίσημο, αφού εν μέρει την ακολουθεί και εν μέρει αποστασιοποιείται απ' αυτήν. Εκκινώντας από τις θεωρητικές και πολιτικές δεσμεύσεις αφενός της μαρξιστικής κριτικής της ιδεολογίας και αφετέρου της ανατροπής της ετεροκεντρικής προκατάληψης που η Wittig θεωρεί ότι χαρακτηρίζει το φεμινιστικό κίνημα, η συγγραφέας δεν προσυπογράφει τη διάκριση βιολογικού και κοινωνικού φύλου. Αυτό που υπαινίσσεται η θεωρία της είναι ότι όχι μόνο δεν γεννιέσαι γυναίκα αλλά δεν γεννιέσαι ούτε θηλυκό. Αντίθετα από την Μποβουάρ, που θεωρεί ότι το φύλο συνιστά επίκτητη κοινωνική κατηγορία που επιβάλλεται πάνω στο ανθρώπινο σώμα, η Wittig εκλαμβάνει τη «φυσικότητα» του σωματικού φύλου ως ιδεολογική κατασκευή που εκπηγάει από μηχανισμούς κοινωνικής ρύθμισης. Σε αντίθεση με θεωρίες της έμφυλης διαφοράς, η θεώρηση της Wittig αποτελεί πρόσκληση ανατροπής του καταδυναστευτικού λογο-θετικού καθεστώτος του φύλου. Στόχος δεν είναι επομένως να θηλυκοποιήσουμε τον κόσμο, αλλά, αντίθετα, να αποποιηθούμε την κατηγορία «γυναίκα», η οποία λειτουργεί ως ανάσχεση της πολιτικής υποκειμενικότητας των γυναικών, αφού σηματοδοτεί το «επιβεβλημένο συμβόλαιο» της φυσικής, προσωπικής, οικονομικής και κοινωνικής υποτέλειας των γυναικών στην ανδρική κυριαρχία. Η κατηγορία του φύλου δεν είναι φυσικό γεγονός αλλά φυσικοποιημένη πολιτική κατηγορία την οποία εγκαθιδρύει το καθεστώς της επιβεβλημένης αναπαραγωγικής ετεροφυλοφιλίας, ενώ η αποποίηση της ετεροκεντρικής κατηγορικής διπολικότητας άνδρες - γυναίκες είναι αναγκαία προϋπόθεση για την ανάληψη της ιδιότητας του οικουμενικού υποκειμένου. Το φύλο είναι κατ' ανάγκη γυναικείο, με την έννοια ότι οι γυναίκες είναι το φύλο τους, αφού οι γυναίκες είναι που ταυτίζονται από το καθιερωμένο σύστημα διπολικής οντολογίας

με το φύλο τους και ορίζονται έτσι, με τρόπο σχετικό και επιμεριστικό, ως ειδική κατηγορία σε σχέση με την καθολική κανονικότητα του ανθρώπου ως άνδρα. Σύμφωνα με τη θεώρηση της Wittig, το γυναικείο σώμα νοηματοδοτείται μέσα στο σύστημα έμφυλης ιεραρχίας και ετεροφυλοφιλικής αναπαραγωγής. Οι κατηγορίες «ανδρικό» και «γυναικείο» υπάρχουν μόνο στο πλαίσιο αυτού του συστήματος περιχαράκωσης του πολιτισμικού διανοητού⁹ μέσω της κατασκευής ουσιακών και «φυσικών» έμφυλων σωμάτων (το οποίο η Wittig ονομάζει ετεροφυλοφιλικό συμβόλαιο, η Adrienne Rich επιβεβλημένη ετεροφυλοφιλία [compulsory heterosexuality] και η Butler ετεροφυλοφιλική φόρμα [heterosexual matrix]). Το ζητούμενο, για την Wittig, είναι η αποδιάρθρωση της έμφυλης ιεραρχίας, η εκ-κέντρωση του διπολικού συστήματος έμφυλης ταυτότητας. Υπ' αυτή την έννοια, σύμφωνα με τη Wittig, η λεσβία δεν είναι γυναίκα, δεν ανήκει σε καμιά από τις καταστατικές κατηγορίες της διπολικότητας των φύλων, αφού η άρνηση της (κοινωνικής προϊδέας της) ετεροφυλοφιλίας την καθιστά φυγά του γλωσσικού και πολιτισμικού συστήματος βίαιης επιβολής των κατηγορικών και σχεσιακών γενών. Το «γίγνεσθαι-λεσβία» είναι μια κατηγορία διαλεκτικής ανατροπής των πολιτικών κατηγοριών της ταυτότητας του φύλου, μια κατηγορία πρόκλησης στις «φυσικές» κατηγορίες του φύλου, στις οποίες θεμελιώνονται οι κοινωνικές ανισότητες.

Το όραμα της Wittig για ένα πολιτικό σύστημα ισονομίας και ισότητας χωρίς τις κατηγορίες «άνδρας»/«γυναίκα» και «ανδρικό»/«γυναικείο» το έχουν επεξεργαστεί κριτικά η Diana Fuss (1989) και η Judith Butler (1990), οι οποίες έχουν διαγνώσει στη σκέψη της Wittig έναν προβληματικό ουμανισμό, που θεμελιώνεται στην άκριτη υιοθέτηση της μεταφυσικής τής παρουσίας. Οι δύο κριτικοί θεωρούν ότι η Wittig υποστασιοποιεί τη γυναικεία ομοφυλοφιλία αποδίδοντάς της χαρακτήρα αμιγούς και σταθερού σημείου το οποίο κείται πέρα από το καθεστώς του φύλου, δηλαδή εκτός της επικράτειας των πατριαρχικών και ετεροσεξιστικών σχέσεων εξουσίας. Η Butler (1990) μάλιστα διαφωνεί ρητά με την αντίληψη που διέπει τη

θεώρηση της Wittig ότι ένα γνωσιακό υποκείμενο προϋπάρχει του λόγου και των επιταγών του. Αποστασιοποιείται επίσης από τη ριζική διάκριση που η Wittig θέτει μεταξύ ετεροφυλοφιλίας, ως επιβεβλημένης οργάνωσης των σχέσεων εξουσίας και παραγωγής διανοητών υποκειμένων, και ομοφυλοφιλίας, ως μόνης στρατηγικής πολιτικής αντίστασης στην κανονιστική ετεροφυλοφιλία.

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ «ΓΥΝΑΙΚΑΣ»

Τη δεκαετία του 1980 κυριαρχεί στον φεμινιστικό λόγο η πολιτική της ταυτότητας. Στο επίκεντρο της ανάλυσης έρχονται οι συνθήκες του να είναι κανείς γυναίκα στο πλαίσιο κατεστημένων σχηματισμών λόγου και εξουσίας, όπου δεν αναγνωρίζεται το δικαίωμα της ισότιμης συμμετοχής στην ανθρώπινη οικουμενικότητα. Αρθρώνονται θεωρητικές προτάσεις που επιχειρούν να ανασκευάσουν την υπαγωγή των γυναικών στην κοινωνικοπολιτική υπόσταση της μη ταυτότητας, της ριζικής και απαραμείωτης ετερότητας. Το ζητούμενο είναι τα κοινωνικά υποκείμενα που υφίστανται την καταπίεση, που ορίζονται ως εσωτερικός εκθρόνος του πολιτικού σώματος –η «αιώνια ειρωνεία της κοινότητας», κατά την κλασική διατύπωση του Χέγκελ– να αρθρώσουν έναν αναλυτικό λόγο γι' αυτή τη συνθήκη και ταυτόχρονα μια οραματική στρατηγική αλλαγής.

Αν και η έννοια της εμπειρίας παραμένει κεντρική, ταυτόχρονα το σημασιολογικό πεδίο και η πολιτική εμβέλειά της προβληματοποιούνται. Η κατηγορία «γυναικεία εμπειρία» συγκροτείται κοινωνικά, ιστορικά και πολιτισμικά ως ετερότητα αντινομική προς την ηγεμονική οικουμενική (ανδρική, λευκή, αστική) επικράτεια της ανθρώπινης εμπειρίας, αλλά δεν συγκροτείται ως τέτοια με τρόπο ομοιογενή και ομοιόμορφο. Οι όροι της καταπίεσης που δομούν τη γυναικεία εμπειρία διαφοροποιούνται στη βάση της κοινωνικής τάξης, της φυλής, της εθνότητας, του σεξουαλικού προσανατολισμού, της ηλικίας, της φυσικής ικανότητας. Η ανάδειξη και θεωρητικοποίηση

αυτών των πολιτισμικών, γεωγραφικών και κοινωνικών κατατμήσεων και επικαθορισμών που συγκροτούν την εμπειρία των γυναικών συνιστά κεντρική όψη της φεμινιστικής θεωρίας τη δεκαετία του 1980. Έτσι, το ίδιο το νόημα της έννοιας «γυναίκα» γίνεται πεδίο έντονων θεωρητικών συζητήσεων και πολιτικών αντιδικιών, καθώς αναδεικνύονται οι ομογενοποιητικές και εθνοκεντρικές συνδηλώσεις της λεγόμενης κοινής εμπειρίας των γυναικών. Εγείρονται ερωτήματα γύρω από το οντολογικό και πολιτικό περιεχόμενο των εννοιών «γυναίκα», «εμπειρία» και «ταυτότητα», και προβληματοποιούνται οι διαιρέσεις και οι αποκλεισμοί που διέπουν το κανονιστικό (λευκό, δυτικό, αστικό) υποκείμενο της φεμινιστικής θεωρίας. Η κριτική στις κανονιστικές συνδηλώσεις της πολιτικής τής ταυτότητας έρχεται αναπόφευκτα αντιμέτωπη με το ερώτημα: Μπορεί η φεμινιστική θεωρία και ο φεμινιστικός ακτιβισμός να στηρίζονται στην ενοποιητική, ομογενοποιητική και αφαιρετική κατηγορία «γυναίκες»;

Από τη συζήτηση σχετικά με το τι διακυβεύεται με τη διατήρηση ή, αντίθετα, με την απεμπόληση αυτής της κατηγορίας, αναδύεται μια εννόηση της ταυτότητας όχι με όρους βιολογικής οντότητας αλλά με όρους στρατηγικής τοποθέτησης του εαυτού σε σχέση με μετατοπιζόμενα διϋποκειμενικά και πολιτικά συμφραζόμενα (Martin/Mohanty, 1986). Αυτή η φεμινιστική εννόηση της ταυτότητας, όπως το θέτει η Teresa de Lauretis, δεν αναφέρεται στην αυτάρεσκη οντολογία του ατομικιστικού αστικού εαυτού, που είναι ηγεμονικά ανδρικός και λευκός· αντίθετα, πρόκειται για μια ταυτότητα που συντίθεται από ετερογενείς αναπαραστάσεις και στρατηγικές φύλου, φυλής και τάξης. Το έμφυλο και ετερόνομο υποκείμενο –με τη διπλή έννοια του υποκειμένου, που και υπόκειται σε κοινωνικό περιορισμό αλλά και αγωνίζεται για τον αυτοπροσδιορισμό του/της– εκλαμβάνεται ως υποκείμενο λόγου και όχι απλώς ως αντικείμενο του κυρίαρχου λόγου. Καθώς οι γυναίκες εκλαμβάνονται ως κοινωνικά υποκείμενα και το έμφυλο υποκείμενο ως πολιτικό, επανορίζονται η φύση και τα σύνορα του πολιτικού (de Lauretis, 1986, σ. 10).

Αναδεικνύεται σε σημαντικό θεωρητικό και πολιτικό διακύβευμα το να μην ομογενοποιείται ούτε να πραγματοποιείται η συλλογικότητα που η φεμινιστική θεωρία καλείται να απελευθερώσει. Αυτό που θεωρούνταν κοινό πεδίο στο πλαίσιο των γυναικών ομάδων αυτογνωσίας –η λεγόμενη κοινή εμπειρία των γυναικών– προβληματοποιείται ως κανονιστική παγίωση που βασίζεται σε αποκλεισμούς που συντελούνται με όρους κοινωνικής τάξης, φυλής, εθνότητας και σεξουαλικότητας. Αφροαμερικανίδες, Μεξικανές, Εβραίες και Ασιάτισσες θέτουν υπό αμφισβήτηση οικουμενικές θεωρήσεις του φύλου και ειδικότερα την ενιαία και συνοπτική κατηγορία «γυναίκα», που είχε σηματοδοτήσει το φεμινισμό του «δεύτερου κύματος» (Αβδελά/Ψαρρά, 1997). Οι φεμινίστριες αυτές προβληματοποιούν την αντίληψη ότι υπάρχει μια κοινή και γενικεύσιμη γυναικεία εμπειρία· αυτή δεν είναι, τονίζουν, παρά μια αφαίρεση που αφορά την προνομιακή θέση υποκειμένου που καταλαμβάνουν τυπικά οι λευκές μεσοαστές γυναίκες του δυτικού κόσμου. Αναπτύσσεται έτσι στη φεμινιστική θεωρία –μέσα από την αφροαμερικανική αλλά και τη λεσβιακή φεμινιστική κριτική– το έντονο ενδιαφέρον να αναλυθεί και να καταδειχθεί πώς η κατηγορία «γυναικεία εμπειρία» διέπεται από γεωπολιτικές, φυλετικές, αποικιοκρατικές, οριενταλιστικές και ταξικές σχέσεις κυριαρχίας, πώς τα προνόμια –και οι αποκλεισμοί– της φυλής, της εθνότητας, της κοινωνικής τάξης ή της σεξουαλικότητας δομούν την κανονιστική υποκειμενικότητα του συλλογικού φεμινιστικού υποκειμένου. Οι πολιτικοποιημένες ταυτότητες –έμφυλες, φυλετικές, σεξουαλικές– που από τη δεκαετία του 1970 είχαν αρχίσει να αναδύονται μέσα από τα κοινωνικά κινήματα στη βόρεια Αμερική και τη δυτική Ευρώπη ασκούν καταλυτική κριτική στην κατηγορία «γυναίκες», καταδεικνύοντας ότι οι οικουμενικές προσεγγίσεις της καταπίεσης των γυναικών –αρθρωμένες μάλιστα από δυτικές αστές φεμινίστριες διανοούμενες– συγκαλύπτουν κρίσιμες διαφορές μεταξύ των γυναικών αλλά και τους μηχανισμούς εξουσίας που διαμορφώνουν μονολιθικές κατηγορίες, όπως «Αφροαμερικανίδες γυναίκες» ή «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου».

Αν τον φεμινιστικό στοχασμό της δεκαετίας του 1970 τον είχε απασχολήσει η ιστορική, κοινωνική και επιστημολογική κατασκευή της *γυναίκας* ως Άλλου στη δυτική μεταφυσική, η φεμινιστική θεωρία της δεκαετίας του 1980 στρέφει την προσοχή της στο ερώτημα της *άλλης γυναίκας*. Η αναστοχαστική διερώτηση σχετικά με την κατηγορία «γυναίκες» ως υποκείμενο του φεμινισμού έρχεται δυναμικά στο προσκήνιο. Οι έντονες συζητήσεις και αντιπαράθεσεις της δεκαετίας του 1980 περί ουσιοκρατίας, κοινωνικής κατασκευής και έμφυλης υποκειμενικότητας άνοιξαν το δρόμο για την ανάδειξη των εσωτερικών διαφορών, αντινομιών και πολυσχιδών ταυτίσεων που συγκροτούν το πολιτικό υποκείμενο του φεμινισμού – αυτή την αφηρημένη αναλυτική κατηγορία που αποκαλείται, εν πολλοίς καταχρηστικά, γυναίκες.¹⁰

Γίνεται πια φανερό ότι η βρετανοαμερικανική φεμινιστική θεωρία του «δεύτερου κύματος» είχε εκλάβει ως δεδομένη και αυτονόητη τη θεμελίωση της λεγόμενης κοινής ή οικουμενικής γυναικείας εμπειρίας στην εμπειρία των λευκών αστών γυναικών του δυτικού κόσμου – μια ουσιοκρατική γενίκευση που συμπυκνωνόταν στο σύνθημα «η γυναικεία αδελφoσύνη είναι παγκόσμια» και μεταφραζόταν σε αποσιώπηση των παρεμβάσεων που προέρχονταν από μη λευκές αλλά και από εκείνες τις λευκές γυναίκες (εργάτριες, μετανάστριες, λεσβίες, άγαμες) που τοποθετούνται στα περιθώρια του οικουμενικού. Η λευκή δυτική φεμινιστική θεωρία καλείται να αντιπαρατεθεί στον υπόρρητο ρατσισμό της, οι λευκές φεμινίστριες καλούνται να αναγνωρίσουν το σχετικό προνόμιό τους μέσα στην πατριαρχική τάξη πραγμάτων (Carby, 1982· hooks, 1981· Lorde, 1984· Smith, 1983). Έτσι, τα κανονιστικά προτάγματα του φύλου ξεετάζονται σε συνάρτηση με την αστική, λευκή, ετεροφυλοφιλική, αποικιοκρατική και άλλες μορφές κυριαρχίας που συγκροτούν το «δυτικό υποκείμενο». Η εξιδανικευμένη αφαίρεση της γυναικείας αδελφoσύνης απομυθοποιείται, ενώ αναδεικνύονται οι πολλαπλές κοινωνικές ιεραρχίες τάξης, φυλής και σεξουαλικότητας.

Το κλίμα αμφισβήτησης των μονολιθικών κατασκευών της γυναικείας ταυτότητας συμπυκνώνεται στην ιστορία του αυτοσχέδιου λόγου «Δεν είμαι γυναίκα εγώ;» της απελευθερωμένης σκλάβας Sojourner Truth στη Συνέλευση για τη Γυναικεία Ψήφο στο Άκρον του Οχάιο το 1851 (βλ. την ανάγνωση στο δοκίμιο της Donna Haraway, *εδώ*). Όταν ένας ακροατής την προκάλεσε να δείξει το στήθος της για να αποδείξει ότι είναι γυναίκα, εκείνη έδειξε τα γεροδεμένα της μπράτσα και είπε: «Εμένα κανείς δεν με βοηθάει να ανέβω στην άμαξα ή να περάσω τα λασπόνερα, ούτε μου προσφέρει την καλύτερη θέση! Δεν είμαι γυναίκα εγώ;». Το μαύρο χρώμα, το γεροδεμένο κορμί της έρχονταν σε αντίθεση με το πρότυπο της χλωμής, ασθενικής και εύθραυστης εικόνας της «αληθινής γυναίκας», που κυριαρχούσε στα μέσα του 19ου αιώνα. Στην αφήγηση αυτή, η φυλή και η τάξη περιπλέκουν την κατηγορία του φύλου. Οι μη-γυναίκες, που σύμφωνα με τις ηγεμονικές συμβάσεις του φύλου, της φυλής, της τάξης και της σεξουαλικότητας εκλαμβάνονται ως παρίες της κατηγορίας (Varikas, 1998· Βαρίκα, 2000), στοιχειώνουν την περιβόητη οικουμενική ενότητά της.¹¹ Το αυθεντικό και εξουσιοδοτημένο γυναικείο υποκείμενο, όπως κάθε υποκείμενο του φιλελεύθερου ατομικισμού, θεμελιώνεται στη συγκρότηση παροπλισμένων και τραυματισμένων παριών της υποκειμενικότητας, των «μη οικειοποιημένων άλλων» (βλ. Haraway, *εδώ*), που συνιστούν το «καταστατικά εκτός» του πεδίου της υποκειμενικότητας: απαραμείωτη ετερογένεια αλλά και ιδρυτική προϋπόθεση συγκρότησης της κοινότητας. Έτσι, η φεμινιστική θεωρία επεξεργάζεται την ενόραση ότι η «γυναίκα» δεν υπάρχει παρά μόνο ως όνομα για ιστορικά προσδιορισμένες σχέσεις εξουσίας (Pomata, 1980/1993).

Οι μεγάλες και σημαντικές διαφορές που διέπουν το λόγο περί γυναικών στο πλαίσιο του δυτικού φεμινισμού της δεκαετίας του 1980 ήρθαν στο προσκήνιο κατά τρόπο εμβληματικό στο συνέδριο φεμινιστικής θεωρίας που έγινε στο Pembroke Center for Teaching and Research on Women του Πανεπιστημίου Brown των ΗΠΑ το 1985. Όταν η φεμινίστρια θεωρητικός Nancy Miller έκλεισε την ομι-

λία της με τη φράση: «Ελπίζω να γινόμαστε γυναίκες», η Denise Riley, μια από τις πιο δυνατές αντιουσιακρατικές φωνές, ανταπάντησε ρητά: «Το χειρότερο που θα μπορούσαμε να κάνουμε είναι να είμαστε γυναίκες». ¹² Αν και οι δυο συνομιλήτριες συμφωνούν ότι φύλο είναι κάτι που γίνεται κανείς –και δεν είναι–, η μεν Miller επενδύει την πράξη του να *γίνεσαι γυναίκα* με τη δυναμική της κριτικής αποδιάρθρωσης της έμφυλης πολιτισμικής νομιμότητας, ενώ η Riley θεωρεί ότι αυτή η δυναμική έγκειται ακριβώς στη διαδικασία του να *ξε-γίνεσαι γυναίκα*. Για τη Riley, η έμφυλη ταυτότητα δεν αποτελεί σταθερό σημαίνον μιας οντολογικής κατηγορίας που αντιστοιχεί σε κάποια ενιαία ουσία (Riley, 1988, σ. 105): η ιστορικότητα, η αστάθεια και η προσωρινότητα της κατηγορίας «γυναίκες» είναι αποτέλεσμα λογο-θετικών πρακτικών που επιχειρούν να ορίσουν κάθε φορά τις γυναίκες σε σχέση με τις μεταβαλλόμενες έννοιες «φύσης», «ανθρωπότητας», «λογική» και «κοινωνία». Η κατηγορία «γυναίκες» δεν περιγράφει με τρόπο εξαντλητικό αυτό που είναι μια γυναίκα: αυτό συμβαίνει τόσο επειδή το φύλο δεν συγκροτείται με συνοχή και συνέχεια σε διαφορετικά ιστορικά συγκείμενα όσο κι επειδή το φύλο διασταυρώνεται με φυλετικές, ταξικές, εθνοτικές και σεξουαλικές εκφορές λογο-θετικά συγκροτημένων ταυτοτήτων.

Από την παράδοση και προβληματική αυτή θέση του υποκειμένου «γυναίκες» προκύπτουν διλήμματα με σημαντικές θεωρητικές και πολιτικές συνδηλώσεις: Πώς η φεμινιστική θεωρία μπορεί να αποφύγει την υποστασιοποίηση της γυναικείας εμπειρίας, την ουσιοκρατική θεώρηση του φύλου, ενώ παράλληλα να διατηρήσει την αιχμηρότητα της κριτικής στην ιστορική παραχάραξη και στον φυσικοποιημένο αποκλεισμό των γυναικών από την ανθρώπινη και ανθρωπιστική οικουμενικότητα; Πώς αντιμετωπίζεται ο κίνδυνος της στερεοτυπικής ομογενοποίησης των «άλλων» γυναικών; Τι σημαίνει δίνουμε φωνή στις γυναίκες, ιδιαίτερα στο πλαίσιο (αποικιοκρατικών, μετααποικιακών και νεο-ιμπεριαλιστικών) αφηγημάτων που εκλαμβάνουν την έμφυλη καταπίεση ως φυσική και αυτονόητη όψη μιας ουσιολογικά μη δυτικής πατριαρχικής βαρβαρότητας; Η προβληματοποίηση

των αποικιοκρατικών συνδηλώσεων αυτής της θέσης υπήρξε μια από τις πιο δύσκολες αλλά και δημιουργικές προκλήσεις που αντιμετώπισε η φεμινιστική θεωρία τη δεκαετία του '80 και που συνεχίζει μέχρι σήμερα να αποτελεί ευαίσθητη χορδή. Αρκεί να θυμηθούμε την ευνόητη κατακραυγή που προκάλεσε στη διεθνή φεμινιστική σκηνή η εμφάνιση της Αμερικανίδας φεμινίστριας Catharine MacKinnon –στρατευμένης στον αγώνα κατά του βιασμού στις ΗΠΑ– στο Φόρουμ Ανθρώπινων Δικαιωμάτων στη Βιέννη, όπου ανακοίνωσε ότι «εκπροσωπούσε τις γυναίκες της Βοσνίας». Επίσης, ιδιαίτερα μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001, μια ψευδεπίγραφη και νεοαποικιοκρατική πολιτική «υπέρ των γυναικών» επιστρατεύεται ως ιδεολογικό όπλο στην υπηρεσία ηθικοπολιτικής δικαίωσης του νέου δόγματος παγκόσμιας ηγεμονίας και επέμβασης: ο πολιτικός σφετερισμός της «γυναικείας κατάστασης» αναδεικνύεται σε κρίσιμη όψη ενός αυτό-ρεσκου δυτικού φιλελευθερισμού.¹³

ΑΝΑΘΕΩΡΩΝΤΑΣ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ: Η ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Η ανάδειξη και αναθεώρηση του ρόλου που διαδραματίζουν οι κανονιστικές και ιεραρχικές συνδηλώσεις του «ανθρώπινου», της «ανθρωπότητας» και του «ανθρωπισμού» στις διαδικασίες θέσμησης και αξιοδότησης του πολιτικού στο κρίσιμο επίπεδο της ιδιότητας του πολίτη και της συγκρότησης της λεγόμενης δημόσιας σφαίρας αποτελεί σημαντική διάσταση της φεμινιστικής σκέψης των δύο τελευταίων δεκαετιών του εικοστού αιώνα.¹⁴ Σημαντικό μέλημα της φεμινιστικής κριτικής είναι να ιστοριοποιήσει τους όρους που προσδιορίζουν καθώς και τα όρια που περιχαρακώνουν το καθεστώς αλήθειας της οντολογικής ακεραιότητας του ανθρώπινου υποκειμένου πριν από το νόμο – αυτού του ιδρυτικού μύθου του κοινωνικού συμβολαίου (Pateman, 1988). Ο σκοπός είναι να αναδειχθούν οι βαθιά έμφυλες διαστάσεις και οι σχέσεις εξουσίας (φύλου, φυλής,

κοινωνικής τάξης, σεξουαλικότητας, εθνοτικής ταυτότητας, σωματικής ικανότητας) που διέπουν τους όρους του πολιτισμικού διανοητού και ρυθμίζουν ποιες μορφές ζωής ανήκουν και ποιες όχι στην αναγνωρίσιμη επικράτεια του ανθρώπινου. Ενώ διατηρείται μια σχέση κριτικής συνομιλίας με επεξεργασίες του απελευθερωτικού ιστορικισμού, όπως αυτές εκφέρονται στο χώρο του μαρξισμού αλλά και σ' αυτόν του φιλελεύθερου προοδευτισμού, η φεμινιστική θεωρία εμπλέκεται σε μια συστηματική κριτική στον αφηρημένο ανθρωπισμό (Varikas, 1993), τόσο στις φιλελεύθερες όσο και τις μαρξιστικές εκφορές του. Στο εγχείρημα αυτό πολύτιμη έμπνευση αντλείται από την κριτική στον νεωτερικό ανθρωπισμό που είχαν διατυπώσει κατά τη δεκαετία του 1960 οι αλτουσεριανοί μαρξιστές, αλλά κυρίως ο Μισέλ Φουκό, που όριζε τον ανθρωπισμό ως κατάλοιπο της κλασικής σκέψης και την κατηγορία «άνθρωπος» ως ιδεατό τέχνημα της νεωτερικότητας.

Στο πλαίσιο της φεμινιστικής κριτικής στη φιλελεύθερη πολιτική θεωρία, η μεταφυσική του ατομικού, αυτόνομου και ενοποιημένου έλλογου εαυτού συσχετίζεται αναλυτικά με την ιστορική άρνηση της ανθρωπίνης ιδιότητας στις γυναίκες. Ο ουμανιστικός ορθολογικός εαυτός εκλαμβάνεται ως ιδεολόγημα της πατριαρχικής ιδεολογίας που καθιστά τη γυναικεία εμπειρία επιμεριστική και ασήμαντη. Ως ακρογωνιαίος λίθος της πολιτικής φιλοσοφίας της νεωτερικότητας που κληροδότησε ο Διαφωτισμός, η μεγάλη αφήγηση του οικουμενισμού επιφύλασσε στις γυναίκες μια θέση προβληματική και παράδοξη ως προς την αφηρημένη και αντιφατική ιδέα του ανθρώπου και του πολίτη. Η φεμινιστική θεωρία εστιάζει την κριτική της στο πολιτικό οικοδόμημα του οικουμενικού και ανθρωπιστικού υποκειμένου, το οποίο όχι μόνο προσλαμβάνει τις γυναίκες –όπως και άλλες κοινωνικές κατηγορίες εξουσιαζομένων: μαύρους, Εβραίους, ομοφυλόφιλους– ως ομοιογενείς και ετεροπροσδιορισμένες εξαιρέσεις του ανθρώπινου συνανήκειν, αλλά και ταυτόχρονα αποκρύπτει τους μηχανισμούς ανισότητας, ασυμμετρίας και κυριαρχίας που εγκαθιδρύουν και εμπεδώνουν τον κανόνα αυτής της μετατροπής σε διαρ-

κή εξαίρεση που απειλεί να μολύνει την παραδειγματική μεταφυσική ενότητα της ανθρωπίνης οικουμενικότητας.

Αν και η φεμινιστική κριτική στο φιλελευθερισμό –στην ιδέα του αδέσμευτου ατομικού εαυτού– συγκλίνει σε κάποιο βαθμό με την κριτική που διατυπώνουν οι θιασώτες του κοινοτισμού (π.χ. Charles Taylor και Alasdair MacIntyre), η φεμινιστική θεωρία προβληματοποιεί την κοινοτιστική ιδέα ότι οι κοινοτικές και κοινωνικές δεσμεύσεις διαμορφώνουν τον εαυτό, αναδεικνύοντας τις σχέσεις εξουσίας που διέπουν τον ιστορικό ορισμό της γυναίκας μέσω των κοινωνικών της δεσμεύσεων από ρόλους και προσδοκίες. Η φεμινιστική αυτή κριτική υποβάλλει έτσι σε κριτικό έλεγχο τους κοινωνικούς ρόλους αυτοπραγμάτωσης που υπαγορεύουν οι επιταγές της κοινωνικής ένταξης.

Αλλά και η κριτική στον ορθόδοξο μαρξισμό, ειδικά στην εκδοχή του εκείνη που δεν αναγνώριζε τον πολιτικό χαρακτήρα της φεμινιστικής διεκδίκησης και αρνούνταν να προσεγγίσει το πεδίο του πολιτικού λαμβάνοντας υπόψη τις έμφυλες προϋδεάσεις του και τους έμφυλους αποκλεισμούς του, αποτέλεσε κεντρικό διακύβευμα του φεμινιστικού προβληματισμού κατά τη δεκαετία του 1980. Στη δεκαετία του 1970, ενώ σημειωνόταν στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής μαρξιστικής σκέψης η ιστορική μετατόπιση από την ουμανιστική θεώρηση της ιδεολογίας στη δομιστικής έμπνευσης αντιουμανιστική κριτική, από τη συνομιλία μεταξύ φεμινισμού και μαρξισμού προέκυψε ένας αντιουσιοκρατικός φεμινιστικός λόγος. Βέβαια, το εγχείρημα της μαρξιστικής κριτικής στην ουσιοκρατία είχε ήδη αναληφθεί από την Μποβουάρ του *Δεύτερου Φύλου*. Αλλά και το πολύ μεταγενέστερο –επίσης κλασικό δοκίμιο της φεμινιστικής θεωρίας– «A manifesto for cyborgs» (1985) της Donna Haraway μπορεί να εκληφθεί ως μαρξιστική κριτική της ουσιοκρατίας. Η κριτική πάντως στον παραδοσιακό μαρξισμό οδήγησε, σε μεγάλο βαθμό, στη στροφή προς το μεταδομισμό. Παρά την κριτική που ασκεί στον ορθόδοξο μαρξισμό και στο παράδειγμα της παραγωγής, όπως αποκαλείται η απόδοση μεθοδολογικής προτεραιότητας στις σχέσεις παραγωγής, η φεμινιστική

θεωρία έχει ιστορικά αντλήσει θεωρητικά εναύσματα από διαφορετικές εκφορές του μαρξισμού – από τις θεωρίες της Σχολής της Φρανκφούρτης, τον φαινομενολογικό υπαρξισμό του Σαρτρ και της Σιμόν ντε Μποβουάρ, αλλά και την κριτική θεωρία του Μισέλ Φουκό (λιγότερο πάντως από το έργο του Βάλτερ Μπένγιαμιν και του Τεοντόρ Αντόρνο· για μια από τις πιο φωτεινές εξαιρέσεις, βλ. Varikas, 2004). Άλλωστε η φεμινιστική θεωρία διατήρησε πάντα σχέσεις «συντροφικού διαλόγου» –ενίοτε ιδιαίτερα έντονου– με την αριστερά· ως μην ξεχνάμε ότι από τις γραμμές της Νέας Αριστεράς προ-ερχόταν η νέα γενιά των φεμινιστριών της δεκαετίας του '70.¹⁵

Φεμινίστριες θεωρητικοί αποπειρώνται να επεκτείνουν τον ορίζοντα της μαρξιστικής θεωρίας και ειδικότερα να διευρύνουν την εννοιολογική εμβέλεια της «παραγωγής» έτσι ώστε αυτή να συμπεριλαμβάνει το φύλο και τη σεξουαλικότητα ως αυτόνομες αναλυτικές κατηγορίες και όχι απλώς ως επιφαινόμενα της ταξικής πάλης. Κεντρική θέση σ' αυτή την τάση κριτικής συνομιλίας με τη μαρξιστική σκέψη καταλαμβάνει η κριτική υπέρβαση του μηχανιστικού μοντέλου σύμφωνα με το οποίο η οικονομική βάση προσδιορίζει το πολιτισμικό εποικοδόμημα (Benhabib/Cornell, 1987). Χαρακτηριστικό παράδειγμα της φεμινιστικής κριτικής που ασκείται στην προτεραιότητα που αποδίδει η ορθόδοξη μαρξιστική θεωρία στις σχέσεις παραγωγής αποτελεί το δοκίμιο της Linda Nicholson «Feminism and Marx: Integrating kinship with the economic», στο οποίο επισημαίνεται ότι αν και είναι σημαντικό το ότι ο μαρξισμός προσφέρει ένα πλαίσιο ανάλυσης της ιστορικότητας των συγγενειακών σχέσεων, εντούτοις η περιοριστική εννόηση της παραγωγής –ως παραγωγής προϊόντων, μέσα σ' ένα πλαίσιο διχοτομικής διάκρισης παραγωγής/αναπαραγωγής– αφήνει απ' έξω τις λεγόμενες παραδοσιακές γυναικείες δραστηριότητες, όπως η οικιακή εργασία, η ανατροφή των παιδιών και η φροντίδα της οικογένειας. Έτσι, αναθεωρώντας τη μαρξιστική έννοια του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας, η φεμινιστική κριτική εισάγει την έννοια του κατά φύλο καταμερισμού εργασίας.

Μια συνιστώσα αυτής της τάσης εκφράζεται στις απόπειρες συσχετικής θεώρησης του φύλου και της τάξης. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον των Βρετανίδων και άλλων φεμινιστριών ιστορικών για την τάξη, που έχει αποτυπωθεί ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του '70, πέρασε, σε μεγάλο βαθμό, από την κριτική στις ανεπάρκειες των ίδιων των αναλυτικών κατηγοριών της μαρξιστικής ιστοριογραφίας (Αβδελά, 1995· Αβδελά/Ψαρρά, 1997· Αλεξάντερ, 1997· Κέλι, 1997· Scott, 1988). Άλλες προσεγγίσεις ωστόσο επιχειρούν να προσαρμόσουν τα μαρξιστικά εργαλεία στο φεμινιστικό θεωρητικό πλαίσιο αφήνοντας ανέπαφες τις ίδιες τις αναλυτικές κατηγορίες του μαρξισμού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η θεώρηση ότι οι γυναίκες αποτελούν μια μορφή τάξης, θεώρηση που συμπυκνώνεται στο δοκίμιο της Catharine MacKinnon «Feminism, marxism, method, and the state: An agenda for theory», όπου υποστηρίζεται πως «ό,τι είναι η εργασία για το μαρξισμό είναι η σεξουαλικότητα για το φεμινισμό». Οι γυναίκες εκλαμβάνονται ως καταπιεζόμενη τάξη στη βάση της εξής αναλογίας: Όπως η οργανωμένη εκμετάλλευση της εργασίας κάποιων (των άμεσων παραγωγών) προς όφελος κάποιων άλλων (των καπιταλιστών, που ιδιοποιούνται την υπεραξία) βρίσκεται στη ρίζα των καπιταλιστικών ταξικών σχέσεων και ορίζει την τάξη των εργατών, έτσι και η οργανωμένη εκμετάλλευση της σεξουαλικότητας κάποιων (των γυναικών) προς όφελος κάποιων άλλων (των ανδρών) θεμελιώνει το σύστημα της ανδρικής κυριαρχίας και ορίζει την κοινωνική τάξη των γυναικών.¹⁶

Αλλά και η κριτική κοινωνική θεωρία του Γιούργκεν Χάμπερμας περί επικοινωνιακής ηθικής και αναγνώρισης συγκαταλέγεται μεταξύ των συνομιλητών της φεμινιστικής κριτικής στον αφηρημένο ουμανισμό της πατριαρχικής καπιταλιστικής νεωτερικότητας. Η Nancy Fraser χρησιμοποιεί τη θεωρία αυτή προκειμένου να αναλύσει κριτικά τη σχέση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας, όπως αυτή έχει αναπτυχθεί στο πλαίσιο της δυτικής νεωτερικότητας. Ωστόσο, παρά τη γενική εκτίμηση προς το έργο του Χάμπερμας, ασκεί κριτική στον τρόπο με τον οποίο η θεωρία του παίρνει ως δεδομένη τη διάκριση

μεταξύ υλικής και συμβολικής αναπαραγωγής, χωρίς να θέτει σε κριτική επεξεργασία τις έμφυλες συνδηλώσεις της. Ο Χάμπερμας δεν αναγνωρίζει τον έμφυλο χαρακτήρα κρίσιμων κατηγοριών και διχοτομιών της κοινωνικής θεωρίας του· δεν είναι σε θέση να αναγνωρίσει ότι η έμφυλη ιεραρχία διαμορφώνει τόσο το λεγόμενο ιδιωτικό όσο και το δημόσιο πεδίο. Ο εργαλειακός υπολογισμός, η εκμεταλλευτική συναλλαγή εργασίας, χρήματος και σεξουαλικών υπηρεσιών, η βία και ο εξαναγκασμός δεν συνιστούν συνιστώσες συγκρότησης και λειτουργίας μόνο της λεγόμενης δημόσιας σφαίρας αλλά και του πεδίου της νεωτερικής πυρηνικής οικογένειας. Στο πλαίσιο αυτό αρθρώνεται το φεμινιστικό εγχείρημα αποσταθεροποίησης της εννοιολογικής διχοτομίας μεταξύ, από τη μια πλευρά, μιας δημόσιας σφαίρας ανοιχτής σε όλους και βασισμένης στην αντικειμενική και αμερόληπτη επίτευξη του κοινού καλού και, από την άλλη, μιας ιδιωτικής σφαίρας βασισμένης στο φυσικό δίκαιο, την αγάπη και το ειδικό συμφέρον. Σύμφωνα με την κανονιστική αρχή αυτής της διχοτομίας ανάμεσα σε δημόσιες και ιδιωτικές διαστάσεις της ανθρώπινης ζωής, οι πρώτες αντιστοιχούν στον ορθό λόγο, ενώ οι δεύτερες στο σώμα· ο θεσμός της οικογένειας αντιμετωπίζεται σαν να βρίσκεται εκτός του κοινωνικού συμβολαίου και πριν από αυτό, στην τάξη της φύσης. Πρόκειται βέβαια για μια διχοτομία κεντρική στην ηγεμονική νεωτερική επιστημολογία του ορθού λόγου: Στη δυτική μεταφυσική, η οικουμενικότητα του ορθού λόγου είναι οριοθετημένη ως προς τις ατομικές ή επιμεριστικές ιδιαιτερότητες, οι οποίες ανάγονται τυπικά στη σφαίρα του ανορθολογικού. Κριτική σ' αυτή την εννοιολόγηση, που αναδύθηκε από τον 17ο αιώνα για να νομιμοποιήσει τον αποκλεισμό γυναικών, μη λευκών, μη χριστιανών, φτωχών και ομοφυλόφιλων, έχει ασκήσει η φεμινιστική θεωρία τις τελευταίες δεκαετίες· χαρακτηριστικό εδώ είναι το έργο θεωρητικών όπως η Ελένη Βαρίκα και η Iris Young.

