

Από το Ελένη Βαρίκα, 2000, Με Διαφορετικό
πρόσωπο: Φύλο, Διαφορά και Οικουμενικότητα

ΜΗΤΡΟΤΗΤΑ, ΠΑΤΡΟΤΗΤΑ, ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ ΚΑΙ ΑΛΛΟΙ ΜΥΘΟΙ ΤΗΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Η νεότερη πολιτική θεωρία, έτσι όπως διαμορφώθηκε από τον 16ο αιώνα ως τις μέρες μας, στηρίζεται σ' έναν αυστηρό διαχωρισμό του δημόσιου και του ιδιωτικού, του πολιτικού και του προσωπικού, ο οποίος καθόρισε σε μεγάλο βαθμό τις φυλετικές και κοινωνικές ταυτότητες ανδρών και γυναικών, δηλαδή το κοινωνικό φύλο. Η αμφισβήτηση ενός τέτοιου διαχωρισμού και η καταγγελία των σχέσεων εξουσίας τις οποίες υπηρετεί και αποκρύπτει αποτελούν—ήδη από τον 18ο αιώνα—μα από τις πιο ανατρεπτικές αλλά και τις πιο προβληματικές και αμφιλεγόμενες πτυχές της σκέψης για την ισότητα των φύλων και γενικότερα της φεμινιστικής θεωρίας. Ανατρεπτική, όχι μόνο γιατί στοχεύει τις ρίζες της κοινωνικής διαφοράς και της ιεραρχίας των φύλων αλλά και γιατί θίγει τα ίδια τα θεωρητικά και ιστορικά θεμέλια της πολιτικής κοινότητας και της εξουσίας στον σύγχρονο δυτικό κόσμο. Αλλά και εξαιρετικά αμφιλεγόμενη, όπως μπορεί κανείς να συμπεράνει από τις περιπέτειες και τις πολλαπλές ερμηνείες της κεντρικής φεμινιστικής διακήρυξης της δεκαετίας του 1970: «το προσωπικό είναι πολιτικό». Αμφισβήτηση του ίδιου του ορισμού του «προσωπικού» στις κοινωνίες μας, μια τέτοια διακήρυξη μπορεί ταυτόχρονα να σημαίνει ότι οι προσωπικές επιλογές έχουν πολιτικό χαρακτήρα. Μπορεί να υπογραμμίζει ότι αυτό που ορίζεται

Πρώτη δημοσίευση: Ελένη Βαρίκα, «Μητρότητα, πατρότητα, σύμβολο και άλλοι μύθοι της κλασικής πολιτικής θεωρίας», *Δίνη* 7 (1994), σ. 32-42.

ως «προσωπικό» ή «ιδιωτικό» αποτελεί μέρος της νομιμοποίησης ενός δομικού συσχετισμού δυνάμεων ή να καταγγέλλει τον υποβιβασμό των αξιών της ιδιωτικής σφαίρας στην οποία κινούνται οι γυναίκες. Μπορεί να προτείνει την κατάργηση κάθε διάκρισης μεταξύ προσωπικού και πολιτικού, ιδιωτικού και δημόσιου, ή να καταδικάζει έναν συγκεκριμένο ιστορικό και ιδεολογικό διαχωρισμό που στηρίζεται στην κυριαρχία του φύλου. Παρόλο που οι παραπάνω ερμηνείες δεν είναι αναγκαστικά ασυμβίβαστες ή αλληλοσυγκρουόμενες, υποδεικνύουν ωστόσο ότι οι έννοιες του προσωπικού και του ιδιωτικού, του πολιτικού και του δημόσιου, καθώς και η αξιολόγησή τους, κάθε άλλο παρά αποτελούν αντικείμενο συναίνεσης. Και δικαίως. Γιατί η κριτική αυτών των εννοιών και της πραγματικότητας που σημασιοδοτούν πηγάζει αναγκαστικά από τις εμπειρίες, την υποκειμενικότητα, τα διλήμματα και τους συσχετισμούς δυνάμεων που διαμορφώνονται και αναπαράγονται μέσα και χάρη σ' αυτά τα ιδεολογικά και ιστορικά ζεύγη.

Το ζήτημα της μητρότητας είναι χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή, γιατί θέτει προβλήματα που η διατύπωσή τους και μόνο αποσταθεροποιεί τις πιο αυτονόητες και εσωτερικευμένες βεβαιότητες πάνω στις οποίες στηρίζεται η καθημερινή εμπειρία και η υποκειμενικότητα ανδρών και γυναικών. Αλλά και γιατί, παρόλο που βρίσκεται στην καρδιά της γυναικείας ιδιαιτερότητας, παρόλο που αποτελεί τη μόνη απτή απόδειξη μιας αναφομοίωτης διαφοράς —κι ίσως ακριβώς γι' αυτό—, θέτει προβλήματα που δεν αφορούν μόνο τις γυναίκες και τις σχέσεις των φύλων, αλλά γενικότερα το ίδιο το περιεχόμενο της πολιτικής κοινότητας και τη φύση των κοινωνικών δεσμών, των σχέσεων μεταξύ ανθρώπου και πολίτη, μεταξύ ατομικού και συλλογικού, τα θεμέλια δηλαδή πάνω στα οποία στηρίζεται η πολιτική κληρονομιά των νεότερων χρόνων.

Ο ισχυρισμός ότι η μητρότητα και γενικότερα οι σχέσεις των φύλων βρίσκονται στην καρδιά της νεότερης πολιτικής θεωρίας μπορεί να ηχέει σαν παραδοξολογία στα αφτιά του σύγχρονου πολιτικού επιστήμονα, που διαβάζει τον Hobbes, τον Locke ή τον

Rousseau «πηδώντας» τις παραγράφους, τα κεφάλαια, αν όχι τα βιβλία, που αναφέρονται στη φύση και την προέλευση της πατρικής και της συζυγικής εξουσίας, στις σχέσεις τους με την πολιτική εξουσία. Αλλά θα εξέπλησσε πολύ λιγότερο τους Άγγλους του 17ου αιώνα και τους συγχρόνους του Rousseau και της Γαλλικής Επανάστασης. Σε μια εποχή όπου τα θρησκευτικά θεμέλια της εξουσίας κλονίζονταν με ραγδαίους ρυθμούς και όπου η πολιτική εμφανιζόταν όλο και περισσότερο σαν δημιουργήμα της ανθρώπινης πρακτικής, η αναζήτηση μιας νέας ορθολογικής θεμελίωσης τροφοδοτούσε πληθώρα ερωτημάτων πάνω στη φύση, την προέλευση, την αναγκαιότητα αλλά και τη νομιμότητα κάθε μορφής εξουσίας.

Πράγματι, αν οι βάσεις του ορισμού της πολιτικής εξουσίας και του κράτους ως απόλυτης, διαρκούς, ενιαίας και αδιαίρετης κυριαρχίας είχαν ήδη τεθεί από τον 16ο αιώνα, η επεξεργασία μιας θεωρίας της πολιτικής εξουσίας, με την έννοια της συστηματικής αναζήτησης των ιστορικών και λογικών αιτιών και της αναγκαιότητας ύπαρξής της, ανήκει στον επόμενο αιώνα, όπου η αμφισβήτηση της θεοκρατικής εξουσίας της μοναρχίας περνάει από τη φιλοσοφία στο πεζοδόρμιο και υλοποιείται εκτός των άλλων με τον αποκεφαλισμό ή τον βίαιο εκθρονισμό μερικών από τις πιο ισχυρές εστεμμένες κεφαλές της Ευρώπης. Η αναζήτηση νέων, κοσμικών θεμελίων της εξουσίας μεταφέρεται έτσι από το θρησκευτικό πεδίο στο πεδίο της φύσης. Αν η κοινωνία, η ιεραρχία, η εξουσία, το κράτος δεν είναι αποτέλεσμα θείκης αλλά ανθρώπινης βούλησης, οι αιτίες τους θα πρέπει να αναζητηθούν στην ίδια την ανθρώπινη φύση. Και δεν είναι μόνο οι πολέμοι αλλά και οι οπαδοί της απόλυτης μοναρχίας που αντλούν εφεξής τα επιχειρήματά τους από το νέο πεδίο πολιτικής νομιμοποίησης.