Φεμινίστριες θεωρητικοί έχουν ασκήσει κριτική στην κανονιστική πρόσληψη της δημόσιας σφαίρας. Εκκινούν από μια αφετηρία θετικής αξιοποίησης των δυνατοτήτων που παρέχει η θεωρία της

επικοινωνιακής ηθικής του Χάμπερμας, αλλά στοχεύουν στην κριτική υπέρβασή της στην κατεύθυνση της κριτικής αμφισβήτησης των κανονιστικών επιστημολογικών εννοήσεων του ορθού λόγου στο πλαίσιο της δυτικής μεταφυσικής. Σ' αυτή την κατεύθυνση έχουν εργαστεί η Iris Young (1987) και η Nancy Fraser (1989), ενώ λιγότερο επιφυλακτικά βλέπει τη θεωρία του Χάμπερμας η Seyla Benhabib (1992), η οποία, επεξεργαζόμενη μια θεωρία «διαδραστικού οικουμενισμού» [«interactive universalism»], θεωρεί αναγκαία μια οικουμενική ηθική – ακόμη και δεδομένων των ανεπαρκειών της.¹⁷ Και οι τρεις ωστόσο συμφωνούν ότι η διχοτομία δημόσιου/ιδιωτικού, όπως αυτή συναρθρώνεται με κανονιστικές εννοήσεις του ορθού λόγου, έχει ιστορικά λειτουργήσει σε βάρος των γυναικών. Καίριο είναι το κριτικό ερώτημα που θέτει η Butler σχετικά με τη χαμπερμασιανή έννοια της επικοινωνιακής ηθικής: Αν το ζητούμενο είναι η πιθανότητα μιας κοινότητας βασισμένης σε κανόνες ορθολογικής διαβούλευσης, αμοιβαίας κατανόησης και συναίνεσης, αυτή η έννοια του κοινού και της κοινότητας δεν εγκαθιδρύεται ακριβώς μέσω της παραγωγής αυτού που είναι *μη κοινό* (τόσο με την έννοια του μη ανήκοντος όσο και με την έννοια του μη συνήθους), αυτού που δεν εξουσιοδοτείται, που εξαιρείται από το κοινό – ως αθέμιτη, αβίωτη αλλά και απειλητική ετερότητα; (Butler, 2004, σ. 221).

Αντλώντας από το έργο του Ντερντά και του Λακάν, η Chantal Mouffe ασκεί κριτική στις απόπειρες του Χάμπερμας (αλλά και του John Rawls) να συμβιβάσει τη δημοκρατία με το φιλελευθερισμό μέσα από διαβουλευτικές διαδικασίες καθολικής έλλογης συναίνεσης. (Στο πλαίσιο αυτό, ασκεί κριτική και στη θεώρηση του «τρίτου δρόμου» του Anthony Giddens.) Η Mouffe αναδεικνύει τις αντιφάσεις και τις αμφισημίες από τις οποίες είναι διάστικτη η δημοκρατική πολιτική κουλτούρα, όχι απλώς ως επιφανόμενα ή αποκλίσεις αλλά ως καταστατικές όψεις της δημοκρατικής επιπόνησης. Διατυπώνοντας τους στόχους μιας ριζοσπαστικής δημοκρατικής πολιτικής, από μια σκοπιά πολιτικοθεωρητικής κριτικής στην ουσιοκρατία (Mouffe, 2004 και εδώ), ανασκευάζει την άποψη, που έχει υποστηρί-

ξει, μεταξύ άλλων, και ο Χάμπερμας, ότι η κριτική στις οικουμενικές και ορθολογιστικές θεμελιώσεις του Διαφωτισμού συνιστά απειλή κατά της σύγχρονης δημοκρατίας. Αντίθετα, η Mouffe υποστηρίζει ότι είναι το προβληματικό πρόταγμα της ορθολογιστικής συναίνεσης που θέτει σε κίνδυνο το δημοκρατικό πρόγραμμα. Στο ρυθμιστικό ιδεώδες της ορθολογιστικής συναίνεσης, που εξαλείφει τα ίχνη της εξουσίας και του αποκλεισμού, η Mouffe αντιπαραθέτει το πρότυπο της ριζοσπαστικοποίησης της δημοκρατίας στο πλαίσιο ενός «αγωνιστικού πλουραλισμού», το οποίο λαμβάνει πάντοτε υπόψη ότι κάθε κοινωνική αντικειμενικότητα είναι πολιτική και ότι φέρει τα ίχνη των εξουσιαστικών σχέσεων που τη συγκροτούν.

Στην κριτική που προβάλλει η φεμινιστική θεωρία στον ταξικό αναγωγισμό και στις παραδοσιακές προσλήψεις της ιδεολογίας, σημείο αφετηρίας είναι η αλτουσεριανή μαρξιστική προβληματική, και ειδικότερα τόσο η πρώιμη αλτουσεριανή θέση του θεωρητικού αντιανθρωπισμού, που συνίσταται στην κριτική της εμπειριστικής και ιδεαλιστικής κατηγορίας του υποκειμένου ως ιδεολογικού τεχνήματος, όσο και η μεταγενέστερη θεωρία της ιδεολογικής έγκλησης [interpellation] του υποκειμένου, σύμφωνα με την οποία η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα.¹⁸ Σημαντικό πεδίο αναφοράς για τη φεμινιστική κριτική στον μαρξιστικό ουμανισμό και αναγωγισμό αποτελεί το έργο των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe. Το έργο που έχουν από κοινού συγγράψει *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985) θεωρείται μια από τις πιο σημαντικές συμβολές στην ανάπτυξη και αναγνώριση του μεταμαρξισμού ως αυτόνομου πεδίου πολιτικής θεωρίας. Το όραμα αυτό εμφορείται από την τάση ανανεωτικής σύνθεσης του μαρξισμού με πιο πρόσφατες πολιτισμικές και φιλοσοφικές θεωρίες, όπως η αποδόμηση και ο φεμινισμός. Οι δύο πολιτικοί φιλόσοφοι υποστηρίζουν την ανάγκη ριζικής ανανέωσης και αναπροσανατολισμού της μαρξιστικής σκέψης, κυρίως μέσω της αποσύνδεσής της από δογματικές διακηρύξεις καθολικής ισχύος και απόλυτης αλήθειας. Η κεντρική τους αντιπρόταση ανακεφαλαιώνεται στην έννοια της ριζοσπαστικής δη-

μοκρατικής πολιτικής, μιας αντιαυταρχικής και πλουραλιστικής πολιτικής που θα περιλάμβανε τόσο το πνεύμα του μαρξισμού, κυρίως τις ιδέες του Αντόνιο Γκράμσι, όσο και το πνεύμα των νέων κοινωνικών κινημάτων, φεμινιστικών, οικολογικών, κινημάτων εθνοτικών μειονοτήτων και σεξουαλικής διαφοράς.

Σ' ένα διαφορετικό πεδίο αναφοράς, άλλες φεμινίστριες θεωρητικοί επιχειρούν να προβληματοποιήσουν το κυριαρχικό στάτους του «ανθρώπινου» ως προς τους «άλλους» του, μέσω της διασάλευσης των στεγανών και της διάσχισης των κανονιστικών ορίων ανάμεσα στο οργανικό ή φυσικό και το τεχνητό, κειμενικό ή πολιτισμικό. Η κοινωνική ανθρωπολόγος Donna Haraway, μια από τις πιο διακεκριμένες εκπροσώπους της ιστορίας της επιστήμης και της θεωρίας του σοσιαλιστικού φεμινισμού, έχει εισαγάγει την ειρωνική αλληγορία του cyborg (CYBernetic ORGanism), που έχει σκοπό να υπερβεί τις υποστασιοποιημένες κατηγορίες «μηχανή» και «άνθρωπος», υποδηλώνοντας μια σύνθεση ανάμεσα σ' αυτές. Η υβριδική φιγούρα του cyborg αντιπροσωπεύει για τη Haraway έναν «ειρωνικό πολιτικό μύθο», μια ελπίδα απόδρασης των γυναικών από τους δυϊσμούς της δυτικής επιστημολογίας (φύση - πολιτισμός, σώμα - νους, άνδρας - γυναίκα) που έχουν ιστορικά καθηλώσει τις γυναίκες σε μια ασφυκτικά περιοριστική έμφυλη «φύση». Εξού και η διάσημη διατύπωσή της: «Προτιμώ να είμαι cyborg παρά θεά» (1991). Η δύναμη απελευθερωτική κατηγορία του cyborg σηματοδοτεί την ανίχνευση στρατηγικών επινόησης νέων μετα-έμφυλων μορφών σωματοποίησης, που μάλιστα ενέχουν αμφισβητησιακές πολιτικές δυνατότητες.¹⁹ Για τη Haraway, καθώς και για τη φεμινίστρια θεωρητικό Rosi Braidotti, η φεμινιστική θεωρία και πράξη μπορεί να συνομιλήσει εποικοδομητικά με τη θεωρητικοποίηση μετα-ανθρώπων, τεχνο-πολιτισμικών εμπειριών σωματοποίησης. Ακολουθώντας τους Ντελέζ και Γκουαταρί (1980), οι οποίοι επανορίζουν το σώμα έξω από το συμβολικό σύστημα που συνθέτουν οι διχοτομικές καρτεσιανές επιστημολογίες ύλη - πνεύμα, φύση - πολιτισμός και οργανικό - μηχανικό της δυτικής μεταφυσικής, η Braidotti επιχειρεί την επεξεργασία σύνθετων

«μεταοργανικών» μορφών υποκειμενικότητας και πολιτισμικής δράσης, ανοιχτών σε πολυ-αισθητηριακές ετερογενέσεις, οι οποίες θα μπορούσαν ενδεχομένως να συνθέσουν μια ετερόδοξη και ρηξικέλευθη φεμινιστική στρατηγική.

Στην παρούσα κοινωνική συγκυρία, ο φεμινιστικός λόγος που αντιμετωπίζει κριτικά τον αφηρημένο ψευδο-οικουμενικό ανθρωπισμό δεν είναι ένας λόγος που διεκδικεί ευκαιριακά και ρομαντικά την αφομοίωση των γυναικών στην ήδη εγκαθιδρυμένη σφαίρα του ανθρωπίνως διανοητού, ούτε όμως, από την άλλη πλευρά, ισοδυναμεί με σχετικιστική απεμπόληση κάθε λόγου περί διεθνικότητας ή ανθρωπότητας (π.χ. του λόγου περί ανθρωπινων δικαιωμάτων). Αντίθετα, υποστηρίζει ότι ένας κριτικός λόγος και μια αποτελεσματική –μη ιμπεριαλιστική– πολιτική περί οικουμενικών ανθρωπινων δικαιωμάτων προϋποθέτει ακριβώς την προβληματοποίηση του «ανθρώπινου» και το άνοιγμά του σε μελλοντικές αρθρώσεις. Συνομιλώντας με σύγχρονες διεθνικές πρακτικές πολιτισμικής μετάφρασης, με τοπικά και διεθνικά φεμινιστικά κινήματα, με τη μετααποικιακή κριτική και με πολιτικοθεωρητικές προτάσεις για τη ριζοσπαστικοποίηση της υπαρκτής δημοκρατίας, ο κριτικός στον αφηρημένο ανθρωπισμό φεμινιστικός λόγος αντιστέκεται σε κάθε πρόσληψη του «ανθρώπινου» με όρους οικουμενικού δεδομένου που ορίζεται τυπικά με βάση δυτικά και ιμπεριαλιστικά πρότυπα· αντίθετα, επιμένει να το θεωρητικοποιεί κριτικά ως μια ηθικοπολιτική περίσταση που ολοένα διαρθρώνεται με βάση πολύπλοκες τοπικότητες, ιεραρχίες και αποκλεισμούς, αλλά και αποδιαρθρώνεται μέσα από διαδικασίες κοινωνικής δράσης και αντίστασης.

ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΑΠΟΙΚΙΑΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ

Η φεμινιστική θεωρία, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1980 και μετά, έχει θέσει στο επίκεντρο της κριτικής της τις ρητές ή υπόρρητες καταστατικές μερικότητες και ιεραρχίες που δομούν το οικουμενικό,

αναλύοντας κριτικά την ιεραρχική διάρθρωση αυτής της έννοιας στο πρότυπο του λευκού, αστού, υγιούς, ετεροφυλόφιλου άνδρα. Οι γυναίκες, αλλά και οι εθνοτικοί άλλοι, οι ομοφυλόφιλοι και οι ταξικά περιθωριοποιημένοι, κι αυτές οι ομάδες στις ποικιλότροπες μεταξύ τους διασταυρώσεις, αποτελούν πεδία απόκλισης και αποκλεισμού από τις κανονιστικές θεμελιώσεις της παγκοσμιότητας. Μέσα από αναστοχαστική επεξεργασία των φυλετικών, εθνοτικών, σεξουαλικών και ταξικών αποκλεισμών που στοιχειοθετούν την «ενότητα» του ίδιου του φεμινιστικού υποκειμένου, η φεμινιστική σκέψη έχει θέσει κρίσιμα ερωτήματα σχετικά με τις ανισότητες από τις οποίες είναι διάστικτες οι έννοιες της υποκειμενικότητας και της ιδιότητας του πολίτη.²⁰

Από τη συνάντηση της φεμινιστικής θεωρίας με τις κριτικές σπουδές της φυλής, της αποικιοκρατίας και του ιμπεριαλισμού, και κυρίως με την κριτική που έχουν διατυπώσει οι μετααποικιακές σπουδές για την εννόηση του υποκειμένου στο κανονιστικό μοντέλο της δυτικής ιμπεριαλιστικής ηγεμονίας (Frantz Fanon, Edward Said, Homi Bhabha), αναδύθηκε η μετααποικιακή φεμινιστική θεωρία. Οι θεωρητικοί που εργάζονται στο πλαίσιο αυτό αναλύουν τις σύνθετες διασταυρώσεις φύλου, φυλής, εθνότητας και συνθηκών αποικιακής, μετααποικιακής και νεοαποικιακής κυριαρχίας. Στη μετααποικιακή φεμινιστική οπτική, η φυλή [race] δεν προστίθεται απλώς στην κατηγορία του φύλου εν είδει εμπειρικής παράθεσης μιας ακόμη όψης της κυριαρχίας, αλλά μετασχηματίζει την ίδια την έννοια –ως πολιτική εμπειρία και ως επιστημολογική κατηγορία– του φύλου. Το φύλο θεωρητικοποιείται υπό το πρίσμα της κριτικής ανάλυσης της κυριαρχίας του ευρωκεντρισμού αλλά και της αναστοχαστικότητας απέναντι στον πολιτισμικό ιμπεριαλισμό του λευκού φεμινισμού. Στο πλαίσιο αυτό, διατυπώνεται πλούσιος κριτικός λόγος γύρω από το αποικιοκρατικό βλέμμα και την κυριαρχική του πρόσβαση –οπτική, ερωτική, επιστημολογική– στα έμφυλα, φυλετικά και αποικιοκρατημένα σώματα.²¹

Ωστόσο, η προβληματοποίηση του οικουμενικού δεν σημαίνει ότι η φεμινιστική θεωρία αποποιείται ή αποκηρύσσει κάθε αναφορά στο οικουμενικό, αλλά ότι εστιάζει την προσοχή της στις αμφιλεγόμενες συνδηλώσεις καθώς και στις συμβατικές οριοθετήσεις της οικουμενικότητας. Αναδεικνύει δηλαδή τις κάθε άλλο παρά οικουμενικά ισομερείς συνθήκες σχέσεων εξουσίας μέσα στις οποίες αρθρώνεται το οικουμενικό. Η οικουμενικότητα, σύμφωνα με τη μεταποικιακή φεμινιστική θεωρία, δομείται σε αντιπαράθεση με ό,τι δεν περιλαμβάνει, κι είναι αυτό το «καταστατικά εκτός» που προσδιορίζει τα σύνορά της.²² Η επίγνωση των τοπικών συνθηκών μεταποικιακής υποκειμενικότητας κάθε άλλο παρά ισοδυναμεί με απεμπόληση της αγωνιστικής διεκδίκησης και υπόσχεσης της κοινωνικής δικαιοσύνης. Επομένως, τίθεται στο επίκεντρο της θεωρίας αυτό που η Adrienne Rich αποκαλεί πολιτική της θέσης (*politics of location*, 1986, αλλά και Mohanty, *εδώ*). Επιχειρώντας μια αναθεώρηση της αναγωγής της υποκειμενικότητας στο υπόδειγμα της αφηρημένης - ανδρικής κανονικότητας του ανθρώπινου, η Rich επικαλείται την πολιτική της θέσης προκειμένου να υποστηρίξει ότι η συλλογική δράση των γυναικών πρέπει να στηρίζεται στην αναγκαιότητα να αναγνωρίσουν οι γυναίκες τις εμπειρίες τους ως τοποθετημένες σε άρρηκτη σχέση με τις ασυμμετρίες της φυλής και της εθνότητας.²³

Γράφοντας εντός αυτής της παράδοσης της πολιτικής της θέσης, η Gloria Anzaldúa (*εδώ*) επεξεργάζεται την εμπειρία του να ζεις στα όρια/σύνορα: σε γεωπολιτικά και πολιτισμικά σύνορα, αλλά και στα σύνορα μεταξύ ακαδημαϊκού και ακτιβιστικού φεμινισμού. Ως Τσικάνα [*Chicana*], Μεξικάνη και Αμερικανίδα, πανεπιστημιακός και ακτιβίστρια, η ίδια ορίζεται από τη διάσχιση συνόρων και ορίων. Γράφοντας από τη θέση μιας γυναίκας που αναγκάστηκε να διασχίσει τα σύνορα από το Μεξικό στις ΗΠΑ, ανιχνεύει τις διαδρομές διαρκούς πολιτισμικής μετάφρασης ανάμεσα σε διαφορετικές κοινότητες, γλώσσες και ιστορίες, ως πηγή κοινωνικού μετασχηματισμού. Αμφισβητώντας έμπρακτα τις βεβαιότητες του ενιαίου και μονολιθικού υποκειμένου, η Anzaldúa ενδιαφέρεται για τη συγκρότηση ενός

φεμινιστικού λόγου και κινήματος βασισμένου στην πρακτική της μετάφρασης και στη σύναψη συμμαχιών. Αυτό της το όραμα συνυφαίνεται με την αναζήτηση νέων δυναμικών μορφών γραφής: γράφοντας στα ισπανικά, στα αγγλικά και σε ινδιάνικη διάλεκτο, αναζητά μια γλώσσα δημιουργικά εύθραυστη και θραυσματική, η οποία να αντέχει και να χωρά την εμπειρία της γυναίκας που ενοικεί έναν οριακό χώρο δίγλωσσης και διαπολιτισμικής υποκειμενικότητας. Η γλώσσα αυτή προσιδιάζει σ' ένα πεδίο μάχης που κλονίζει τους συμβατικούς μηχανισμούς αναπαράστασης, και απ' όπου παράγεται μια νέα, μιγαδική συνείδηση – η συνείδηση της «μεστίσα».

Στο πλαίσιο της αναθεώρησης των προϊδεάσεων βάσει των οποίων η δυτική επιστημολογία –συμπεριλαμβανομένης και της ίδιας της φεμινιστικής θεωρίας– έχει κατασκευάσει γενικεύσεις σχετικά με τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου, αναλύονται από θεωρητικούς όπως η Trinh T. Minh-ha και η Chandra Mohanty οι στρατηγικές περιθωριοποίησης και στερεοτυποποίησης διαμέσου των οποίων η αφαίρεση «γυναίκες του Τρίτου Κόσμου» λειτουργεί ως όριο της επικράτειας του κανονιστικού υποκειμένου της δυτικής νεωτερικότητας. Θεωρητικοποιούνται οι διαδικασίες απαξίωσης και εξάλειψης των «υπάλληλων» [«subaltern»] υποκειμενικοτήτων, αυτών που εξαιρούνται καταστατικά από την επιστημολογική επικράτεια του δυτικού υποκειμένου και την ιστορική εμβέλεια της νεωτερικότητας. Σ' αυτό το θεωρητικό και πολιτικό εγχείρημα εντάσσεται και η συνεργασία της Gayatri Chakravorty Spivak με το Subaltern Studies Group, μια κολεκτίβα μαρξιστών ιστορικών αφιερωμένων στην υπονόμευση του ελιτισμού που χαρακτήριζε τις παραδοσιακές ιστοριογραφικές προσεγγίσεις του πολιτισμού της νοτιοανατολικής Ασίας. Η θεωρητικός του μετααποικιακού φεμινισμού λαμβάνει μια παράδοση θέση απέναντι στον θεωρητικό προσανατολισμό της ομάδας, αφού ταυτόχρονα ασκεί κριτική και υιοθετεί την ουσιοκρατία της, μια ουσιοκρατία που υποδηλώνεται κυρίως στη χρήση εννοιών της ουμανιστικής επιστημολογικής παράδοσης, όπως «παρουσία» και «δράση». Η προτεραιότητα της Spivak είναι να ανασκευάσει την τάση ομογενο-

ποίησης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου υπό την κατηγορία των «υπάλληλων» υποκειμενικότητων, αλλά και να αποδομήσει τις στερεοτυπικές τακτικές ηρωοποίησης ή θυματοποίησής τους ως καταπιεσμένων υποκειμένων. Αναλύοντας τις δυνατότητες και τις αδυνατότητες των subaltern γυναικών να αρθρώσουν λόγο πέρα από τον ηγεμονικό, η Spínak ασκεί κριτική τόσο στις απλουστευτικές αφηγήσεις των δυτικών λευκών φεμινιστριών, που φαντάζονται τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου ομοιογενώς υποτελείς στο νόμο της *purdah*, όσο και στις ρομαντικές αφηγήσεις που τις αναπαριστούν τοποθετημένες σε ριζική αντίθεση με το αποικιοκρατικό καθεστώς.

Στο κλασικό δοκίμιο «Under western eyes» (1991), η Chandra Mohanty δείχνει ότι το συγκριτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο δυτικός φεμινισμός αρθρώνει τον κριτικό του λόγο σχετικά με τις συνθήκες καταπίεσης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου παράγει μονολιθικές κατηγορίες θυματοποίησης και εξ αποστάσεως υποστήριξης, οι οποίες είτε εξαλείφουν είτε παρερμηνεύουν και υποτιμούν τα ιδιώματα δράσης και αυτενέργειας αυτών των υποκειμένων, συγκαλύπτοντας παράλληλα τις συνθήκες καταπίεσης των γυναικών στον δυτικό κόσμο. Το κομβικό ερώτημα της σχετικής συζήτησης είναι πώς οι διάφοροι φεμινισμοί –με διαφορετικούς όρους και με διαφορετικούς τρόπους τοποθετημένοι στον κόσμο– μπορούν να συνομιλούν και να συμμαχούν χωρίς τη διαμεσολάβηση μιας μεγάλης αφήγησης, όπως είναι αυτή της προόδου ή της ανάπτυξης (Grewal/Kaplan, 1994). Διάφορες θεωρητικοί έχουν γράψει προσπαθώντας να αποστασιοποιηθούν τόσο από τον δυτικό και δυτικοκεντρικό φεμινιστικό λόγο, που αντιμετωπίζει τις γυναίκες του Τρίτου Κόσμου σαν παθητικά θύματα μιας πατριαρχικής κουλτούρας, όσο και από τον εθνικιστικό λόγο, στον οποίο η ηρωική φιγούρα της «παραδοσιακής γυναίκας» επιστρατεύεται στρατηγικά για να συμβολίσει την αντιαποικιακή αντίσταση. Η συζήτηση για την κλειτοριδεκτομή έχει υπάρξει εμβληματική των διλημάτων που προκύπτουν από την αμφισβήτηση των έμφυλων ανισοτήτων της μετααποικιακότητας. Αλλά και οι διαμάχες σχετικά με το μουσουλμανικό *hijab* – διαμάχες που συνή-

θως εγκλωβίζονται στην απλουστευτική διάζευξη είτε σύμβολο καταπίεσης των γυναικών είτε σύμβολο αντίστασης στην αποικιοκρατική ηγεμονία— σε μετααποικιακά και διασπορικά συμφραζόμενα θεματοποιούν τις αντινομίες της φεμινιστικής μετααποικιακής θεωρίας. Το hijab έχει ιστορικά λειτουργήσει ως στερεότυπος οριενταλιστικός τροπισμός της απομονωμένης και καλυμμένης γυναίκας της Ανατολής· τροπισμός που συμπυκνώνει, για τα ευρωπαϊκά υποκείμενα, ένα αμφίλογο αντικείμενο γοητείας και αποστροφής. Οι πρόσφατες διαμάχες γύρω από τη μαντίλα στην Ευρώπη ενεργοποίησαν εκ νέου τον αποικιακό λόγο περί αναμόρφωσης των «πρωτόγονων» πρακτικών και περί προστασίας των «μη λευκών γυναικών από τους μη λευκούς άνδρες» (Spivak, 1993, βλ. επίσης Abu-Lughod, 1998).

Όπως υποστηρίζει η Butler, η διεθνικότητα έχει νόημα σήμερα ως πεδίο μετάφρασης (Butler, 1995, σ. 129). Σ' αυτό το πνεύμα, η μετααποικιακή φεμινιστική θεωρία εστιάζει στις έμφυλες συνδηλώσεις των παγκόσμιων σχέσεων κυριαρχίας του ύστερου καπιταλισμού σε διάφορα μετααποικιακά συμφραζόμενα διασποράς, διεθνικότητας, εκτοπισμού και διάσχισης. Θέτει ερωτήματα όπως: Πώς τα έμφυλα μετααποικιακά υποκείμενα διαπραγματεύονται συγκρουόμενους λόγους σεξουαλικότητας, εθνικισμού, θρησκείας και νεωτερικότητας; Πώς η διαπραγμάτευσή τους διαφοροποιείται ανάλογα με τη διαφορετική τους τοποθέτηση (λ.χ., ταξική θέση) στο δίκτυο των σχέσεων εξουσίας; Πώς η ιδεολογική και πολιτική σκευή της δυτικής μεταφυσικής διαμορφώνει στερεοτυπικά έμφυλα και φυλετικά οριενταλιστικά υποκείμενα;

ΠΟΙΑ ΙΣΟΤΗΤΑ, ΠΟΙΑ ΔΙΑΦΟΡΑ; ΠΟΙΑ ΟΥΣΙΑ, ΠΟΙΑ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ;
ΑΚΡΟΒΑΤΩΝΤΑΣ ΣΤΑ ΟΡΙΑ ΤΩΝ ΔΙΑΖΕΥΞΕΩΝ

Μετά από μια μακρά περίοδο διεκδίκησης της ισότητας από την πλευρά του φεμινιστικού κινήματος, εκτυλίχθηκε, από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 κι έπειτα, μια έντονη και πολυσήμαντη φεμινι-

στική συζήτηση σχετικά με την έννοια της διαφοράς και, πιο συγκεκριμένα, την έννοια της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς [sexual difference]. Μόνο όμως ως καταχρηστική απλούστευση μπορεί να εκληφθεί η πολιτογράφηση αυτής της συζήτησης με όρους αντιπαράθεσης μεταξύ (αγγλοαμερικανικού) «φεμινισμού της ισότητας» και (γαλλοϊταλικού) «φεμινισμού της διαφοράς». Κατά τη δεκαετία του 1980, η διχοτομία ανάμεσα στις δύο αυτές κεντρικές έννοιες του νεωτερικού πολιτικού πολιτισμού υποβάλλεται σε μια νέα φεμινιστική θεωρητική επεξεργασία. Διατυπώνονται αμφιβολίες σχετικά με την ορολογία αλλά και την αναλυτική χρησιμότητα της συγκρότησης της αντινομικής διάζευξης ισότητα/διαφορά, ενώ προβληματοποιούνται συστηματικά οι θεμελιώσεις της στο επιστημικό καθεστώς της νεωτερικής πολιτικής ιστορίας.²⁴ Η ιστορικός Joan Scott (εδώ) επιχειρεί την αποσυναρμολόγηση της διπολικής αντιπαράθεσης ισότητα/διαφορά, αποδομώντας τις έννοιες γύρω από τις οποίες οργανώνεται ο εννοιολογικός αυτός δυϊσμός, ανιχνεύοντας τις σχέσεις εξουσίας που τον διέπουν και καταδεικνύοντας ότι η επιλογή ανάμεσα στους δύο πόλους της διχοτομίας είναι πολιτικά όχι μόνο προβληματική αλλά και αδιέξοδη.

Στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί έντονες αντιδικίες ως προς το εννοιολογικό περιεχόμενο και τις πολιτικές συνδηλώσεις των όρων «ισότητα» και «διαφορά». Άλλες θεωρητικοί ανιχνεύουν τις κριτικές δυνατότητες που προσφέρουν η θετική επ-ανάληψη και ανασήμανση της έμφυλης διαφοράς με τρόπους που υπονομεύουν τους φαλλογοκεντρικούς όρους της και υποστηρίζουν ένα κοινωνικό όραμα στο οποίο η έμφυλη διαφορά αντανακλάται στο νομικό καθεστώς (Irigaray), ενώ, αντίθετα, άλλες οραματίζονται μια κοινωνία χωρίς φύλο και εναντιώνονται στην έννοια της έμφυλης διαφοράς (οριζόμενης ως διάκρισης μεταξύ ανδρισμού και θηλυκότητας), θεωρώντας ότι από αυτήν εκβάλλει κάθε πολιτική διευθέτηση που επενδύει στην καταπίεση των γυναικών και που νομιμοποιεί θεσμούς, μηχανισμούς και κοινωνικές συμβάσεις κυριαρχίας, ανισότητας και καταπίεσης (Delphy, Guillaumin).

Άλλες θεωρητικοί της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς υποστηρίζουν αυτό το θεωρητικό πλαίσιο με όρους βιολογικής διάκρισης των φύλων, άλλες ισχυρίζονται ότι πρόκειται για ένα θεμελιώδες πλέγμα μέσω του οποίου εγκαθιδρύονται η γλώσσα και ο πολιτισμός, ενώ άλλες το θεωρούν χρήσιμο στο βαθμό που μας επιτρέπει να εστιάζουμε στην ιεραρχική κοινωνική συγκρότηση ανδρών και γυναικών. Σε κάθε περίπτωση όμως είναι πέρα για πέρα εσφαλμένη η αντίληψη ότι ο γαλλικός φεμινισμός συλλήβδην εστίασε στην έννοια της διαφοράς, και μάλιστα με ουσιοκρατικό προσανατολισμό. Η Κρίστεβα, η Cixous και η Irigaray επεξεργάστηκαν την κατηγορία της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς ως θεμελιώδη συνθήκη ανάδυσης του υποκειμένου στη γλώσσα και τον πολιτισμό. Η Christine Delphy, η Monique Plaza και η Monique Wittig, από την άλλη, ανήκουν στην παράδοση του ριζοσπαστικού γαλλικού φεμινισμού, που, εκκινώντας από την υλιστική θέση ότι η «φύση» είναι πάντοτε προϊόν κοινωνικών σχέσεων και το φύλο απόρροια συστημάτων καταπίεσης, τοποθετήθηκε πάντοτε ενάντια στο αξίωμα της γυναικείας διαφοράς (περιοδικά *Questions Féministes* και *Nouvelles Questions Féministes*).²⁵ Πάντως, με το θεωρητικό παράδειγμα της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς αντιπαράτέθηκαν τόσο εκπρόσωποι του γαλλικού υλιστικού φεμινισμού όσο και εκπρόσωποι του βορειοαμερικανικού μεταδομιστικού φεμινιστικού ρεύματος του gender trouble.

Η Teresa de Lauretis συμφωνεί με την επισήμανση της Hortense Spillers ότι η έννοια της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς κινδυνεύει να εγκαθιδρυθεί ως πεδίο αναπαραγωγής των κυρίαρχων κοινωνικών μυθολογιών (de Lauretis, 1984, σ. 79). Η de Lauretis, φεμινίστρια θεωρητικός του κινηματογράφου και της αναπαράστασης, ασκεί κριτική στους κυρίαρχους ορισμούς της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς, που την εκλαμβάνουν ως διαφορά της γυναίκας από τον άνδρα, όπου ο άνδρας συνιστά το μέτρο, το μη σημασμένο και αυταπόδεικτο σημείο εκκίνησης και αναφοράς κάθε νόμιμου λόγου περί διαφοράς (1986, σ. 12). Αν σκοπός της φεμινιστικής θεωρίας, γράφει η de Lauretis, είναι η κατανόηση των διαδικασιών και των μηχανισμών

μέσω των οποίων γίνεται κανείς γυναίκα, ή γίνεται έμφυλο - γυναικείο υποκείμενο, το σημείο αφετηρίας δεν μπορεί να είναι η ουσιακή διχοτομία άνδρας-γυναίκα: «ούτε ο Άνδρας με κεφαλαίο Α του ουμανισμού, ούτε ο άνδρας με μικρό α της νεωτερικότητας· ούτε, από την άλλη, η γυναίκα ως αντίθετο ή συμπλήρωμα του άνδρα: Γυναίκα ως Φύση, Μητέρα, Σώμα και Ύλη, ή γυναίκα ως στυλ, μορφή, ή ως μεταφορά της θηλυκότητας του ανθρώπου/άνδρα» (σ. 13). Για την de Lauretis, το φεμινιστικό πλαίσιο αναφοράς δεν μπορεί να είναι ούτε «ο άνδρας» ούτε «η γυναίκα», αφού και τα δυο είναι κατασκευές του ανδροκεντρικού λόγου, αυτού που η Monique Wittig ονομάζει ετεροφυλοφιλικό συμβόλαιο ή straight mind: του συστήματος σκέψης που «παράγει τη διαφορά ανάμεσα στα φύλα ως πολιτικό και φιλοσοφικό δόγμα», και που αναφέρεται στην επιβεβλημένη σχέση ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες, μια σχέση που κατασκευάζεται ως θεμελιώδης του κοινωνικού συμβολαίου και, ως τέτοια, εξαιρείται από την κοινωνική ανάλυση (Wittig, 1980, σ. 107). Ανιχνεύοντας τη μετατόπιση στο πλαίσιο της φεμινιστικής εννόησης της γυναικείας υποκειμενικότητας από τον πρωιμότερο ορισμό της γυναίκας ως σεξουαλικής διαφοράς (σε σχέση με τον άνδρα) σε μια πιο σύνθετη έννοια του γυναικείου υποκειμένου ως πεδίου πολλαπλών διαφορών –έμφυλων, σεξουαλικών, αλλά και φυλετικών, οικονομικών και ταξικών–, που θεμελιώνονται σε κοινωνικές σχέσεις εξουσίας (de Lauretis, 1986, σ. 14), η de Lauretis ενδιαφέρεται ιδιαίτερα τόσο για τις διαφορές μεταξύ γυναικών όσο και για τις διαφορές των γυναικών από το κανονιστικό ιδεώδες της Γυναίκας. Ο φεμινισμός, γι' αυτήν, υπάρχει όχι παρά τις διαφορές αυτές αλλά εν σχέσει με αυτές και εξαιτίας αυτών. Οι εν λόγω διαφορές δεν εκλαμβάνονται ως αθέμιτη ανωμαλία, η οποία υπονομεύει τη συγκυριακή ενότητα που η πολιτική δράση προϋποθέτει. Η μετατόπιση της θεωρητικής αντιπαράθεσης από τις οντολογικές διαφορές μεταξύ των εσωτερικά ομοιογενών κατηγοριών «γυναίκες» και «άνδρες» στις κοινωνικές και πολιτικές διαφορές στο εσωτερικό της κατηγορίας «γυναίκες» οφείλεται στην επεξεργασία της ιεραρχικής δόμησης των διαφορε-

τικών θέσεων (γυναικείου) υποκειμένου από μη λευκές, μη Ευρωπαϊκές φεμινίστριες.

Πάντως το ζήτημα της διαφοράς δεν τίθεται πάντα με όρους αντίθετων στρατοπέδων που οργανώνονται γύρω από ανεπιφύλακτα «υπέρ» ή «κατά». Η πρόκληση με την οποία αναμετρήθηκε –και συνεχίζει να αναμετρείται– η φεμινιστική θεωρία είναι πώς χειριζόμαστε αναλυτικά και πολιτικά την πολυπλοκότητα της έμφυλης καταπίεσης αλλά και των διαφορών που χωρίζουν τις γυναίκες χωρίς να υποπίπτουμε σε ουσιολογικές κατηγοριοποιήσεις. Ωστόσο, η ιδιοποίηση της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς ως ηθική και πολιτική τοποθέτηση δεν ισοδυναμεί πάντα με αναγωγή σε μια *a priori* φυσική τάξη (Cornell, 1991, σ. 3). Πολλές από τις θεωρητικούς που κινούνται στο θεωρητικό πλαίσιο της διαφοράς δεν την εκλαμβάνουν, αφελώς, ως δεδομένη ουσία και αξιωματική εμπειρική βάση του φεμινισμού, αλλά περισσότερο ως εκκρεμή διερώτηση που σηματοδοτεί μια προβληματική γύρω από τα καθιερωμένα όρια του βιολογικού, του ψυχικού, του συμβολικού και του κοινωνικού. Αυτές οι θεωρητικοί, έχοντας επίγνωση της ιστορικής χρήσης του επιχειρήματος της διαφοράς (ως φυσικού δικαίου) στις διαδικασίες νομιμοποίησης και ιεράρχησης του πατριαρχικού πολιτικού σώματος, δεν αποδέχονται άκριτα τη διαφορά ως όχημα των σχέσεων κυριαρχίας που διέπουν την έμφυλη ταυτότητα, αλλά ανιχνεύουν τις δυνατότητές της ως τεχνολογίας αντίστασης και στρατηγικής υποκειμενοποίησης.

Κάποιες φεμινίστριες θεωρητικοί υποστηρίζουν ότι το πλαίσιο της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς είναι χρήσιμο, αφού μας επιτρέπει να λαμβάνουμε υπόψη την πολιτισμική και πολιτική συνθήκη της πατριαρχικής κυριαρχίας στο συμβολικό επίπεδο (με τη λακανική έννοια), ένα επίπεδο που αντιστέκεται ιδιαίτερα στην κοινωνική παρέμβαση και αλλαγή. Άλλες από αυτές θεωρούν ότι το αναπόφευκτο της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς καθιστά και την ίδια την πατριαρχία αναπόφευκτη (π.χ. Mitchell, 1975), ενώ άλλες, αν και εκλαμβάνουν την έμφυλη/σεξουαλική διαφορά ως αναπόφευκτη, θεωρούν ότι η πατριαρχική της εκδοχή επιδέχεται αμφισβήτηση και

ανατροπή. Οι θεωρητικοί που ανήκουν στη δεύτερη ομάδα, όπως η Braidotti, συνομιλούν σ' αυτή τη βάση –παρά τις σημαντικότερες διαφορές τους– με θεωρητικούς που ενδιαφέρονται για την αμφισβήτηση και την υπέρβαση της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς, όπως είναι η Butler και άλλες θεωρητικοί του μεταδομιστικού φεμινιστικού - queer ρεύματος του gender trouble [δες παρακάτω για αναλυτική διευκρίνιση του όρου] (Butler, 2004). Η Butler (2004) θέτει υπό ερώτηση την αναγωγή της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς στη συμβολική τάξη, και μάλιστα στη συμβολική τάξη που εννοείται ανιστορικά, με όρους ανεπίδεκτους κοινωνικής αμφισβήτησης και αλλαγής.

Αμερικανίδες φεμινίστριες, όπως η Adrienne Rich και η Nancy Chodorow, διάκινται υπέρ μιας φεμινιστικής προβληματικής της διαφοράς, θεωρώντας ότι η καταφατικά ανασημασμένη «γυναικεία ιδιαιτερότητα» μπορεί να διαδραματίσει θετικό ρόλο στην απελευθέρωση των γυναικών. Εξάλλου, φεμινίστριες θεωρητικοί της διαφοράς, όπως η Rosi Braidotti, η Naomi Schor, η Claire Colebrook, η Elizabeth Grosz και η Dorothea Olkowski, θεωρούν ότι η έμφυλη/σεξουαλική διαφορά δεν είναι ούτε τελείως δεδομένη ούτε τελείως κατασκευασμένη, αλλά είναι εν μέρει και τα δύο. Πρόκειται, υποστηρίζουν, για ένα πεδίο στο οποίο τίθεται το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στο βιολογικό και το πολιτισμικό. Αυτές οι θεωρητικοί μάς καλούν να σκεφτούμε από τη διαφορά και όχι για τη διαφορά: η διαφορά δεν εκλαμβάνεται δηλαδή με όρους εμπειρικού αναφερόμενου στο οποίο καλούμαστε να παραμείνουμε πιστές/-οί, αλλά ως τρόπος να εμπλακούμε κριτικά στην ιστορία της εγκαθίδρυσης της πολιτικής ιδιαιτερότητας του γυναικείου. Απαντώντας στη θεωρητική αυτή κατεύθυνση, η Butler έχει διατυπώσει την άποψη ότι η έννοια της διαφοράς, έτσι οριζόμενη, είναι απαραίτητο να παραμένει ανοιχτή, ως αναπάντητο ερώτημα και εκκρεμής, μη αποφασίσιμη, προβληματική (Butler, 2004). Στη συζήτηση αυτή, εκείνο που αναδύεται ως κομβικής σημασίας ερώτημα, είναι αν το παράδειγμα της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς είναι δυνατόν να απεγκλωβιστεί από την ηγεμονία της υλομορφικής και αιτιοκρατικής οριοθέτησης, η οποία εγ-

γράφεται στο σώμα εγκαθιδρύοντας αυστηρά περιχαρακωμένες και οντολογικά συσχετιζόμενες κατηγορίες «άνδρες» - «γυναίκες», και να γίνει αντικείμενο επανεπεξεργασίας στην κατεύθυνση μιας μη ετεροκανονικής [heteronormative] εκφοράς της σχέσης και της διαφοράς. Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, το παράδειγμα της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς δεν αναφέρεται σε διαφορές ανάμεσα σε διακριτές έμφυλες κατηγορίες αλλά στη σύνθετη πολλαπλότητα διαφορετικών εκφορών συσχετικότητας.