Δεν είναι τυχαίο ότι ένας από τους σημαντικότερους φιλοσόφους του νεότερου φυσικού δικαίου, ο Thomas Hobbes, είναι ταυτόχρονα ένας από τους σημαντικότερους θεωρητικούς της απόλυτης μοναρχίας αλλά και του νεότερου κράτους ως προϊόντος ενός ελεύθερου συμβολαίου. Με την οξυδέρκεια και την ωμότητα που

διακρίνει όλες τις «σκληρές» θεωρίες της εξουσίας, ο συγγραφέας του *Λεβιάθαν* θα επινοήσει μια πανίσχυρη θεμελίωση της απόλυτης κυριαρχίας. Η κοινωνία, το κράτος δεν έχουν τις ρίζες τους στις θείκες επιταγές ούτε στη φυσική ανισότητα και ιεραρχία, αλλά αντίθετα στη φυσική ισότητα και ελευθερία, που είναι η μοίρα του ανθρώπου στη φυσική, την αρχική του κατάσταση. Ελευθερία να πράττει ό,τι μπορεί για την ικανοποίηση των επιθυμιών του, και κυρίως της άσβεστης και αδιάκοπης δίψας του για εξουσία και ιδιοποίηση. Ισότητα, με την έννοια του ίσου ατομικού δικαιώματος που έχει με όλους τους άλλους, και κυρίως με την έννοια της ίσης ικανότητας να εξουδετερώνει μέχρις εξοντώσεως όσους, για τους ίδιους λόγους, στέκονται εμπόδιο στην ικανοποίηση των επιθυμιών του. Θεωρητικοποιώντας, όπως θα κάνει αργότερα ο Locke με πιο «ευγενικό» τρόπο, μια ιστορική τάξη πραγμάτων, τον αμείλικτο ανταγωνισμό των καπιταλιστικών σχέσεων, ο Hobbes ορίζει την ανθρώπινη μοίρα ως πόλεμο όλων εναντίον όλων και παρουσιάζει την απόλυτη κρατική εξουσία και τη μονοπώληση της βίας ως τη μοναδική διέξοδο του ανθρώπινου γένους. Ενός ανθρώπινου γένους ανταγωνιστικών και μη κοινωνικών ατόμων, τα οποία όμως είναι προικισμένα με λογική, μπορούν να υπολογίσουν τις καταστρεπτικές συνέπειες του αδιάκοπου πολέμου στον οποίο επιδίδονται και να παραιτηθούν με τη θέλησή τους από το απόλυτο φυσικό δίκαιο με το οποίο είναι προικισμένα από τη φύση μεταφέροντάς το σε έναν τρίτο, έναν τεχνητό άνθρωπο, ο οποίος, διαθέτοντας την εξουσία του συνόλου των ατόμων, είναι σε θέση, χάρη στον «τρόμο που εμπνέει», να ενοποιήσει το πλήθος των ανταγωνιστικών συμφερόντων και βουλήσεων σε μια μοναδική και ενιαία βούληση¹. Θεμελιώνοντας την εξουσία στη συναίνεση, ο Hobbes εφοδιάζει την πολιτική εξουσία με ένα στέρεο θεμέλιο: το συμβόλαιο. Το κράτος, «θνητός θεός»², αφού αποτελεί ανθρώπινο δημιούργημα,

¹ Βλ. Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν ή Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης - Αμύλιος Μεταξόπουλος, τόμ. Α', εκδ. Γνώση, Αθήνα 1989, XVII, σ. 241.

² Στο ίδιο.

τείνει να αποκτήσει τη διάρκεια που είχε εξ ορισμού η υπερβατική νομιμοποίηση της εξουσίας. Διάρκεια που θεμελιώνεται εφεξής στη λογική, στην «αντικειμενική» διαπίστωση της ανικανότητας του «πλήθους» να συμβιώσει ειρηνικά και αυτόνομα. Η μορφή του, η μορφή άσκησης της κρατικής εξουσίας, μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση, μπορεί με ένα νέο συμβόλαιο να περάσει από την απόλυτη στη συνταγματική μοναρχία ή και στη λαϊκή κυριαρχία, το λαϊκό κράτος – πράγμα που φυσικά δεν είναι αδιάφορο. Αλλά το κράτος ως νόμιμη, ενιαία, αδιαμφισβήτητη και, σε τελευταία ανάλυση, αδιαίρετη κυριαρχία θα επιβιώσει χάρη στο μύθο του συμβολαίου, της συναίνεσης, ως το μοναδικό πλαίσιο της υπαρκτής δημοκρατίας.

Μια τέτοια νομιμοποίηση της εξουσίας, βασισμένη στο φυσικό δίκαιο, περιείχε μια διπλή δυναμική: ενώ από τη μια πλευρά νομιμοποιούσε την εξουσία και την υπακοή με ισχυρότερα, πιο πειστικά επιχειρήματα, ταυτόχρονα άνοιγε τη δυνατότητα πολλαπλής ερμηνείας του φυσικού δικαίου. Αν οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι και ελεύθεροι, αν η ανισότητα και η ιεραρχία δεν έχουν τις ρίζες τους στην ανθρώπινη φύση, μπορούσαν εφεξής να αμφισβητηθούν νόμιμα. Στους οπαδούς της απόλυτης μοναρχίας, η θεωρία του Hobbes φαινόταν – και ήταν πράγματι – επικίνδυνη, σε μια συγκυρία εμφύλιου πολέμου και επαναστατικών ζυμώσεων. Στρεφόμενοι στις πιο αυτονόητες και πιο αρχέγονες μορφές εξουσίας, όπως η πατρική εξουσία, οι οπαδοί της απόλυτης μοναρχίας επιχειρούν να τις παρουσιάσουν σαν την ιστορική και φυσική προέλευση κάθε εξουσίας. Η πολεμική γύρω από την πατριαρχία, που κυριαρχεί στις πολιτικές διαμάχες της Αγγλίας του 17ου αιώνα, έχει τις ρίζες της σε μια τέτοια συγκυρία. Στην προσπάθειά του να θεμελιώσει την αρχική φυσική ισότητα, ο Hobbes είναι ο μοναδικός από τους μεγάλους φιλοσόφους του φυσικού δικαίου που θεωρητικοποιεί την αρχική ισότητα των φύλων. Σύμφωνα με τη θεωρία του, η διαφορά σε μυϊκή δύναμη δεν αναιρεί τη δυνατότητα του αδυνάτου να εξοντώσει τον πιο ισχυρό. Μπορεί κάλλιστα να το

κάνει χρησιμοποιώντας την πανουργία του ή συμμαχώντας με άλλους αδύνατους που έχουν συγκυριακά τον ίδιο εχθρό. Επιπλέον, αν ο άνδρας, σύμφωνα με τις απόψεις της εποχής, ήταν ο κύριος και ευγενέστερος παράγοντας της τεκνοποιίας, αυτή η τελευταία δεν αποτελούσε πηγή εξουσίας. Για τον Hobbes, ακόμη και η εξάρτηση των παιδιών από τους γονείς είναι αποτέλεσμα συναινεσης. Τα παιδιά για να διατηρηθούν στη ζωή έχουν συμφέρον να συναινέσουν στη γονική εξουσία. Πρόκειται βέβαια για συμβόλαιο που συνάπτεται κάτω από την πίεση ορισμένου συσχετισμού δυνάμεων, αλλά για το δημιουργό του Λεβιάθαν, κάθε συμβόλαιο είναι αποτέλεσμα συσχετισμού δυνάμεων. Ωστόσο, ακόμη και αν η τεκνοποιία ήταν πηγή εξουσίας, η εξουσία θα ανήκε δικαιοματικά στη μητέρα, που αντί να εκθέσει το παιδί της δέχτηκε να το μεγαλώσει. Σ' αυτήν, λοιπόν, οφείλει τη ζωή του και όχι στον πατέρα, του οποίου η ταυτότητα δεν είναι ποτέ σίγουρη³!

Η ανατρεπτική δυναμική μιας τέτοιας επιχειρηματολογίας αποτελεί το στίχο των θεωρητικών της πατριαρχίας. Ο γνωστότερος και σημαντικότερος από αυτούς, ο Robert Filmer, γράφει ένα μεγάλο μέρος του έργου του προσπαθώντας να ανασκευάσει την επιχειρηματολογία του Hobbes, του οποίου, κατά τα άλλα, συμμερίζεται τις απόψεις για το κράτος και την άσκηση της εξουσίας. Αντίθετα με όσα υποστηρίζει η κυρίαρχη ιστορία των πολιτικών ιδεών, που ως μόνη πηγή για τις απόψεις του Filmer έχει την πολεμική η οποία αναπτύχθηκε εναντίον του, ο συγγραφέας της *Patriarcha* δεν ανήκει στο παλαιότερο, θεοκρατικό παρελθόν. Οι αναφορές του στη Βίβλο, και ιδιαίτερα στη Γένεση, όπως συμβαίνει και με το έργο του Hobbes ή του Locke, αποτελούν τόπος μιας κοινής θρησκευτικής κουλτούρας και όχι προσπάθεια υπερβατικής θεμελίωσης της πολιτικής εξουσίας. Αντίθετα, η ανάγνωση της Γένεσης, γίνεται από «ιστορική» σκοπιά (μια προσέγγιση ιερόσυλη από την άποψη της παραδοσιακής πολιτικής θεωρίας). Η ιστορία του Αδάμ και της Εύας που, με τον Filmer, ει-

³ Στο ίδιο, XX, σ. 268-270.