Η Claire Colebrook, μια φιλόσοφος που είναι επηρεασμένη από τη φιλοσοφία της εμμέλειας και τον ριζοσπαστικό εμπειρισμό του Ζιλ Ντελέζ (μιας φιλοσοφίας που δεν υποτάσσεται σε κάποιο πεδίο υπέρβασης, αλλά υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει τίποτε που να προηγείται της διαδικασίας του γίνεσθαι ή τίποτε που να το κυβερνά), βλέπει την έμφυλη/σεξουαλική διαφορά ως μια δυνατότητα για στοχασμό πέρα από τα παραδείγματα της υποκειμενικότητας και της ταυτότητας (Colebrook, 2000, σ. 2-3). Με άλλα λόγια, η έννοια της διαφοράς εδώ δεν παραπέμπει απλώς σε μια θεωρητική θεματική, αλλά μάλλον σε μια πρόκληση απέναντι στον τρόπο με τον οποίο η θεωρία επιτελείται (σ. 15). Η διαφορά ορίζεται ως κείμενη και όχι ως ενύπαρκτη. Αν το ανθρώπινο - ανδρικό ορίζει τον εαυτό του ως αυθεντική καταγωγή του λόγου και των νοήματος, τότε το σημαίνον «γυναίκα» μπορεί να αναληφθεί ως κοινωνική και κειμενική στρατηγική η οποία αποδιαιρώνει τους οντολογικούς και επιστημολογικούς μηχανισμούς που θεμελιώνουν το ανθρώπινο ως αποκλειστικό προνόμιο του αρσενικού ανθρώπου. Για την Colebrook, ο φεμινισμός συνιστά λιγότερο αποστολή απελευθέρωσης και περισσότερο πρόκληση διαφοροποίησης (σ. 12).

Η διαφορά γίνεται έτσι στρατηγική αποδόμησης της παράδοσης της δυτικής μεταφυσικής ως μη ταυτόσημης με τον εαυτό της. Όχι μόνο δεν υιοθετείται ως κωδικός όρος μιας φυσικής ετεροκανονικότητας αλλά, αντίθετα, αναλαμβάνεται στρατηγικά ως αυτό που αποδιαιρώνει την εξουσιαστική της συνοχή. Παράδειγμα τέτοιας καταφαικτικής επ-ανάληψης της διαφοράς αποτελεί η ανατρεπτική μίμηση

[mimétisme] που επιτελεί η Luce Irigaray στο *Speculum de l' autre femme* (1974), όπου η «γυναίκα» –η αδύνατη και αδιανόητη παραδοξότητα της δυτικής μεταφυσικής– ενεργοποιείται ως στρατηγική παρاسυνεπείρας παρείσφρησης και λαθραίας εγκατάστασης στον κορμό της ταυτισιακής παράδοσης της κυρίαρχης ανδρικής ομοκοινωνικότητας με σκοπό να τον επιμολύνει και να τον αποδιοργανώσει. Η κριτική αυτή παράθεση της αυθεντίας με τρόπο που υπονομεύει την αυτάρεσκη φαλλογοκεντρική λογική και τους περιοριστικούς όρους της ενεργοποιεί το πεδίο απουσίας στο οποίο έχει εκτοπιστεί το γυναικείο. Η «διαφορά» εδώ δεν αναφέρεται στο φυσικό σώμα, αλλά αναδεικνύεται σε μια στρατηγική γραφής μέσω της οποίας η Irigaray υλοποιεί μια τακτική προκλητικής παρείσφρησης στον κυρίαρχο λόγο με σκοπό να αναδείξει τον καταστατικό αποκλεισμό του –το αποκρηγμένο και διαγεγραμμένο πεδίο του γυναικείου– αλλά και να συνθέσει μια θετική θεωρία του γυναικείου. Στόχος της δεν είναι να ορίσει την αυθεντική οντολογία της Γυναίκας, αλλά να επινοήσει εκ νέου τη γυναικεία διαφορά στο πεδίο του λόγου, αυτή τη φορά όμως με όρους θετικών, δηλαδή άλλους από αυτούς μέσω των οποίων ορίζει τη γυναικεία διαφορά ο μισογυνισμός. Επομένως, η χειρονομία της είναι διπλή: ενώ επιχειρεί να δομήσει το γυναικείο, ταυτόχρονα το αποδομεί· παρομοίως, την ίδια στιγμή που οικειοποιείται την ουσιοκρατία, την εκτοπίζει.

Από αυτή τη θεωρητική αφετηρία εκκινούν και οι αναγνώσεις του έργου της Irigaray μέσα από το πρίσμα της ντεριντιανής αποδόμησης. Η ιριγκαρινή φιλόσοφος Elizabeth Grosz γράφει: «Ο Ντεριντά προσπαθεί να δείξει ότι μέσα σε αυτά τα διχοτομικά ζεύγη, ο πρώτος ή κυρίαρχος όρος αντλεί το προνόμιό του από την εξαφάνιση ή την απώθηση του αντίθετού του. Ομοιότητα ή ταυτότητα, παρουσία, λόγος, απαρχές, νους κ.λπ. βρίσκονται όλα σε προνομιακή θέση ως προς τα αντίθετά τους, τα οποία θεωρούνται κατώτερα, νοθευμένες παραλλαγές του πρωταρχικού όρου» (Grosz, 1986, σ. 73). Διαβάζοντας το εγχείρημα της Irigaray στο πλαίσιο της αποδόμησης, η Grosz υπογραμμίζει την ανατρεπτική δυναμική που ενέχει η αποσταθερο-

ποίηση των διχοτομιών πάνω στις οποίες θεμελιώνεται η παραγωγή νοήματος στη δυτική μεταφυσική. Η υπογράμμιση του ρόλου που διαδραματίζει ο υποτελής όρος ως εσωτερική συνθήκη του κυρίαρχου όρου αποκαλύπτει τη βία της ιεραρχίας που διέπει το διχοτομικό σχήμα, αλλά και υποδεικνύει ότι υπάρχουν και άλλοι τρόποι, πέραν του διχοτομικού, να αντιλαμβανόμαστε αυτούς τους όρους (σ. 74).

Αυτή η μεθοδολογική χειρονομία καταφατικής ανασήμανσης του γυναικείου ως απάντηση στην ιστορική πολιτισμική του υποτίμηση χαρακτηρίζει και το έργο της Braidotti, η οποία επιμένει στην προτεραιότητα της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς ως δυνατότητας επαν-άρθρωσης της διαφοράς με θετικούς όρους για τη γυναικεία υποκειμενικότητα, πέρα από και ενάντια στις αρνητικές και απαξιωτικές εννοιολογήσεις της ως ριζικής, απαραμείωτης και υποδεέστερης ετερότητας ως προς ένα αυθεντικό, πρωταρχικό και πολιτισμικά εξιδανικευμένο Ίδιο. Στη θετική ανάγνωση της διαφοράς, η Braidotti επιζητεί το νέο, αυτό που υπερβαίνει τη διαλεκτική. Επιχειρώντας μια θεωρητική αποστασιοποίηση από την εγελιανή λογική της αρνητικότητας, το έργο της μας καλεί να ξανασκεφτούμε τη θετικότητα της διαφοράς, δηλαδή τη διαφορά με καταφατικούς όρους, ή τη διαφορά ως κατάφαση. Η καταφατική ανασήμανση της γυναικείας διαφοράς υπονομεύει την αναγόρευση του ανδρικού σε κριτήριο για την ενσωμάτωση στην κατηγορία του ατόμου/Ανθρώπου («ισότητα με ποιον;» αναρωτιέται). Η Braidotti επεξεργάζεται την έννοια του «γίγνεσθαι γυναίκα» προκειμένου να αναλύσει τις δυνατότητες αλλά και τους περιορισμούς της έμφυλης σήμανσης του μετανεωτερικού υποκειμένου, διατυπώνοντας μια θεωρητική πρόταση που φέρει το ίχνος της φαινομενικά παράδοξης σύνθεσης της φιλοσοφίας του Ντελέζ με την ψυχανάλυση του Λακάν (Braidotti, 2001). Η απεμπόληση της έννοιας της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς ισοδυναμεί, για την Braidotti, με εξάλειψη του ειδικού συμβολικού πεδίου του γυναικείου και, επομένως, με επανίδρυση των φαλλογοκεντρικών συμβάσεων. Η έννοια της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς σηματο-

δοτεί το συμβολικό του μέλλοντος, το οποίο αποδίδει αξία στο μη ένα, απελευθερώνοντας έτσι το γυναικείο από την επιταγή να ορίζεται ως εργαλείο του φαλλογοκεντρισμού. Η Braidotti επιδιώκει να διατηρήσει το σημαίνον «γυναίκα» όχι ως οριοθετημένη κατηγορία αλλά ως πεδίο διεκδίκησης υποκειμενικότητας και πολιτικού λόγου. Ενδιαφέρεται δηλαδή να αναπροσανατολίσει την εννόηση της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς προς ένα διαφορετικό μέλλον, μετατοπίζοντάς την από τη ζώνη απαξίωσης, οδύνης και εκτοπισμού σε μια νέα κοινωνική συνθήκη θετικότητας, σε μια νέα ποιητική και πολιτική φεμινιστικού λόγου και δράσης (2004).²⁶

Η Colette Guillaumin, η Monique Plaza, η Ελένη Βαρίκα και η Christine Delphy (η οποία και εισήγαγε τον όρο «υλιστικός φεμινισμός») θεωρούν την έννοια της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς, γύρω από την οποία οργανώνεται το έργο θεωρητικών όπως η Luce Irigaray, η Hélène Cixous, η Rosi Braidotti και η Elizabeth Grosz, ουσιοκρατική, με το επιχείρημα ότι υποστασιοποιεί τη γυναικεία βιολογία αλλά και ότι εκλαμβάνει ως δεδομένη, και ενισχύει περαιτέρω, την ηγεμονία του μοντέλου της φυσικής θεμελίωσης της έμφυλης ιεραρχίας αναπαραγωγικής σεξουαλικότητας.²⁷ Οι αντιουσιοκρατίσσεις υλίστριες φεμινίστριες προειδοποιούν εναντίον της αναγωγής των κατηγοριών «γυναίκες» και «άνδρες» σε μεταφυσικές κατηγορίες, ενώ κατηγορούν τον ουσιοκρατικό φεμινισμό για ιδεολογική συνενοχή με την πατριαρχία αλλά και για θεωρητική αφέλεια. Η Chantal Mouffe (εδώ), που παρουσιάζει μια επισκόπηση του αντιουσιοκρατικού ρεύματος στη φεμινιστική θεωρία, αν και δεν εννοιολογεί την ουσιοκρατική θεώρηση ως *ipso facto* συντηρητική πολιτική στάση, επισημαίνει ωστόσο τα εμπόδια που θέτει η θεώρηση αυτή στη διατύπωση μιας δημοκρατικής εναλλακτικής πρότασης βασισμένης στην επεξεργασία διαφορετικών μορφών καταπίεσης και αγωνιστικής δράσης.

Από την άλλη, θεωρητικοί όπως η Naomi Schor, η Elizabeth Grosz, η Teresa de Lauretis, η Diana Fuss και η Elizabeth Weed διαμαρτύρονται για την αθέμιτη συναίρεση της έννοιας του ουσιολογι-

σμού με το βιολογισμό ή τον οικουμενισμό. Αυτές οι θεωρητικοί μάλιστα ενεργοποιούν τη φιλοσοφική διάκριση μεταξύ πραγματικής [real] και ονομαστικής [nominal] ουσίας, όπου η πρώτη αναφέρεται στην αριστοτέλεια εννόηση της ουσίας ως αναλλοίωτης και μη αναγώγιμης, ενώ η δεύτερη, που προσιδιάζει στην οπτική του Τζον Λοκ, αναφέρεται σε μια ευρετική γλωσσική κατηγορία, σε μια κατηγορική μυθοπλασία. Έτσι, όπως το θέτει η Schor, «δεν υπάρχει μια πραγματική ουσία της ουσιοκρατίας, αλλά μια ολόκληρη σειρά από ονομαστικές ουσίες» (Schor, 1994, σ. xii). Η ουσιοκρατία διαφοροποιείται ανάλογα με τα συγκεκριμένα σχέσεων εξουσίας και θέσεων υποκειμένου, υποστηρίζουν οι κριτικοί της αντιουσιοκρατίας: Αν στα χέρια της εξουσίας η ουσιοκρατία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως όπλο ιδεολογικής κυριαρχίας, στα χέρια καταπιεσμένων ομάδων μπορεί να λειτουργήσει ως δύναμη ανατροπής. Αυτό το ρεύμα εκφράστηκε στον τόμο με τίτλο *The Essential Difference* (επιμ. Schor/Weed), που εξέδωσε το περιοδικό φεμινιστικής θεωρίας *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, το οποίο διευθύνουν η Ellen Rooney, η Naomi Schor και η Elizabeth Weed και συνδέεται με το Pembroke Center for Teaching and Research on Women στις ΗΠΑ. Πρόθεση αυτού του θεωρητικού ρεύματος δεν ήταν η υποστήριξη της ουσιοκρατίας, αλλά περισσότερο η κριτική στο ρεύμα της αντιουσιοκρατίας, που έτεινε να γίνει, κατά τη γνώμη αυτών των κριτικών, εργαλείο υπεροπτικής επιβολής μιας πολιτικής ορθοδοξίας στη φεμινιστική θεωρία (Schor/Weed, 1994).

Η Diana Fuss (1989) είχε αναρωτηθεί αν είναι δυνατόν να αποφευχθεί η ουσιοκρατία, και είχε μιλήσει για τον κίνδυνο εγκαθίδρυσης μιας ψευδούς διχοτομίας ανάμεσα στην ουσιοκρατία και τη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής. Η Fuss όπως και η Gayatri Spivak ιχνηλατούν τις δυνατότητες και τα όρια μιας αποδομητικής επανιδιοποίησης της ουσιοκρατίας. Η Iris Young (1995) θεωρεί ότι ο αντιουσιοκρατικός κριτικός φεμινιστικός λόγος δεν πρέπει να ισοδυναμεί με το αξίωμα ότι δεν νομιμοποιούμαστε να μιλάμε πια για «γυναίκες». Από τη διαπίστωση ότι ουσιοκρατική θεώρηση δεν σημαίνει

κατ' ανάγκη συντηρητική υιοθέτηση της βιολογικής αιτιοκρατίας, του αξιώματος δηλαδή ότι τα πράγματα κατέχουν μια σταθερή και φυσική –οντολογική– ουσία δυνάμει της οποίας είναι αυτό που είναι, αναδύεται η δυνατότητα της επ-ανάληψης του ουσιοκρατικού εμπειρισμού ως πολιτικής στρατηγικής. Είναι σ' αυτό το θεωρητικό πλαίσιο που η Spivak μάς καλεί να πάρουμε σοβαρά το «ρίσκο της ουσιοκρατίας». Η Gayatri Chakravorty Spivak, καθηγήτρια συγκριτικής λογοτεχνίας στο πανεπιστήμιο Columbia της Νέας Υόρκης, εισήγαγε στο λεξιλόγιο της φεμινιστικής λογοτεχνικής κριτικής τον όρο «στρατηγική ουσιοκρατία» [«strategic essentialism»], έναν όρο που αναφέρεται στη στρατηγική επιστράτευση της ουσιοκρατίας και στη συγκυριακή έν-θεσή της στην υπηρεσία της φεμινιστικής, αντισεξιστικής θεωρίας και πολιτικής. Η Spivak θεωρεί ότι η γλώσσα της κριτικής δεν είναι δυνατόν να αποφύγει απολύτως την προσφυγή σε ουσιοκρατικές και μεταγλωσσολογικές διατυπώσεις, μια και αυτές αποτελούν δομικό συστατικό κάθε λόγου. Επιπλέον, υποστηρίζει ότι, υπό ορισμένες συνθήκες, η προσωρινή και στρατηγική προσφυγή στον ουσιοκρατικό λόγο για λόγους κριτικής αντιπαράθεσης στην εξουσία –με τη μορφή της επίκλησης, της επαναδιατύπωσης και της πολιτικής αξιοποίησης κατηγοριών ταυτότητας (φύλου, εθνικότητας, σεξουαλικού προσανατολισμού κ.λπ.)– μπορεί να είναι πολιτικά χρήσιμη. Επεξηγώντας περαιτέρω τη θέση της, η Spivak αποκάλυψε τη θεωρητική της προσέγγιση αποδομητική ομοιοπαθητική [deconstructive homeopathy]: αποδόμηση της ταυτότητας μέσω της ίδιας της προσωρινής και συγκειμενικής χρήσης των κατηγοριών ταυτότητας (Spivak, 1994, σ. 156).²⁸

Αλλά και θεωρητικοί που εκπροσωπούν ακραιφνείς εκδοχές του ρεύματος της αντιουσιοκρατίας υιοθετούν, για λόγους πολιτικής στρατηγικής, ένα προσωρινό, ευκαιριακό και συγκυριακό «εμείς». Στο πλαίσιο αυτό, η κατηγορία «γυναίκες» εκλαμβάνεται και αναλαμβάνεται ως νομιναλιστική κατηγορία που δεν ανταποκρίνεται στον οντολογικό ορισμό ενός υποστασιοποιημένου «κοινού τόπου» ή μιας περιγραφικής περίπτωσης «κοινής εμπειρίας» αλλά σ' ένα επι-

τελεστικό πρόταγμα πολιτικής υποκειμενικότητας και πράξης. Άλλωστε, ενώ οι αντιουσιοκρατίσες θεωρητικοί δικαίως υποβάλλουν τις έννοιες «ταυτότητα», «εμπειρία» και «κοινότητα» σε συστηματικό κριτικό έλεγχο, παραμένει κεντρική τους προτεραιότητα ο πολιτικός χαρακτήρας του φεμινισμού. Όπως το έθεσε η Diana Fuss, «στο βαθμό που είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς έναν μη πολιτικό φεμινισμό, η πολιτική αναδύεται ως η ουσία του φεμινισμού» (Fuss, 1994, σ. 112).

Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ

Η ψυχαναλυτική φεμινιστική θεωρία του φύλου προέκυψε από αναζητήσεις που αφορούσαν τη διαδικασία συγκρότησης της πολιτισμικής κανονικότητας του φύλου. Η θεωρητική στάση του φεμινισμού απέναντι στην ψυχανάλυση ανιχνεύεται, στην ιστορική της διαδρομή, ως στάση κριτικής αναθεώρησης αλλά και δημιουργικής οικειοποίησης. Το έργο της Juliet Mitchell (1975) αποτέλεσε μια από τις πρώτες φεμινιστικές αναγνώσεις της φροϊδικής θεωρίας της σεξουαλικής διαφοράς. Αν και θεωρεί ότι το φροϊδικό έργο είναι χρήσιμο για το φεμινισμό στο βαθμό που φέρνει στο προσκήνιο τις υποσυνείδητες δομές της πατριαρχίας, η Mitchell διαφοροποιείται από τη φροϊδική θεώρηση στο ότι υποστηρίζει πως οι πατριαρχικές κοινωνικές και ψυχικές δομές μπορούν να ανατραπούν. Φεμινίστριες θεωρητικοί ενδιαφέρονται για τη συγκρότηση της γυναικείας ψυχοκοινωνικής υποκειμενικότητας (Chodorow, 1978 και 1989· Gallor, 1982 και 1985). Εξάλλου, κάποιες μαρξίστριες φεμινίστριες στρέφονται προς την ψυχανάλυση (χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του περιοδικού *m/f*, που ξεκίνησε το 1978 με εκδότριες την Parveen Adams, την Beverley Brown και την Elizabeth Cowie).

Ο ψυχαναλυτικός φεμινισμός ασκεί κριτική στην εννόηση της ανθρῶπινης υποκειμενικότητας ως υποκειμενικότητας που εκρέει από την αποποίηση της πρωταρχικής ταύτισης με τη μητέρα. Αυτή η

εννόηση οδηγεί, όπως έδειξε η Nancy Chodorow, σε μια υποκειμενικότητα που θεμελιώνεται σε μια σειρά δυσμών – στη διαφορά ως άρνηση της κοινότητας και στο χωρισμό ως αποκήρυξη της σχέσης (Chodorow, 1980). Η κριτική σ' αυτή τη μορφή ατομισμού οφείλεται, σε μεγάλο βαθμό, στη συνομιλία ανάμεσα στο φεμινισμό και τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένων [object relations theory], μια συνομιλία που εκφάνεται χαρακτηριστικά στο έργο της Chodorow (για ανάλυση, βλ. Ιγγλέση, 1990). Η Chodorow θεωρεί ότι η διαφοροποίηση δεν είναι περιχαράκωση και αποσύνδεση, αλλά, αντίθετα, ένας τρόπος διασύνδεσης με τους άλλους. Ενδιαφέρεται, μαζί με άλλες φεμινίστριες θεωρητικούς από τους χώρους της ψυχολογίας και της ψυχανάλυσης, όπως η Carol Gilligan (1982) και η Jessica Benjamin (1986), για μια ανάλυση της εξατομίκευσης και της κοινωνικότητας ως αλληλένδετων εμπειριών. Αυτές οι θεωρητικοί ασκούν κριτική στην αντίληψη ότι η υποκειμενικότητα αναπτύσσεται μέσω της σταδιακής μετάβασης από την ακεραιότητα στο διαχωρισμό και υπογραμμίζουν τις έμφυλες διαστάσεις που έχει η εξιδανίκευση της ατομικότητας στο πλαίσιο του δυτικού ορθολογισμού.

Η εννόηση της ατομικότητας ως κατεξοχήν ανδρικής εμπειρίας συνδέεται με μια άλλη φροϊδική ενόραση – την ιδέα ότι η θηλυκότητα ορίζεται από την έλλειψη πέους, η οποία βρέθηκε επίσης στο επίκεντρο αυτής της φεμινιστικής κριτικής. Όπως το θέτει η Benjamin, η εξιδανίκευση του διαχωρισμού και η εξιδανίκευση του φαλλού – ως επιτομή της αρχής της εξατομίκευσης – συνδέονται άρρηκτα μεταξύ τους στη φροϊδική σκέψη (Benjamin, 1986, σ. 81). Οι φεμινίστριες θεώρησαν την οπτική του Φρόιντ για τη γυναικεία σεξουαλικότητα –οριζόμενη από το φθόνο του πέους και ως αναπόφευκτα παθητική– τόσο εσφαλμένη όσο και μισογυνιστική. Άσκησαν κριτική στη φαλλική πρωτοκαθεδρία που μαρτυρούσαν οι εξελικτικοί ισχυρισμοί περί σεξουαλικότητας και θηλυκότητας. Η θεμελίωση της φροϊδικής έννοιας της έμφυλης διαφοράς στην ορατότητα του σεξουαλικού οργάνου και ο ορισμός των γυναικών από το φθόνο του πέους προκάλεσαν έντονη φεμινιστική κριτική από θεωρητικούς που είτε εστία-

ζαν στον τρόπο με τον οποίο ο Φρόιντ αντιμετωπίζει το κλασικό ερώτημα «τι είναι γυναίκα;» και αποπειράται να «φωτίσει» τη «σκοτεινή ήπειρο» της θηλυκότητας (Doane, εδώ) είτε επεξεργάζονταν το σκοπικό καθεστώς που εγκαθιδρύει τη γυναίκα ως το εκτός της αναπαράστασης (Irigaray, εδώ).

Η φεμινιστική ψυχαναλυτική θεωρία που διάκειται κριτικά προς την ευμενή ανάγνωση του Φρόιντ από τη Mitchell προτείνει τη μετατόπιση από την οιδιπόδεια στην προοιδιπόδεια οπτική. Προσβλέποντας σε μια εναλλακτική –πέραν της φαλλικής οργάνωσης– θεώρηση της θηλυκότητας, η τάση αυτή υπογραμμίζει ότι πριν από την οιδιπόδεια φάση και την εμφάνιση του φθόνου του πέους, το κορίτσι συγκροτεί ταυτότητα μέσω της ταύτισής του με τη μητέρα του. Μέσω της έμφασης στη μητέρα ως υποκείμενο επιθυμίας, οι φεμινίστριες κριτικοί αναδεικνύουν τον προβληματικό χαρακτήρα του επιχειρήματος του Φρόιντ ότι μόνο η επιθυμία του πέους και η παθητική αγάπη για τον πατέρα –σε αντιδιαστολή με την ταύτιση με τη μητέρα– είναι εκφάνσεις μιας πραγματικής θηλυκότητας. Κριτική έμφαση αποδόθηκε στη φροϊδική μη αναγνώριση σεξουαλικής υποκειμενικότητας στις γυναίκες πέρα από την εξάρτηση και την υποτέλεια. Η φεμινιστική κριτική που διαβάζει τον Φρόιντ ενάντια στον Φρόιντ αναζητά εναλλακτικούς ψυχικούς τρόπους εννόησης της γυναικείας επιθυμίας που δεν περνούν μέσα από το εμβληματικό μονοπώλιο της εξιδανικευμένης εικόνας του φαλλού. Ο φαλλός, ως έμβλημα επιθυμίας, εγγράφεται στη διπολική αντίθεση υποκείμενο - αντικείμενο, σύμφωνα με την οποία το πρώτο εξιδανικεύεται ενώ το δεύτερο απαξιώνεται.

Το πρόβλημα της επιθυμίας το πραγματεύονται φεμινίστριες που εργάζονται στην παράδοση του Γάλλου ψυχαναλυτή Ζακ Λακάν, ο οποίος αρθρώνει μια νέα θεωρητικοποίηση του ασυνειδήτου μέσα από μια –επηρεασμένη από τη σοσιριανή γλωσσολογία– επανανάγνωση του Φρόιντ. Η κριτική που άσκησε ο Λακάν στην επιστημολογική προτεραιότητα της οντολογίας στη δυτική μεταφυσική μέσω της έννοιας του διαφοροποιημένου, εγγενώς διχασμένου, κατακερ-

ματισμένου και έκκεντρου, ή απο-κεντρωμένου [décentré], υποκειμένου αποδείχτηκε ιδιαίτερα χρήσιμη για τη φεμινιστική θεωρία. Αυτό που φάνηκε να συνδέεται δημιουργικά με τη φεμινιστική σκέψη ήταν η έμφαση στις γλωσσικές και πολιτισμικές δομές στο πλαίσιο των οποίων επιτελείται η αενάως ασταθής, επισφαλής και ατελής διαδικασία της διαμόρφωσης έμφυλων επιθυμούντων υποκειμένων. Η λακανική θεωρία προκαλεί ευμενείς αναγνώσεις αλλά και κριτικές ενστάσεις ανάμεσα στις φεμινίστριες θεωρητικούς. Αναγνώσεις της φροϊδικής ψυχαναλυτικής θεώρησης της ψυχοσεξουαλικής συγκρότησης των φύλων εμπνευσμένες από τον Ζακ Λακάν (1977) βρήκαν θετική ανταπόκριση από κάποιες φεμινίστριες (Mitchell/Rose, 1982· Grosz, 1990· Αλεξάντερ, 1997), αλλά και οι «αντιφεμινίστριες φεμινίστριες» (Cixous, Κρίστεβα) καθώς και η Irigaray οφείλουν πολλά στη λακανική ανάγνωση του Φρόιντ.²⁹

Η Τζόαν Σκοτ (1997) έχει ασκήσει κριτική στην ψυχανάλυση με το επιχείρημα ότι η θεώρηση του ασυνειδήτου ως άχρονου και ανιστορικού οδηγεί στην υποστασιοποίηση της διπολικότητας των φύλων. Παρόμοια κριτική διατυπώνει και η Butler, όταν επικρίνει την τυποποίηση και την οικουμενικότητα της λακανικής προσέγγισης. Η Butler (1993) επισημαίνει την ανάγκη να επανεξεταστεί το Συμβολικό ως πλέγμα ρυθμιστικών επιταγών των οποίων η καταστρατήγηση επισείει την απειλή της ψύχωσης ή της ψυχικής και πολιτισμικής αναίρεσης του υποκειμένου. Φεμινίστριες θεωρητικοί ασκούν κριτική στο υποκείμενο που είναι εξ ορισμού ανδρικό στο πλαίσιο της πατριαρχικής συμβολικής τάξης, του νόμου του Πατέρα (που η Juliet Mitchell, στα πρώιμα έργα της, αποκαλούσε πρωτογενή νόμο).³⁰ Στο λακανικό πλαίσιο, ο φαλλός –ως διάκριση ανάμεσα στο είναι και το έχειν– είναι η οργανωτική αρχή της διαφοράς του φύλου και της συγκρότησης έμφυλων υποκειμένων (Mitchell/Rose, 1982). Η προβληματική της ταύτισης ανάγεται στη διάκριση και την ανταλλαγή ανάμεσα σε δυο διαφορετικές και σχεσιακές θέσεις μέσα στο γλωσσικό και σεξουαλικό σύστημα σημασιοδότησης: το να έχεις το φαλλό (η θέση των ανδρών) και το να είσαι ο φαλλός (η θέση των γυναικών).

Ο φαλλός, η προτεραιότητα του οποίου είχε οργανώσει τη φροϊδική ψυχαναλυτική θεωρία, ανάγεται, στο πλαίσιο της λακανικής ψυχανάλυσης, στο κύριο σημαίνον της επιθυμίας του Άλλου. Στο πλαίσιο της λακανικής αναγωγής της ταύτισης στη διάζευξη μεταξύ του έχειν-το-φαλλό και του είναι-ο-φαλλός, οι γυναίκες σηματοδοτούν την απουσία –το μη έχειν– του φαλλού προκειμένου να ενσωματώνουν την εξουσία του φαλλού, δηλαδή να είναι ο φαλλός. Η γυναίκα δεν έχει οντολογική υπόσταση, αλλά είναι για τον άνδρα ο φαλλός: η προβολή της επιθυμίας του. Η γυναίκα δεν υπάρχει, σύμφωνα με τη γνωστή –τεχνικά αντιουσιακρατική– διατύπωση του Λακάν· η απωθμένη σχέση με τη φαλλική μητέρα δεν είναι δυνατόν να αναπαρασταθεί. Την ίδια στιγμή, η απουσία της γυναίκας (ή η γυναίκα ως απουσία) σηματοδοτεί το ύστατο αντικείμενο επιθυμίας. Ως έμβλημα της έλλειψης και της επιβεβαίωσης του φαλλού, η γυναίκα σηματοδοτείται από το Συμβολικό –το νόμο του Πατέρα– ως αντανάκλαση και εγγύηση της εξουσίας του ανδρικού υποκειμένου. Οι γυναίκες εν-σωματώνουν το είναι-ο-φαλλός μέσω της μασκαράτας, μέσω της μεταμφίεσης και συγκάλυψης της έλλειψής τους. Στην ανάγνωση της λακανικής ανάλυσης που προτείνει η Butler, επισημαίνεται η αμφισημία της μασκαράτας: από τη μια πλευρά, η μασκαράτα ως επιτελεστική παραγωγή μιας έμφυλης οντολογίας μέσω της εμφάνισης ή/και της παρωδιακής αποδόμησής της και, από την άλλη, ως απάρνηση της γυναικείας επιθυμίας, που προϋπάρχει οντολογικά αλλά δεν εκπροσωπείται στη φαλλική οικονομία (Butler, 1990, σ. 47, βλ. και παρακάτω, ενότητα «Πέρα από την ταυτότητα: Η μεταδομιστική φεμινιστική αναθεώρηση του υποκειμένου»). Η Irigaray (εδώ), θεωρητικοποιώντας την εννόηση του γυναικείου ως μη αναπαραστάσιμη αρνητικότητα και ως απουσία νοήματος, ασχολήθηκε με την κριτική ανάκτηση της γυναικείας μασκαράτας (ή της γυναίκας ως μασκαράτας) στη φαλλική οικονομία: «Η μασκαράτα είναι αυτό που κάνουν οι γυναίκες προκειμένου να συμμετάσχουν στην ανδρική επιθυμία, αλλά με κόστος την εγκατάλειψη της δικής τους» (Irigaray, 1977, σ. 131). (Βλ. επίσης Doane, εδώ).

Η τοποθέτηση του συμβολικού φαλλού στο κέντρο του πολιτισμού τέθηκε έτσι στο στόχαστρο της φεμινιστικής κριτικής. Ο φαλλός, το Κύριο Σημαίνον στη θεωρία του Λακάν, είναι το Όνομα του Πατέρα, υπό την αιγίδα του οποίου διεξάγεται η εισαγωγή στο Συμβολικό (Lacan, 1985). Πρόκειται για το πρωταρχικό σημαίνον, που συνδέει το λόγο με την επιθυμία. Αν και σε όλο το έργο του ο Λακάν αναφέρεται στο φαλλό με πολλαπλούς τρόπους («σημαίνον της επιθυμίας», «σημαίνον της επιθυμίας του Άλλου» κ.λπ.), αυτό που διαπερνά τις διάφορες αναφορές του είναι ότι η επιθυμία του Άλλου επιδιώκεται προκειμένου να πληρωθεί μια κεντρική έλλειψη, κι αυτή η έλλειψη είναι ο φαλλός. Ως σημαίνον της πρωτογενούς απώλειας και της εξ ορισμού ανεπίτευκτης πληρότητας του υποκειμένου, ο φαλλός μορφοποιεί το αντικείμενο της έλλειψης και είναι καλυμμένος πίσω από τον Άλλο (ο Άλλος είναι η συμβολική δομή που αναδύεται ως παραπλήρωμα της ικανοποίησης της ανάγκης του υποκειμένου). Το υποκείμενο επιθυμεί να προκαλέσει την επιθυμία του Άλλου, επιθυμεί να είναι ο φαλλός. Το είναι-ο-φαλλός ισοδυναμεί με μια συμβολική (και πάντοτε ατελή) ικανοποίηση της επιθυμίας. Όπως αναφέρει ο Λακάν στο «Σεμινάριο XI»: «Ο Φαλλός λειτουργεί ως το σημαίνον της έλλειψης του όντος [...] η οποία καθορίζει το υποκείμενο στη σχέση του με το σημαίνον» (1994, σ.103).

Στο πλαίσιο της λακανικής θεωρίας, οι γυναίκες φαίνεται να είναι περισσότερο συνδεδεμένες με το Πραγματικό, και γι' αυτό μπορούν να είναι ο φαλλός αλλά ποτέ να έχουν συμβολικά το φαλλό. Έτσι, το γυναικείο υποκείμενο ορίζεται και ως πλησμονή και ως έλλειψη: Μπορεί να «είναι» ο φαλλός (σημαίνον της πλησμονής), «στερείται» το φαλλό (σημαίνον του ευνουχισμού: έλλειψη της έλλειψης) και δεν μπορεί ποτέ να «έχει» το φαλλό (σημαίνον του ανδρικού προνομίου). Η Kaja Silverman (1983) υποστηρίζει ότι ο ορισμός του γυναικείου υποκειμένου και ως πλησμονής και ως έλλειψης συνιστά πατριαρχικό τέχνασμα. Η πλησμονή της γυναίκας είναι, στην πραγματικότητα, έλλειψη. Ως γλωσσικό υποκείμενο, κι όχι ως πατριαρχικό σημαίνον, η γυναίκα (κι όχι μόνο ο άνδρας) είναι επίσης αποκομ-

μένη από το Πραγματικό: είναι κι αυτή ευνουχισμένη, δεν είναι η έλλειψη της έλλειψης.³¹ Από την άλλη πλευρά, το υποτιθέμενο αντιστάθμισμα της συμβολικής της έλλειψης –η μη αναπαραστάσιμη, επικίνδυνη «πραγματική» σεξουαλικότητά της– την καθιστά αντικείμενο κοινωνική ρύθμισης.

Σε γενικές γραμμές, η φεμινιστική θεωρία «διαβάζει» το φαλλό της λακανικής θεωρίας ως συνδεόμενο με το ανδρικό προνόμιο σε συνθήκες πατριαρχίας. Η θέση της γυναίκας στο Συμβολικό θεμελιώνεται στην Έλλειψη, οπότε η «γυναίκα» καταλαμβάνει μια περιθωριακή θέση στο Συμβολικό – μια θέση που δεν καθορίζεται πλήρως από το κέντρο και από το σύστημα λόγου. Αυτό που διαφεύγει των κανόνων του κέντρου και του συστήματος είναι εκείνο που ο Λακάν αποκαλεί *jouissance*: μια μορφή ηδονής που κείται πέραν της γλώσσας, πέραν του λόγου, και που δεν είναι δυνατόν να ελεγχθεί από τη φαλλική τάξη της έμφυλης κατηγοριοποίησης. Αυτή η εκρηκτική μορφή ηδονής διαφεύγει, υπερβαίνει ή διαρρηγνύει τους κανόνες και τις δομές αναπαράστασης που ορίζει ο φαλλός. Σε κάποιες εκφορές της φεμινιστικής θεωρίας, η *jouissance* σηματοδοτεί μια θηλυκή ηδονή που κλονίζει τη σταθερότητα της γλώσσας (όπου το νόημα ορίζεται από το φαλλό) και καθιστά τα σημαίνοντα εκκρεμή και μη ορίσιμα. Σ' αυτές τις θεωρητικές αναδιατυπώσεις της λακανικής ψυχανάλυσης, η θηλυκή *jouissance* συνδέεται με το γυναικείο σώμα και απειλεί την πατριαρχική συμβολική τάξη. Η Hélène Cixous υποστηρίζει ότι γυναίκες και άνδρες εισέρχονται στο Συμβολικό –στη δομή της γλώσσας– με διαφορετικούς τρόπους, και ότι οι θέσεις υποκειμένου που διατίθενται στα φύλα μέσα στη συμβολική τάξη είναι επίσης διαφορετικές.³² Η Cixous εκλαμβάνει την τοποθέτηση του φαλλού στο κέντρο του Συμβολικού από τον Λακάν ως ένα σύμπτωμα, ακριβώς, του φαλλογοκεντρικού συστήματος.

Φεμινίστριες θεωρητικοί αμφισβητούν το φαλλικό προνόμιο στην εκπροσώπηση της επιθυμίας, σύμφωνα με το οποίο οι γυναίκες πρέπει να απεμπολήσουν και να απαλλοτριώσουν την επιθυμία τους προκειμένου να είναι οι εγγυητές της αναγκαίας κυκλοφορίας του

φαλλού. Όπως επισημαίνουν, ψυχικές διαδικασίες όπως είναι η φροϊδική οιδιπόδεια κρίση και το λακανικό στάδιο του καθρέφτη ενέχουν ένα βαθμό αποξένωσης από το γυναικείο σώμα: αυτή η απώθηση του γυναικείου σώματος –η ψυχική βία που η Τζούλια Κρίστεβα αποκαλεί *abjection* (εδώ)– εκλαμβάνεται ως συνθήκη εγκαθίδρυσης της ψυχοσωματικής διαφοράς. Ως αντίδοτο στη λακανική θεώρηση της γυναίκας ως σημείου –φαλλικού Άλλου που πιστοποιεί την αυθεντία του ομιλούντος υποκειμένου– και όχι ως υποκειμένου στο γλωσσικό και πολιτισμικό πεδίο, μια εκδοχή της κριτικής στην ψυχανάλυση εστιάζει στην αναζήτηση των ιδιαιτεροτήτων του γυναικείου σώματος και της γυναικείας σεξουαλικότητας πέρα από τους όρους που θέτει ο φαλλοκεντρικός κανόνας. Στο πεδίο της αναζήτησης αυτής περιλαμβάνεται και η διερεύνηση της πιθανότητας για μια άλλη γλώσσα, για μια διαφορετική οικονομία σήμανσης.