σβάλλει θριαμβευτικά στο πολιτικό πεδίο, παρουσιάζεται περισσότερο ως ιστορική αρχή της ανθρωπότητας και της απόλυτης εξουσίας παρά ως θεϊκή επιταγή. Για τον Filmer, η απόλυτη εξουσία του Αδάμ πάνω στην Εύα και τους απογόνους του έχει τον ίδιο χαρακτήρα που έχει και η βασιλική εξουσία. Δεν λειτουργεί ως αναλογία (όπως για τους πατέρες της Εκκλησίας) της πολιτικής εξουσίας αλλά ως πραγματική, ιστορική προέλευσή της, και αποδεικνύει ότι η ισότητα και η ελευθερία δεν υπήρξαν ποτέ, και ότι αντίθετα η ιεραρχία, η υπακοή και η υποτέλεια είναι εγγενείς στη φύση των ανθρώπινων πραγμάτων. Η πατρική εξουσία είναι πολιτική εξουσία. Η περίφημη ισότητα και ελευθερία των ανθρώπων στην αρχέγονη, φυσική τους κατάσταση και ακόμη περισσότερο το συμβόλαιο δεν είναι παρά αστήρικτοι και επικίνδυνοι μύθοι⁴.

Η επιχειρηματολογία του Filmer είναι αξιοσημείωτη γιατί μεταχειρίζεται την ίδια θετικιστική μέθοδο του αντιπάλου του. Ο συγγραφέας της *Patriarcha* συμερίζεται την αρχή του Hobbes (κατ' εξοχήν αρχή της κλασικής πολιτικής θεωρίας), σύμφωνα με την οποία μπορούμε να συμπεράνουμε το εφικτό ή το δέον από το υπάρχον. Αν η θεμελίωση της εξουσίας στηρίζεται στη θετική γνώση της ανθρώπινης φύσης και των ανθρώπινων πραγμάτων, όπως ισχυρίζεται ο Hobbes, η ιστορία των ανθρώπινων πραγμάτων διαψεύδει τη θεωρία του. Γι' αυτό, όπως δικαίως τον κατηγορεί ο Filmer, πέφτει σε αντιφάσεις. Ενώ μπαίνει σε τόσο κόπο

⁴ Όχι μόνο ο Hobbes, ο μοναδικός νεότερος πολιτικός φιλόσοφος που αποδέχεται τη φυσική ισότητα των φύλων και τον καθαρά συμβατικό χαρακτήρα της οικογένειας, αλλά και ο Filmer, γνωστός για τον ορισμό της ανδρικής κυριαρχίας ως φυσικής, παραδέχονται ότι αυτό που μετράει στη θεσμοθέτηση της πατρικής κυριαρχίας είναι ο συμβατικός χαρακτήρας της. Γιατί ανεξάρτητα με το ποιος είναι ο φυσικός πατέρας, «η μητέρα βρίσκεται στην ιδιοκτησία ενός άνδρα» στον οποίο το παιδί θεωρείται συμβατικά ότι ανήκει. Βλ. Robert Filmer, *Observations concerning the original of government. Upon I. Aristotle's Poetiques, II. Mr. Hobs' Leviathan, III. Mr. Milton against Salmasius, IV. H. Grotius De Jure Belli, V. Mr. Hunton's Treatise of Monarchy* (1696) και *Patriarcha*, 1680. Επανάδοση, Filmer, *Patriarcha and other writings*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ και Νέα Υόρκη 1991.