Παράδειγμα αυτής της κριτικής τάσης αποτελεί η μεταλακανική κριτική που διατυπώνει η Luce Irigaray για την απώθηση του γυναικείου στον πατριαρχικό λόγο, θεώρηση που απηχεί, κατά κάποιον τρόπο, την υπαρξιστική ανάλυση της γυναίκας ως Άλλου του άνδρα που είχε διατυπώσει η Μποβουάρ (Μοι, 1985, σ. 98). Αντλώντας από την παράδοση του γαλλικού εγελιανισμού (που περιλαμβάνει σύγχρονους στοχαστές όπως ο Philippe Lacoue-Labarthe, ο Emmanuel Levinas, η H       Cixous και ο Ζακ Ντεριντά), το   ργο της Irigaray αποτελεί μια φεμινιστική επεξεργασία του προβλήματος της ετερότητας. Υποστηρίζοντας τη θέση   τι υπ  ρχει μ  νο   να φύλο, που   ίναι   ξ ορισμού ανδρικό, στο μονολογικό αναπαραστασιακό σύστημα του δυτικού πολιτισμού, θέτει το   ρώτημα αν το ανδρικό φύλο   ίναι το   να φύλο,   χι απλώς με την   ννοια του μοναδικού, που   ξασφαλίζει τη μοναδικότητά του εκτοπίζοντας το/-α   λλο/-α,   λλά με την   ννοια αυτού που εγκαθιδρύει το   διο το καθεστώς της ποσοτικοποίησης του φύλου. Εκλαμβάνοντας το γυναικείο –  το φύλο που δεν   ίναι   να  – ως αυτό που δεν γίνεται νοητό με αριθμητικούς   ρους, η Irigaray εισηγείται την ιδέα της γυναίκας ως πολλαπλής,   κκεντρης και μη   ρίσιμης, την   ποία και επικαλείται ως κριτική στη

μεταφυσική οικονομία του λακανικού φαλλογοκεντρισμού³³ – την «οικονομία του Ίδιου». Κινούμενη σε μια γραμμή ανάλυσης που οφείλει πολλά στην κριτική της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης που έχει διατυπώσει ο Ντεριντά, η Irigaray επιχειρεί να αποδομήσει τη διπολικότητα Ίδιο/Άλλο που καθιστά το γυναικείο φύλο μη αναπαραστάσιμη ατέλεια ως προς το μονοσήμαντο Συμβολικό. Προτείνοντας διεξοδικές αναγνώσεις του δυτικού κανόνα, προσπαθεί να εντοπίσει ένα χώρο για το γυναικείο έξω από τη μονολιθική φαλλική οικονομία του γλωσσικού συστήματος. Σημαντικό ρόλο στο εγχείρημα της αποκάλυψης του πατριαρχικού μηχανισμού της δυτικής σκέψης που απωθεί τις γυναίκες εκλαμβάνοντάς τις ως ατελή ή υστερικά υποκείμενα (Chanter, 1995) διαδραματίζει η στρατηγική γραφής που εφαρμόζει: επανιδιοποιούμενη στρατηγικά τον υποδεέστερο, δευτερεύοντα, υστερικό ρόλο που έχει αποδοθεί στις γυναίκες, «μιμείται» τα κείμενα του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Πλωτίνου και του Φρόνιτ, παράγοντας μια γραφή γεμάτη κριτικά παραθέματα. Προκειμένου να αποδομήσει το αναπόφευκτο της αυθεντίας τους, εκτοπίζει τα κείμενα αυτά από τα κανονιστικά συγκείμενά τους και τα ενθεματίζει σε ένα νέο, φεμινιστικό πλαίσιο που αποδίδει έμφαση στην αναγνώριση της γυναικείας διαφοράς· έτσι, μετατρέπει τη διαφορά από σημαίνον έλλειψης –όπως έχει οριστεί στο πλαίσιο της ιεραρχικής πατριαρχικής οικονομίας– σε θετική όψη της ανθρωπότητας (Tzelepis/Athanasίου, υπό έκδοση· Whitford 1991). Η θεωρητικός του λακανικού ψυχαναλυτικού φεμινισμού Jacqueline Rose διαφωνεί με το εγχείρημα της Irigaray, προβάλλοντας το λακανικό εγχείρημα ότι δεν υπάρχει ανατάξιμη πραγματικότητα εκτός γλώσσας ή πριν από το νόμο, άρα ούτε και προ-λογικό [pre-discursive] θηλυκό (Rose, 1982), ενώ, αντίθετα, από την πλευρά της υλιστικής θεώρησης προέρχεται η κριτική της Monique Plaza ότι η ανάλυση της Irigaray αποδίδει έμφαση στις ιδεολογικές και λογο-θετικές –και όχι στις υλικές– συνθήκες της καταπίεσης των γυναικών, και μάλιστα βασίζει τη μέθοδό της στην ανατομική μορφολογία, ενισχύοντας έτσι το πατριαρχικό ιδεολόγημα της «γυναικείας φύσης» (Plaza,

1978).³⁴ Η εν-σωμάτωση του γυναικείου με τρόπο που ιδιοποιείται αλλά και αποδομεί τις κατηγορίες που η δυτική μεταφυσική έχει αποδώσει στις γυναίκες θέτει το πρόβλημα της ιδιοποίησης. Η Sarah Kofman, για παράδειγμα, ασκεί κριτική στην τεχνική της αποδομητικής μιμητικής ιδιοποίησης που χρησιμοποιεί η Irigaray, υποστηρίζοντας ότι δεν βάζει πολύ από τον εαυτό της στα κείμενα που διαβάζει, και συγκεκριμένα στο κείμενο του Φρόιντ για τη θηλυκότητα· ποια είναι τα όρια ανάμεσα στην απομιμητική αναπαραγωγή και την αποδομητική ανιδίωση; (Deutscher, 2000).

Η Irigaray επιχειρεί να «ξαναγράψει» τον ψυχαναλυτικό λόγο περί «γυναίκας» και «θηλυκότητας» – ιδιαίτερα το φροϊδικό και το λακανικό παράδειγμα. Σε αντίθεση με την ψυχαναλυτική εννοιολόγηση ότι η γυναίκα συνιστά έλλειψη, η Irigaray υποστηρίζει ότι η γυναίκα σεξουαλικότητα είναι πληθυντική και διασπαρμένη· διερευνά, έτσι, πώς αυτή μπορεί να μεταφραστεί σε μια γλώσσα μη γραμμική. Το θεωρητικο-ποιητικό όραμα της γυναικείας/θηλυκής γραφής [écriture féminine] εκπροσωπείται από το έργο της Hélène Cixous (εδώ), μιας συγγραφέα που προτιμούσε τον όρο «γυναικείο κίνημα» και αρνούταν τον χαρακτηρισμό «φεμινίστρια», ο οποίος παρέπεμπε, κατά τη γνώμη της, στο ρεφορμιστικό αίτημα της αστικής και ισονομιστικής διεκδίκησης των δικαιωμάτων των γυναικών μέσα στο πατριαρχικό σύστημα.³⁵ Στο επίκεντρο της γυναικείας/θηλυκής γραφής τίθεται αυτό που έχει εξαλειφθεί από τη συμβολική οικονομία της δυτικής μεταφυσικής, η οποία δομείται με βάση τον αποκλεισμό της γραφής και της γυναίκας. Η γυναικεία/θηλυκή γραφή δεν πρέπει, όπως τονίζει η Cixous, να συγχέεται με το εμπειρικό φύλο της/του συγγραφέα, δεν ανήκει στην κυριότητα ούτε του άνδρα ούτε της γυναίκας· αναφέρεται σ' έναν τρόπο –και τόπο– γραφής κατά τον οποίο η αμφιφυλοφιλία της/του συγγραφέα αναδύεται ως εναλλακτική που θέτει υπό αμφισβήτηση την κατηγορική διχοτομία ανδρικό/γυναικείο. Στο πλαίσιο αυτό, ο όρος «écriture féminine» υποδηλώνει τη διάχυση του ερωτισμού πέραν της οιδιπόδειας οικονομίας του φαλλογοκεντρισμού. Αναφέρεται σε μια απτική και σωματική

μεταγλώσσα, ένα ουτοπικό πεδίο σήμανσης ανοικτό στη διαφορά. (Αυτή η θεώρηση της Cixous συνάδει με την ντεριντιανή ανάλυση της κειμενικότητας ως *διαφοράς* [différance], βλ. σημ. 44). Ωστόσο, η Cixous διατηρεί τη λεγόμενη γυναικεία διαφορά ως εναλλακτική στην ανδρική λιβιδινική οικονομία, που εστιάζεται στο φαλλό. Ο ανδρικός φόβος του *ευνουχισμού* συνδέεται με τον επαναλαμβανόμενο *αποκεφαλισμό* των γυναικών στην ιστορία, τη λογοτεχνία και τη φιλοσοφία. Καθήκον των γυναικών είναι να ιδιοποιηθούν καταφατικά και να επανεγγράψουν ανατρεπτικά την έμφυλη διαφορά που τις έχει αναγάγει σε ετερότητα στο πλαίσιο της πατριαρχίας και του λογοκεντρισμού. Υπ' αυτή την έννοια, δεν θα ήταν απολύτως ακριβές να αναχθεί η *écriture féminine* σε μια απλώς και μόνο ουσιολογική στρατηγική, αφού ο εκτοπισμός της εννόησης του γυναικείου από τη θέση του αντιστροφου ή/και συμπληρωματικού του ανδρικού θέτει μια δυνάμει σοβαρή πρόκληση στις συμβατικές προσλήψεις του συστήματος έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς, σύμφωνα με τις οποίες η διαφορά ανάγεται στην παρουσία ή την απουσία του φαλλού. Θα λέγαμε έτσι ότι, παρά τις αντιφάσεις τους, εκφορές της *écriture féminine* επιζητούν, διαμέσου εναλλακτικών μεταφορών πολλαπλότητας, πλαστικότητας και απικότητας, να «ξαναγράψουν» τη γυναικεία μορφολογία υπονομεύοντας τις κυρίαρχες τοπολογικές προσλήψεις της γυναικείας σωματικότητας ως υποδοχέα της ανδρικής αρτιότητας. Το κριτικό ερώτημα όμως είναι αν και κατά πόσο το αντιφατικό θεωρητικοποιητικό εγχείρημα της Cixous αποφεύγει να αφήσει τον ντεριντιανό αντιουσιολογισμό, από τον οποίο εκκινεί θεωρητικά, να ολισθήσει προς μια αντιντεριντιανή μεταφυσική της γυναικείας γραφής.³⁶

Ο ψυχαναλυτικός φεμινισμός επιχειρεί να αρθρώσει μια απάντηση στη λακανική αναγωγή του νόμου του Πατέρα σε υπέρτατη και οικουμενική οργανωτική αρχή. Στο επίκεντρο της κριτικής βρίσκεται η συνθήκη της αποποίησης του μητρικού σώματος ως προϋπόθεσης της εισόδου στον συμβολικό νόμο. Σε απάντηση στη λακανική θεώρηση, στην οποία η αποποίηση του μητρικού αποτελεί συνθήκη σήμανσης στο πλαίσιο του Συμβολικού, φεμινίστριες θεωρητικοί ανα-

πτύσσουν έναν «μητρικό λόγο» που επικεντρώνεται στην προοιδιακή σχέση με τη μητέρα.³⁷ Ο λόγος αυτός επιχειρεί να αμφισβητήσει το πατριαρχικό προνόμιο στο οποίο θεμελιώνεται η λακανική (όπως άλλωστε και η φροϊδική) ψυχανάλυση: το προνόμιο συνίσταται στην επικυριαρχία του φαλλού ή του πατρικού νόμου στη γλώσσα, και στο αξίωμα ότι η αποποίηση της λιβιδινικής πρωτογενούς σχέσης με το μητρικό σώμα αποτελεί προϋπόθεση ανάδυσης του ομιλούντος υποκειμένου στην πατρική συμβολική τάξη, και άρα προϋπόθεση εγκαθίδρυσης της σχέσης με τη γλώσσα, το νόημα και τον πολιτισμό. Είναι από αυτή τη γραμμή κριτικής επανανάγνωσης της ψυχανάλυσης που εγείρεται το ερώτημα αν υπάρχει στη γλώσσα ένας ειδικά γυναικείος τόπος ανατροπής του Συμβολικού, δηλαδή του πατρικού νόμου –αυτής της απαγορευτικής και οργανωτικής αρχής που επιβιώνει κάθε αμφισβήτησης της εξουσίας της–, που στο δομιστικό - ψυχαναλυτικό πλαίσιο εμφανίζεται να ρυθμίζει κάθε σήμανση, να οργανώνει τη συγγένεια και τη διαφορά των φύλων και τελικά να θεμελιώνει τον ίδιο τον ανθρώπινο πολιτισμό. Στο πεδίο θεωρητικής αναζήτησης ενός αντι-Συμβολικού κινείται η σκέψη της Hortense Spillers (1987), η οποία δείχνει πώς εκτοπίζεται και μετατοπίζεται πολιτισμικά το Όνομα του Πατέρα σε συνθήκες δουλείας, όπου ο Αφροαμερικανός άνδρας στερείται το πατρωνυμικό ανδρικό προνόμιο.

Μια απόπειρα διαχείρισης του ζητήματος των ορίων του Συμβολικού είναι και η σημειωτική της γλωσσολόγου - ψυχαναλύτριας Τζούλια Κρίστεβα, μια θεώρηση στην οποία συναρθρώνεται κριτικά η ψυχανάλυση του Φρόιντ με τη σημειολογία του Σοσίρ. Σύμφωνα με τη θεωρία της Κρίστεβα (που δεν αυτοπροσδιορίζεται ως φεμινιστική αλλά ούτε και μπορεί να θεωρηθεί φεμινιστική με την αυστηρή έννοια του όρου, αν αυτή υπάρχει) περί σημειωτικής διάστασης της γλώσσας, η *σημειωτική χώρα* είναι η μητρική διάσταση της γλώσσας, η οποία, αν και εκφαίνεται στη γλώσσα (κυρίως στην ποιητική γλώσσα), ωστόσο προηγείται οντολογικά της γλώσσας και του νοήματος και γίνεται πεδίο ενδεχόμενης πολιτισμικής ανατροπής. Η λιβι-

δινική ετερογένεια του Σημειωτικού δεν θεωρητικοποιείται ως απλό παραπλήρωμα του Συμβολικού αλλά ως τρόπος αποδιάρθρωσής του. Όντας ο τόπος της πρωτογενούς *jouissance* –της πέρα από τα όρια απόλαυσης–, που προηγείται της διαλεκτικής τής επιθυμίας (Ίδιο - Άλλο) και της έμφυλης εξατομίκευσης του Εγώ, το Σημειωτικό διαρρηγνύει τους συμβατικούς ορθολογικούς νόμους παραγωγής νοήματος που κυριαρχούν στο Συμβολικό. Με άλλα λόγια, αυτή η προοιδιαπόδεια φάση (πριν από τη σεξουαλική διαφορά) λειτουργεί ως πολιτισμική υπονόμηση και ανατροπή του Συμβολικού. Εκτοπίζοντας τη λακανική διάκριση σε φανταστική και συμβολική τάξη, η Κρίστεβα εισάγει τη διάκριση μεταξύ Σημειωτικού [*le sémiotique*] –συνδέεται με ρυθμούς, ήχους και τονικότητες μέσω των οποίων εκλύονται οι σωματικές ορμές και οι οποίοι δεν σημαίνουν *ακόμη* (στον νηπιακό λόγο) ή δεν σημαίνουν *πια* (στον ψυχωσικό λόγο)– και Συμβολικού [*le symbolique*] – το πεδίο του νοήματος που συνδέεται με τη δομή της γλώσσας. Η διάκριση αυτή επιτρέπει στη γλώσσα να σημαίνει: η αιώρηση ανάμεσα στο Σημειωτικό και το Συμβολικό καθιστά δυνατή τη σήμανση. Το Σημειωτικό, του οποίου ο προ-λογο-θετικός, προ-πολιτισμικός χαρακτήρας εκφάνεται εμβληματικά στη λιβιδινική πολυπλοπότητα και τη νοηματική πληθωρικότητα της ποιητικής γλώσσας, διέπεται από την αδιαφοροποίητη σχέση με το πρωτογενές μητρικό σώμα και αποτελεί πεδίο ανατροπής του νόμου του Πατέρα: πρόκειται για ένα γυναικείο πεδίο διαρκούς δυναμικής ανατροπής μέσα στο Συμβολικό, στο οποίο ο Λακάν είχε αποδώσει οικουμενική και αναπόφευκτη εξουσία. Υπάρχουν ωστόσο ορισμένα κρίσιμα ερωτήματα που προκύπτουν από τη σημειωτική της Κρίστεβα: Σε ποιο βαθμό η ποιητική γλώσσα αποτελεί υπέρβαση του πατρικού νόμου; Η ποιητική λειτουργία, ως αντίσταση στη μονοσήμαντη αναφορικότητα του Συμβολικού, είναι απελευθερωτική δυναμική ή φορέας ψύχωσης; Ή και τα δύο; Είναι βιώσιμη πολιτισμική πρακτική ή προθάλαμος του Συμβολικού από τον οποίο το υποκείμενο-σε-διαδικασία πρέπει να εξέλθει εγκαίρως, μέσω της βιολογικής μητρότητας, προκειμένου να συμμετάσχει στην πολιτισμικά διανοητή εξατομίκευση

της ετεροφυλοφιλίας; Και τέλος, αφήνει η Κρίστεβα περιθώρια για την εννόηση μιας σημειωτικής - ποιητικής λειτουργίας που δεν είναι ψυχωσική; (βλ. και Βοσνιάδου, 2003).

Άμεσα συνδεδεμένη με το θεωρητικό ενδιαφέρον για τη μορφή της «χαμένης μητέρας», που συμπυκνώνει τοπολογικά αυτό που αποκλείεται από το λόγο (η κριστεβική θεματική της αιώνιας γυναικείας εξορίας), και εξίσου χρήσιμη για τη φεμινιστική θεωρία της δεκαετίας του 1980 έχει αποδειχτεί και η συζήτηση της Κρίστεβα περί απο-κειμενοποίησης (Kristeva, 1980β και εδώ). Μέσα από την ανάγνωση του έργου της ανθρωπολόγου Mary Douglas σχετικά με τις ενσαρκώσεις της παραβίασης των ισχύοντων κανόνων καθαρότητας που τοποθετούνται στα όρια του κοινωνικού, ως «ύλη εκτός τόπου» (Douglas, 1969), η Κρίστεβα διερευνά τις κοινωνικές απαγορεύσεις που εγκαθιδρύουν τα όρια και τα σύνορα του σώματος επενδύοντας την επισφαλή διαπερατότητά τους με εξουσία και κίνδυνο, έτσι που τα σύνορα του σώματος σηματοδοτούν τα όρια του ίδιου του κοινωνικού. Αξιοποιεί την ιδέα της απαγόρευσης που συγκροτεί τα όρια και τα περιθώρια του κοινωνικού συστήματος και εισάγει στη συζήτηση την ιδέα του υποκειμένου που συγκροτείται μέσω αποκλεισμού (με τη έννοια της ψυχαναλυτικής *διάκλεισης*, της φροϊδικής *Verwerfung*). Απο-κείμενο είναι αυτό που εκπίπτει ή αποβάλλεται από την κοινωνική ορθολογικότητα του συμβολικού συστήματος, η μαρτή ύλη που εκδιώκεται με αποστροφή από το σώμα ως ριζική και εκφυλισμένη ετερότητα, παγιώνοντας έτσι έναν ασφαλή, σταθερό και ακέραιο εαυτό. Η εξατομίκευση προϋποθέτει απο-κειμενοποίηση, η οποία συντελείται στο πεδίο του μητρικού σώματος. Η μητέρα είναι για το βρέφος απο-κείμενο πριν γίνει αντικείμενο: Σύμφωνα με τον αμφίσημο χαρακτήρα του απο-κειμένου, το μητρικό σώμα παραμένει πηγή αποστροφής και ταυτόχρονα πηγή έλξης. Το απο-κείμενο συνιστά τη ριζική ετερότητα που απειλεί τα όρια του ενσώματου εαυτού, αλλά αποτελεί ταυτόχρονα και εγγενές τμήμα του εν λόγω εαυτού. Αυτή η αμφιθυμία, και αμφισημία, απηχείται στην πολιτισμική αμηχανία με την οποία επενδύεται το γυναικείο

σώμα: επικίνδυνο και απειλητικό όταν ορίζεται σε σχέση με το μιαρό εμμηγορρυσιακό αίμα, ιερό όταν ορίζεται με όρους μητρικής πρωταρχικής παρουσίας. Σύμφωνα με το μηχανισμό της απο-κειμενοποίησης ρυθμίζονται και τα όρια του κοινωνικού: μέσω της δυναμικής της περιθωριοποίησης και του εκτοπισμού εγκαθιδρύονται τα σύνορα που διαχωρίζουν το κοινωνικό από το πεδίο του ζωικού, το οποίο, στην ανάλυση της Κρίστεβα, συνδέεται με το μητρικό, εκπροσωπώντας την επικράτεια της φύσης από την οποία πρέπει κάτι να αποχωριστεί ριζικά ώστε να προσλάβει την ανθρώπινη ιδιότητα. Έτσι, το νήπιο διαφοροποιείται από το μητρικό σώμα, το αφήνει πίσω και το αποκρηύσει, προκειμένου να ανέλθει στο πεδίο του κοινωνικού.

Η ψυχαναλυτική θεωρία της Κρίστεβα μπορεί να διαβαστεί ως κριτική επεξεργασία τόσο της φροϊδικής ενόρασης ότι το κοινωνικό θεμελιώνεται στο φόνο του Πατέρα όσο και του λακανικού αξιώματος ότι, προκειμένου το υποκείμενο να συγκροτηθεί ως αύταρκες σημαίνον μέσα στη γλώσσα, χρειάζεται να απωθήσει την πρωτογενή επιθυμία που σχετίζεται με το μητρικό σώμα. Βέβαια, η ίδια η θεωρία της Κρίστεβα ενέχει κάποια αμηχανία ως προς το απελευθερωτικό δυναμικό του Σημειωτικού, αφού το Σημειωτικό εκλαμβάνεται ως –σε τελική ανάλυση– υποτελές και συμμορφούμενο το Συμβολικό, στο οποίο και η ίδια η Κρίστεβα αναγνωρίζει, ακολουθώντας τον Λακάν, τη σταθερή δύναμη ανάκτησης και εμπέδωσης της μονολογικής ηγεμονίας του.³⁸ Άλλωστε η Κρίστεβα συμφωνεί με τον Λακάν ότι γλώσσα, υποκειμενικότητα και πολιτισμός θεμελιώνονται μέσω της απώθησης της μητρικής εξουσίας – μέσω της πολιτισμικής απαγόρευσης εναντίον της ένωσης με τη φαλλική μητέρα. Αλλού (σε κείμενα όπως το «Stabat mater» και το «Motherhood according to Bellini») αναφέρει ότι η γυναικεία επιθυμία της μητρότητας είναι εξιδανικευμένη αιμομικτική επιθυμία για επανένωση με το χαμένο και απωθημένο προσυμβολικό μητρικό σώμα. Παρά τις δυνάμει ενδιαφέρουσες, για τη φεμινιστική θεωρία και πολιτική, συνδηλώσεις που φέρει το Σημειωτικό της Κρίστεβα στο βαθμό που επιτρέπει να

φανταστούμε επαναστατικές ιδιοποιήσεις του νόμου, έχουν ορθά επισημανθεί από διάφορες κριτικούς οι προβληματικές και συντηρητικές όψεις του εγχειρήματός της: η αναγωγή της πρόσβασης στο Σημειωτικό στη μητρότητα (αφού το Σημειωτικό εκπροσωπεί την ανάκτηση της συνέχειας με το μητρικό σώμα), η εξιδανικευτική σύνδεση μητρότητας και ποιητικής και η αναγωγή του γυναικείου στο μητρικό, στο οποίο μάλιστα αποδίδονται διαστάσεις προπολιτισμικές.³⁹ Τελικά, όπως ορθά επισημαίνει η Drucilla Cornell (1991, σ. 7), η Κρίστεβα επανανομιμοποιεί την ανδροκρατική φαντασίωση της γυναίκας ως μητέρας, επιστρέφοντας σε μια κλασική φροϊδική ανάλυση της αρμόζουσας θέσης των γυναικών στο πεδίο της μητρικής λειτουργίας.

Παρά τη δριμεία φεμινιστική κριτική που δέχτηκε η θεωρία της Κρίστεβα, η θεωρία της περί απο-κειμενοποίησης επηρέασε πολλοπλώς τη φεμινιστική θεωρία. Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 σημειώνεται στροφή του ενδιαφέροντος της φεμινιστικής θεωρίας από την ταυτότητα [*identity*] στην ταύτιση [*identification*] – μια έννοια που, μαζί μ' αυτήν της επιθυμίας, έχει τεθεί από τη φροϊδική ψυχανάλυση στο επίκεντρο της διαμόρφωσης της σεξουαλικής ταυτότητας. Στη μετατόπιση της αναλυτικής έμφασης από το ουσιακό και οριστικά παγιωμένο είναι της ταυτότητας στην αδιάκοπη διαδικασία συγκρότησης της υποκειμενικότητας, αποδείχτηκε χρήσιμη η ψυχανalyτική κριτική του ομόκεντρου υποκειμένου. Το ζήτημα της ταύτισης, στην ψυχανalyτική και φαλλογοκεντρική του διάσταση (στη διάσταση της λογικής του «να είσαι» και του «να έχεις»), αποδομείται από τη φεμινιστική κριτική και έχει αναδειχθεί σε μείζον πολιτικό πρόβλημα. Το πεδίο των ψυχικών ταυτίσεων και απο-ταυτίσεων αναδεικνύεται σε πεδίο ανάλυσης των δυνατοτήτων και των ορίων της πολιτικής της ταυτότητας: το ψυχανalyτικό πρόβλημα της ταύτισης παίρνει το χαρακτήρα, στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας, κρίσιμου πολιτικού ζητήματος (Butler, 1990· Fuss, 1995).

Ο ψυχανalyτικός φεμινισμός ενδιαφέρεται ενεργά για την έννοια της ταύτισης – κυρίως για τους τρόπους με τους οποίους αυτή επι-

τελείται, ως διαδικασία ανοιχτή, φαντασματική και εξ ορισμού ατελής, ακολουθώντας το πρότυπο ενός μυθοπλαστικού ιδεώδους. Όπως έχει δείξει το έργο της Butler, η διαδικασία της ταύτισης αφενός δεν είναι ποτέ πλήρης και αφετέρου δεν μπορεί παρά να ενέχει συμβολική βία, αφού διεξάγεται μέσω συγκροτησιακών διαδικασιών αποκήρυξης (του διαφορετικού, του απαγορευμένου, του πολιτισμικά αδιανόητου κ.λπ.). Ως πεδίο απώλειας και υπόσχεσης, ή κοινότητας και αποξένωσης, η ταύτιση έφερε στο προσκήνιο της φεμινιστικής θεωρίας τη συζήτηση γύρω από τα όρια ανάμεσα στο ψυχικό και το κοινωνικό. Η έννοια της ταύτισης ανοίγει ένα δρόμο προς την προβληματοποίηση της έννοιας της ταυτότητας, η οποία προσλαμβάνεται πια ως διαρκής και αμφίσημη διαδικασία ταυτίσεων και αποταυτίσεων. Όπως το έχει θέσει η Diana Fuss, «η ταύτιση είναι μια διαδικασία που κρατά την ταυτότητα σε απόσταση, που εμποδίζει την ταυτότητα από το να προσεγγίσει ποτέ την υπόσταση του οντολογικού δεδομένου, ακόμη κι αν καθιστά δυνατή τη διαμόρφωση μιας *ψευδαίσθησης* ταυτότητας ως άμεσης, ασφαλούς και γενικεύσιμης» (Fuss, 1995, σ. 2, η έμφαση στο πρωτότυπο). Η Fuss δείχνει ότι είναι ακριβώς η ταυτότητα που καθίσταται προβληματική στη διαδικασία της ταύτισης, μια διαδικασία που είναι εξαρχής ζήτημα σχέσης – σχέσης εαυτού και άλλου, υποκειμένου και αντικειμένου, κ.ο.κ.

Στο πλαίσιο αυτό, αναδύεται και η φεμινιστική εξέταση της σχέσης ανάμεσα στη σεξουαλική ταύτιση και την επιθυμία – μια σχέση που έχει ευρέως οριστεί ως εξ αντικειμένου αντιθετική: δηλαδή ή ταυτίζεσαι με τον άλλο ή επιθυμείς τον άλλο, ή θέλεις να *είσαι* ο άλλος ή θέλεις να *έχεις* τον άλλο. Η αντίθεση ανάμεσα στην ταύτιση και την επιθυμία έχει κριτικά αποδιαρθρωθεί από θεωρητικούς που διάκινται κριτικά προς την κλασική οιδιπόδεια ψυχανάλυση, όπως είναι η Butler, η Fuss, η Jane Flax, ο Mikkel Borch-Jacobsen κ.ά. Η αντίθεση ταύτισης - επιθυμίας έχει αποτελέσει όχι μόνο τον ακρογωνιαίο λίθο της φροϊδικής θεωρίας της σεξουαλικότητας (αν και στο έργο του Φρόιντ δεν παρουσιάζεται πάντα ως άκαμπτη), αλλά και βασικό μηχανισμό εμπέδωσης της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς

στη βάση της κοινωνικά και πολιτισμικά καθιερωμένης διάκρισης ανάμεσα σε μια ετεροκανονική και μια ομοαποκλίνουσα σεξουαλικότητα.⁴⁰ Σύμφωνα με αυτή την εννοιολόγηση, η γυναικεία ομοφυλοφιλία κωδικοποιείται (από τον Φρόιντ ως τον Λακάν αλλά και την Κρίστεβα) ως προσεξουαλική, δηλαδή ως κάτι που κινείται στο πεδίο του *πριν*: πριν από το Συμβολικό, πριν από το λόγο, πριν από την ολοκλήρωση της σεξουαλικής ανάπτυξης. Η φεμινιστική κριτική έχει ωστόσο επισημάνει την αντίφαση ανάμεσα στην εννοιολόγηση της γυναικείας ομοφυλοφιλίας ως «προ-» και την εννοιολόγηση της ομοφυλοφιλίας εν γένει ως δευτερεύουσας, απομιμητικής, απορρέουσας από την –φυσικοποιημένη ως πρωταρχική– ετεροφυλοφιλία.

Με το ζήτημα της ταύτισης έχει ασχοληθεί με τρόπους ενδιαφέροντες και δημιουργικούς η φεμινιστική - ψυχαναλυτική θεωρία κινηματογράφου. Η Mary Ann Doane έχει αναλύσει τους τρόπους με τους οποίους η γυναίκα-θεατής ταυτίζεται με τη φιλική της εικόνα, συνυφαίνοντας ταύτιση με επιθυμία, έτσι που η ταύτιση να λειτουργεί ως επιθυμία για την επιθυμία του άλλου. Σε ένα πλαίσιο συνομιλίας μεταξύ ψυχαναλυτικής φεμινιστικής θεωρίας και φεμινιστικής θεωρίας κινηματογράφου, η Doane προσεγγίζει τη γυναίκα-θεατή σε ένα σύστημα που καθιστά το γυναικείο σώμα φετιχιστικό αντικείμενο της ηγεμονικής ανδρικής επιθυμίας (εδώ). Η Kaja Silverman (1983, 1988, 1992), εξάλλου, που έχει διατυπώσει μια φεμινιστική ψυχαναλυτική (λακανική) θεωρία του κινηματογράφου, εξερευνά μέσα στο Συμβολικό αυτό που άλλες φεμινίστριες θεωρητικοί έχουν αναζητήσει στο Φανταστικό ή στο Σημειωτικό: ένα αρνητικό οιδιπόδειο σύμπλεγμα που φωτίζει τη γυναικεία πλευρά της οιδιπόδειας επιθυμίας στη σχέση της κόρης με τη μητέρα. Επιχειρώντας να διερευνήσει τη δυναμική ανατροπής καταπιεστικών ιδεολογιών που φέρουν ορισμένες υποκειμενικές ταυτίσεις, η Silverman έχει εστιάσει σε μορφές ανδρικής υποκειμενικότητας που απέχουν από την οιδιπόδεια κανονικότητα, ενώ, με μια έννοια, παραμένουν μέσα στα ψυχικά όρια του συμβολικού ευνουχισμού. Αποδομεί έτσι την κανονιστική ανδρικότητα και εξερευνά πεδία ετερότητας, εναλλακτικούς τρό-

πους «κατοίκησης» ενός μορφολογικά ανδρικού σώματος. Αυτές οι ψυχοκοινωνικές μορφές εναλλακτικής ανδρικής υποκειμενικότητας, υποστηρίζει, ανήκουν στο πεδίο μιας συμβατικά οριζόμενης θηλυκότητας. Προτείνει έτσι μια εναλλακτική πολιτική της επιθυμίας και της ταύτισης, περιπλέκοντας τόσο την έννοια του ανδρικού όσο και την έννοια του γυναικείου. Υποδεικνύει μια ερωτική οικονομία πέρα από το πρόταγμα της αναπαραγωγής, πέρα από τη θεώρηση του γυναικείου σώματος ως πεδίου έλλειψης και πέρα από οποιαδήποτε συμβατική ψυχαναλυτική εννόηση του φαλλού ως αδιαφιλονίκητου σημαίνοντος δύναμης. Ανιχνεύει τη σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού ανάμεσα στο Εγώ και τη φαντασίωση, ανάμεσα δηλαδή στο λακανικό μοί (κινητήρια δύναμη για τη συγκρότηση της ταυτότητας και του εαυτού, που ο Λακάν την τοποθετεί εμφαντικά στο ψυχικό πεδίο του Φανταστικού [Imaginaire] και τη διακρίνει από το je, το οποίο ισοδυναμεί, γι' αυτόν, με το ανθρώπινο υποκείμενο, δηλαδή με την απόλυτη έλλειψη) και στο Φαντασματικό των Laplanche και Pontalis (το υποσυνείδητο οργανωτικό αρχέτυπο των ονείρων και των φαντασιώσεων που δομούν τη ζωή του υποκειμένου).

Μέσα από τον ψυχαναλυτικό φεμινισμό αναδύονται εγχειρήματα διερεύνησης των δυνατοτήτων για μια άλλη ψυχανάλυση, μη ομοφοβική και μη φαλλοκεντρική, που δεν θεμελιώνεται στο ταμπού της αιμομιξίας και άρα που δεν επιτάσσει ως αποκλειστική οδό επίλυσης την κουλτούρα της κανονιστικής ετεροφυλοφιλίας. Χαρακτηριστικό εδώ είναι το εγχείρημα της Butler, που αναθεωρεί τη μορφή της Αντιγόνης προτείνοντας μια νέα ερμηνευτική της κανονιστικής συγγένειας· παίρνοντας την Αντιγόνη –ένα «μεταοιδιπόδαιο» υποκείμενο– ως αφετηρία, η Butler διερευνά τις μορφές σεξουαλικής συμμαχίας και πολιτικής δράσης που προκύπτουν από μια τέτοια εναλλακτική ψυχαναλυτική ανάγνωση. Η ανάγνωση της Αντιγόνης επιτρέπει στην Butler να αναλύσει τους κοινωνικά εγκαθιδρυμένους αποκλεισμούς του πολιτισμικού διανοητού· με άλλα λόγια, να καταδείξει τον κρίσιμο ρόλο που διαδραματίζει η συγγένεια στις διαδικασίες χάρα-

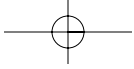
ξης των ορίων του ανθρώπινου και των ορίων του πολιτικού (Butler, 2000).

ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ:

Η ΜΕΤΑΔΟΜΙΣΤΙΚΗ ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΑΝΑΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ

Το ρητορικό ερώτημα της Hazel Carby «Τι εννοείτε όταν λέτε “εμείς”;» (Carby, 1982) σχολίαζε κριτικά τα όρια της γυναικείας αδελφосύνης – τους αποκλεισμούς που δομούν το υποτιθέμενα κοινό φεμινιστικό εγχείρημα. Η φεμινιστική θεωρία της δεκαετίας του 1980 –και ειδικά η αφροαμερικανική φεμινιστική κριτική– είχε καταδείξει τους τρόπους με τους οποίους η ουσιοκρατική συγκρότηση της προσωπικής αντωνυμίας θεμελιώνεται σε επιμερισμούς, αποκλεισμούς και οικουμενιστικές επιστημικές τεχνολογίες: αρχικά προβληματοποιώντας και διευρύνοντας την εννοιακή εμβέλεια της κατηγορίας «γυναίκα», κατόπιν ιστορικοποιώντας την οργάνωση της έμφυλης ιεραρχικής διπολικότητας, και αργότερα ανανεώνοντας την ίδια την επιστημολογική σκευή θεωρητικοποίησης του φύλου, της σεξουαλικότητας αλλά και του υποκειμένου, της εμπειρίας, της εξουσίας, του πολιτικού και του ανθρώπινου. Ήδη λοιπόν από τις αρχές της δεκαετίας του 1980 είχε διατυπωθεί κριτική στην κατηγορία «γυναίκα» που βασιζόταν στην ταυτότητα φύλου [sex/gender]. Η φεμινιστική θεωρία είχε έρθει αντιμέτωπη με τα όρια της πολιτικής της ταυτότητας – αυτή τη δυτική νεωτερική υπόθεση ότι η πολιτική εκκινεί από τα κοινά και ομόφωνα συμφέροντα συγκεκριμένων πάγιων και οικουμενικών ταυτοτήτων, όπως αυτές του φύλου, της φυλής, της εθνότητας και του σεξουαλικού προσανατολισμού.

Στο πλαίσιο του κλίματος έντασης που κυριαρχεί τη δεκαετία του 1980, εποχή κατά την οποία κορυφώνονται οι συγκρούσεις ταυτοτήτων στο εσωτερικό του φεμινισμού, κάποιες εκφορές της φεμινιστικής θεωρίας εστιάζουν το αναλυτικό και πολιτικό ενδιαφέρον τους στην προβληματοποίηση της έννοιας της έμφυλης ταυτότητας αλλά



και της διχοτομίας ανδρικό/γυναικείο. Αυτό που ήταν ταυτότητα την εποχή που στο φεμινιστικό λόγο δέσποζε η εξιδανικευμένη φαντασίωση της αδελφοσύνης προσεγγίζεται και προβληματοποιείται με όρους πολλαπλών, διασταυρούμενων, εφήμερων και ενδεχομενικών θέσεων υποκειμένου σε συγκείμενα πολυσύνθετων και μεταβαλλόμενων σχέσεων εξουσίας. Το μέχρι τότε κοινό πεδίο φεμινιστικής ανάλυσης και στοχοθεσίας –η «κοινή εμπειρία των γυναικών»– ιστορικοποιείται και θεωρητικοποιείται όχι πλέον μόνο ως φαντασίωση κοινότητας αλλά και ως ιστορικά μεταβλητή, συγκυριακή λογο-θετική κατηγορία.⁴¹ Είναι μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο αναζήτησης που έχει νόημα η διατύπωση ότι οι γυναίκες –με τη στενή έννοια του όρου– δεν υπάρχουν· όπως το έθεσε η Κρίστεβα, «τι μπορεί να σημαίνει η “ταυτότητα”, ακόμη και η “έμφυλη/σεξουαλική ταυτότητα”, μέσα σε ένα νέο θεωρητικό και επιστημονικό πεδίο όπου η ίδια η έννοια της ταυτότητας τίθεται υπό αμφισβήτηση;» (Kristeva, 1981, σ. 34). Αλλά, όπως είδαμε πιο πάνω, η ίδια η έννοια του υποκειμένου είχε ήδη αμφισβητηθεί από φεμινίστριες θεωρητικούς οι οποίες έθεταν στο επίκεντρο της κριτικής τους την πατριαρχική εννοιολόγηση του υποκειμένου ως μιας επιστημικής επικράτειας που είναι εξ ορισμού γένους αρσενικού και που σηματοδοτεί το γυναικείο φύλο ως πεδίο απουσίας, εκτοπισμού και αποκλεισμού από τη ναρκισσιστική οικονομία της φαλλογοκεντρικής μεταφυσικής της παρουςίας.

Στο πλαίσιο της ψυχαναλυτικής και μεταδομιστικής αμφισβήτησης των κλασικών όρων εννόησης του υποκειμένου, η ντετερμινιστική θεμελίωση της ανθρώπινης πράξης σε ένα ενιαίο υποκείμενο –κατά το πρότυπο του καρτεσιανού *cogito* και του καντιανού υπερβατικού υποκειμένου– ελέγχεται ως σύμπτωμα άκριτης προσκόλλησης στην κληρονομιά του Διαφωτισμού. Υπό την επιρροή της κριτικής στην υπερβατική θεωρία του υποκειμένου και της μεταφυσικής της παρουσίας, η φεμινιστική θεωρία παύει να είναι συνώνυμη της «οπτικής των γυναικών». Ο φεμινισμός εισέρχεται σ' αυτό που αποκαλείται τρίτο κύμα (Heywood/Drake, 1997· Walker, 1995· Findlen, 1995) – τη μεταδομιστική και αποδομητική στιγμή του. Η ταυτότητα

δεν εκλαμβάνεται ως φυσικά δεδομένη αλλά ως κοινωνικά καθιερωμένα, αν και ρευστή και ενδεχομενική· δεν θεωρείται αυτονόητη ως περιγραφική ιδιότητα υπεράνω ανάλυσης, αλλά προβληματοποιείται ως κανονιστικό ιδεώδες κατεστημένων αστερισμών λόγου. Έχει παρέλθει η εποχή που ο φεμινισμός θεμελιωνόταν κατά τρόπο εύλογο σ' ένα προϋπάρχον ομοιογενές και διακηρυκτικό «εμείς», ένα δρων *cogito* που οριζόταν με όρους καθαρής εξωτερικότητας και συστημικής αντιπαράθεσης ως προς ένα ενιαίο σύστημα καταπίεσης. Το σημαίνον «γυναίκα», στη χειραφέτηση του οποίου είχε επενδύσει η φεμινιστική πολιτική του «δεύτερου κύματος», αποδομείται, ενώ οι συνδηλώσεις του –κοινή ταυτότητα, κοινή εμπειρία, κοινή πολιτική πράξη– εκλαμβάνονται ως πεδία διαρκούς και αμφιλεγόμενης ανασήμανσης. Η πρόκληση που αναδύεται είναι η ανίχνευση μιας πιθανότητας για φεμινιστική πολιτική που δεν βασίζεται στη φιλελεύθερη οντολογία του υποκειμένου.

Στο πλαίσιο της φεμινιστικής κριτικής που αντλούσε από τον γαλλικό δομισμό, κυρίως από την ψυχανάλυση του Ζακ Λακάν, τη σημειωτική του Ρολάν Μπαρτ και τη θεωρία της ιδεολογίας του Λουί Αλτουσέρ, σημειώνεται μια μετατόπιση της επιστημολογικής έμφασης από την έννοια της ιδεολογίας σε μια ορολογία εμπνευσμένη από τη φουκοϊκή προβληματική, όπως «λόγος» και «εξουσία/-γνώση»: Με σχηματικούς όρους, θα λέγαμε ότι ο κριτικός πολιτικός στοχασμός μετατοπίζεται από την ιδεολογική έγκληση κατά Αλτουσέρ στις σχέσεις εξουσίας κατά Φουκό. Η εννοιολόγηση του φύλου ως ρυθμιστικού ιδεώδους που συγκροτείται στο λόγο έρχεται στο προσκήνιο στο πλαίσιο της ευρύτερης επιρροής που ασκεί το έργο του Μισέλ Φουκό στη φεμινιστική κριτική, τόσο στο επίπεδο της κριτικής του υποκειμένου ως κυρίαρχου φορέα και υπέρτατου εγγυητή του λόγου, της γνώσης, του νοήματος και της ιστορίας, όσο και στο επίπεδο της θεώρησης της σεξουαλικότητας ως σημείου τομής της πειθαρχίας του σώματος και του ελέγχου του πληθυσμού. Στο πρώιμο έργο του, ο Φουκό είχε θέσει σε αμφισβήτηση τη μεταφυσική του εμπειρικο-υπερβατικού υποκειμένου, θεωρητικοποιώ-

ντας και ιστορικοποιώντας την ως προϊόν πολλαπλών λογο-θετικών και πειθαρικών πρακτικών της νεωτερικότητας.

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 το έργο του Μισέλ Φουκό είχε εμπνεύσει μια αναθεώρηση της ιστορίας της σεξουαλικότητας η οποία είχε σημαντική απήχηση στη φεμινιστική θεωρία. Σύμφωνα με τη φουκοϊκή ιστορικοθεωρητική προβληματική, η σεξουαλικότητα –οριζόμενη ως συναρμογή γνώσεων και πρακτικών που επικεντρώνονται στο σώμα– δεν ρυθμίζεται απλώς και μόνο μέσω των κυριαρχικών τεχνικών της προγραφής και της απαγόρευσης αλλά παράγεται μέσω της υπαγόρευσης και της προτροπής στο λόγο. Στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*, ο Φουκό παρουσιάζει τη μεθοδολογία της ανάλυσης της γνώσης γύρω από το σεξ, και, πιο συγκεκριμένα, τον «κανόνα της πολυσημίας των λόγων»: Στο πεδίο του λόγου, εξουσία και γνώση συναρθρώνονται· ο λόγος παράγει και μεταδίδει εξουσία, αλλά επίσης εκθέτει και υπονομεύει την εξουσία. Η εμφάνιση της φιλολογίας γύρω από τη σεξουαλικότητα στην ψυχιατρική, το δίκαιο και τη λογοτεχνία του 19ου αιώνα οδήγησε στην ενδυνάμωση του κοινωνικού ελέγχου της ομοφυλοφιλίας, αλλά –την ίδια στιγμή– έδωσε και τη δυνατότητα για τη διαμόρφωση ενός αντίπαλου λόγου, ενός λόγου που διεκδικούσε αναγνώριση ύπαρξης και νομιμότητας. Ως πειθαρική τεχνολογία κανονικοποίησης –δηλαδή συγκρότησης και ρύθμισης του πεδίου του διανοητού, του δυνατού και του επιτρεπτού–, η κατηγορία του σεξ ιστορικοποιείται στο πλαίσιο της επιστημικής και λογο-θετικής εμπέδωσης του βιοπολιτικού συστήματος αναπαραγωγικής σεξουαλικότητας. Ο Φουκό εισηγείται μια κριτική γενεαλογία της κατηγορίας του σεξ ως ουσιοποιημένου προϊόντος ενός συστήματος κοινωνικής επιτήρησης και ρύθμισης της σεξουαλικότητας στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας.⁴² Το σώμα –το πεπερασμένο και πειθήνιο (χρήσιμο, λειτουργικό, χειραγωγίσιμο) σώμα της πειθαρχίας– αντλεί το νόήμά του από τα ιστορικά τοποθετημένα λογο-θετικά συγκείμενα των σχέσεων εξουσίας που συγκροτούν σεξουαλικές οντολογίες, αποκρύπτοντας ακριβώς το μηχανισμό της ίδιας τους της ιστορικότητας. Το σώμα

—τόσο το ατομικό ανθρώπινο σώμα όσο και το μαζικό σώμα του πληθυσμού— είναι το ύστατο διακύβευμα εκείνης της ιδιαίτερης νεωτερικής μορφής εξουσίας/γνώσης που ο Φουκό ονομάζει βιοεξουσία καθώς και των συστατικών τεχνικών της: της «ανατομο-πολιτικής του σώματος» και της «βιοπολιτικής του πληθυσμού». Σε αντίθεση με την προνεωτερική εξουσία, που βασιζόταν στο δικαίωμα του ηγεμόνα να αφαιρεί τη ζωή των υπηκόων του, η νεωτερική βιοεξουσία εστιάζει στην προστασία και τη χειραγώγηση της ανθρώπινης ζωής επενδύοντας στην εξορθολογιστική ρυθμιστική πρόσβαση στα ατομικά σώματα.

Υπό το πρίσμα της φουκοϊκής προβληματικής, ιστοριοποιείται ο ιδρυτικός μύθος του κλασικού φιλελευθερισμού περί οντολογικής ακεραιότητας του υποκειμένου πριν από τις σχέσεις εξουσίας. Στο πλαίσιο της φεμινιστικής ανάγνωσης της κριτικής ιστορικοποίησης που εισήγαγε ο Φουκό, το φύλο και η σεξουαλικότητα αναδύονται ως ιστορικές και πολιτισμικές μεταβλητές, «σχηματισμοί λόγου» και τεχνολογίες υποκειμενοποίησης που συνυφαίνονται με τις μικροφυσικές τεχνολογίες κοινωνικής πειθάρχησης. Δεν υπάρχει υποκείμενο πριν από το νόμο, αλλά το υποκείμενο παράγεται μέσω του νόμου. Παρομοίως, το φύλο δεν υπάρχει πριν από τις σχέσεις εξουσίας: αντίθετα, το έμφυλο υποκείμενο συγκροτείται από αυτές, αναδύεται ως προϊόν ενός καθεστώτος εμφυλοποίησης που επισείει κυρώσεις για τα υποκείμενα εκείνα που δεν εν-σωματώνουν το φύλο τους σύμφωνα με τους καθιερωμένους κανόνες. Η εξουσία δεν ερμηνεύεται ως μια μονολογική υπερκείμενη δύναμη που ασκείται πάνω στα υποκείμενα από μια θέση καθαρής και περιχαρακωμένης εξωτερικότητας ως προς αυτά, αλλά ως διασπαρμένο και δικτυόμορφο πλέγμα δυνάμεων συγκρότησης υποκειμενικοτήτων και ταυτοτήτων.

Αν και ο Φουκό δεν έδωσε ρητή αναλυτική έμφαση στο φύλο, και παρ' όλο που αντιμετώπισε τη ρύθμιση της γυναικείας σεξουαλικότητας σαν μια μορφή κανονικοποίησης ανάμεσα σε άλλες, το εγχείρημα της ιστορικοποίησης της σεξουαλικότητας αποδείχτηκε ιδιαίτερα χρήσιμο για τη φεμινιστική θεωρία. Τα σημεία σύγκλισης

περιλάμβαναν τη θεώρηση του σώματος ως πεδίου εμπέδωσης ή υπονόμησης των σχέσεων εξουσίας, την έμφαση στις τοπικές, οικείες και διάχυτες επιτελέσεις της εξουσίας, τον κρίσιμο ρόλο του λόγου και των λογο-θετικών σχηματισμών στις διαδικασίες εμπέδωσης της εξουσίας, και, τέλος, την κριτική στη μεταφυσική του δυτικού ανθρωπισμού, που απέδωσε ιστορικά προνομιακή θέση στο δυτικό λευκό ανδρικό υποκείμενο, ανάγοντάς το σε αυθεντική ενσάρκωση των οικουμενικών αξιών της αλήθειας, του ορθού λόγου, της πολιτικής διαβούλευσης και της ανθρώπινης φύσης. Ορισμένες φεμινιστικές ιδιοποιήσεις της φουκοϊκής προβληματικής ήταν θετικές (Sawicki, 1991· Diamond/Quinby, 1988· Butler, 1990, 1993), ενώ άλλες υπήρξαν πιο επιφυλακτικές και κριτικές (Fraser, 1989· Ramazanoglu, 1993). Σ' αυτό το πλαίσιο φεμινιστικής συνομιλίας με το έργο του Φουκό, χαρακτηριστική υπήρξε η αναδιατύπωση της φουκοϊκής θεώρησης της «τεχνολογίας του σεξ» σε «τεχνολογίες του φύλου» από την Teresa de Lauretis (1987).

Μέσα στις θεωρητικές και πολιτικές αυτές συνθήκες, το φύλο δεν εννοιολογείται ούτε ως στατική οντολογία ούτε απλώς ως κοινωνικό επίτευγμα: ούτε ως κάτι που το υποκείμενο *είναι* ούτε ως κάτι που το υποκείμενο *έχει*. Αντίθετα, εκλαμβάνεται ως τεχνολογία νοηματοδότησης σχέσεων εξουσίας και ως διαδικασία αναπραγμάτευσης της κανονικότητας. Ο φεμινιστικός λόγος δεν περιορίζεται σ' αυτή καθεαυτήν την κατηγορία «γυναίκες» –σαν αυτονόητη περιγραφική κατηγορία και δεδομένο, προϋπάρχον πολιτικό υποκείμενο– αλλά εστιάζει αναλυτικά στις σχέσεις εξουσίας που καθιερώνουν το πεδίο του πολιτισμικά αυτονόητου μέσω της προσομοίωσης της «οντολογίας». Τίθεται υπό συστηματική αμφισβήτηση αυτό που η Butler περιέγραψε ως το επιστημολογικό υπόδειγμα που προϋποθέτει την προτεραιότητα του δρώντος ως προς τη δράση. Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής, το ζήτημα της εμπρόθετης δράσης [agency] –ιδιαιτέρως κρίσιμης σημασίας για τη φεμινιστική πολιτική– δεν εκλαμβάνεται με όρους ενός υπερβατικού ανιστορικού Εγώ που προϋπάρχει του πεδίου των σχέσεων εξουσίας ή που υπερβαίνει βολонταριστικά

τους όρους του πολιτισμικού διανοητού. Με άλλα λόγια, οι πρακτικές της κριτικής, της αντίστασης και της ανατροπής των ρυθμιστικών ιδεωδών της αρρενωπότητας και της θηλυκότητας δεν εκκινούν από το αρχιμήδαιο σημείο της φαινομενολογικής κατηγορίας του απριωρικού υποκειμένου. Υπό την επιρροή του έργου του Φουκό, το υποκείμενο –ταυτόχρονα υποτελές και φορέας δράσης– δεν εκλαμβάνεται ως ομιλούσα συνείδηση αλλά ως θέση στο περίπλοκο δίκτυο των σχέσεων εξουσίας.

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 είναι πλέον αισθητή η συνάντηση του φεμινιστικού στοχασμού με τη θεωρητική παράδοση που αποκαλείται μεταδομισμός [poststructuralism]. Αυτό το κάθε άλλο παρά ενιαίο και μονολιθικό ρεύμα σκέψης αναδύθηκε από την κριτική στον υπαρξισμό, τη φαινομενολογία και τη δομιστική θεωρητική παράδοση που είχε καθιερωθεί στο πεδίο της γλωσσολογίας από τον Φερντινάν ντε Σοσίρ και της ανθρωπολογίας από τον Κλοντ Λέβι-Στρος. Η επιδίωξη της κριτικής υπέρβασης του άκαμπτου και ορθολογιστικού παραδείγματος του στρουκτουραλισμού ήταν αυτό που συνέδεε –εν πολλοίς καταχρηστικά– τόσο διαφορετικές θεωρήσεις όπως ήταν αυτές του Φουκό, του Λακάν και του Ντεριντά, στο πλαίσιο του βορειοαμερικανικού μεταδομισμού. Η μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία αντλεί από τη μεταδομιστική κριτική στη μεγάλη αφήγηση της συστηματικής καθολικότητας και των δομικών διπολικών αντιθέσεων που εγκαθιδρύουν την αναφορικότητα αποκλείοντας τη διαφορά, αλλά και από την κριτική στην παράδοση της δυτικής θετικιστικής επιστημολογίας του ενιαίου και ομόκεντρου υποκειμένου της γνώσης, της δράσης και της ηθικής, το οποίο εγκαθιδρύεται με βάση τους όρους των διχοτομιών υποκείμενο/αντικείμενο, εαυτός/άλλος, ταυτότητα/ετερότητα. Αντλώντας από αυτό το πλούσιο πεδίο θεωρητικής αναζήτησης, η μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία ασκεί κριτική στη μεταφυσική αφήγηση του μη τετμημένου, ομοιογενούς και αυθεντικού εαυτού, σύμφωνα με την οποία υπάρχει ένα ενιαίο δομημένο υποκείμενο, με ταυτότητα που θεμελιώνεται στην οντολογία της ουσίας (de Lauretis, 1987· Kaplan, 1986· Butler, 1990·

Nicholson, 1990· Benhabib/Butler/Cornell/Fraser/Nicholson, 1995· Butler/Scott, 1992). Αναδύεται έτσι ένας φεμινιστικός λόγος που συναντιέται με την πολιτισμική κριτική στο ότι όχι απλώς δεν αναπαράγει τα ατομικιστικά και ορθολογιστικά προτάγματα της καρτεσιανής παράδοσης αλλά και προχωρεί στην προβληματοποίηση της συνθήκης δυνατότητας του αυτόβουλου και αυτοτελούς, ορίσιμου και οριοθετημένου ατόμου. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και κυρίως κατά τη δεκαετία του 1990, οι φεμινίστριες θεωρητικοί αποτιμούν το πολύτιμο θεωρητικό έργο των προηγούμενων χρόνων για την κοινωνική κατασκευή του φύλου, ενώ διερευνούν δυνατότητες για θεωρητικές επεξεργασίες του υποκειμένου που εκκινούν από μια κριτική στο επιστημολογικό παράδειγμα της πολιτικής της ταυτότητας.⁴³

Η διαφαινόμενη σύγκλιση φεμινισμού, πολιτισμικής κριτικής και μεταδομισμού προκάλεσε ωστόσο και κάποια ανησυχία, η οποία συμπυκνωνόταν τυπικά στα ερωτήματα: Είναι εφικτή η φεμινιστική πολιτική διεκδίκηση χωρίς το προϋπάρχον πολιτικό υποκείμενο «γυναίκες», χωρίς δηλαδή την ταυτισιακή εκείνη κατηγορία που εκλαμβάνεται τυπικά ως θεμελιώδης της φεμινιστικής πολιτικής; Τι κόστος έχουν (αν έχουν) η σχετικοποίηση και η ρευστοποίηση του ουμανιστικού υποκειμένου στην αποτελεσματικότητα της πολιτικής διεκδίκησης; Πώς καλύπτεται το κενό που άφησε η απομυθοποίηση της «γυναικείας αδελφοσύνης»; Σε τι συνίσταται μια πολιτική χωρίς οντολογικά εδραιωμένο (γυναικείο - φεμινιστικό) δρων υποκείμενο, χωρίς το ενυπόστατο βουλευσιαρχικό Εγώ, που πραγματοποιεί το φύλο της, όπως έλεγε η Μποβουάρ; Πόσο απαραίτητη (είτε ουσιακά είτε στρατηγικά) είναι για το φεμινισμό η προϋπόθεση ενός υποκειμένου που υπάρχει πριν και πέρα από το πεδίο των σχέσεων λόγου και εξουσίας, το οποίο και επιδιώκει να αποδιαρθρώσει; Με άλλα λόγια, πώς συνδυάζεται το μεταδομιστικό εγχείρημα της αποδόμησης της ταυτότητας με το φεμινιστικό εγχείρημα της αναθεωρητικής αποκατάστασης της γυναικείας εκφοράς της; Ως αποτέλεσμα της τάσης σχετικοποίησης που υπέβαλλε σε κριτικό έλεγχο τις επιστημολογικές βεβαιότητες οι οποίες συγκροτούσαν το φαινομενολογικό

υποκείμενο του ορθού λόγου, η ένσταση πήρε συχνά τη μορφή προκατειλημμένης επιφύλαξης απέναντι στη θεωρία εν γένει: «Αν “γυναίκα” δεν είναι παρά μια κενή κατηγορία, τότε γιατί φοβάμαι να περπατώ μόνη μου τη νύχτα;» (τίτλος άρθρου-πολεμικής της Laura Downs στην Joan Scott, 1993).

Σ’ ένα πλαίσιο φεμινιστικής κριτικής στο έργο του Φουκό, η Linda Alcoff (1988, 1990) προτείνει συνετή και επιλεκτική ιδιοποίηση του φουκοϊκού έργου και επισημαίνει emphatic τα όρια μιας τέτοιας ιδιοποίησης. Υποστηρίζει ότι η φουκοϊκή προβληματική της εξουσίας και της λογο-θετικής παραγωγής της υποκειμενικότητας δεν δίνει περιθώρια ανάλυσης της εμπρόθετης δράσης. Θεωρώντας ότι ο Φουκό εκλαμβάνει την υποκειμενικότητα ως αναπόδραστο προϊόν ερμητικών σχέσεων εξουσίας, εξ ορισμού υποταγμένη στο κυρίαρχο σύστημα εξουσίας/γνώσης, η Alcoff αποστασιοποιείται από μια τέτοια θεώρηση και αρνείται ότι η υποκειμενοποίηση είναι απλώς αντανάκλαση του πειθαρχικού καθεστώτος αλήθειας. Για την Alcoff, τα πειθήνια σώματα δεν αποτελούν τη μόνη και αναπόφευκτη απόρροια των πειθαρχικών πρακτικών. Αντίθετα, άλλες θεωρητικοί προτείνουν διαφορετικές αναγνώσεις του φουκοϊκού έργου. Αποδίδουν ιδιαίτερη έμφαση στην παραγωγική αναλυτική της εξουσίας ως διασπαρμένης, πολυμορφικής, αλλά σε καμία περίπτωση αδιαμφισβήτητης, ενώ θεωρούν χρήσιμη για τη φεμινιστική πολιτική την απόσπαση της αναλυτικής της εξουσίας από το δικαιοκτικό μοντέλο στο οποίο είχε περιχαρακωθεί. Υποστηρίζουν, έτσι, ακολουθώντας τη φουκοϊκή αναλυτική της εξουσίας, ότι η πολιτική τεχνολογία του σώματος λειτουργεί σε ένα ιστορικά κείμενο πεδίο μικροφυσικής της εξουσίας – ένα παραγωγικό πλέγμα στρατηγικών μηχανισμών ταξινόμησης, επιτήρησης, ελέγχου και φυσιολογικοποίησης. Αυτές οι θεωρητικοί πιστεύουν ότι το διακύβευμα της φουκοϊκής προβληματικής –όπως άλλωστε και της φεμινιστικής θεωρίας– δεν είναι να προδιαγραφεί η αποτελεσματικότητα της πολιτισμικής κανονικότητας. Αυτό που είναι σημαντικό, αντιπροτάσσουν, είναι να παραμένει η θεωρητική διερεύνηση ευαίσθητη τόσο στις διαδικασίες συμμόρφωσης στη φυσικο-

ποιημένη προφάνεια του αληθειακού καθεστώτος των οντολογικών ταυτίσεων φύλου, σεξουαλικότητας και συσχετικότητας, όσο και στις πρακτικές καταστρατήγησης και αποποίησης της καθιερωμένης καθολικότητάς του. Το ζητούμενο είναι να επισημαίνουμε και να αξιοποιούμε τις κρίσεις που σημειώνονται στο καθεστώς κανονικότητας, ενώ ταυτόχρονα να αναλύουμε πώς οι δυνατότητες ανατροπής των κανονιστικών ταυτίσεων φύλου και σεξουαλικότητας περιορίζονται από σύνθετες πειθαρχικές δομές. Η Judith Butler θεωρεί ότι η κατασκευή των υποκειμένων από τα δίκτυα σχέσεων εξουσίας δεν εξαλείφει την πιθανότητα της εμπρόθετης δράσης: «Ακόμη και η φουκοϊκή αξιωματική θεώρηση της ριζικής επινόησης προϋποθέτει την εμπρόθετη δράση» (Butler, 1987).

Η φεμινιστική επιφύλαξη απέναντι στο μεταδομισμό συμπυκνώνεται στην ένσταση ότι δεν μπορεί να υπάρξει εμπρόθετη δράση χωρίς ένα προϋπάρχον και ενοποιημένο δρων υποκείμενο. Η ένταση μεταξύ μεταδομισμού και φεμινισμού επικεντρώνεται κυρίως σε δυο κρίσιμα πεδία της σύγχρονης πολιτισμικής κριτικής – στο πεδίο της υποκειμενικότητας και στο πεδίο της πολιτικής. Όπως το έθεσε η Seyla Benhabib, πολιτική φιλόσοφος που ο στοχασμός της εκκινεί από παραδοχές της κριτικής θεωρίας, η σύνδεση ανάμεσα στο μεταδομισμό και το φεμινισμό συνιστά μια «εύθραυστη συμμαχία» («uneasy alliance», Benhabib, 1995). Αν ωστόσο για κάποιες φεμινίστριες ο μεταδομισμός –ειδικά όταν ερμηνεύεται ως πολιτικός μηδενισμός και ηθικός σχετικισμός– κλονίζει τις επιστημολογικές βεβαιότητες που στοιχειοθετούν την πολιτική αιχμή του φεμινισμού, άλλες διερευνούν τα οφέλη που αποκομίζει ο φεμινισμός από την κριτική ιδιοποίηση της μεταδομιστικής θεωρίας, κυρίως στο επίπεδο της κριτικής θεώρησης της συγκροτησιακής δύναμης του λόγου στην κατασκευή της έμφυλης διαφοράς. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της θεωρητικής τάσης είναι η ανθολογία φεμινιστικής θεωρίας *Feminists Theorize the Political*, που επιμελήθηκαν η Judith Butler και η Joan Scott (1992). Όπως το θέτουν οι επιμελήτριες, «ο μεταδομισμός δεν είναι, αυστηρά μιλώντας, μια θέση, αλλά, αντίθετα, μια κρι-

τική ανάλυση των λειτουργιών αποκλεισμού μέσω των οποίων οι “θέσεις” εγκαθιδρύονται» (σ. xiv). Η μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία εγείρει ερωτήματα σχετικά με τις ίδιες τις πολιτικές συνθήκες οι οποίες καθορίζουν και περιορίζουν το πεδίο των θέσεων υποκειμενικότητας –«υποκείμενο», «πολίτης», «εαυτός», «εμπειρία», «πολιτική»– που έχουν φυσικοποιηθεί στο πλαίσιο της δυτικής μεταφυσικής. Καθώς διερευνούν τις διαδικασίες αποκλεισμού και κανονικοποίησης μέσω των οποίων προκύπτουν αυτές οι θέσεις ως φυσικές και πολιτισμικά αυτονόητες, οι μεταδομίστριες φεμινίστριες αντιμετωπίζουν ερωτήματα όπως: Πώς αναγνωρίζουμε τις διαφορές και τις ιεραρχίες που διέπουν την κατηγορία «γυναίκα» και παρ’ όλα αυτά επιστρατεύουμε την κατηγορία για λόγους ενότητας και πολιτικής δράσης; Είναι απαραίτητη η ενότητα; Ή μήπως αυτό που χρειάζεται είναι μια πολιτική στρατηγικών συμμαχιών; Αν ο φεμινισμός δεν έχει υποκείμενο, αν δεν συνιστά την έκφραση ενός νοηματοδοτούντος υποκειμένου, τότε στο όνομα τίνος μιλά και αγωνίζεται;

Παρά τις αιτιάσεις περί επαπειλούμενης πολιτικής απονεύρωσης, ο μεταδομιστικός φεμινισμός αναζητά νέες αρθρώσεις του πολιτικού στο πλαίσιο των οποίων τέτοιου είδους διερωτήσεις θα μπορούσαν να αποβούν χρήσιμες για το φεμινιστικό εγχείρημα. Το κεντρικό διακύβευμα του μεταδομιστικού φεμινισμού είναι η αναζήτηση πιο σύνθετων θεωρητικοποιήσεων του σώματος, του φύλου και της σεξουαλικότητας, πέρα από το επιστημολογικό παράδειγμα της ουσιακής διαφάνειας του *cogito*, που εκπηγάει από τη δυτική μεταφυσική της παρουσίας.⁴⁴ Έτσι, φεμινίστριες θεωρητικοί επεξεργάζονται εναλλακτικές προσεγγίσεις των διασυνδέσεων ανάμεσα στο φύλο, τον ενσώματο εαυτό, την επιθυμία και την πολιτική υποκειμενικότητα, καθώς και ένα νέο κριτικό πλαίσιο για τη θεωρητικοποίηση των όρων κοινωνικής διαφοροποίησης, όπως είναι το φύλο και η σεξουαλικότητα, αλλά και η εθνικότητα, η κοινωνική τάξη, η υγεία, η ηλικία κ.λπ., τους οποίους εκλαμβάνουν ως κείμενες διαδικασίες που επιτελούνται μέσα σε διαρκώς μεταβαλλόμενες συνθήκες κοινωνικών ιεραρχιών και συγκρούσεων. Στη διερώτηση των κριτικών για το αν η λεγό-

μενη έκπτωση του ανθρωπιστικού ορθολογικού υποκειμένου οδηγεί σε πολιτική αδράνεια και ματαίωση οποιασδήποτε διατύπωσης πολιτικής κρίσης και οποιασδήποτε ανάληψης πολιτικής θέσης, οι θεωρητικοί που εργάζονται στο πλαίσιο του μεταδομιστικού φεμινισμού απαντούν ότι η απο-υποστασιοποίηση και εκ-κέντρωση των θεμελιωδών εννοιών του φιλοσοφικού *cogito* δεν ισοδυναμεί με απεμπόλησή τους, αλλά περισσότερο με ανατρεπτική «απαλλοτρίωση» και ιδιοποίησή τους πέρα και έξω από τα εξουσιαστικά συγκείμενα που τις καθιέρωσαν ως τεχνολογίες κυριαρχίας.

Υπό το φως του μεταδομισμού, αλλά και της *queer* θεωρίας⁴⁵ και της διαφυλικής [*transsexual*] και διεμφυλικής πολιτικής [*transgendered politics*], αναπτύσσεται η αναζήτηση για μια φεμινιστική θεωρία που δεν προσδιορίζεται αιτιοκρατικά και δεσμευτικά από το φύλο των υποκειμένων της. Η *queer* θεωρία, ειδικότερα, διεκδικεί την αποδιάρθρωση του καθεστώτος έμφυλης δυαδικότητας εστιάζοντας στην αποσταθεροποίηση των διχοτομιών άνδρας - γυναίκα και ετεροφυλοφιλία - ομοφυλοφιλία (Γιαννακόπουλος, 2001). Αυτές οι ταυτότητες δεν αντιμετωπίζονται ως προδιαγεγραμμένες και αμετάκλητες ιδιότητες των υποκειμένων αλλά ως αμφίλογες, θραυσματικές και ενδεχομενικές επιτελέσεις, που υιοθετούνται, ανατρέπονται ή επιστρατεύονται με τρόπους συγκεκριμενικούς και στρατηγικούς. Το υποκείμενο εγκαθιδρύεται κοινωνικά αλλά δεν καθορίζεται πλήρως από τις ρυθμιστικές τεχνολογίες υποκειμενοποίησης, αναδύεται πάντα εκ νέου ως συνεχής δυνατότητα ανάσχεσης των μηχανισμών και των λόγων της εξουσίας. Η συστηματική προβληματοποίηση των ταυτοτήτων από τη μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία δεν ισοδυναμεί με αποκλήρυξη της χρήσης τους.

Έτσι, αν και οι διπολικές κατηγορίες και οι διαζευκτικές προϋποθέσεις της έμφυλης ταυτότητας αντιμετωπίζονται κριτικά, η έννοια του φύλου παραμένει στο επίκεντρο της φεμινιστικής θεωρίας και πράξης· όχι όμως πλέον ως αδιαμφισβήτητος ορισμός μιας υποτιθέμενα κοινής και θεμελιώδους ταυτότητας, αλλά, αντίθετα, ως πεδίο σχέσεων εξουσίας – ως θεσμοθετημένη τεχνολογία ρύθμισης και

κανονικοποίησης του πολιτικού αλλά και ως αντικείμενο διαρκούς πολιτικής διαπραγμάτευσης και αντιδικίας. Με άλλα λόγια, η κατηγορία της έμφυλης ταυτότητας αναπλαισιώνεται επιστημολογικά: θεωρητικοποιείται ως θεσπισμένη επιτελεστική περίσταση κι όχι ως φυσική ουσία που εκφράζεται ή απωθείται, ούτε ως θεμελιωτική οντολογική προϋπόθεση της δράσης. Φεμινίστριες θεωρητικοί αποδομούν το επιστημολογικό ιδίωμα της διάκρισης ανάμεσα στο λεγόμενο βιολογικό φύλο, ως το υποτιθέμενο υπόστρωμα φύσης πάνω στο οποίο το κοινωνικό νόημα λαμβάνει χώρα, και το κοινωνικό φύλο, ως το υποτιθέμενο εποικοδόμημα που επιπροστίθεται και εγγράφεται πάνω στο προϋπάρχον θεμέλιο της φυσικής καταβολής. Ασκείται έτσι κριτική στην αντίληψη ότι το *ορθό* και *ευπρεπές* [*proper*] κοινωνικό φύλο είναι αυτό που *ανήκει* –εν είδει αναπαλλοτρίωτου περιουσιακού στοιχείου [*propriety*]– στο *κατάλληλο* [*appropriate*] αντίστοιχο βιολογικό φύλο. Σώμα και φύλο δεν συνδέονται κατ' ανάγκη μεταξύ τους με σχέση φυσικής και πάγιας συνέχειας αιτίου (βιολογική προδιαγραφή) - αιτιατού (κοινωνικός επικαθορισμός): αντίθετα, εκλαμβάνονται με όρους ασταθούς και ατελούς επιτέλεσης, υπό το πρίσμα της ανοιχτής στην αλλαγή κοινωνικής σημασιοδότησης κι όχι της παγιωμένης οντολογίας. Το λεγόμενο βιολογικό φύλο θεωρείται λογο-θετική απόρροια –και όχι φυσική προϋπόθεση– του κοινωνικού. Μετά από τη θεωρητική διαμάχη ανάμεσα στον κονστρουκτιβισμό και την ουσιοκρατία, και μέσα από μια συστηματική διαδικασία εκλέπτυνσης, εμβάθυνσης και δημιουργικής αφομοίωσης της θεωρίας της κοινωνικής κατασκευής του φύλου, αναδύεται –υπό την αιγίδα του μεταδομιστικού φεμινισμού– η φεμινιστική θεωρία της επιτελεστικότητας [*performativity*], η οποία εκφράστηκε στο πρωτοποριακό έργο της Judith Butler.

Ο τίτλος του βιβλίου της Butler που σηματοδότησε την αλλαγή παραδείγματος στη φεμινιστική θεωρία, του *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [*Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, 1990], συμπύκνωνε την άρθρωση ενός φεμινιστικού λόγου πέρα από τη φυσικοποιημένη διπολικότητα των φύλων

και πέρα από την πολιτική της ταυτότητας. Στο έργο αυτό, η Butler προβληματοποιεί τη διάκριση sex/gender, πάνω στην οποία είχε θεμελιωθεί η φεμινιστική θεωρία κατά τις δεκαετίες του 1970 και 1980. Όχι μόνο το λεγόμενο βιολογικό είναι πάντοτε ήδη κοινωνικό αλλά και η έννοια «sex» είναι η κατηγορία υπό την αιγίδα της οποίας η ανατομία, η επιθυμία και η αναπαραγωγή ενοποιούνται συγκροτώντας μια ανδροκεντρική οικονομία, η οποία φυσικοποιεί το αληθειακό καθεστώς της ετεροκανονικότητας [heteronormativity]. Εκκινώντας θεωρητικά από μια παράδοση κριτικής στις ουσιοκρατικές εννοιολογήσεις του φύλου, η φιλόσοφος επιχειρεί μια δυναμική ανάγνωση της έμφυλης ταυτότητας ως ταυτισιακής πρακτικής και παραστασιακής επιτέλεσης κι όχι ως ουσιακής υπόστασης του εαυτού. Το φύλο προσιδιάζει στις επιτελεστικές πράξεις, τις χειρονομίες και τα ενεργήματα του σώματος· δεν είναι ουσία αλλά δρώμενο. Είναι το αποτέλεσμα πολιτισμικά αναγνωρίσιμων και κοινωνικά καθιερωμένων επιτελέσεων που συστηματικά αποκρύπτουν τη γενεαλογία της παραγωγής τους ως τέτοιων, αλλά και τη δυνατότητα εναλλακτικών έμφυλων επιτελέσεων πέρα από το καθιερωμένο πλαίσιο της ανδρικής κυριαρχίας και της επιβεβλημένης ετεροφυλοφιλίας. Το λεγόμενο κοινωνικό φύλο δεν αποτελεί αντανakλαστικό επιφαινόμενο του λεγόμενου βιολογικού φύλου, αλλά υποδηλώνει τις κοινωνικές διαδικασίες μέσω των οποίων καθιερώνεται πολιτισμικά το αναντίρρητο της φυσικής θεμελίωσης του φύλου. Με άλλα λόγια, οι έμφυλες κατηγορίες προσεγγίζονται ως «κανονιστικές μυθοπλασίες» που παράγονται και ιζηματοποιούνται μέσα από επαναλαμβανόμενες κοινωνικές τελετουργίες της εξιδανικευμένης κανονικότητας, αλλά και παραμένουν, ανεξάλειπτα και αναπόφευκτα, ανοιχτές σε πρακτικές κριτικής ανασήμανσης των αξιώσεων του ηγεμονικού λόγου. Το φύλο θεωρητικοποιείται από την Butler ως κοινωνικό δράμα βίαιης εγκαθίδρυσης και αποκρουστέλλωσης στο χρόνο μέσω επιτελεστικής επανάληψης [performative reiteration] σωματικών πρακτικών στις οποίες συμπεκνώνεται η κανονιστική μυθοπλασία ενός αραγούς έμφυλου εαυτού. Πρόκειται δηλαδή για μια διαδικασία ιζηματοποίησης μέσω επαναληψιμότητας

[iterability]· για μια κοινωνική χρονικότητα στο πλαίσιο της οποίας παγιώνεται ο ορίζοντας του διανοητού και του εφικτού.⁴⁶ Η ίδια η Butler, προλαμβάνοντας την κριτική περί της φεμινιστικής πολιτικής της ταυτότητας, επισημαίνει: «Η αποδόμηση της ταυτότητας δεν ισχυδυναμεί με αποδόμηση της πολιτικής· αντίθετα, εγκαθιδρύει ως πολιτικούς τους ίδιους τους όρους μέσω των οποίων η ταυτότητα αρθρώνεται» (Butler, 1990, σ. 148).

Θεωρητικοποιώντας τις έμφυλες κατηγορίες ως κανονιστικές μυθοπλασίες (κατ' αναλογία αυτού που ο Φουκό αποκαλούσε ρυθμιστικό ιδεώδες), η Butler υπογραμμίζει τις σχέσεις εξουσίας που παγιώνουν το διπολικό σύστημα του φύλου ως καθεστώς αλήθειας: Οι έμφυλες κατηγορίες είναι λογο-θετικές διευθετήσεις που δομούν την ενότητά τους διαμέσου της αποκλήρυξης συγκεκριμένων δυνατοτήτων επιθυμίας. Για παράδειγμα, η οντολογική αλήθεια της έμφυλης ταυτότητας «είμαι άνδρας» εμπεριέχει τη σεξουαλική απαγόρευση «δεν μπορώ να αγαπώ έναν άνδρα». Αυτό που τίθεται στο επίκεντρο του πολιτικού και θεωρητικού ενδιαφέροντος δεν είναι απλώς η ανάδειξη των τρόπων με τους οποίους οι έμφυλες κατηγορίες διαμεσολαβούνται και κατακερματίζονται από ιστορικούς και κοινωνικούς επιμερισμούς, αλλά η επεξεργασία και ο εκτοπισμός της έμφυλης κανονικότητας, η οποία καθιερώνει την οντολογία του «φυσικού φύλου», της «πραγματικής γυναίκας», του «αληθινού άνδρα» κ.ο.κ.

Η επιτέλεση γίνεται το πεδίο στο οποίο η Butler καταδεικνύει την περίπλοκη και αντιφατική λειτουργία των κατηγοριών (έμφυλης και σεξουαλικής) ταυτότητας.⁴⁷ Στο πλαίσιο αυτό, το φύλο δεν θεωρητικοποιείται απλώς και μόνο ως πειθαρχική τεχνολογία αλλά και ως επιτελεστικό δρώμενο. Η Butler οικειοποιείται τη φουκοϊκή έννοια του σώματος της πειθαρχίας προκειμένου να επεξεργαστεί την έννοια της επιτελεστικότητας του έμφυλου σώματος, στο πλαίσιο της οποίας οι σωματικές εκ-δραματίσεις της έμφυλης σεξουαλικότητας παράγουν ταυτίσεις στο λόγο, οι οποίες είναι και κοινωνικά περιορισμένες και ανοιχτές σε ανασημάνσεις. Με όρους επιτελεστικότητας, το φύλο δεν είναι απλώς επιτελεστικό ενέργημα της τελε-

τουργικής επανεπιβεβαίωσης του κανονιστικού προτύπου· δεν εγγράφεται παθητικά πάνω στο σώμα, αλλά επιτελείται καθημερινά σε μια αδιάκοπη διαδικασία αγωνίας και απόλαυσης, σε μια σπειροειδή συνύφανση κοινωνικής πίεσης και αντίστασης, κατά την οποία τα υποκείμενα διαδραματίζουν δυνατότητες και πιθανότητες έμφυλης σωματικότητας. Με τον τρόπο αυτό, η Butler θέτει σε αμφισβήτηση την υποτιθέμενη σταθερότητα της έμφυλης ταυτότητας και τις ετεροσεξιστικές συνδηλώσεις αυτής της προϊδέας. Η αποδομητική προσέγγιση των κατηγοριών ταυτότητας ως πεδίων πολιτικής αναστάτωσης και αναταραχής (εξού και ο τίτλος του βιβλίου της *Gender Trouble*) γίνεται εδώ αφετηρία για την ανίχνευση δυνατοτήτων αποδιάρθρωσης της πολιτισμικής κανονικότητας στο πεδίο της διαπολικής επιτελεστικής ταύτισης και επιθυμίας. Επομένως η συγγραφέας θεωρητικοποιεί το διπολικό σύστημα του φύλου ως ένα καθεστώς αλήθειας που, αν και κοινωνικά καθιερωμένο, εντούτοις μπορεί να αμφισβητηθεί μέσα στην ίδια την κοινωνική ζωή αυτού του φυσικοποιημένου συστήματος φύλου.