να εξηγήσει την ισότητα των φύλων στη φυσική κατάσταση, οι γυναίκες απουσιάζουν από το συμβόλαιο από το οποίο γεννιέται το πολιτικό σώμα, το οποίο εξάλλου —και για να μην έχουμε καμιά αμφιβολία— παριστάνεται, στην εκπληκτική γκραβούρα της πρώτης έκδοσης του Λεβιάθαν, φέρον αρειμανίους μύστακες και... το αινιγματικό χαμόγελο του Cromwell. Ο τρόπος με τον οποίο ο Hobbes εξηγεί μια τέτοια... παρθενογένεση ή μάλλον «ανδρογένεση» του πολιτικού σώματος δικαιώνει τον αντίπαλό του στο βαθμό που επικαλείται μια ιστορική αρχή του κράτους διαφορετική από τη λογική εκδοχή: αυτό συμβαίνει, λέει, «γιατί στις περισσότερες περιπτώσεις τα κράτη ιδρύθηκαν από αρχηγούς οικογενειών»⁵! Πράγμα που σημαίνει ότι πριν από το συμβόλαιο, σε κάποιο στάδιο της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου, η νόμιμη εξουσία υπήρχε μέσα στην οικογένεια παρά το γεγονός ότι, πάντα σύμφωνα με τον Hobbes, η οικογένεια είναι καθαρά συμβατικός και όχι φυσικός θεσμός.

Η πολεμική γύρω από την πατριαρχία, που λήγει στα τέλη του 17ου αιώνα με το θρίαμβο της θεωρίας του συμβολαίου και της συμβατικής φύσης της εξουσίας, αποτελεί ένα εξαιρετικά ωφέλιμο και διδακτικό ανάγνωσμα. Αρκεί να μη σταθούμε στην επίσημη πολιτική της ερμηνεία, που ύστερα από τόσους αιώνες έχει τώρα πλέον αποκτήσει την πειστικότητα του αυτονόητου. Για παράδειγμα, παρόλο που φαινομενικά η πολεμική αφορά κατά κύριο λόγο την πατρική και όχι τη συζυγική εξουσία, παρόλο που στόχος της είναι να μάθουμε αν οι γιοι ή οι απόγονοι είναι φύσει ή μέσω συμβολαίου υποταγμένοι στους πατέρες, παρόλο που βλέπουμε οικογένειες να αποτελούνται από «τον αρχηγό, τους γιους και τους υπηρέτες του», όπως σωστά τονίζει ο Filmer, τα παιδιά «δεν φυτρώνουν σανμανιτάρια»! Το δικαίωμα ιδιοκτησίας, ζωής και θανάτου που έχει ο Αδάμ πάνω στους απογόνους του, χάρη στο οποίο, και μονάχα χάρη στο οποίο, γίνεται βασιλιάς, προϋποθέτει

⁵ Βλ. Thomas Hobbes, *ό.π.*, XX.

ένα προηγούμενο δικαίωμα που ο Filmer μόλις που το αναφέρει: το δικαίωμα στη σεξουαλικότητα της Εύας και στον «καρπό» αυτής της σεξουαλικότητας. Μπορεί ο πατέρας να είναι «ο κυριότερος και ευγενέστερος παράγων της αναπαραγωγής», αλλά ο Θεός τού έδωσε ένα «βοηθό» (sic)⁶ δίχως τον οποίο κινδυνεύει να βρεθεί χωρίς υπηκόους – δίχως τον οποίο η διαιώνιση της απόλυτης εξουσίας του είναι αδύνατη. Η πατρική εξουσία προϋποθέτει, λοιπόν, ότι «η μητέρα βρίσκεται στην ιδιοκτησία ενός άντρα» και με αυτόν τον τρόπο «το παιδί θεωρείται ότι ανήκει σ' αυτόν στον οποίο εκείνη ανήκει, έστω και αν αυτή ανακαλύψει το αντίθετο»⁷.