Επιζητώντας να ανιχνεύσει πώς το φύλο μπορεί να ανασημασιοδοτηθεί με συλλογικούς όρους, και άρα πώς ανοίγεται σ' ένα πεδίο πολιτικής διαπραγμάτευσης, η Butler εστιάζει σε εναλλακτικές πρακτικές έμφυλης επιτέλεσης, όπως είναι η πολιτισμική πρακτική του drag, η παρενδυσία και άλλες μορφές στυλιστικής τεχνουργίας του έμφυλου σώματος, στο πλαίσιο των οποίων το καθεστώς αλήθειας της φυσικής έμφυλης ταυτότητας εκτοπίζεται και παρωδείται. Μιμούμενη την έμφυλη ταυτότητα, η πρακτική του drag φέρνει στο προσκήνιο, έστω και άρρητα, τη μιμητική –και όχι φυσική– δόμηση του φύλου· υποδεικνύει πώς κάποιες υπαρκτές εκδοχές της πραγματικότητας μπορούν να αμφισβητηθούν και πώς άλλες –εξίσου υπαρκτές πλην όμως εξαιρεμένες από το πεδίο του νόμιμου και διανοητού– μπορούν να υλοποιηθούν. Μέσω της επιτέλεσης, διαδραματίζεται η ιστορικότητα της φυσικοποιημένης σχέσης συνέχειας μεταξύ ανατομικού και κοινωνικού φύλου, κι έτσι αποσταθεροποιείται η θεμελίωση των καθιερωμένων κατηγοριών ταυτότητας και επιθυμίας στη

«φύση». Η συγγραφέας υπογραμμίζει ωστόσο ότι η παρωδιακή αναπλαισίωση της έμφυλης κανονικότητας δεν είναι από μόνη της ανατρεπτική· ανιχνεύει έτσι τι είναι αυτό που καθιστά την παρωδιακή επιτέλεση της φυσικοποιημένης έμφυλης ταυτότητας πραγματικά ανατρεπτική, ενώ, από την άλλη πλευρά, τι είναι αυτό που καθιστά μια τέτοια παρωδία των φυσικοποιημένων κατηγοριών φύλου ευάλωτη και αφομοιώσιμη από τους μηχανισμούς της εκάστοτε πολιτισμικής ηγεμονίας. Στη διάκριση αυτή, που με όρους επιτελεστικότητας παραμένει μη αποφασίσιμη, κρίσιμο ρόλο διαδραματίζει η έννοια του *context*, δηλαδή το συγκεκριμένο ιστορικό, κοινωνικό, πολιτικό και λογο-θετικό πλαίσιο μέσα στο οποίο οι απόπειρες αποσταθεροποίησης των φυσικοποιημένων κατηγοριών έμφυλης ταυτότητας παράγονται και προσλαμβάνονται.

Αναλύοντας τις διαδικασίες διαμέσου των οποίων η έμφυλη ταύτιση επιτελείται όχι μόνο μέσω της απαγόρευσης της αιμομιξίας αλλά και μέσω της απαγόρευσης της ομοφυλοφιλίας, η Butler καταδεικνύει τον καταστατικό ρόλο που παίζει η μελαγχολική αποποίηση της ομοφυλοφιλίας στην παραγωγή του φύλου μέσα στο πλαίσιο της ετεροφυλοφιλικής κανονικότητας.⁴⁸ Αποδομώντας την κυρίαρχη προϊδέαση ότι η ομοφυλοφιλία έχει χαρακτήρα δευτερεύοντα, ένα χαρακτήρα καταγωγής από την αρχική φυσική πηγή της ετεροφυλοφιλίας, υποστηρίζει ότι οι ομοφυλοφιλικές επιτελέσεις δεν αποτελούν αντίγραφα ενός πρωτογενούς ετεροφυλοφιλικού συστήματος ανδρισμού και θηλυκότητας, αλλά περιστάσεις ανιδίωσης [*expropriation*] που εκθέτουν και υπονομεύουν τον δήθεν φυσικό, πρωτογενή και αναπόφευκτο χαρακτήρα αυτού του συστήματος. Η Butler επιστρατεύει την αλληγορική σκηνή του *drag* προκειμένου να αναδείξει πώς λειτουργεί αυτή η διαδικασία φυσικοποίησης ορισμένων οντολογικών προϊδεάσεων, αλλά και τι είναι αυτό που καθιστά το καθεστώς αλήθειας του φυσιολογικού φύλου ανοιχτό σε κοινωνικές πρακτικές ανατρεπτικής ανιδίωσης. Ως κριτική παραθεματική [*citational*] πρακτική, το *drag* παραθέτει ισχύουσες εκδοχές κανονικότητας, οι οποίες, όμως, απο-υποστασιοποιούνται μέσα στην ίδια

τη διαδικασία της παράθεσης, καθώς ενθемеατίζονται σε ριζικά διαφορετικά, αντι-κανονιστικά, συγκείμενα.⁴⁹ Αυτό που τονίζει η Butler είναι ότι το υποτιθέμενο πρωτότυπο είναι εξίσου επιτελεστικό με το υποτιθέμενο αντίγραφο του· η διαφορά είναι ότι το πρώτο διεκδικεί τη θεμελίωσή του στη φύση ή την κοινωνική αναγκαιότητα, αποκρύπτοντας ακριβώς τις επιτελεστικές διαδικασίες μέσω των οποίων εγκαθιδρύεται και καθιερώνεται. Αναπτύσσοντας εκτενέστερα το αποδομητικό επιχείρημα ότι η πολιτισμική κατασκευή τού «πριν» (αυτού που θεωρείται ιστορικά και αξιολογικά πρότερο, πρωτογενές και θεμελιώδες) είναι αποτέλεσμα της πολιτισμικής κατασκευής ενός «μετά» (αυτού που θεωρείται ότι είναι δευτερεύον, απορρέον, επόμενο), δείχνει ότι η ετεροφυλοφιλία είναι αποτέλεσμα της «ανακάλυψης» της ομοφυλοφιλίας, το προοιδικό απόρροια του οιδιπόδειου, ενώ αυτό που πολιτισμικά αναπαρίσταται ως ανήκον πριν από το λόγο δεν είναι παρά ένα αποτέλεσμά του.

Η Butler λοιπόν αναφέρεται παραδειγματικά σε πρακτικές στυλιστικής τεχνουργίας του έμφυλου σώματος στο πλαίσιο των οποίων εκτοπίζεται η έννοια της φυσικής και πρωτογενούς έμφυλης ταυτότητας, όχι για να διακηρύξει ότι το drag είναι ανατρεπτικό της έμφυλης κανονικότητας (όπως έχει απλουστευτικά διαβαστεί από κάποιους/-ες κριτικούς του έργου της), αλλά για να υποστηρίξει ότι υπόρρητες οντολογικές εννοιολογήσεις για το τι είναι το φύλο ρυθμίζουν—συχνά με βίαιες συνέπειες στις ζωές κάποιων ανθρώπων, και μάλιστα με βία που δεν αναγνωρίζεται ως τέτοια—ποιες εκφορές σώματος, ερωτισμού και συσχετικότητας εκλαμβάνονται ως αληθινές, γνήσιες, φυσιολογικές, και τελικά ανθρώπινες, και ποιες δεν αξιώνονται πρόσβαση σ' αυτό που είναι (πολιτισμικά, νομοθετικά, κοινωνικά, πολιτικά) διανοητό και αναγνωρίσιμο ως ανθρώπινο. Τα κοινωνικά υποκείμενα που δεν επιτελούν το φύλο τους σύμφωνα με τους πολιτισμικά και πολιτικά προβλεπόμενους τρόπους αντιμετωπίζουν όχι μόνο κυρωτικές συνέπειες αλλά και τη διαρκή ακύρωση της πραγματικότητάς τους. Όπως το θέτει η ίδια, συζητώντας το *Gender Trouble* αρκετά χρόνια μετά τη συγγραφή του: «Το να αποκαλείσαι μη πραγ-

ματικός/-ή και να πρέπει να αντιμετωπίζεις αυτή την ονομασία ως θεσμοθετημένη μορφή διαφορετικής μεταχείρισης ισοδυναμεί με το να γίνεσαι ο άλλος εναντίον του οποίου το ανθρώπινο συγκροτείται» (Butler, 2004, σ. 217-218).

Στο επόμενο της βιβλίο *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (Σώματα που έχουν Σημασία: Περί των Λογο-θετικών Ορίων του «Φύλου», 1993),⁵⁰ η κατηγορία του φύλου αποδομείται μέσα από τη σύνδεση της σωματικής υλικότητας με την έμφυλη επιτελεστικότητα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το έργο αυτό σηματοδοτεί τη μετατόπιση από τη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής του φύλου στη θεωρία της επιτελεστικής υλοποίησης (ή υλικοποίησης) του φύλου. Στη θέση της κοινωνικής κατασκευής, που τείνει να εκλαμβάνει ως δεδομένη την υλικότητα του φύλου, η Butler αντιπροτείνει προς ανάλυση τις ίδιες τις διαδικασίες που οριοθετούν την επικράτεια της υλικότητας: ασκεί κριτική στις μονιστικές και ντετερμινιστικές εκφορές του μοντέλου της κατασκευής, σύμφωνα με τις οποίες η κοινωνική επιταγή αποτυπώνεται στην επιφάνεια ενός φυσικού και προ-λογικού [pre-discursive] φύλου, το οποίο υποτίθεται ότι προϋπάρχει της κοινωνικής συνθήκης λόγου/εξουσίας. Αυτό που την ενδιαφέρει είναι πώς μπορούμε να αναπτύξουμε μια φεμινιστική θεωρία του σώματος που, αν και εκκινεί από τις παραδοχές της κοινωνικής κατασκευής του φύλου, διερευνά ωστόσο τα όρια του κονστρουκτιβισμού και προχωρά στη θεωρητική αποτίμηση της ίδιας της υλικότητας του σώματος – δεν αφήνει δηλαδή εκτός θεωρητικής πραγμάτευσης την «ύλη» του φύλου. Η Butler ακολουθεί τη διατύπωση του Ντεριντά, στο *Donner le Temps*, ότι «δεν υπάρχει φύση, υπάρχουν μόνο τα αποτελέσματα της φύσης: αποφυσικοποίηση ή φυσικοποίηση». Ακολουθώντας την ντεριντιανή αναδιατύπωση της θεωρίας του J.L. Austin περί ομιλιακών ενεργημάτων [speech act theory], επισημαίνει ότι η διαπιστωτική αναφορά στο προφανές και αδιαμφισβήτητο της σωματικής υλικότητας είναι πάντοτε σ' ένα βαθμό επιτελεστική, δηλαδή θεσπίζει εκείνο που ονοματίζει δυνάμει ορισμένων επαναλήψιμων και αναγνωρίσιμων συμβατικών κωδίκων: έτσι, η ίδια η διαπιστωτική

αναφορά στη σωματική υλικότητα του φύλου συνιστά επιτελεστική παραγωγή και οριοθέτηση κάποιας ειδικής –ηγεμονικής– εκφοράς φύλου.⁵¹

Ως ρυθμιστικό ιδεώδες που υλοποιείται (πραγματώνεται) βεβαιωμένα μέσα σε συνθήκες κοινωνικής επιτελεστικότητας, η υλικότητα του έμφυλου σώματος συνιστά το ιζηματικό αποτέλεσμα σχέσεων και τεχνικών εξουσίας. Το φύλο είναι ένα κανονιστικό πρόταγμα από την υλοποίηση του οποίου εξαρτάται η αναγνώριση του στάτους του υποκειμένου· από την υλοποίηση του φύλου εξαρτάται δηλαδή η θέση του υποκειμένου ως προς την πολιτισμική επικράτεια του ανθρώπινου, η οποία ορίζει, εμπερικλείει αλλά και καθυποτάσσει τα σώματα που έχουν σημασία ως ανθρωπίνως διανοητά και βιώσιμα. Τα σώματα που επιτυγχάνουν να υλοποιηθούν ως βιώσιμα και διανοητά είναι αυτά που υλοποιούν το κανονιστικό πρόταγμα. Συγκροτούνται δε και αναγνωρίζονται ως τέτοια μέσω της διαρκούς και βίαιης αποκήρυξης των αδιανόητων και αβίωτων εκδοχών απο-κειμενικότητας [abjection], αυτού του καταστατικού εκτός [constitutive outside], το οποίο, ενώ προσδιορίζει τον απονομιμοποιημένο φασματικό τόπο του αποκλεισμού που συνιστά τον θεμελιώδη όρο της υποκειμενικότητας, βρίσκεται ωστόσο στην καρδιά του ταυτιστικού υποκειμένου ως συνθήκη δυνατότητας της ίδιας του της συγκρότησης και αναγνωρισιμότητας.

Ιδιαίτερης σημασίας για τη φεμινιστική και την queer πολιτική είναι, αφενός, η έμφαση που δίνεται στο πώς οι δυνατότητες ανατροπής των κανονιστικών ταυτίσεων φύλου και σεξουαλικότητας περιορίζονται από σύνθετες πειθαρχικές δομές, αλλά και, αφετέρου, το επιχείρημα ότι, αν και κοινωνικά επιβεβλημένη, η επαναλαμβανόμενη ενστάλαξη της ρυθμιστικής ισχύος του φύλου δεν επιτυγχάνει με τρόπο πλήρη και απαρέγκλιτο την πειθαρχική υλοποίηση των σωμάτων.⁵² Η μυθοπλασία του φύλου ανα-λαμβάνεται, γίνεται αντικείμενο ιδιοποίησης, με τρόπους που ενσαρκώνουν τις πιθανότητες αποσταθεροποίησης του καθεστώτος της ετεροκανονικότητας. Η θεωρητική τάση που συχνά αποκαλείται θεωρία του gender trouble

προσυπογράφει τη στρατηγική ιδιοποίηση της αναλυτικής γλώσσας του φύλου προκειμένου να αναλυθεί ο καταστατικός ρόλος που αυτό παίζει στην ιεραρχική συγκρότηση της κοινωνικής ζωής, στην παραγωγή κοινωνικών υποκειμένων και στην κανονιστική ρύθμιση της αναγνωρισιμότητάς τους· αυτή η ανάλυση ωστόσο δεν μπορεί παρά να περιλαμβάνει στην εμβέλειά της την υποβολή αυτών των ίδιων των κατηγοριών του φύλου σε συστηματικό κριτικό έλεγχο (Butler, 2004, σ. 37).

Παρά το γεγονός ότι η μεταδομιστική θεωρία έχει κατηγορηθεί για αδιαφορία προς τη βιωμένη σωματική υλικότητα, στο πλαίσιο της μεταδομιστικής φεμινιστικής αναθεώρησης του υποκειμένου, το σώμα –αυτό το άρρητο και αδιανόητο της δυτικής μεταφυσικής– αποτέλεσε μια από τις πιο δυναμικές περιοχές ενδιαφέροντος της φεμινιστικής θεωρίας. Όπως είδαμε και πιο πάνω, εξετάζοντας το έργο της Butler, στο επίκεντρο του μεταδομιστικού φεμινισμού τίθενται οι μορφές και οι διαδικασίες υλοποίησης του έμφυλου σώματος, κι όχι η υλικότητα καθεαυτήν. Η διατύπωση της Gayatri Spivak είναι εύγλωττη: «Υπάρχουν εννοιολογήσεις της συστηματικότητας του σώματος, υπάρχουν αξιακές κωδικοποιήσεις του σώματος. Το σώμα καθεαυτό δεν μπορεί να εννοηθεί» (Spivak, 1989, σ. 149). Προσανατολισμένη στην κριτική υπέρβαση της οντολογικής και ιεραρχικής διχοτομίας σώμα - πνεύμα, η φεμινιστική θεωρία φέρει την επιρροή της φουκοϊκής θεώρησης ότι το σώμα αποκτά νόημα μέσα σε ιστορικά τοποθετημένα συμφραζόμενα λόγου και εξουσίας, που το επενδύουν με τα επιστημολογικά και βιοπολιτικά καθεστώτα αλήθειας του φυσικού και ουσιακού φύλου. Έχει ωστόσο τοποθετηθεί κριτικά απέναντι στην επίσης φουκοϊκή θεώρηση ότι το σώμα αποτελεί την *a priori* υλική επιφάνεια εγγραφής της ιστορικά κείμενης πολιτισμικής κανονικότητας (Butler, 1990 και 1993· Bordo, 1993). Η φεμινιστική θεωρία έχει ασκήσει κριτική τόσο στην ουσιοκρατική ιδέα της στατικής, αναλλοίωτης και παθητικής υλικής υπόστασης που προϋπάρχει του λόγου και της εξουσίας όσο και στην απλοϊκή κονστρουκτιβιστική θεώρηση που ανάγει το σώμα σε «λευκή επιφάνεια»

η οποία επιδέχεται και υποδέχεται διαδικασίες σήμανσης και εγγραφής. Σε κάθε περίπτωση, υποβάλλεται σε κριτικό έλεγχο η εννοιολόγηση του σώματος με όρους ενός ανώτερου αρσενικού νου που διεισδύει στην παθητική επιφάνεια του υποδεέστερου θηλυκού σώματος και αποτυπώνει πάνω της νόημα και κοινωνική αξία.⁵³

Αν και επηρεασμένη από τη φαινομενολογία του βιωμένου σώματος –του ενσώματου υποκειμένου που ενοικεί τον κόσμο και συσχετίζεται μ' αυτόν–, η φεμινιστική θεώρηση του σώματος ασκεί κριτική στις εκφορές της φαινομενολογίας της ενσωμάτωσης ή σωματοποίησης, οι οποίες εκλαμβάνουν ως δεδομένη τη διχοτομία μεταξύ αδρανούς υλικότητας και σημαίνουσας κοινωνικότητας. Σύμφωνα με την οντολογική διάκριση του Σαρτρ μεταξύ σώματος και συνείδησης, που κατάγεται από την καρτεσιανή προβληματική, το σώμα εκλαμβάνεται ως αδιαφοροποίητη προ-νοηματική και προ-λογική υλικότητα που αποκτά νόημα μέσω κάποιας υπερβατικής –άυλης και ασώματης, κατά το καρτεσιανό επιστημολογικό παράδειγμα– διάνοιας. Εξάλλου, ενώ ο Μερλό-Ποντί ισχυρίζεται ότι ανιχνεύει την απτή και βιωμένη εμπειρία, στην πραγματικότητα στηρίζει τη θεώρησή του σε οικουμενικές δομές της ενσώματης ύπαρξης: για τη φεμινιστική θεωρία, αυτό το οικουμενικό και άφυλο ενσώματο υποκείμενο κατασκευάζεται, στο πλαίσιο της δυτικής οντολογίας και επιστημολογίας, ως εξ ορισμού ανδρικό. Αντλώντας επιλεκτικά και κριτικά από την παράδοση της φαινομενολογίας, θεωρητικοί όπως η Iris Marion Young (1990) και η Elizabeth Grosz (1994) ενδιαφέρονται συστηματικά για τις έμφυλες διαδικασίες της ενσώματης υποκειμενικότητας. Από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, υπό την επιρροή του έργου της Butler, στο επίκεντρο της φεμινιστικής ανάλυσης τίθεται η κοινωνική επιτελεστικότητα του έμφυλου σώματος. Για την Butler (εδώ), που επίσης συνομιλεί κριτικά με τη φαινομενολογία, το σώμα δεν έχει οντολογική υπόσταση πριν ή πέρα από τις κοινωνικές πρακτικές και πολιτικές ρυθμίσεις που το συγκροτούν μέσα στο πλαίσιο της έμφυλης και ετεροκανονικής ιεραρχίας. Το φύλο θεωρητικοποιείται ως σωματοποίηση της κοινωνικής χρονικότητας, αφού εγκαθιδρύεται

συνεχώς μέσω μιας τελετουργικά τυποποιημένης επανάληψης κινήσεων, χειρονομιών και σωματικών στάσεων στο πρότυπο της φαντασματικής έμφυλης κανονικότητας.⁵⁴

Τις δύο τελευταίες δεκαετίες, η συνύφανση κειμενικότητας και σωματικότητας (αλλά και γλώσσας και υλικότητας), στην οποία το σώμα προσλαμβάνεται ως ρευστή και πολλαπλή διαδικασία, απηχείται στη φεμινιστική θεωρία· φεμινίστριες θεωρητικοί, όπως η Rosi Braidotti, η Donna Haraway, η Moira Gatens και η Elizabeth Grosz, διερευνούν εκδοχές της μεταανθρώπινης ενσώματης υποκειμενικότητας. Η Haraway είχε υποστηρίξει ότι το σώμα της ύστερης νεωτερικότητας δεν ορίζεται ούτε από βιολογικά όρια ούτε από λογοθετικά καθεστώτα σχέσεων εξουσίας, αλλά συνιστά πεδίο μεταβαλλόμενων και συγκρουόμενων ροών στο πρότυπο ενός κυβερνητικού επικοινωνιακού συστήματος· στο πλαίσιο αυτό, η Haraway προβληματοποιεί τις συμβατικές οριοθετήσεις φύλου, φυλής, τάξης και σεξουαλικότητας καταδεικνύοντας τις αναφορικές θεμελιώσεις τους σε ανθρωπιστικά επιστημολογικά παραδείγματα (Haraway, 1985). Οι κυβερνο-οργανισμοί της Haraway και η τερατολογία της Braidotti αποτελούν απόπειρες ανίχνευσης των θεωρητικών και πολιτικών δυνατοτήτων που προσφέρουν οι «μη οικειοποιημένες» ή «ανίδιες/ανιδιοποιημένες» [«inappropriate/-ed»] μορφές μεταανθρώπινης ενσωμάτωσης (βλ. Haraway, εδώ). Αυτή η τάση φεμινιστικής οικειοποίησης της έννοιας της ενσωμάτωσης μέσω της προσφυγής στην ανατρεπτική υπόσχεση της τεχνοεπιστήμης σηματοδοτεί, θα λέγαμε, μια ακόμη απόπειρα θεωρητικής επεξεργασίας και πολιτικής αποδιάρθρωσης της κυριαρχικής αυτο-παρουσίας του ανθρωπιστικού υποκειμένου της νεωτερικότητας.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Κατά τις τελευταίες τρεις δεκαετίες, το φύλο έχει ευρέως αναγνωριστεί ως κεντρική παράμετρος στην ανάλυση των δομών της εξου-

σίας, της οργάνωσης των κοινωνικών θεσμών και των μηχανισμών ιδεολογικού ελέγχου στις σύγχρονες κοινωνίες. Κεντρικό ρόλο στην πορεία αυτή έχουν διαδραματίσει οι πολιτικές και θεωρητικές αναζητήσεις της φεμινιστικής σκέψης και του φεμινιστικού κινήματος – όπως αυτό διαμορφώνεται σε διεθνικά συμφραζόμενα και στις πολλαπλές του συμμαχίες με αντιομοφοβικά και αντιρατσιστικά κινήματα. Αυτή η πολιτογράφηση των σπουδών φύλου στο χάρτη των νόμιμων πεδίων ακαδημαϊκής γνώσης κάνει κάποιες φεμινίστριες να ανησυχούν: Περιορίζει αυτή η θεσμοποίηση τον κριτικό και προκλητικό χαρακτήρα του φεμινισμού, αποδυναμώνει την ανατρεπτική του δυναμική; Πώς αντιστεκόμαστε στη θεσμοποίηση συμμετέχοντας στο θεσμό; Πώς διαχειριζόμαστε τα όρια μεταξύ του αποκλεισμού και της συγκαταβατικής ανοχής από την πλευρά της ακαδημαϊκής κανονικότητας; Τα ερωτήματα αυτά απηχούν την έννοια της έκκεντρης υποκειμενικότητας που χρησιμοποίησε η Teresa de Lauretis για να υποδηλώσει την παράδοξη –«ταυτόχρονα μέσα και έξω»– θέση ως προς τους ηγεμονικούς λόγους και θεσμούς. Το διακύβευμα των σπουδών φύλου και των φεμινιστικών σπουδών δεν μπορεί να είναι η εγκαθίδρυση μιας νέας ακαδημαϊκής ορθοδοξίας, η εμπέδωση δηλαδή μιας νέας πειθαρχίας με τους όρους των ήδη υπαρκτών επιστημολογικών και πολιτικών πειθαρχιών.

Στο επίκεντρο αυτής της διεπιστημονικής συλλογής βρίσκονται ζητήματα που αφορούν τις πολλαπλές συγκροτήσεις και αποδιαρθρώσεις του φύλου, τόσο ως αναλυτικής κατηγορίας όσο και ως κοινωνικού προτάγματος, πολιτικής διαδικασίας, ψυχικής παράστασης και παραστασιακής επιτέλεσης, όπως αυτές προσεγγίζονται όχι απλώς και μόνο στο θεσμικό πλαίσιο του ακαδημαϊκού λόγου αλλά και σε ευρύτερα συγκεκριμένα φεμινιστικού πολιτικού λόγου. Οι συγγραφείς των δοκιμίων που περιλαμβάνονται στη συλλογή αναλύουν όψεις του φύλου και της σεξουαλικότητας σε συνάρτηση με τα ζητήματα της υποκειμενικότητας και της υποκειμενοποίησης, της γλώσσας και της γραφής, της ταυτότητας και της διαφοράς, της εξουσίας και της πολιτικής πράξης. Οι αναλύσεις και οι στοχασμοί τους

αντλούν από διαφορετικές θεωρητικές και φιλοσοφικές καταβολές: μαρξιστική σκέψη, ψυχανάλυση, λογοτεχνική κριτική, πολιτική οικονομία, θεωρία της κοινωνικής κατασκευής, σπουδές σεξουαλικότητας, πολιτισμική κριτική, σημειωτική, μεταδομιστική θεωρία, αποδόμηση, θεωρία της επιτελεστικότητας, μετασποικιακές σπουδές. Σε καμιά περίπτωση ο τόμος αυτός δεν έχει σκοπό να αποτυπώσει μια εξαντλητική και οριστική –ή έστω αντιπροσωπευτική– χαρτογράφηση όλων των ιστοριών της φεμινιστικής θεωρίας. Αντίθετα, υποδεικνύει την πολυσθενή και πολυφωνική διακειμενικότητα, η οποία διαγράφει τα όρια –αλλά και τους εσωτερικούς περιορισμούς– ενός θεωρητικού ορίζοντα. Φωτίζει επιλεγμένες στιγμές, ρωγμές, συγκλίσεις και αντινομίες που έχουν καταλάβει ιστορικά –και ενίοτε συνεχίζουν να καταλαμβάνουν– κεντρική θέση στο πεδίο της φεμινιστικής θεωρίας, καθώς αυτή συνομιλεί με άλλα πεδία κριτικού λόγου. Ωστόσο, περιορισμοί στην έκταση και την εμβέλεια είναι αναπόφευκτοι σε τέτοιου είδους εκδοτικά εγχειρήματα. Η επιλογή των κειμένων δεν είναι δυνατόν να είναι εξαντλητική. Έτσι, επιλέχθηκαν κείμενα που εστιάζουν σε ορισμένες από τις κρίσιμότερες στιγμές της σύγχρονης φεμινιστικής θεωρίας, θεματοποιώντας προβληματισμούς και συζητήσεις που διαμόρφωσαν τη φεμινιστική θεωρία των δυο τελευταίων δεκαετιών του εικοστού αιώνα.

Θέτοντας τις ηγεμονικές μεγάλες αφηγήσεις της δυτικής μεταφυσικής υπό συστηματικό κριτικό έλεγχο και αμφισβήτηση, οι συγγραφείς αναμετριοούνται με το ερώτημα αν ένα οντολογικά θεμελιωμένο (γυναικείο ή φεμινιστικό) υποκείμενο είναι απαραίτητη προϋπόθεση της φεμινιστικής πολιτικής. Η συνεισφορά της φεμινιστικής θεωρίας δεν εξαντλείται σε αναθεωρητικές αναγνώσεις ήδη ισχύοντων επιστημολογιών· αντίθετα, η σημαντική συνεισφορά της φεμινιστικής θεωρίας έγκειται στην παραγωγή θεωρητικών και πολιτικών λόγων που υπερβαίνουν την επιστημολογική εμβέλεια της κριτικής επανανάγνωσης. Οι συγγραφείς των δοκιμίων που παρουσιάζονται εδώ αναλύουν κριτικά τις κανονιστικές θεμελιώσεις κατηγοριών όπως «φύλο», «θηλυκότητα» και «ανδρισμός», αλλά και εννοιών

όπως «άνθρωπος», «υποκείμενο», «εξουσία», «ιστορία», «εαυτός», «ταυτότητα». Στοχάζονται πάνω στο ίδιο το υποκείμενο του φεμινισμού, την πολιτική συγκρότηση της κατηγορίας «γυναίκες», την αυτονομία, την εξουσία, την αναπαράσταση, την πολιτική αλλαγή, την ιδιότητα του πολίτη, την ηθική και την πολιτική. Αναλύουν και ανασηματοδοτούν το διπολικό σχήμα μέσα από το οποίο το φύλο έχει εννοιολογηθεί στο πολιτισμικό πλαίσιο της δυτικής μεταφυσικής. Επεξεργάζονται εναλλακτικές προσεγγίσεις της υποκειμενικότητας και νέα κριτικά πλαίσια για την κατανόηση όρων της κοινωνικής διαφοροποίησης, όπως είναι το φύλο και η σεξουαλικότητα, αλλά και η εθνικότητα, η κοινωνική τάξη, η υγεία, η ηλικία κ.λπ., ως διαδικασιών που επιτελούνται μέσα σε συμφραζόμενα εξουσίας και αντίστασης.

Με τον δικό του τρόπο το καθένα, τα δοκίμια της συλλογής μάς υπενθυμίζουν ότι η θεωρία είναι πολιτική: ότι η θεωρία, τουλάχιστον στη φεμινιστική της έκφανση, δεν ισοδυναμεί με πολιτική απονεύρωση ή παραίτηση αλλά, αντίθετα, με πολιτική και πολιτισμική πράξη. Η αποσυναρμολόγηση της έμφυλης διχοτομικής οντολογίας –τόσο ως έκθεση των ιεραρχικών και κανονιστικών αξιώσεων που αυτή συνεπάγεται όσο και ως ανίχνευση των νέων πεδίων που ανοίγονται από την αμφισβήτηση των κατηγοριών της– είναι μια δυνάμει ανατρεπτική πολιτική πράξη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Ι. Ο όρος «δεύτερο κύμα του φεμινισμού» αναφέρεται στο Κίνημα Απελευθέρωσης των Γυναικών, που αναδύθηκε στις περισσότερες χώρες του δυτικού κόσμου στα τέλη της δεκαετίας του '60 και στις αρχές της δεκαετίας του '70. Οι φεμινίστριες του «δεύτερου κύματος» διεκδίκησαν ισονομία και ισότιμη πρόσβαση στους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς, ενώ αγωνίστηκαν και για το μετασχηματισμό των δομών της πατριαρχικής κοινωνικής και σεξουαλικής ηθικής. Το «πρώτο κύμα» του φεμινισμού αναφέρεται στον αγώνα των γυναικών

(κυρίως της μεσαίας αστικής τάξης) κατά τον 19ο και τον πρώιμο 20ο αιώνα, που ήταν κυρίως εστιασμένος στη διεκδίκηση του δικαιώματος της ψήφου των γυναικών αλλά και στην υπονόμηση και αμφισβήτηση των ρυθμιστικών λόγων και δυνάμεων της ιατρικής, της επιστήμης και της εκπαίδευσης.

2. Για τις περιπέτειες του όρου και του κινήματος στα ελληνικά συμφραζόμενα, βλ. ενδεικτικά Βαρίκα/Σκλαβενίτη, 1981· Αβδελά/Ψαρρά, 1985· Βαρίκα, 1987· Ξηραδάκη, 1988· Λεοντίδου/Ammer, 1992· Παπαγαρουφάλη, 1995/1996· Ρεπούση, 1999· Ψαρρά, 1993· Καντσά, 1995/1996· Ομάδα Γυναικείων Σπουδών ΑΠΘ, 1996.

3. Η Monique Wittig εκλαμβάνει τη «φυσικότητα» του φύλου ως ιδεολογική κατασκευή που εκπηγάζει από μηχανισμούς κοινωνικής ρύθμισης. Στο πλαίσιο της φεμινιστικής - υλιστικής κριτικής των κοινωνικών σχέσεων που άσκησε η Colette Guillaumin, οι γυναίκες εκλαμβάνονται ως τάξη που η εργασία της γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης μέσω της ιδιοποίησης των σωμάτων των γυναικών, τα οποία σηματοδοτούνται ως διαφορετικά από –νοούμενες ως φυσικές– διαφορές φύλου και φυλής. Η επινόηση της ιδέας της φύσης ανήκει, υποστηρίζει η Guillaumin, στα συμφραζόμενα κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας και εκμετάλλευσης. Στην ανάλυσή της δείχνει ότι, όπως η δουλεία [esclavage] βασίζεται στη ρατσιστική ιδεολογία των «φυσικών» φυλών, έτσι και η εμφυλοποίηση [sexage] θεμελιώνεται στη σεξιστική ιδεολογία των δύο σεξιστικών γενών (Guillaumin 1978).

4. Για μια κριτική ανασκόπηση των σχετικών θεωριών που ανάγουν το φύλο στη βιολογία, βλ. Σκουτέρη-Διδασκάλου, 1984.

5. Η διάκριση ανάμεσα σε βιολογικό φύλο και κοινωνικό φύλο έγινε πρώτη φορά από τον κοινωνικό ψυχολόγο Robert Stoller, στο *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* (Science House, Νέα Υόρκη, 1968).

6. Αλλά και πριν από την ανάδυση της φεμινιστικής ανθρωπολογίας, στις δεκαετίες του '30 και του '40, κι ενώ οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι εργάζονται στο πλαίσιο του λειτουργιστικού και ουσιοκρατικού μοντέλου των έμφυλων ρόλων, αρθρώνονται στην κοινωνική ανθρωπολογία εναλλακτικές προσεγγίσεις, που εστιάζουν στις μεταφορικές συνδηλώσεις της θηλυκότητας και του ανδρισμού (Di Leonardo, 1991· Παπαταξιάρχης, 1992). Η Margaret Mead (1935), για παράδειγμα, επιχείρησε να δείξει ότι τα χαρακτηριστικά που συγκροτούσαν τους θεωρούμενους ως φυσικούς ανδρικούς ή γυναικείους ρόλους διέφεραν από τη μια κοινωνία στην άλλη. Μελέτησε τρεις κοινωνίες της Νέας Γουινέας και επιχείρησε να καταδείξει την πολλαπλότητα των ιδεών σχετικά με τον ανδρισμό, τη θηλυκότητα, τη σεξουαλικότητα. Από διάφορες πλευρές έχει διατυπωθεί η κριτική ότι η ανάλυσή της είναι θεμελιωμένη στις δυτικές εννοιολογήσεις του φύλου ως εσωτερικής ιδιότητας του εαυτού (Errington/Gewertz, 1987).

7. Στο πλαίσιο της κοινωνικής ανθρωπολογίας της δεκαετίας του '80 προβληματοποιείται αναστοχαστικά η επιστημολογική προϊδέαση ότι «η ανθρωπολογία μιλά για άλλους», ενώ στο χώρο της φεμινιστικής θεωρίας αναλύονται κριτικά οι πολιτικές συνδηλώσεις εξουσίας που φέρει ο λόγος «στο όνομα των γυναικών». Στην κοινωνική ανθρωπολογία, οι αναστοχαστική αυτή επεξεργασία οδηγεί στο ρεύμα της «πολιτισμικής κριτικής», στο πλαίσιο του οποίου αναδύεται το πρόταγμα για μια νέα ποιητική και πολιτική της εθνογραφίας, το οποίο διαχειρίζεται κριτικά τις ιστορικές, πολιτικές και επιστημολογικές συμβάσεις που δομούν ιεραρχικά την εθνογραφική αυθεντία και το οποίο βασίζεται στη διαλογική διαδικασία της έρευνας και στην πολλαπλή συγγραφή του ανθρωπολογικού κειμένου (Marcus/Fischer, 1986· Clifford/Marcus, 1986· για τις προεκτάσεις στη φεμινιστική ανθρωπολογία, Moore, 1988).

8. Ο Ζακ Λακάν γράφει: «Οι γυναίκες, στο πεδίο του Πραγματικού, λειτουργούν, ως με συγχωρήσουν που το διατυπώνω έτσι, ως αντικείμενα για την ανταλλαγή που απαιτείται από τις στοιχειώδεις δομές της συγγένειας, ενώ αυτό που μεταδίδεται σε μια παράλληλη διαδρομή στην τάξη του Συμβολικού είναι ο φαλλός» (*Ecrits: A Selection*, σ. 207). Βέβαια, ως σημειωθεί εδώ ότι ο ίδιος ο Λέβι-Στρος ανασκεύασε αργότερα την άποψη που είχε διατυπώσει περί ανταλλαγής των γυναικών, διευκρινίζοντας ότι η θεωρία της ανταλλαγής δεν αναφέρεται αναγκαστικά στη διαφορά φύλου, αλλά σε ένα τυπικό πολιτισμικό ιδίωμα (Lévi-Strauss 2000). Διάφορες/-οι ανθρωπολόγοι έχουν αναλύσει τους περιορισμούς των παραδειγμάτων της συγγένειας που βασίζονται στο οιδιπόδειο σενάριο: Οι Marilyn Strathern, Kath Weston, John Borneman, Donna Haraway κ.ά. έχουν ασκήσει κριτική στην οικουμενική σταθερότητα που αποδίδει ο Λέβι-Στρος στη συγγένεια. Πέρα από το χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας, αλλά σε εποικοδομητικό διάλογο με αυτήν, η Butler έχει επανεξετάσει την απαγόρευση της αιμομιξίας σε σχέση με τη συγγένεια, στο βιβλίο της *Antigone's Claim*, στο οποίο η μορφή της Αντιγόνης αποκαλύπτει τα όρια των «στοιχειωδών δομών της συγγένειας» (Butler, 2000).

9. Η έννοια του πολιτισμικού διανοητού [cultural intelligibility] κατέχει σημαντική θέση στη φεμινιστική θεωρία, ιδιαίτερα στις μεταδομιστικές εκφορές της. Αντλείται από τον λακανικό ορισμό της «συμβολικής τάξης» ως συστήματος του πολιτισμικού διανοητού. Για την Butler, στο θεωρητικό έργο της οποίας η έννοια αναδεικνύεται ως ιδιαίτερα κρίσιμη, η επ-ανάληψη της κανονικότητας εισάγει το υποκείμενο στο σύστημα του πολιτισμικού διανοητού. Προκειμένου να διατηρήσει την αναγνωρισιμότητα και τη συμβολική νομιμότητά του, το υποκείμενο καλείται να συνεχίζει να παραθέτει επιτελεστικά τα ιδιώματα κανονικότητας στα οποία οφείλει τη συγκρότησή του σε μια πολιτισμικά διανοητή ύπαρξη.

10. Αυτή τη διάσταση του επιχειρήματος την έχω αναπτύξει στο άρθρο μου για το βιβλίο *Όταν Γυναίκες Έχουν Διαφορές: Αντιθέσεις και Συγκρούσεις Γυναικών στη Σύγχρονη Ελλάδα*, που επιμελήθηκαν οι Χριστίνα Βλαχούτσικου και Laurie Kain-Hart, *Σύγχρονα Θέματα* 87: 93-95 (2004).

11. Η Ελένη Βαρίκα έχει αναλύσει τους τρόπους με τους οποίους ο λόγος για τη χειραφέτηση των γυναικών στη Γαλλία του 19ου αιώνα ιδιοποιήθηκε τον όρο «παρίας» ως αμφίσημη μεταφορά αποκλεισμού, επενδύοντάς τον αφενός με την κοινωνικοπολιτική διάσταση της μιανής και περιφρονημένης ετερότητας και αφετέρου με τη ρομαντικοποιημένη διάσταση της εξεγερμένης ταυτότητας (Varikas, 1998, Βαρίκα, 2000).

12. Αναφορά στο περιστατικό γίνεται στο πλαίσιο του διαλόγου ανάμεσα στις Jane Gallop, Marianne Hirsch και Nancy Miller, ο οποίος αποτελεί το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου *Conflicts in Feminism*, που επιμελήθηκαν οι Marianne Hirsch και Evelyn Fox Keller (1990), σελ. 351-352. Αναφέρομαι στο συμβάν αυτό και στη βιβλιοκριτική μου για τον συλλογικό τόμο που επιμελήθηκαν η Χριστίνα Βλαχούτσικου και η Laurie Hart *Όταν Γυναίκες Έχουν Διαφορές* (2003). Η σχετική συζήτηση, όπως εκφέρεται στη συγκεκριμένη συλλογή, είναι μια ενδιαφέρουσα συνεισφορά στο πεδίο θεωρητικής ανάλυσης των ορίων και των αντινομιών που δομούν τη λεγόμενη γυναικεία ταυτότητα.

13. Η αμερικανοβρετανική συμμαχία χρησιμοποίησε τη φιγούρα της μαντιλοφορεμένης Αφγανής ως κατεξοχήν σύμβολο της ισλαμικής καταπίεσης. Ας θυμηθούμε τη συμβολική φόρτιση της φωτογραφίας της πρώτης «Αφγανής χωρίς μπουρκα», που επιστρατεύτηκε ως απόδειξη της απελευθέρωσης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου από τις δημοκρατικές και ισονομιστικές δυνάμεις της «Δύσης».

14. Βέβαια, η προϊδέαση ότι ο ανθρώπινος εαυτός και δη ο πολίτης είναι αρσενικού γένους είχε αμφισβητηθεί από πολύ νωρίτερα, όταν η Mary Wollstonecraft –μια από τις «μητέρες» του φεμινισμού– είχε παρέμβει δυναμικά στη σχετική διαμάχη του 18ου και του 19ου αιώνα. Είναι όμως από τη δεκαετία του 1970 και μετά που αρθρώνεται συστηματικός κριτικός λόγος ο οποίος θέτει στο επίκεντρο της φεμινιστικής θεωρίας τις ανδροκρατικές θεμελιώσεις της ιδιότητας του πολίτη.