Ο Filmer και ο Hobbes είναι πολύτιμοι πολιτικοί αντίπαλοι στο μέτρο που βοηθούν στην κατανόηση της φύσης και της νομιμοποίησης των σχέσεων εξουσίας γενικά (και των σχέσεων των φύλων ειδικότερα), όχι μόνο στην εποχή τους αλλά και στις μέρες μας. Ο καθένας, με τον τρόπο του, επιμένει ότι η εξουσία στην οικογένεια, πατρική, συζυγική ή γονική, έχει την ίδια φύση και προέλευση με την πολιτική εξουσία. Ο καθένας, με τον τρόπο του, ορίζει την οικογένεια ως τόπο άσκησης μιας εξουσίας που είναι άμεσα συνδεδεμένη με την πολιτική εξουσία. Αν για τον Hobbes η οικογένεια έχει καθαρά συμβατικό και επομένως μεταβλητό χαρακτήρα, για τον Filmer ο συμβατικός χαρακτήρας ενυπάρχει, αφού εκείνο που προέχει στην επιχειρηματολογία του δεν είναι η φυσική πατρότητα αλλά η σύμβαση σύμφωνα με την οποία το παιδί υπακούει «σε εκείνον στον οποίο θεωρείται ότι ανήκει»⁸. Αν το κριτήριο της υπακοής ήταν θεμελιωμένο στη φύση, «βασιλιάς» θα ήταν δικαιωματικά η μητέρα. Επειδή, όμως, όπως είναι ήδη φανερό, το αντικείμενο της συζήτησης δεν είναι η εξουσία των γυναικών αλλά η πιο αποτελεσματική θεμελίωση της υπακοής στη μοναρχική εξουσία, το κριτήριο είναι αναγκαστικά συμβατικό.

Η ταύτιση της εξουσίας που ασκείται στην οικογένεια με την πολιτική εξουσία αποτελεί μια από τις ουσιαστικότερες συμβολές

⁶ Στο ίδιο.

⁷ Robert Filmer, *Observations...*, ό.π., XI.

⁸ Στο ίδιο.

των δύο θεωρητικών της απολυταρχίας. Μια συμβολή που η μετέπειτα πολιτική θεωρία (αν εξαιρέσει κανείς κάποιες, ελάχιστες, φεμινιστικές φωνές, τουλάχιστον πριν από τον 20ό αιώνα), αρχίζοντας από τον Locke, θα προσπαθήσει να ανατρέψει διακρίνοντας τη φύση πατρικής/γονικής, συζυγικής και πολιτικής εξουσίας. Πράγματι, αντίθετα με τις κυρίαρχες αντιλήψεις, ο Locke δεν αναιρεί τη νομιμότητα της ανδρικής εξουσίας εν γένει αλλά της πατριαρχίας *stricto sensu*, δηλαδή της πατρικής εξουσίας. Αυτό που τον απασχολεί, ως αντάξιο εκπρόσωπο και εκφραστή των νικητών της Ένδοξης Επανάστασης (Glorious Revolution), δεν είναι η ισότητα των φύλων αλλά ο συνταγματικός περιορισμός της μοναρχικής εξουσίας από τη νέα τάξη των ιδιοκτητών και η νομιμοποίηση του συμβατικού χαρακτήρα της, όπως εκφράστηκε με την αποπομπή του νόμιμου μονάρχη και την εγκατάσταση στην εξουσία του Γουλιέλμου της Οράγγης και της Μαρίας Στιούαρτ. Η πολεμική του στο έργο του Filmer (ο συγγραφέας είχε ήδη πεθάνει) είχε στόχο να ανασκευάσει τον ισχυρισμό ότι η πατρική και η πολιτική εξουσία ήταν ταυτόσημες κι ότι η απόλυτη εξουσία είχε τις βάσεις της στη φυσική απόλυτη εξουσία του πατέρα. Προσφεύγοντας και αυτός στο μύθο της αρχικής ισότητας και ελευθερίας των ανθρώπων στη φυσική κατάσταση, θα τονίσει, αντίθετα από τον Hobbes, ότι η ελευθερία του φυσικού ανθρώπου δεν είναι απόλυτη αλλά περιορίζεται από τη λογική που υπαγορεύει σε κάθε άτομο που θέλει να την ακούσει ότι η ελευθερία του σταματάει εκεί που αρχίζει η ελευθερία των άλλων. Αφού λοιπόν δεν υπάρχει, στη φυσική κατάσταση, απόλυτη ελευθερία και απόλυτο φυσικό δικαίο, είναι αδύνατο η εξουσία που γεννιέται από το συμβόλαιο να είναι απόλυτη, γιατί οι συμβαλλόμενοι δεν μπορούν να μεταδώσουν κάτι που δεν διαθέτουν. Αναρωτιέται κανείς γιατί σε έναν τέτοιο επίγειο παράδεισο χρειάζεται εξουσία, γιατί οι άνθρωποι συναινούν να αλλοτριώσουν τα φυσικά τους δικαιώματα σε όφελος του κράτους. Ο λόγος είναι επειδή δεν ακούν όλοι τη φωνή της λογικής· κυρίως όμως για να προστατεύσουν και να διαφυλάξουν την ιδιοκτησία τους.