15. Ο όρος «Νέα Αριστερά» αναφέρεται στο ευρύτερο ρεύμα ανανέωσης της αριστερής πολιτικής στα τέλη της δεκαετίας του 1960 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970, κυρίως ανάμεσα στη νεολαία του δυτικού κόσμου, στο πλαίσιο του κινήματος ενάντια στον πόλεμο του Βιετνάμ. Η εξέγερση των φοιτητών στο Παρίσι το Μάη του '68, η αποκήρυξη της σοσιαλιστικής κυβέρνησης της Τσεχοσλοβακίας από την ΕΣΣΔ και το γενικό κλίμα εναντίωσης στα αυταρχικά καθεστώτα του λεγόμενου ανατολικού μπλοκ συνθέτουν το πλαίσιο μιας εποχής άνηξης ενός πολιτικού λόγου και ακτιβισμού που συσπείρωνε φοιτητές και διανοούμενους της Αρι-

στερής Όχθης. Οι διανοητικές καταβολές αυτής της «ευρωπαϊκής άνοιξης» περιλάμβαναν ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το πρώιμο έργο του Καρλ Μαρξ σχετικά με την έννοια της αλλοτρίωσης, καθώς επίσης και για τη μαοϊκή εκδοχή του μαρξισμού, την υπαρξιστική φιλοσοφία και τη σχολή της Φρανκφούρτης – κυρίως το έργο των Ράικ και Μαρκούζε. Από το κλίμα αυτό της θεωρητικοπολιτικής αμφισβήτησης αναδύθηκε το Κίνημα Απελευθέρωσης των Γυναικών.

16. Για μια ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα ιστορικοανθρωπολογική προσέγγιση της συνάρθρωσης κοινωνικής τάξης και φύλου στο πλαίσιο των αφηγήσεων των οικιακών βοηθών στην Ελλάδα (1920-1945), βλ. Hantzaroula, 2001.

17. Εδώ, ο νεοκαντιανός διεθνισμός της επικοινωνιακής ηθικής φέρνει κοντά θεωρητικούς της Σχολής της Φρανκφούρτης, όπως είναι ο Γιούργκεν Χάμπερμας, ο Axel Honneth και η Seyla Benhabib.

18. Πρέπει να επισημανθεί εδώ ότι η θεωρία της ιδεολογικής έγκλησης του Αλτουσέρ εμπνέεται από την ψυχαναλυτική προβληματική για τη συγκρότηση του υποκειμένου και ειδικότερα από τη θεωρία του Λακάν για το στάδιο του καθρέφτη. Για μια σημαντική κριτική ανάγνωση των θέσεων του Αλτουσέρ για την ιδεολογία και τις ψυχαναλυτικές συνδηλώσεις της –τη διαλεκτική αναγνώρισης/παραινέρισης και τη διπλή κατοπτρική δομή της ιδεολογικής έγκλησης–, βλ. Δοξιάδης, 1992.

19. Η Ελένη Βαρίκα διατυπώνει επιφυλάξεις ως προς τη ρηξικέλευθη δυναμική που υπόσχεται η cyborg φεμινιστική στρατηγική. Γράφει χαρακτηριστικά: «Από το ύψος της τεχνολογικής κουλτούρας του, το cyborg βλέπει με ειρωνική δυσπιστία τους μύθους της ενότητας και της αρχικής πληρότητας των δυτικών παραδόσεων· αντιμετωπίζει όμως με αφέλεια, που διαφεύδει τη ρηξικέλευθη και ανατρεπτική του φήμη, τον καινούργιο μύθο της τελικής συμφιλίωσης που υποσχεται η τεχνοεπιστήμη με τη μορφή της κατάργησης των συνόρων ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο, τον ζωντανό οργανισμό και τη μηχανή, τη φύση και το τέχνασμα, τον άνδρα και τη γυναίκα» (2000, σ. 395). Ιδιαίτερως χρήσιμη σ' αυτή τη συζήτηση είναι και η συμβολή της Mary Ann Doane, που έχει γράψει εκτεταμένα για τη σύγκλιση τεχνολογίας και γυναικείου σώματος στον κινηματογράφο και έχει θεωρητικοποιήσει τους τρόπους με τους οποίους η σύζευξη τεχνολογίας και θηλυκότητας είναι αντικείμενο σαγήνευσης και επιθυμίας αλλά, την ίδια στιγμή, και αγωνίας (1991 και εδώ).

20. Φεμινίστριες θεωρητικοί όπως η Gloria Anzaldúa (εδώ) και η Gayatri Chakravorty Spivak (εδώ) έχουν αναλύσει κριτικά το υποκείμενο ως τεχνολογία της δυτικής ιμπεριαλιστικής ηγεμονίας. Εξάλλου, η Ελένη Βαρίκα έχει γράψει εκτεταμένα για τις ανεκπλήρωτες υποσχέσεις και την ατελή φύση του υπαρκτού οικουμενισμού (Βαρίκα, 2000). Επίσης, θεωρητικοί διαφορετικών φιλοσοφικών δεσμεύσεων, όπως η Judith Butler και η Τζούλια Κρίστεβα, έχουν εμπλακεί ενε-

γά στη συζήτηση περί αναθεώρησης της διεθνικότητας: η πρώτη από την πλευρά της αποδομητικής ανακατασκευής της παγκοσμιότητας και η δεύτερη από την πλευρά ενός ψυχαναλυτικού κοσμοπολιτισμού.

21. Χαρακτηριστικά ιδρυτικά κείμενα φεμινιστικής/μετασποικιακής σκέψης ήταν: *The Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, που το επιμελήθηκαν η Cherríe Moraga και η Gloria Anzaldúa (1983)· *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, επιμ. Barbara Smith (1983)· *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Lives in Britain*, επιμ. Beverly Bryan/ Stella Dadzie/Suzanne Scafe (1985)· *La Frontera/Borderlands* της Gloria Anzaldúa (1988)· *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987) και «Can the subaltern speak?» (1988) της Gayatri Chakravorty Spivak· και *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* της Trinh T. Minh-ha (1989). Τα κείμενα αυτά έθεσαν τα θεμέλια για τη συστηματική θεώρηση των διαπλοκών φύλου, φυλής, τάξης και σεξουαλικότητας, προβληματοποίησαν το φεμινιστικό «εμείς» και έδωσαν πολιτική έμφαση στις στρατηγικές συμμαχιών. Κεντρικές μορφές της μετασποικιακής φεμινιστικής θεωρίας: Audre Lorde, Adrienne Rich, Nira Yuval-Davis, Chandra Talpade Mohanty, bell hooks, Hazel Carby, Deniz Kandiyoti, Kirin Narayan, Gayatri Chakravorty Spivak, Rey Chow, Angela Davis, Aihwa Ong, Leila Ahmed, Ann Laura Stoler, Anne McClintock.

22. Για μια προσέγγιση των ορίων και των περιχαρακώσεων της προβληματικής κατηγορίας του οικουμενικού σε σχέση με τις συμβάσεις της σεξουαλικής κανονικότητας, όπου η κοινωνική επιταγή της πατριαρχικής ετεροσεξουαλικής οικογένειας ρυθμίζει τα όρια της εννόησης της οικουμενικής ανθρωπίνης ιδιότητας, βλ. το έργο της Butler. Η έννοια της αναταραχής φύλου [gender trouble] αναφέρεται ακριβώς σε μορφές ζωής και επιθυμίας που τοποθετούνται εκτός των ορίων της έμφυλης κανονικότητας, που δεν λογίζονται ως εκφορές αυτού του ιεραρχικού ιδεώδους του οικουμενικού ανθρώπινου. Η ερώτηση εργασίας της Butler είναι: Πώς αυτή η επιτέλεση φύλου και επιθυμίας που ονομάζει gender trouble αποδιαρθρώνει όχι μόνο την έμφυλη/σεξουαλική διαφορά αλλά και το ανθρωπιστικό ιδεώδες της οικουμενικότητας; (Ακολουθεί λεπτομερής ανάλυση).

23. Στον αγώνα για την ανατροπή των έμφυλων σχέσεων εξουσίας, «κοινή δράση» και «πολιτική της θέσης» συνυφαίνονται σε μια σχέση διαρκούς έντασης. Για παράδειγμα, όταν τη δεκαετία του 1970 το δικαίωμα στην έκτρωση αναδυόταν ως κεντρικό αίτημα του δυτικού φεμινιστικού κινήματος, για τις μαύρες γυναίκες που είχαν αντιμετωπίσει με τον πιο βίαιο τρόπο την ιστορική απάρνηση από την αποικιοκρατία του δικαιώματός τους να έχουν παιδιά, το ζήτημα της έκτρωσης δεν μπορούσε να προσεγγιστεί ανεξάρτητα από άλλες μορφές στέρισης των σεξουαλικών και αναπαραγωγικών τους δικαιωμάτων, όπως ήταν η υποχρεωτική στέρωση και η ρατσιστική ευγονική (Davis, 1982). Παρομοίως, ο

μητρικός ρόλος που επιβαλλόταν στις Αφροαμερικανίδες γυναίκες υπό το καθεστώς της δουλείας (π.χ. θηλασμός λευκών παιδιών από μαύρες παραμάνες) δεν μπορεί να συγκριθεί με την εξύμνηση και ιεροποίηση της μητρότητας από τις ελεύθερες λευκές γυναίκες (Weston, 2002, σ. 60). Ακόμη και σήμερα, όπως επισημαίνει η Amrita Basu (εδώ), οι οργανώσεις του βορρά αγωνίζονται για την επέκταση των πολιτικών δικαιωμάτων των γυναικών, ενώ οι οργανώσεις του νότου έχουν την τάση να ιεραρχούν ως ζητήματα προτεραιότητας τη φτώχεια και την οικονομική ανισότητα.

24. Για περισσότερα από τη σκοπιά της κριτικής στη διχοτομική αντίστιξη, βλ. Bock/James, 1992· Delphy/de Lesseps/Mathieu, 1997· Fraser, 1996 και Παντελίδου-Μαλούτα, 2002.

25. Η εκδοτική ομάδα του γαλλικού περιοδικού φεμινιστικής θεωρίας *Questions Féministes*, που ίδρυσαν το 1977 οι Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Emmanuèle de Lesseps και Monique Plaza και το υποστήριξε η Simon de Beauvoir (η Monique Wittig προσχώρησε ένα χρόνο αργότερα), διασπαστηκε το 1980, όταν η ομάδα που αντιπροσώπευε μια ριζοσπαστική γραμμή –Christine Delphy και Emmanuèle de Lesseps– προχώρησε στην ίδρυση του *Nouvelles Questions Féministes*, το οποίο και πάλι το υποστήριξε η Beauvoir (βλ. Duchen, 1987). Η Monique Wittig υπήρξε εκδοτικός σύμβουλος του περιοδικού *Feminist Issues*, που εκδιδόταν με έδρα το Πανεπιστήμιο Μπέρκλεϊ στην Καλιφόρνια των ΗΠΑ από το 1980 ως το 1991.

26. Οι συζητήσεις αυτές διαπλέκονται με τη θεωρητική διαμάχη μεταξύ ουσιολογίας ή ουσιολογισμού [essentialism] και θεωρίας της κοινωνικής κατασκευής ή κονστρουκτιβισμού [constructionism]. Η θεωρητική αυτή διαμάχη, που σημάδεψε τη φεμινιστική θεωρία της δεκαετίας του '80, αν και συμπίπτει με την ιστορία του «δεύτερου κύματος», αποτελεί μια από τις πιο έντονες στιγμές της διανοητικής και πολιτικής ιστορίας του φεμινισμού. Παρ' όλα αυτά, ούτε ο ουσιολογικός φεμινισμός ούτε ο αντιουσιολογικός φεμινισμός συνιστούν ομοιογενή θεωρητικά παραδείγματα, όπως υποδεικνύουν οι υβριδικές περιστάσεις εμπλοκής με τη σχετική διαμάχη στη φεμινιστική θεωρία (πολλές από τις οποίες παρουσιάζονται εδώ). Σε αντιδιαστολή προς την ουσιολογία, την αντίληψη ότι οι ταυτότητες ανάγονται σε μια αναλλοίωτη, μη αναγώγιμη και προπολιτισμική ουσία και φέρουν εγγενείς ιδιότητες που θεμελιώνονται στη φύση ή τη βιολογία, η θεωρία της κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής του φύλου αναδεικνύει τις κοινωνικά οριοθετημένες, αλλά ωστόσο δυναμικές και δημιουργικές, διαδικασίες δράσης, νοήματος και υποκειμενοποίησης που συγκροτούν το φύλο ως κάτι που «γίνεται» (και όχι ως κάτι που «είναι») στο πεδίο του λόγου.

27. Υπ' αυτή την έννοια, είναι χαρακτηριστική η δριμεία κριτική που ασκούν η Christine Delphy και η Monique Plaza στον τρόπο με τον οποίο το αμφιλεγό-

μενο μεταφορικό σχήμα λόγου των «εφαπτόμενων χειλέων», με το οποίο η Luce Irigaray αποπειράται να εκφέρει στο λόγο μια γυναικεία (αυτοερωτική και ομοερωτική) απόλαυση που δεν ανάγεται στη φαλλική διείσδυση ούτε στην αναπαραγωγική ανατομία, προσυπογράφει, κατά τη γνώμη τους, στο ηγεμονικό επιστημικό καθεστώς της ανατομικής ιδιαιτερότητας του γυναικείου σώματος και της ενσώματης φύσης της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς (βλ. επίσης την υλιστική κριτική της Toril Moi, 1985, αλλά και των Shildrick/Price, 1999). Η Plaza θεωρεί ότι η οπτική της Irigaray περί έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς συνιστά μια εμπειριστική χειρονομία αποκοινωνικοποίησης της κατηγορίας «γυναίκα» (Plaza, 1981). Η Irigaray έχει κατηγορηθεί από διάφορες φεμινίστριες θεωρητικούς –αλλά κυρίως από τις υλίστριες– για ιδεαλισμό, ουσιολογισμό, ανιστορικότητα και πολιτικό συντηρητισμό. Από την άλλη πλευρά, η Naomi Schor, καλώντας μας να απο-ουσιολογήσουμε τον ουσιολογισμό, θεωρεί ότι η Irigaray δεν υπερασπίζεται την ανατομική εννοιολόγηση της διαφοράς, αλλά ότι, επιστρατεύοντας τον ουσιολογισμό ως τροπικότητα, την αναδιατυπώνει με όρους απειλητικούς για την ανδρική κυριαρχία (Schor, 1994). Επίσης, η Margaret Whitford (1991) θεωρεί ότι κεντρικό διακύβευμα του εγχειρήματος της Irigaray δεν είναι η ελεύθερη πρόσβαση στο σώμα αλλά η ανεύρεση μιας πρόσβασης στο συμβολικό για τις γυναίκες η οποία δεν απαιτεί την αφομοίωσή τους από το οικουμενικό - ανδρικό πρότυπο. Η Jane Gallop, από τη σκοπιά του μεταδομιστικού φεμινισμού, είχε ήδη προειδοποιήσει εναντίον της «υπερβολικά κυριολεκτικής ανάγνωσης της ανατομίας από την Irigaray» (Gallop, 1988, σ. 94). Τα «πληθυντικά χείλη του γυναικείου φύλου» («lèvres») είναι μια κατάχρηση, μια μεταφορά που, υπονομεύοντας την αναφορική ανάγνωση, επιζητεί να δείξει προς μια μη φαλλομορφική σεξουαλικότητα – μια σεξουαλικότητα πέρα από τον σεξουαλικό διμορφισμό. Η «πληθυντικότητα» του γυναικείου, που υποστηρίζει η Irigaray, καθώς και η αντίθεσή της στην οριοθέτηση του γυναικείου σε οποιοδήποτε ενικό σύστημα αλήθειας αποτελούν τη βάση στην οποία στηρίζουν τόσο η ίδια όσο και άλλες θεωρητικοί που εμπνέονται από το έργο της την αποποίηση της περιγραφής της σκέψης της ως ουσιοκρατικής. Η θεωρητική επιμονή της στη σωματική ιδιαιτερότητα δεν επιζητεί να αναφερθεί σε μια βιολογική ουσία, αλλά να γράψει το γυναικείο μορφολογικό φαντασιακό – το σώμα που δεν είναι ένα. Εξάλλου, η θεωρητική έμφαση της Irigaray στην αφή συνομιλεί κριτικά με τη φαινομενολογία του Μερλό-Ποντί (1968), από την οποία έχει αναμφισβήτητα επηρεαστεί. Για την Irigaray, η πριμοδότηση της όρασης, έτσι όπως επιτελείται στο πλαίσιο της διαλεκτικής «βλέπω/με βλέπουν», προσφέρει ένα μοντέλο σχέσης μεταξύ εαυτού και άλλου που εγγράφεται στη μακρά παράδοση της πατριαρχικής αποκήρυξης του γυναικείου. Σε μεγάλο βαθμό, το έργο της Irigaray αποτελεί επανανάγνωση της ψυχανάλυσης (σύμφωνα με την Plaza ωστόσο, απολύτως ανεπαρκή).

28. Η Cornell διατυπώνει την εύστοχη παρατήρηση ότι είναι αποπροσανατολιστική η περιγραφή της προσέγγισης της Spínak ως ουσιοκρατίας (έστω και ως στρατηγικής ουσιοκρατίας), αφού δεν υπάρχει κανένας λόγος κάθε επίκληση του γυναικείου να θεωρείται κατ' ανάγκη ουσιοκρατική (Cornell, 1991, σ. 14). Το γυναικείο μπορεί να εκλαμβάνεται ως κριτικό ευρετικό στρατήγημα μέσα σ' ένα διχοτομικό σύστημα έμφυλης ιεραρχίας που πριμοδοτεί το ανδρικό ως μέτρο κανονικότητας.

29. Ας σημειωθεί εδώ ότι φεμινιστικές επεξεργασίες της θηλυκότητας που εκκινούν από ψυχαναλυτικές αφηγήσεις (ακόμη κι αυτές που διαπνέονται από το αίτημα της κριτικής αναθεώρησης της ψυχανάλυσης) έχουν εσφαλμένα κωδικοποιηθεί, κυρίως στο πλαίσιο της βορειοαμερικανικής φεμινιστικής θεωρίας, ως γαλλικός φεμινισμός (π.χ. Irigaray, Cixous, Κρίστεβα) και απορρίπτονται ως ουσιοκρατικές ή πολιτισμικές από φεμινίστριες –τόσο Γαλλίδες όσο και Αμερικανίδες– που αποδίδουν επιστημολογική προτεραιότητα στην απο-υποστασιοποίηση της λεγόμενης έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς.

30. Την έννοια «Συμβολικό» την άντλησε ο Λακάν από τον Λέβι-Στρος (κυρίως από το έργο του *Θεμελιώδεις Δομές της Συγγένειας*, 1947, το οποίο είχε με τη σειρά του επηρεαστεί από το μοντέλο της δομιστικής γλωσσολογίας του Φερντινάν ντε Σοσίρ και του Ρόμαν Γιάκομπσον) και από την έννοια του οικουμενικού νόμου του πολιτισμού: το ταμπού της αιμομιξίας, η υποχρέωση της εξωγαμίας και η ανταλλαγή των γυναικών. Αποτελεί, μαζί με το Πραγματικό (το πεδίο από το οποίο το υποκείμενο αποκόπτεται με την είσοδό του στο νοηματοδοτικό σύστημα της γλώσσας) και το Φανταστικό (το πεδίο της ταύτισης και της διπολικής αντίθεσης διαμέσου εικόνων ολικότητας), μια από τις τρεις βασικές τάξεις του ψυχικού, σύμφωνα με τον Λακάν. Στον Λακάν, η είσοδος στη συμβολική τάξη συνδέεται με την είσοδο του ομιλούντος υποκειμένου στη γλώσσα, με την επίτευξη δηλαδή του νοήματος διαμέσου ενός συστήματος σημαινόντων. Το λακανικό Συμβολικό αναφέρεται σε μια προϋπάρχουσα τάξη στην οποία εισέρχεται το υποκείμενο και συγκροτεί τον εαυτό του· πρόκειται για σταθερή συμβολική τάξη που συμπυκνώνει –στη μορφή του ιδρυτικού, εξιδανικευμένου πατρικού νόμου– το ηγεμονικό πεδίο του πολιτισμικού διανοητού, κι έτσι αποτελεί την οργανωτική αρχή του πολιτισμού, μια αρχή που δεν καταστρατηγείται χωρίς το κόστος της ψύχωσης. Η θέση του συμβολικού πατέρα –η μεταφορά του Ονόματος του Πατέρα– είναι μια θέση που δεν καταλαμβάνεται, και είναι ακριβώς αυτή η απουσία που, με παράδοξο τρόπο, επενδύει με εξουσία το Νόμο του Συμβολικού. Η έμφυλη ταυτότητα είναι αποτέλεσμα σήμανσης και όχι προ-λογική ουσία. Στο επιστημολογικό πλαίσιο του ψυχαναλυτικού δομισμού, ο συμβολικός νόμος ρυθμίζει τη συγγένεια και την έμφυλη/σεξουαλική διαφορά, γι' αυτό και τέθηκε στο επίκεντρο της κριτικής της φεμινιστικής θεωρίας. Το διακύ-

βευμα της φεμινιστικής συζήτησης περί οργάνωσης του συστήματος της έμφυλης ιεραρχίας στο Συμβολικό είναι η ανάλυση και η αποσταθεροποίηση των τρόπων με τους οποίους το Συμβολικό επιβάλλει την εξουσία του ως αλήθεια – δηλαδή ως φυσική ή οντολογική αναγκαιότητα. Εξάλλου έχουν διατυπωθεί επιφυλάξεις από τη φεμινιστική θεωρία για τις πολιτικές συνδηλώσεις της (λακανικής) τοποθέτησης της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς στη συμβολική τάξη· είναι άραγε αυτός ένας τρόπος, αναρωτιούνται κάποιες θεωρητικοί, να διασφαλίζεται ότι η έμφυλη/σεξουαλική διαφορά είναι πέραν κάθε κοινωνικής αμφισβήτησης; Όπως το θέτει η Judith Butler: «Με κάνει να ανησυχώ η πρόσληψη ότι η έμφυλη/σεξουαλική διαφορά λειτουργεί ως συμβολική τάξη. Τι σημαίνει για μια τέτοια τάξη να είναι συμβολική και όχι κοινωνική; Και τι σημαίνει για το καθήκον που έχει η φεμινιστική θεωρία να σκέφτεται τον κοινωνικό μετασχηματισμό, αν δεχτούμε ότι η έμφυλη/σεξουαλική διαφορά ενορχηστρώνεται και περιορίζεται σ' ένα συμβολικό επίπεδο; Αν είναι συμβολικό, είναι μετασχηματίσιμο; Θέτω αυτό το ερώτημα στους λακανικούς και μου απαντούν συνήθως ότι οι αλλαγές στο Συμβολικό παίρνουν πολύ, πολύ χρόνο. Αναρωτιέμαι πόσο πολύ θα πρέπει να περιμένω» (Butler, 2004, σ. 212).

31. Όπως το θέτει και η Κρίστεβα, κάθε ομιλούν ον υπόκειται στον ευνουχισμό στο βαθμό που έρχεται αντιμέτωπο με το Συμβολικό (Kristeva, 1980β).

32. Η οπτική αυτή ελέγχεται ως ουσιοκρατική και εμπειριστική από θεωρητικούς που προέρχονται από το χώρο του υλιστικού φεμινισμού αλλά και από το χώρο του μεταδομιστικού φεμινισμού: Τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τους τρόπους με τους οποίους εισέρχονται στη γλώσσα γυναίκες και άνδρες; Το φυσικό/βιολογικό/ανατομικό σώμα; Μια «θηλυκή» ή «αρσενική» ουσία;

33. Η έννοια «φαλλοκεντρισμός» αναφέρεται στο σύστημα priμοδότησης του φαλλού ως συμβόλου επιθυμίας και εξουσίας, ενώ η έννοια «λογοκεντρισμός» υποδηλώνει την ντεριντιανή αποδομητική κριτική στην priμοδότηση του λόγου, στο πλαίσιο της καθιερωμένης δυτικής επιστημολογίας, ως μεταφυσικής τής παρουσίας. Η έννοια «φαλλογοκεντρισμός» αναφέρεται στην αναγωγή του φαλλού και του λόγου σε κύρια σημαίνοντα της δυτικής μεταφυσικής. Η έννοια αναφέρεται στη φιλοσοφική παράδοση που εκπροσωπείται, με πολύ διαφορετικούς τρόπους, από τον Πλάτωνα, τον Φρόιντ, τον Λακάν, τον Καντ, τον Χέγκελ ή τον Χάιντεγκερ.

34. Αν και η Irigaray κάνει τη διάκριση μεταξύ μορφολογικού και ανατομικού (Irigaray, 1977β), η διάκριση παραμένει ασαφής και, τελικά, όχι ιδιαίτερα χρήσιμη (Plaza, 1978· Moi, 1985· Fuss, 1989).

35. Η αντίσταση στη χρήση του όρου «φεμινισμός» χαρακτήριζε άλλωστε και τη στάση της αμφιλεγόμενης πολιτικής και εκδοτικής γυναικείας ομάδας στην οποία η Cixous συμμετείχε – την ομάδα που ήταν γνωστή ως *Psych et Po* (psy-

chanalyse et politique) και η οποία χρησιμοποιούσε τη λακανική ψυχανάλυση στις αναλύσεις της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς. Η ομάδα, της οποίας ηγούνταν η Antoinette Fouque, θεωρούσε ότι της ανήκε το σήμα κατατεθέν του Κινήματος για την Απελευθέρωση των Γυναικών (MLF), το οποίο και διεκδίκησε δικαστικά. Πάντως, ας μην ξεχνάμε ότι και η Μποβουάρ προτιμούσε για χρόνια να αυτοπροσδιορίζεται ως σοσιαλίστρια και είχε αποκηρύξει το χαρακτηρισμό «φεμινίστρια» (στο τέλος του *Δεύτερου Φύλου*, το οποίο έγραψε ως μαρξίστρια κι όχι ως φεμινίστρια), με το επιχείρημα ότι ο όρος παρέπεμπε σε μια ρεφορμιστική και νομικίστικη πολιτική στάση. Άρχισε να αυτοπροσδιορίζεται πολιτικά ως φεμινίστρια όταν εντάχθηκε στο Κίνημα Απελευθέρωσης των Γυναικών, από το 1972 και μετά, αφού, σύμφωνα με την εκτίμησή της, το φεμινιστικό κίνημα είχε αρχίσει να ριζοσπαστικοποιείται (βλ. Μοί, 1985, σ. 91). Ένα χρόνο πριν, η Μποβουάρ ήταν από τις πρώτες που είχαν υπογράψει το κείμενο-μανιφέστο των 343 γυναικών που δήλωναν δημόσια ότι είχαν κάνει παράνομες εκτρώσεις (*To Manifeste des 343* δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Le Nouvel Observateur*). Η χρήση του όρου «φεμινισμός» έχει υπάρξει πεδίο προβληματισμού στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας και πολιτικής στη Γαλλία. Η Christine Delphy και η Ελένη Βαρίκα έχουν ασκήσει εύγλωττη κριτική στον τρόπο με τον οποίο έχει πολιτογραφηθεί ο λεγόμενος γαλλικός φεμινισμός στον αγγλόφωνο κόσμο: το ρεύμα που εκλαμβάνεται στερεοτυπικά ως γαλλικός φεμινισμός, υποστηρίζουν, αντιπροσωπεύεται από μη φεμινιστικές και αντιφεμινιστικές αναλύσεις, που εστιάζουν σε έναν ουσιολογικό ορισμό της λεγόμενης έμφυλης διαφοράς (βλ. Spivak, *εδώ*). Ας σημειωθεί *εδώ* ότι στην ανά χείρας ανθολογία συμπεριλαμβάνονται και κείμενα κάποιων από τις θεωρητικούς που έχουν αμφίλογη ή και ρητά αρνητική στάση απέναντι σε ορισμένες όψεις του φεμινισμού (αν και έχουν αφιερώσει μεγάλο μέρος της ζωής και του έργου τους στον αντιπατριархικό αγώνα, όπως η Cixous), ακριβώς επειδή έχουν προσφέρει θεωρητικές επεξεργασίες χρήσιμες για τη φεμινιστική θεωρία – ακόμη και με την έννοια του χρήσιμου αντίπαλου συνομιλητή. Οποιαδήποτε άλλωστε απόπειρα οριοθέτησης φεμινιστικής καθαρότητας ή εγκαθίδρυσης φεμινιστικής ορθοδοξίας είναι εμφανικά πέρα από τις προθέσεις αυτού του τόμου.

36. Ο Ντεριντά ασκεί κριτική στη μεταφυσική πριμοδότηση του προφορικού λόγου και στην εννόηση του λόγου ως φωνής από τον Λακάν. Επίσης, αν και συμφωνεί με τον Λακάν στην πρόσληψη του εαυτού ως μυθοπλασίας, ο Ντεριντά δεν υιοθετεί τη λακανική πρόσληψη του φαλλού ως λόγου ή ως του «σημαίνοντος όλων των σημαινόντων». Ασκεί κριτική στη λακανική εννόηση της θηλυκότητας ως Αλήθειας του ευνουχισμού. Για τον Ντεριντά, η πριμοδότηση του φαλλού είναι τόσο πλανημένη όσο και η παραδοχή της πρωτογενούς ολότητας και ακεραιότητας του εαυτού. Δείχνει πώς η ίδια η θεώρηση του Λακάν καταλήγει να ορίσει την

αλήθεια της γυναίκας (τουλάχιστον όπως αυτή αναπαρίσταται από το Συμβολικό, δηλαδή ως ευνουχισμός), εξουδετερώνοντας έτσι τις δυνάμει επαναστατικές συνδηλώσεις της διατύπωσής του ότι «η γυναίκα δεν υπάρχει». Βέβαια, είναι ελέγξιμο το κατά πόσο ο ίδιος ο Ντεριντά, επανεγγράφοντας την έννοια του «différance» ως «γυναίκα» στη διαδικασία αποδόμησης της ψυχαναλυτικής πριμοδότησης του φαλλού (Derrida, 1978β), αποφεύγει την ιδιοποίηση της μορφής της γυναίκας με τους προβληματικούς όρους της αμετάπτωτης σεξουαλικής διαφοράς, τους οποίους ο αποδομητικός λόγος επιζητεί να αποδιάρθρωσει (Srivak, 1983). Για μια συζήτηση της αποδομητικής αλληγορίας της γυναίκας που διαφοροποιείται από την κριτική της Srivak, βλ. Cornell, 1991. Η Cornell υποστηρίζει ότι ο Ντεριντά ανιχνεύει στο γυναικείο τη δυνατότητα αποποίησης του ευνουχισμού και αποδιάρθρωσης του φαλλικού Νόμου: το γυναικείο δεν συμβολίζει τον ευνουχισμό, αλλά αυτό που δεν είναι δυνατόν να ευνουχιστεί. Ο Ντεριντά, υπογραμμίζει η Cornell, πάντα διακρίνει το όραμα για μια «νέα χορογραφία της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς» από την πραγματικότητα της καταπίεσης των γυναικών στο ισχύον ιεραρχικό καθεστώς έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς (Cornell, 1991, σ. 118).

37. Η επεξεργασία της προοιδιπόδειας σχέσης μητέρας – κόρης από κάποιες φεμινίστριες θεωρητικούς εντάσσεται στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν θεωρητικά τη σχέση με το μητρικό σώμα, διερευνώντας ερμηνευτικές δυνατότητες στο πεδίο του Φανταστικού και ελπίζοντας ότι μια τέτοια θηλυκή ποιητική θα επέτρεπε στη μητέρα και την κόρη να εκληφθούν ως υποκειμένα της γλώσσας. Ας υπογραμμιστεί εδώ ότι η *απουσία* είναι καταστατική έννοια της λακανικής ψυχανάλυσης. Ενώ η αγγλοαμερικανική θεωρία επικαλείται την αδιαμεσολάβητη παρουσία της προοιδιπόδειας μητέρας, οι λακανικοί επιμένουν στην απώλεια και την απουσία της. Ενώ η θεωρία των σχέσεων αντικειμένων εκκινεί από μια παραδοχή συγκρότησης του εαυτού ως ενότητας διαμέσου της διαδικασίας της διαφοροποίησης, ο εαυτός, σύμφωνα με τη λακανική ψυχανάλυση, είναι μια μυθοπλασία ακεραιότητας που αντικατοπτρίζεται στο είδωλο του καθρέφτη (Garner/Kahane/Sprengnether, 1985, σ. 21). Σύμφωνα με τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένων, βάση διαχωρισμού των φύλων είναι, σε μεγάλο βαθμό, ο μητρικός ρόλος και η αντίστοιχη κοινωνικοποίηση των γυναικών στην κατεύθυνση της ανάληψης αυτού του ρόλου. Γυναίκες και άνδρες διαφέρουν μεταξύ τους λόγω της διαφοροποιημένης σχέσης με τη μητέρα: το αγόρι γίνεται εαυτός μέσω της αναγνώρισης της διαφορετικότητάς του από τον Άλλο (τη μητέρα), ενώ το κορίτσι ταυτίζεται μ' αυτήν αναγνωρίζοντας τον εαυτό της στον Άλλο (στη μητέρα): έτσι, η ανδρική ταυτότητα συγκροτείται ως εναντιωτική, ενώ η γυναικεία ως συσχετική. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η γυναικεία θέση δεν είναι διαθέσιμη στους άνδρες ούτε η ανδρική στις γυναίκες. Ωστόσο, η τοποθέτηση της γυναικείας διαφοράς στο μητρικό πεδίο

χαρακτηρίζει όχι μόνο την οπτική όσων υποστηρίζουν τη θεωρία των σχέσεων αντικειμένων αλλά και κάποιων λακανικών θεωρητικών του θηλυκού: η Κρίστεβα, για παράδειγμα, τοποθετεί τη διαφορά στην απόθηση του μητρικού.

38. Αδυναμία υπέρβασης των περιορισμών της λακανικής θεώρησης αποδίδει στην Κρίστεβα και η Elizabeth Grosz (1989), η οποία ασκεί κριτική στην έννοια της γυναικείας ασυμβολίας (δηλ. της αποξένωσης από τη γλώσσα). Από την άλλη πλευρά, η Miglena Nikolchina (2004) επιμένει ότι το ζήτημα της γυναικείας ασυμβολίας πρέπει να προσεγγιστεί υπό το πρίσμα της θεώρησης της Κρίστεβα ότι η γυναικεία αποξένωση, ή εξορία, από το λόγο συνιστά προνομιακό πεδίο για μια πολυλογική ανάκτηση του νοήματος.

39. Για μια ιδιαίτερα χρήσιμη μελέτη της αμφιλεγόμενης θέσης που κατέχει το μητρικό σε σχέση με το Συμβολικό, βλ. Nikolchina, 2004. Σε μια διακειμενική ανάγνωση της Τζούλια Κρίστεβα και της Βιρτζίνια Γουλφ, η Nikolchina εστιάζει στο πρόβλημα της φαντασματικής μητροκτονίας ως απαραίτητης συνθήκης ατομικότητας, αναλύοντας τις κριστεβικές έννοιες του απο-κειμένου και της ασυμβολίας στο πλαίσιο της γραφής της Γουλφ.

40. Η κριτική που έχει διατυπώσει η Judith Butler (1993, 1997) στη βίαιη εγκαθίδρυση της ετεροκανονικότητας [heteronormativity] απηχεί σε μεγάλο βαθμό τη θεωρία του απο-κειμένου [abject] της Τζούλια Κρίστεβα. Αν και στο πρώιμο έργο της η Butler τοποθετείται κριτικά απέναντι στη θεωρία της Κρίστεβα περί Σημειωτικού, σύμφωνα με την οποία η γυναικεία ομοφυλοφιλία εκλαμβάνεται ως πολιτισμικά αδιανόητη πρακτική, εγγενώς ψυχωτική (Butler, 1990), ωστόσο, στο μεταγενέστερο έργο της, η θεωρητικοποίηση του «καταστατικά εκτός» μέσω του οποίου συγκροτείται ο εαυτός βρίσκεται σε συνομιλία με την κριστεβική θεωρία του abjection.

41. Ωστόσο, για την ευρετική αξία της βιωματικής εμπειρίας, βλ. Βαρίκα, 2000, σ. 31.

42. Για μια κριτική του δυτικοκεντρισμού της φουκοϊκής θεώρησης, βλ. Spivak, 1988.

43. Για μια πολύ χρήσιμη επισκόπηση των θεωρητικών αντιδικιών γύρω από την έννοια της ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία, βλ. Γκέφου-Μαδιανού, 2003.

44. Σημαντική επίδραση σε αυτή την εκφορά φεμινιστικής θεωρίας έχει επίσης διαδραματίσει το εγχείρημα της αποδόμησης όπως έχει αποτυπωθεί στο έργο του Ζακ Ντεριντά. Η φεμινιστική σκέψη ενδιαφέρεται για την αποδόμηση των διπολικών εννοιολογικών σχημάτων που συγκροτούν τη δυτική μεταφυσική, καθώς και για την ανάδειξη και αποδόμηση της διχοτομικής και ιεραρχικής λογικής που τα διέπει. Σε πολλές περιπτώσεις, τα όρια μεταξύ μεταδομιστικού και αποδομητικού φεμινισμού είναι ιδιαίτέρως ρευστά. Στο πλαίσιο της σκέψης του

Ζακ Ντεριντά, η έννοια της μεταφυσικής τής παρουσίας παραπέμπει στη δυτική φιλοσοφική παράδοση που εκλαμβάνει το νόημα ως πλήρως παρόν στο λόγο, ιδέα από την οποία απορρέει η επιστημολογική προτεραιότητα της ομιλίας σε βάρος της γραφής, αφού η πρώτη προϋποθέτει την παρουσία του ομιλούντος ανθρώπινου υποκειμένου. Ο Ντεριντά αποδομεί τη μεταφυσική φαντασίωση της καθαρής, άμεσης και αυθύπαρκτης παρουσίας αντιπροβάλλοντας το άφευκτο της αναπαράστασης και καταδεικνύοντας τον τρόπο με τον οποίο θεμελιώδεις ιεραρχικοί δυϊσμοί της δυτικής μεταφυσικής αποδιαιρθώνονται, μετατοπίζονται ή αποδομούνται. Στο έργο του, αποδομεί τις λογοκεντρικές προϋποθέσεις που σχετίζονται με την ολότητα του νοήματος στις οποίες θεμελιώνεται η προβληματική της παρουσίας στο πλαίσιο της δυτικής μεταφυσικής: διακρίσεις μορφής - περιεχομένου, υλικότητας - νοήματος, σημαίνοντος - σημαινόμενου, γράμματος - πνεύματος, λανθάνοντος νοήματος - παρόντος νοήματος. Για τον Ντεριντά, η παραγωγή σημασίας επιτελείται διαμέσου της ίδιας της διασποράς του νοήματος, που, μέσα από τον πολλαπλασιασμό διαφορετικών και αναβαλλόμενων σημασιών, αποσταθεροποιεί κάθε αξίωση παγίωσης ή καθήλωσης: το νόημα είναι αενάως διαφέρον και διαφεύγον. Η σημασιολόγηση καθίσταται εφικτή διαμέσου αυτής της μη αποφασίσιμης, αυτο-αποδομητικής και παιγνιώδους κίνησης μεταξύ παρόντων και απόντων σημαινόντων –μεταξύ των ιχνών των διαφορών– που ο ίδιος ονομάζει *διαφορά* (απόδοση στα ελληνικά του γαλλικού νεογραφισμού «différance»): ταυτόχρονα διαφορά και αναβολή του νοήματος. Αποδομώντας την ψυχαναλυτική πριμοδότηση του φαλλού, ο Ντεριντά επανεγγράφει την έννοια του *différance* ως «γυναίκα» στο *Sexual Difference*, όπου συνομιλεί με την εννόηση της γυναίκας από τον Νίτσε ως δύναμης κατάφασης (Derrida, 1978β). Είναι ιδιαίτερα χρήσιμη εδώ η κριτική επεξεργασία της ντεριντιανής σύνδεσης διαφοράς και γυναίκας από τη Spivak, η οποία διερωτάται αν η κριτική του Ντεριντά μπορεί να προσφέρει ένα δίκτυο μεταφορών που να μην ιδιοποιούνται ή που να μην εκτοπίζουν τη μορφή της γυναίκας. Η Spivak θεωρεί ότι η γυναίκα που ο αποδομητικός λόγος ιδιοποιείται ως μοντέλο παραμένει μια γυναίκα ορισμένη με τους ίδιους προβληματικούς όρους που ο Ντεριντά επιχειρεί να αποδιαιρθώσει. Μέσα σ' αυτούς του όρους, η σεξουαλική διαφοροποίηση ανάμεσα σε άνδρα και γυναίκα παραμένει αμετάπτευτη (ή μη αναγώγιμη, *irreducible*). Χωρίς να ανάγει απλουστευτικά την αποδομητική χειρονομία της θηλυκοποίησης σε ένα ακόμη σύμπτωμα της εργαλειικής ιδιοποίησης της φιγούρας της «γυναίκας» από το σύστημα του φαλλοκεντρικού λόγου, η Spivak επικροτεί τη διπλή ντεριντιανή χειρονομία της αποδόμησης και της κατάφασης της γυναίκας, μέσω της οποίας αρθρώνεται η κριτική στο φαλλοκεντρισμό, καταδεικνύοντας, ωστόσο, τα όριά της (Spivak, 1983).

45. Η σημασιολογική καταγωγή της λέξης «*queer*» είναι υποτιμητική και προσβλητική. Η επιστράτευση της έννοιας στο πλαίσιο του νεοπαγούς ακαδημαϊκού

πεδίου των queer studies στα βορειοαμερικανικά πανεπιστήμια σηματοδοτεί μια πολιτική στρατηγική –γνώριμη από παλιά στη φεμινιστική και αντιρατσιστική πολιτική– επαναδιεκδίκησης, αποκατάστασης και ριζικής ανανοηματοδότησης ονομάτων και χαρακτηρισμών που έχουν ιστορικά χρησιμοποιηθεί για να στιγματίσουν κοινωνικές ομάδες. Έτσι, ο όρος «queer» υποδηλώνει την πολιτική θεωρία και πράξη αντίθεσης στο ηγεμονικό σύστημα της ετεροκανονικότητας. Στο πλαίσιο της queer θεωρίας και πολιτικής, η διάσχιση των συμβατικών ορίων των έμφυλων κατηγοριών θεωρείται ότι επιφέρει ανατρεπτικές συνέπειες στις πολιτισμικά διανοητές και αναγνωρίσιμες εννοιολογήσεις του φύλου.

46. Με τον όρο «επαναληψιμότητα» ο Ντεριντά αναφέρεται στην ατελή επαναληπτική παραθετικότητα ενός σημείου, που παραμένει πάντοτε εγγεγραμμένο μέσα σε συγκεκριμένα χρονικότητα, και είναι ταυτόχρονα ίδιο και διάφορο προς τον εαυτό του. Πρόκειται για τη δυνατότητα του σημείου να επαναλαμβάνεται με διαφορά. Σύμφωνα με τη λογική της επαναληψιμότητας, η οποία σύμφωνα με τον Ντεριντά, είναι καταστατική δομική συνθήκη της γραφής το ίδιο δεν παρατίθεται ως ταυτόσημο με τον εαυτό του μέσα σε διαφορετικά συγκεκριμένα, αλλά ως έτερον. Μέσω της έννοιας αυτής, η οποία αποδομεί τις κλασικές διακρίσεις της δυτικής μεταφυσικής, όπως ομιλία - γραφή και παρουσία - απουσία, ο Ντεριντά απαντά στον John R. Searle, ο οποίος επιχειρεί να υποστηρίξει τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων [speech act theory] του J.L. Austin απέναντι στην ντεριντιανή κριτική (Derrida, 1972). Από αυτήν ακριβώς τη θεωρητική συζήτηση περί επαναληψιμότητας εκκινεί η θεωρία της επιτέλεσης της Butler. Η ανθρωπολόγος Rosalind Morris (1995, σ. 571) έχει δίκιο ότι η έννοια της επαναληψιμότητας είναι επίσης κεντρική στη θεωρία της πρακτικής του Πιερ Μπουρντιέ. Για μια κριτική στην κεντρικότητα της έννοιας της επαναληψιμότητας στο έργο της Butler, βλ. Βαρίκα, 2000, σ. 27.

47. Η Butler θέλει να καταστήσει απολύτως σαφή τη θεωρητική διάκριση ανάμεσα στους όρους «performance» και «performativity». Παρόλο που συχνά είναι αναπόφευκτη η λεξιλογική ή και σημασιολογική συναίρεσή τους, και παρόλο που συμβαίνει ενίοτε η παράσταση [performance] να είναι επιτελεστική [performative], η παραστασιακή επιτέλεση, ή επιτελεστικότητα [performativity], δεν πρέπει να ανάγεται απλώς και μόνο σε μια τεχνική ή αισθητική έννοια της θεατρικότητας. Την ίδια στιγμή που η Butler επιστρατεύει ως θεωρητικό εργαλείο την έννοια της επιτέλεσης προκειμένου να αποδομήσει τις έμφυλες κατηγορίες, επιχειρεί και την αποδόμηση της ίδιας αυτής της έννοιας. Αναφέρεται συγκεκριμένα στο πώς ακριβώς χρησιμοποιεί την έννοια στο *Gender Trouble*, στην εισαγωγή του επόμενου βιβλίου της *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (Butler, 1993).

48. Στο δοκίμιό του «Πένθος και Μελαγχολία» (1917), ο Σίγκμουντ Φρόιντ παρουσιάζει τη μελαγχολία ως μια παρεκκλίνουσα και παθολογική μορφή πένθους, ως το αποτέλεσμα μιας απώλειας που δεν αναγνωρίζεται ως τέτοια και δεν πενθείται επιτυχώς. Το υποκείμενο αρνείται το γεγονός της απώλειας του αντικειμένου (αγαπημένου προσώπου, ιδέας, ενός ιδανικού ή κάποιας άλλης αφαίρεσης), αναβάλλει τη διάρρηξη της προσκόλλησής του μ' αυτό, κι έτσι αντιστέκεται στη θλίψη και στο πένθος. Το μελαγχολικό υποκείμενο κάνει στον εαυτό του αυτό που δεν θέλει ή δεν μπορεί να κάνει στον χαμένο άλλο: στρέφει τη βιαιότητα της ταύτισης στον εαυτό του. Η μελαγχολία συνιστά την πιο βίαιη εκδοχή του πένθους. Έτσι, καθώς «η σκιά του αντικειμένου πέφτει πάνω στο Εγώ», το Εγώ αλλάζει μέσα από αυτή τη διαδικασία ενσωμάτωσης του χαμένου άλλου – της ταύτισης με το χαμένο αγαπημένο αντικείμενο. Η Fuss (1995) υποστηρίζει ότι το δοκίμιο του Φρόιντ δεν καταδεικνύει απλώς το ρόλο που διαδραματίζει η ταύτιση στο πένθος αλλά και το ρόλο που παίζει το πένθος στη διαδικασία της ταύτισης. Κάθε ταύτιση εκκινεί από την τραυματική εμπειρία της απώλειας και τις απόπειρες του υποκειμένου να χειριστεί αυτή την απώλεια ενσωματώνοντας το απολεσθέν αντικείμενο· υπ' αυτή την έννοια, η ταύτιση λειτουργεί ως μια διαρκής ελεγχία: ανάμνηση και μνημόνευση του χαμένου αντικειμένου μέσω της ψυχικής ενσωμάτωσής του από το υποκείμενο. Στο βιβλίο της *The Psychic Life of Power*, η Butler αναπτύσσει περαιτέρω το επιχειρήμα που είχε πρωτοπαρουσιάσει στο κεφάλαιο «Ο Φρόιντ και η μελαγχολία του φύλου» στο *Gender Trouble* (Butler, 1990), όπου επιχειρεί να συνδέσει την παραστασιακή επιτέλεση με τη μελαγχολική ταύτιση.

49. Αυτή η θεώρηση απηχεί τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων όπως την έχει διατυπώσει ο Ντερριντά (στην κριτική που ασκεί στον Austin). Για τον Ντερριντά, η δύναμη της επιτελεστικότητας έγκειται ακριβώς στην απο-συγκεκριμοποίησή της [decontextualization], δηλαδή στο διαχωρισμό από το πρωτογενές συμφοραζόμενο και στη δυνατότητα παραγωγής νέων. Η επαναληψιμότητα [iterability] –αυτή η συνάρθρωση ανιδίωσης [expropriation] και ανασήμανσης [resignification]– είναι εκείνη που καθιστά ένα ομιλιακό ενέργημα επιτελεστικό (Derrida, 1978).

50. Απόσπασμα από το βιβλίο αυτό περιλαμβάνεται στον τόμο *Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*, επιμ. Δήμητρα Μακρυνιώτη, μτφ. Κώστας Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα, 2004. Ετοιμάζεται η έκδοση ολόκληρου του βιβλίου στα ελληνικά από τις εκδόσεις Εκκρεμές.

51. Παρά την αναλυτική έμφαση της Butler στην υλοποίηση του έμφυλου σώματος, η θεωρία της έχει δεχτεί κριτική στη βάση του ότι δεν αποδίδει αρκετή σημασία στη διάσταση των υλικών συνθηκών της καταπίεσης. Χαρακτηριστική είναι η κριτική της Nancy Fraser (1998), η οποία εκφράζει επιφυλάξεις για τη χρησιμότητα της αποδόμησης του λογο-θετικού καθεστώτος αρρενωπότητας και θηλυκότητας στο επίπεδο του νομικού και πολιτικού αγώνα ενάντια στις έμφυ-

λες ανισότητες. Στην κριτική της Fraser για ελλιπή έμφαση στο «υλικό», η Butler (1998) απαντά με μια κριτική επεξεργασία της διάκρισης μεταξύ υλικού και πολιτισμικού, ειδικά όπως αυτή εκφέρεται από μια πλευρά κριτικής που η ίδια αποκαλεί αναχρονιστικό υλισμό. Υποστηρίζει ότι η διάκριση αυτή, την οποία κρίνει θεωρητικά αναχρονιστική και πολιτικά νεοσυντηρητική, επιστρατεύεται τακτικά από κριτικούς που απαξιώνουν ορισμένες μορφές πολιτικού ακτιβισμού, ανάγοντας μερικά κοινωνικά κινήματα (λ.χ. το queer κίνημα) στο επίπεδο του «απλώς πολιτισμικού» [«merely cultural»], το οποίο και εννοιολογούν ως υποδεέστερο σε σχέση με το «σημαντικότερο» επίπεδο της υλικότητας. Η Butler διατυπώνει την άποψη ότι αυτή η τακτική απορρέει από μια συντηρητική μαρξιστική ορθοδοξία, σύμφωνα με την οποία ζητήματα φύλου, φυλής και σεξουαλικότητας είναι δευτερεύουσας σημασίας ως προς τα «πραγματικά» πολιτικά ζητήματα, τα οποία θεωρείται ότι ανήκουν στη σφαίρα της πολιτικής οικονομίας. Αναφέρεται παραδειγματικά στη διατύπωση της Fraser (διαχωρίζοντάς την από τη νεοσυντηρητική μαρξιστική τάση) ότι η αδικία που υφίστανται οι ομοφυλόφιλοι είναι ζήτημα έλλειψης αναγνώρισης, διατύπωση που υποδηλώνει, κατά την Butler, την αναγωγή των αντιομοφοβικών αγώνων σε ζήτημα πολιτισμικής αναγνώρισης και όχι υλικής καταπίεσης. Η Butler αναρωτιέται γιατί ένα κίνημα που ασχολείται με την κριτική και το μετασχηματισμό των τρόπων με τους οποίους η σεξουαλικότητα ρυθμίζεται κοινωνικά δεν προσλαμβάνεται ως κεντρικής σημασίας ζήτημα της πολιτικής οικονομίας. Είναι απλώς ζήτημα έλλειψης πολιτισμικής αναγνώρισης η περιθωριοποίηση και απαξίωση των μη κανονιστικών σεξουαλικοτήτων; Πώς είναι δυνατόν να κάνουμε τη διάκριση (τόσο αναλυτικά όσο και πολιτικά) ανάμεσα στην έλλειψη πολιτισμικής αναγνώρισης και την υλική καταπίεση, όταν ο ίδιος ο νομικός ορισμός του προσώπου προσδιορίζεται από πολιτισμικές νόρμες οι οποίες είναι αξεδιάλυτα συνδεδεμένες με τις υλικές τους συνδηλώσεις και συνέπειες; Από την πλευρά της, ενώ παραδέχεται τις κοινές με την Butler δεσμεύσεις στην αριστερή πολιτική, η Fraser διευκρινίζει ότι η διάκριση μεταξύ πολιτισμικού και υλικού που επικαλείται δεν είναι οντολογική αλλά θεωρητική. Αναπτύσσοντας τη διάκρισή της ανάμεσα σε «αδικίες κατανομής» και «αδικίες αναγνώρισης», υπογραμμίζει ότι θεωρεί τις δυο μορφές αδικίας το ίδιο σοβαρές και θεμελιακές. Η Fraser τονίζει τη σημασία της εξέτασης των ιστορικά συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων αντί της μεταδομιστικής αναλυτικής έμφασης στην επιτελεσματικότητα. Η αντιδικία ανάμεσα στην Butler και τη Fraser –που ανήκουν και οι δυο στην αριστερά των ΗΠΑ– αποτυπώθηκε σε μια ενδιαφέρουσα ανταλλαγή άρθρων που φιλοξένησε το περιοδικό *New Left Review* (Butler, 1998).

52. Ακολουθώντας, σ' ένα βαθμό, την προβληματική του Αλτουσέρ αλλά και του Φουκώ, η Butler επισημαίνει τον παράδοξο χαρακτήρα της διαδικασίας της υποκειμενοποίησης [assujettissement] ως ταυτόχρονης αυτονόμησης και ετερο-

νόμησης: Η διαμόρφωση του υποκειμένου εξαρτάται από την ίδια την κοινωνική και πολιτική εξουσία που επιχειρεί να το υποτάξει. Η έννοια «assujettissement» σηματοδοτεί τις σύμφυτες διαδικασίες αφενός της διαμόρφωσης του κοινωνικού υποκειμένου, αλλά και της καθυπόταξής του στις κανονιστικές αξιώσεις της εξουσίας αφετέρου. Το να παράγεται ή να διαμορφώνεται ως —αυτουργό και δυνάμει αντιστεκόμενο— υποκείμενο σημαίνει να υπόκειται στη ρυθμιστική ισχύ μιας εξουσίας. Για διεξοδικότερη διερεύνηση του θέματος, βλ. Butler, 1997.

53. Η φεμινιστική προβληματική του σώματος καλύπτει ένα ευρύτατο φάσμα θεματικών: ιατρικές μεταφορές των γυναικείων σωμάτων (Emily Martin, Ludmilla Jordanova), εξαναγκασμός και συναίνεση στο πλαίσιο του βιασμού (Catharine MacKinnon), ενσώματες αναπαραστάσεις του πολιτικού σώματος (Moirá Gatens), αναπαραγωγή της κανονιστικής θηλυκότητας όπως εγγράφεται στο σώμα (Susan Bordo), θέαση - όραση - φιλμ (Annette Kuhn, Mary Ann Doane, Tania Modleski), φυλή (bell hooks, Gloria Anzaldúa, Evelyn M. Hammonds), σώμα και βιολογία (Anne Fausto-Sterling, Lynda Birke, Sue-Ellen Case), τεχνοεπιστήμη και τεχνολογική σωματοποίηση (Anne Balsamo, Donna Haraway, Jana Sawicki), αναπηρία, αρτιμέλεια (Susan Wendell, Margrit Shildrick και Janet Price), σώμα ως γλώσσα (Hélène Cixous), επιτελεστικότητα του σώματος (Judith Butler, Peggy Phelan, Kathleen Woodward). Χαρακτηριστικό είναι το έργο της Mary Poovey (εδώ) για την ιατρική παρέμβαση στον τοκετό κατά τον 19ο αιώνα, στο οποίο η συγγραφέας δείχνει ότι ενώ οι γυναίκες της βικτωριανής εποχής θεωρούνταν ασεξουαλικές, με την έννοια ότι δεν διέθεταν αυτόνομη επιθυμία, την ίδια στιγμή ωστόσο θεωρούνταν ενσάρκωση της σεξουαλικότητας, με την έννοια ότι προσδιορίζονταν από τη σεξουαλική τους ανατομία.

54. Για τις θεωρίες του έμφυλου σώματος στο πλαίσιο της γαλλικής θεωρίας και σε σχέση με τον αμερικανικό μεταδομισμό, βλ. την πολύ χρήσιμη επισκόπηση και συζήτηση του Κώστα Γιαννακόπουλου (2003).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abel, Elizabeth (επιμ.) (1982), *Writing and Sexual Difference*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Abu-Lughod, Lila (επιμ.) (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Πρίνστον.

- Alcoff, Linda (1988), «Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13(3): 405-436.
- (1990), «Feminist politics and Foucault: The limits to a collaboration», στο Arleen B. Dallery/Charles E. Scott/P. Holley Roberts (επιμ.), *Crises in Continental Philosophy*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη.
- Anzaldúa, Gloria (1988), *La Frontera/Borderlands*, Spinsters Ink, Σαν Φρανσίσκο.
- Benhabib, Seyla (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- (1995), «Feminism and postmodernism: An uneasy alliance», στο Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 17-34.
- Benjamin, Jessica (1986), «A desire of one's own: Psychoanalytic feminism and intersubjective space», στο Teresa de Lauretis (επιμ.), *Feminist Studies, Critical Studies*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον, σ. 78-101.
- Bock, Gisela/James, Susan (επιμ.) (1992), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, Routledge, Λονδίνο.
- Borch-Jacobsen, Mikkel (1988), *The Freudian Subject*, μτφ. Catherine Porter, Stanford University Press, Στάνφορντ.
- Bordo, Susan (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Braidotti, Rosi (2001), «Becoming-woman: Rethinking the positivity of difference», στο Elizabeth Bronfen/Misha Kavka (επιμ.), *Feminist Consequences: Theory for the New Century*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- (2002), *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Κέμπριτζ.
- Butler, Judith (1987), «Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig and Foucault», στο Seyla Benhabib/Drucilla Cornell (επιμ.), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, Polity Press, Κέμπριτζ.
- (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- (1995), «For a careful reading», στο Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, Νέα Υόρκη.

- (1997), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Στάνφορντ.
- (1998), «Merely cultural», *New Left Review* 227: 33-44.
- (2000), *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- (2004), *Undoing Gender*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Butler, Judith/Scott, Joan (επιμ.) (1992), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Carby, Hazel (1982), «White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood», στο Centre for Contemporary Culture Studies, University of Birmingham (επιμ.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in '70s Britain*, Hutchinson, Λονδίνο.
- Chanter, Tina (1995), *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Routledge, Λονδίνο.
- Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- (1980), «Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective», στο Hester Eisenstein/Alice Jardin (επιμ.), *The Future of Difference*, G.K. Hall, Βοστόνη.
- (1989), *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven.
- Clifford, James/Marcus, George (επιμ.) (1986), *Writing Culture*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Colebrook, Claire (2000), «Εισαγωγή», στο Ian Buchanan/Claire Colebrook (επιμ.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο.
- Collier, Jane/Yanagisako, Sylvia (επιμ.) (1987), *Gender and Kinship: Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Στάνφορντ.
- (1989), «Theory in anthropology since feminist practice», *Critique of Anthropology* 9: 27-37.
- Cornell, Drucilla (1991), *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Davis, Angela (1982), «Racism, birth control and reproductive rights», στο Angela Davis, *Women, Race and Class*, Random House, Νέα Υόρκη.
- Davis, K. (επιμ.) (1997), *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*, Sage, Λονδίνο.
- de Lauretis, Teresa (1986), «Feminist studies/Critical studies: Issues, terms, and contexts», στο Teresa de Lauretis (επιμ.), *Feminist Studies, Critical Studies*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον, σ. 1-19.

- (1987), «The technology of gender», στο de Lauretis, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον.
- (1989), «The essence of the triangle or taking the risk of essentialism seriously: Feminist theory in Italy, the US, and Britain», *differences* 2: 1-37.
- Delphy, Christine (1984), *Close to Home: A Material Analysis of Women's Oppression*, Hutchinson, Λονδίνο.
- (1993), «Rethinking Sex and Gender», *Women's Studies International* 16 (2): 1-9.
- (1995), «The Invention of french feminism: An essential move», *Yale French Studies* 87: 190-221.
- Delphy, Christine/de Lesseps, Emmanuèle/Mathieu, Nicole-Claude (1997), «Variations sur des thèmes communs», *Questions féministes* 1: 3-19.
- Derrida, Jacques (1972), *Limited Inc*, Northwestern University Press, Έβανστον.
- (1978a), «Structure, sign, and play in the discourse of the human sciences», στο Derrida, *Writing and Difference*, μτφ. Alan Bass, University of Chicago Press, Σικάγο.
- (1978β), *Spurs: Nietzsche's Styles*, μτφ. Barbara Harlow, εισαγ. Stefano Agosti, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Deutscher, Penelope (2000), «Disappropriations: Luce Irigaray and Sarah Kofman», στο Dorothea Olkowski (επιμ.), *Resistance, Flight, Creation: Feminist Enactments of French Philosophy*, Cornell University Press, Ίθακα και Λονδίνο.
- Diamond, Irene/Quinby, Lee (επιμ.) (1988), *Feminism and Foucault: Reflections and Resistance*, Northwestern University Press, Βοστόνη.
- Di Leonardo, Micaela (επιμ.) (1991), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Doane, Mary Ann (1991), *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Douglas, Mary (1969), *Purity and Danger*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.
- Downs, Laura (1993) «If 'woman' is just an empty category, then why am I afraid to walk alone at night?: Identity politics meets the postmodern subject», *Comparative Studies in Society and History* 35: 414-437.
- Duchen, Claire (επιμ.) (1987), *French Connections*, Hutchinson, Λονδίνο.
- Eisenstein, Hester/Jardin, Alice (1980), *The Future of Difference: The Scholar and the Feminist*, G.K. Hall, Βοστόνη.

- Errington, Frederick/Gewertz, Deborah (1987), *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology: An Analysis of Culturally Constructed Gender Interests in Papua New Guinea*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ.
- Fanon, Frantz (1967), *Black Skin, White Masks*, Grove, Νέα Υόρκη.
- Findlen, Barbara (επιμ.) (1995), *Listen Up: Voices from the Next Feminist Generation*, Seal Press, Σιάτλ.
- Firestone, Shulamith (1970), *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Morrow, Νέα Υόρκη.
- Flax, Jane (1990), *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, University of California Press, Μπέκλεϊ.
- Fraser, Nancy (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Social Theory*, Polity Press, Οξφόρδη.
- (1996), «Equality, difference, and radical democracy: The United States feminist debates revisited», στο D. Trend (επιμ.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State*, Routledge, Λονδίνο.
- (1998), «Heterosexism, misrecognition and capitalism: A response to Judith Butler», *New Left Review* 228: 140-149.
- Fuss, Diana (1989), *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- (1994), «Reading like a feminist», στο Naomi Schor/Elizabeth Weed (επιμ.), *The Essential Difference*, σ. 98-115.
- (1995), *Identification Papers*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Gallop, Jane (1982), *Reading Lacan*, Cornell University Press, Ίθακα.
- (1985), *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ίθακα.
- (1988), «Lip service», στο Gallop, *Thinking Through the Body*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη, σ. 92-99.
- Garner, Shirley/Kahane, Claire/Sprengnether, Madelon (επιμ.) (1985), *The (M)other Tongue: Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Κέμπριτζ.
- Gilman, Sander (1985), *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Cornell University Press, Ίθακα.
- Grewal, Inderpal/Kaplan, Caren (επιμ.) (1994), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, Μινεάπολη.

- Grosz, Elizabeth (1986), «Derrida, Irigaray, and deconstruction», *Intervention* 20: 70-81.
- (1989), *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Allen and Unwin, Σίδνεϊ.
- (1990), *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Routledge, Λονδίνο.
- (1994), *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*, Routledge, Λονδίνο.
- Guillaumin, Colette (1978), «Pratique du pouvoir et idée de nature: L'appropriation des femmes», *Questions Féministes* 2: 5-30.
- Hantzaroula, Pothiti (2001), «Shame in the narratives of domestic servants in Greece, 1920-1945», στο Regina Schulte/Pothiti Hantzaroula (επιμ.), *Narratives of the Servant*, EUI Working Papers HEC 2001/I, European University Institute, Φλωρεντία, σ. 83-104.
- Haraway, Donna (1985), «A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s», *Socialist Review* 80: 65-107.
- (1991), «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective», στο Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, Λονδίνο.
- Harding, Susan (επιμ.) (1987), *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον.
- Herdt, Gilbert (1981), *Guardians of the Flutes*, McGraw Hill, Νέα Υόρκη.
- Heywood, Leslie/Drake, Jennifer (1997), *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*, University of Minnesota Press, Μινεάπολη.
- Hirsch, Marianne/Fox Keller, Evelyn (επιμ.) (1990), *Conflicts in Feminism*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End, Βοστώνη.
- Irigaray, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, Éditions de Minuit, Παρίσι.
- (1977α), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions de Minuit, Παρίσι.
- (1977β), «Women's exile», *Ideology and Consciousness* 1: 62-76.
- Jordanova, Ludmila (επιμ.) (1980), *Languages of Nature: Critical Essays on Science and Literature*, Free Association Books, Λονδίνο.
- (1989), *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*, Harvester Wheatsheaf, Λονδίνο.
- Kaplan, Cora (1986), *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism*, Verso, Λονδίνο.
- Kavka, Misha (2001), «Εισαγωγή», στο Elizabeth Bronfen/Misha Kavka (επιμ.), *Feminist Consequences: Theory for the New Century*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- Kristeva, Julia (1974), *La Revolution du Language Poetique*, Éditions du Seuil, Παρίσι.

- (1980α), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Leon S. Roudiez (επιμ.), μτφ. Thomas Gorz/Alice Jardine/Leon S. Roudiez, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- (1980β), *Pouvoirs de l'horreur*, Éditions du Seuil, Παρίσι.
- (1981), «Women's time», μτφ. Alice Jardine/Harry Blake, *Signs* 7 (1): 13-35.
- Kuhn, Annette/Wolpe, Anne-Marie (επιμ.) (1978), *Feminism and Materialism*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.
- Lacan, Jacques (1977), *Écrits: A Selection*, Tavistock, Λονδίνο.
- (1985), «The meaning of the phallus», στο Juliet Mitchell/Jacqueline Rose (επιμ.), *Feminine Sexuality*, Penguin, Λονδίνο.
- (1994), «The four fundamental concepts of psychoanalysis», στο J.-A. Miller (επιμ.), *The four fundamental concepts of psychoanalysis: The seminar of Jacques Lacan, Book XI*, μτφ. A. Sheridan., εισαγ. D. Macey, Penguin, Νέα Υόρκη.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politic*, Verso, Λονδίνο.
- Laqueur, Thomas (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Κέμπριτζ.
- Lévi-Strauss, Claude (1969), *The Elementary Structures of Kinship*, Rodney Needham (επιμ.), μτφ. James Harle Bell/John Richard von Sturmer/-Rodney Needham, Beacon Press, Βοστόνη.
- (Απρίλιος-Σεπτέμβριος 2000), «Postface», *L' Homme*, ειδικό τεύχος «Question de Parenté»: 713-20.
- Lorde, Audre (1984), *Sister Outsider*, Crossing, Νέα Υόρκη.
- MacKinnon, Catharine (Ανοιξη 1982), «Feminism, marxism, method, and the state: An agenda for theory», *Signs* 7(3): 515-544.
- Marcus, George/Fischer, Michael (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Martin, Biddy/Mohanty, Chandra Talpade (1986), «Feminist politics: What's home got to do with it?», στο Teresa de Lauretis (επιμ.), *Feminist Studies, Critical Studies*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον, σ. 191-212.
- Maynard, Mary (1995), «Beyond the big three: The development of feminist theory into the 1990s», *Women's History Review* 4(3): 269-281.
- McCormack, Carol/Strathern, Marilyn (επιμ.) (1980), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη.

- McIntosh, Mary (1978), «Who needs prostitutes? The ideology of male sexual needs», στο Carol Smart/Barry Smart (επιμ.), *Women, Sexuality and Social Control*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.
- Mead, Margaret (1935), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, William Morrow, Λονδίνο.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962), *Phenomenology of Perception*, μτφ. C. Smith, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.
- (1968), *The Visible and the Invisible*, μτφ. A. Lingis, Northwestern University Press, Έβανστον.
- Millett, Kate (1970), *Sexual Politics*, Doubleday, Νέα Υόρκη.
- Mitchell, Juliet (1975), *Psychoanalysis and Feminism*, Penguin, Χάρμοντσγουορθ.
- Mitchell, Juliet/Rose Jacqueline (1982), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Macmillan, Λονδίνο.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991), «Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses», στο Chandra Talpade Mohanty/Ann Russo/Lourdes Torres (επιμ.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Ιντιανάπολη.
- Moi, Toril (1985), *Sexual/Textual Politics*, Methuen, Λονδίνο.
- Moore, Henrietta (1988), *Feminism and Anthropology*, University of Minnesota Press Μινεάπολη.
- Moraga, Cherríe/Anzaldúa, Gloria (επιμ.) (1983), *The Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, Νέα Υόρκη.
- Morris, Rosalind (1995), «All made up: Performance theory and the new anthropology of sex and gender», *Annual Review of Anthropology* 24: 567-592.
- Nicholson, Linda (επιμ.) (1990), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Nikolchina, Miglena (2004), *Matricide in Language: Writing Theory in Kristeva and Woolf*, Other Press, Νέα Υόρκη.
- Oakley, Ann (1972), *Sex, Gender, and Society (Towards a New Society)*, Harper and Row, Νέα Υόρκη.
- Ortner Sherry/Whitehead, Harriet (επιμ.) (1981), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Polity Press, Κέμπριτζ.
- Pomata, Gianna (1980/1993), «Premiss: A figure of power and an invitation to history. Epilogue: To room nineteen», στο S. Kemp/P. Bono (επιμ.),

- The Lonely Mirror: Italian Perspectives on Feminist Theory*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Plaza, Monique (1978), «Phallomorphic power» and the psychology of 'woman', *Ideology and Consciousness* 4: 4-36.
- (1981), «Our damages and their compensation: Rape: The will not to know of Michel Foucault», *Feminist Issues*: 25-35.
- Plummer, Ken (επιμ.) (1968), *The Making of the Modern Homosexual*, Hutchinson, Λονδίνο.
- Ramazanoglu, Caroline (επιμ.) (1993), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Rapp-Reiter, Rayna (επιμ.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Νέα Υόρκη.
- Rich, Adrienne (1986), *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, Norton, Νέα Υόρκη.
- (1980/1993), «Compulsory heterosexuality and lesbian existence», στο Henry Abelove/Michèle Aina Barale/David M. Halperin (επιμ.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 227-254.
- Riley, Denise (1988), *Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*, University of Minnesota Press, Μινεάπολη.
- Rosaldo, Michelle/Lamphere, Louise (επιμ.) (1974), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Palo Alto.
- Rose, Jacqueline (1982), «Introduction-II», στο Juliet Mitchell/Jacqueline Rose (επιμ.), *Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Macmillan, Λονδίνο.
- Rubin, Gayle (1975), «The traffic in women: Notes on the political economy of sex», στο Rayna Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Νέα Υόρκη.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, Pantheon, Νέα Υόρκη [Οριενταλισμός, μτφ. Φώτης Τερζάκης Νεφέλη, 1996].
- Sawicki, Jana (1991), *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Shildrick, Margrit/Price, Janet (1999), «Openings on the book: A critical introduction», στο Janet Price/Margrit Shildrick (επιμ.), *Feminist Theory and the Body*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Schor, Naomi (1994), «This essentialism which is not one: Coming to grips with Irigaray», στο Naomi Schor/Elizabeth Weed (επιμ.), *The Essential Difference*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον, σ. 40-62.
- Schor, Naomi/Weed, Elizabeth (επιμ.) (1994), *The Essential Difference*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον.

- Scott, Joan (1988), «Women in the making of the english working class», στο Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- Silverman, Kaja (1983), *The Subject of Semiotics*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη.
- (1988), *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Indiana University Press, Μπλούμιγκτον.
- (1992), *Male Subjectivity at the Margins*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Spillers, Hortense (1984), «Interstices: A small drama of words», στο Carole S. Vance (επιμ.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.
- (Καλοκαίρι 1987), «Mama's baby, papa's maybe: An american grammar book», *Diacritics*: 65-81.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1983), «Displacement and the discourse of woman», στο Mark Krupnick (επιμ. και εισαγ.), *Displacement: Derrida and After*, Indiana University Press, Μπλούμιγκτον.
- (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- (1988), «Can the subaltern speak?», στο Cary Nelson/Laurence Grossberg (επιμ.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Σικάγο.
- (1989), «In a word», συνέντευξη με την Ellen Rooney, *differences* 1(2): 124-156.
- Stoler, Ann Laura (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham.
- Strathern, Marilyn (1987), «An awkward relationship: The case of feminism and anthropology», *Signs* 12(2): 276-292.
- (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Trinh T. Minh-ha, (1989), *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Μπλούμιγκτον.
- Tzelepis, Elena/Athanasίου, Athena (επιμ.), υπό έκδοση, *The Ethics of Alterity: Luce Irigaray and 'the Greeks'*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη.
- Varikas, Eleni (1993), «Pour avoir oublié les vertus de son sexe: Olympe de Gouges et la critique de l'universalisme abstrait», *Science(s) Politique(s)* 4: 17-34.

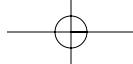
- (1998), «Le fardeau de notre temps: Parias et critique de la modernité politique chez Arendt», στο M.C. Calloz-Tschopp (επιμ.), *Hannah Arendt: Le droit d'avoir des droits*, L'Harmattan, Παρίσι, σ. 59-73.
- (2004), «'Choses importantes et accessoires': Expérience singulière et historicité du genre», *Tumultes* 23, αφιέρωμα Adorno *critique de la domination: Une lecture féministe*, Sonia Dayan-Herzburn/Nicole Gabriel/Eleni Varikas (επιμ.), Kimé, Παρίσι, σ. 61-79.
- Walker, Rebecca (επιμ.) (1995), *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, Anchor Books, Νέα Υόρκη.
- Weeks, Jeffrey (1981), *Sex, Politics and Society*, Longman, Λονδίνο.
- Weston, Kath (2002), *Gender in Real Time: Power and Transience in a Visual Age*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Whitford, Margaret (1991), *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Wittig, Monique (Καλοκαίρι 1980), «The straight mind», *Feminist Issues* 1: 101-110.
- Wollstonecraft, Mary (1979), *The Collected Letters*, R.M. Wardle (επιμ.), Cornell University Press, Ίθακα.
- Young, Iris Marion (1987), «Impartiality and the civil public: Some implications of feminist criticisms of modern political theory», στο Seyla Benhabib/Drucilla Cornell (επιμ.), *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalism*, Basil Blackwell, Οξφόρδη.
- (1990), *Throwing like a Girl*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον.
- (1995), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Πρίνστον.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ

- Αβδελά, Έφη (Ιούνιος 1995), «Η κοινωνική τάξη στη σύγχρονη ιστοριογραφία: Από το οικονομικό δεδομένο στην πολιτισμική κατασκευή», *Τα Ιστορικά* 22: 173-204.
- Αβδελά, Έφη/Ψαρρά, Αγγέλικα (1985), *Το γυναικείο κίνημα στην Ελλάδα του μεσοπολέμου*, Γνώση, Αθήνα.
- (επιμ.) (1997), *Σιωπηρές Ιστορίες: Γυναίκες και Φύλο στην Ιστορική Αφήγηση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Αλεξάντερ, Σάλι (1997), «Γυναίκες, τάξη και έμφυλη διαφορά στις δεκαετίες 1830 και 1840: Ορισμένες σκέψεις για τη συγγραφή μιας φεμινιστικής θεωρίας», στο Αβδελά/Ψαρρά (επιμ.), ό.π.

- Βαρίκα, Ελένη (1987), *Η εξέγερση των κυριών*, Ίδρυμα Έρευνας και Παιδείας της Εμπορικής Τράπεζας της Ελλάδος, Αθήνα.
- (2000), «Παρίας: μια μεταφορά του αποκλεισμού», στο Βαρίκα, *Με Διαφορετικό Πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Κατάρτι, Αθήνα.
- Βαρίκα, Ελένη/Σκλαβενίτη, Κωστούλα (επιμ.) (1981), *Η εξέγερση αρχίζει από παλιά: Σελίδες από τα πρώτα βήματα του γυναικείου κινήματος*, Εκδοτική Ομάδα Γυναικών, Αθήνα.
- Βλαχούτσικου, Χριστίνα/Kain-Hart, Laurie (επιμ.) (2003), *Όταν γυναίκες έχουν διαφορές: Αντιθέσεις και συγκρούσεις γυναικών στη σύγχρονη Ελλάδα*, Μέδουσα, Αθήνα.
- Βοσνιάδου, Τάνια (2003), «Διαδικασίες σύγκρουσης: Ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις στον λόγο περί θηλυκότητας», στο ίδιο, σ. 139-163.
- Beauvoir, Simone de (1949/1979), *Το Δεύτερο Φύλο*, μτφ. Κ. Σιμόπουλος, Γλάρος, Αθήνα.
- Γιαννακόπουλος, Κώστας (2001), «Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις: Μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας», στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των Φύλων*, Σαββάλας, Αθήνα, σ. 161-187.
- (2003), «Προλογικό σημείωμα: Θεωρίες για το έμφυλο σώμα», στο Thomas Laqueur, *Κατασκευάζοντας το Φύλο: Σώμα και κοινωνικό φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόιντ*, Πολύτροπον, Αθήνα, σ. 11-22.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα (2003), «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του "Άλλου": Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία», στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος»: Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Gutenberg, Αθήνα, σ. 15-110.
- Δοξιάδης, Κύρκος (1992), *Υποκειμενικότητα και Εξουσία: Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, Πλέθρον, Αθήνα.
- Ιγγλέση, Χρύση (1990), *Πρόσωπα γυναικών, προσωπεία της συνειδησης: Συγκρότηση της γυναικείας ταυτότητας στην ελληνική κοινωνία*, Οδυσσέας, Αθήνα.
- Καντσά, Βενετία (1995/1996), «Η Λάβρυς: Μια συνοπτική παρουσίαση ενός ελληνικού λεσβιακού περιοδικού», *Δίνη* 8: 73-95.
- Κέλι, Τζόουν (1997), «Η κοινωνική σχέση των φύλων: Μεθοδολογικές επιπτώσεις της ιστορίας των γυναικών», στο Αβδελά/Ψαρρά (επιμ.), *ό.π.*
- Λεοντίδου, Ευτυχία/Ammer, Sigrid (επιμ.) (1992), *Η Ελλάδα των Γυναικών*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα.

- Μακρυνιώτη, Δήμητρα (επιμ.) (2004), *Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*, Νήσος, Αθήνα.
- Μουφ, Σαντάλ (2004), *Το Δημοκρατικό Παράδοξο*, Γ. Σταυρακάκης (επιμ. και πρόλ.), μτφ. Α. Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα (1994), «Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία του φύλου», στο Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Ξηραδάκη, Κούλα (1988), *Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα: Πρωτοπόρες Ελληνίδες, 1830-1936*, Γλάρος, Αθήνα.
- Ομάδα Γυναικείων Σπουδών Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (1996), *Οι Γυναικείες Σπουδές στην Ελλάδα και η Ευρωπαϊκή Εμπειρία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη.
- Παντελίδου-Μαλούτα, Μάρω (2002), *Το Φύλο της Δημοκρατίας: Ιδιότητα του Πολίτη και Έμφυλα Υποκείμενα*, Σαββάλας, Αθήνα.
- Παπαγαρουφάλη, Ελένη (1995/1996), «Κίνηση Δημοκρατικών Γυναικών: Ένα (δι-)ερευνητικό ταξίδι στο παρελθόν του ελληνικού γυναικείου κινήματος», *Δίνη* 8: 15-29.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος (1992), «Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας», στο Ε. Παπαταξιάρχης/Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- (1996), «Περί πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας», στο Π. Πούλος (επιμ.), *Περί κατασκευής*, ΕΜΕΑ, Αθήνα, σ. 197-216.
- Ρεπούση, Μαρία (1999), «Ο λόγος για τα δικαιώματα», στο Διοτίμα - Κέντρο Γυναικείων Μελετών και Ερευνών (επιμ.), *Το φύλο των Δικαιωμάτων: Εξουσία, γυναίκες και ιδιότητα του πολίτη*, Νεφέλη, Αθήνα.
- Σκοτ, Τζόαν (1997), «Το φύλο: Μια χρήσιμη κατηγορία της ιστορικής ανάλυσης», στο Αβδελά/Ψαρρά (επιμ.), ό.π.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Νόρα (1984), *Ανθρωπολογικά για το Γυναικείο Ζήτημα*, Ο Πολίτης, Αθήνα.
- Φάιερστον, Σούλαμιτ (1973), *Η Διαλεκτική του Σεξ. Ο φάκελος της Φεμινιστικής Επανάστασης*, μτφ. Γεώργιος Κ. Χατζόπουλος, Ράππα, Αθήνα.
- Foucault, Michel (1976/1982), *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τ. Ι, Εισαγωγή, Ράππα, Αθήνα.
- Ψαρρά, Αγγέλικα (1993), «Φεμινισμός: η λέξη, ο χρόνος, οι σημασίες», *Δίνη* 6: 31-54.



Ι. ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ, ΙΣΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑΦΟΡΑ:
ΑΜΦΙΛΕΓΟΜΕΝΑ ΠΕΔΙΑ ΣΗΜΑΝΣΗΣ