Σύμφωνα με τον Locke, η προέλευση και ο στόχος του κράτους είναι η διατήρηση της ιδιοκτησίας – ιδιοκτησία που έχει δύο σημασίες. Με την ευρεία έννοια, ιδιοκτησία σημαίνει ζωή, ελευθερίες και αγαθά του καθενός. Με τη στενή έννοια, σημαίνει ιδιοκτησία αγαθών. Πράγμα που του επιτρέπει να θεωρεί ιδιοκτήτες άλλοτε το σύνολο των ατόμων, όταν πρόκειται για την υποταγή στους νόμους του κράτους, άλλοτε τους ιδιοκτήτες *stricto sensu*, όταν πρόκειται για την πλήρη συμμετοχή στο πολιτικό σώμα. Το δικαίωμα στην ιδιοκτησία με τη στενή έννοια είναι φυσικό δικαίωμα, αλλά στην αρχική φάση της φυσικής κατάστασης (*état de nature*) είναι περιορισμένο. Καθένας κατέχει τα αναγκαία αγαθά (γη) για την επιβίωσή του και την επιβίωση της οικογένειάς του. Η εισαγωγή του χρήματος, μέσω μιας σιωπηρής σύμβασης, αλλάζει ολοκληρωτικά μια τέτοια κατάσταση, επιτρέποντας (σε όσους ακούν τη φωνή της λογικής) την απεριόριστη συσσώρευση και αφήνοντας τους υπόλοιπους χωρίς καμιά άλλη ιδιοκτησία – εκτός από την εργασία τους, που τους ανήκει, και που επομένως μπορούν να την ανταλλάξουν με την επιβίωση τους. Στις συνθήκες αυτές, καταλαβαίνει κανείς ότι η αρχικά ειδυλλιακή φυσική κατάσταση μοιάζει επικίνδυνα με τον πόλεμο όλων εναντίον όλων του Hobbes, και επομένως καθιστά αναγκαίο το συμβόλαιο που δημιουργεί την πολιτική κοινωνία και το κράτος⁹.

Η εξουσία που έχει ο πατέρας πάνω στα παιδιά του είναι τελείως διαφορετική από την πολιτική εξουσία. Πρώτον, γιατί είναι μεταβατική: διαρκεί ως την ενηλικίωση, οπότε τα παιδιά είναι σε θέση να απολαύσουν τη φυσική ισότητα. Στην πολιτική κοινωνία, έχει στόχο να προετοιμάσει τα άτομα για τη συμμετοχή τους στο πολιτικό σώμα. Δεύτερον, γιατί ο πατέρας τη μοιράζεται με τη μητέρα. Ακολουθώντας τον Hobbes, για τις ανάγκες της πολεμικής, ο Locke επαναλαμβάνει ότι, σε τελευταία ανάλυση, αν

⁹ Βλ. John Locke, *Two Treatises of Government*, επιμ. Peter Laslett, Λονδίνο 1960, II, 18, 35, 36, 48, 49. [Ελληνική έκδοση: *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως, Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια*: Πασχάλης Μ. Κυτρομηλίδης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990.]

κάποιος έπρεπε να έχει εξουσία πάνω στα παιδιά, αυτή θα έπρεπε να είναι η μητέρα. Τρίτον, γιατί η γονική εξουσία δεν είναι απόλυτη, δεν συνεπάγεται το δικαίωμα ζωής και θανάτου, αφού η ζωή δεν μεταδίδεται από τους γονείς αλλά από το Θεό και μόνο αυτός έχει το δικαίωμα να την πάρει. Εξάλλου τα παιδιά διατηρούν κάποια φυσικά δικαιώματα και κυρίως το δικαίωμα της συντήρησης στη ζωή.

Η μητέρα μοιράζεται με τον πατέρα την εξουσία πάνω στα παιδιά της και έχει δικαίωμα στην υπακοή και το σεβασμό τους, αλλά σε περίπτωση διαφωνίας, αυτός που υπερισχύει είναι ο πατέρας. Παρόλο που, σύμφωνα με τον Locke, η οικογένεια και το κράτος είναι δύο θεσμοί διαφορετικού χαρακτήρα και προέλευσης, η εξουσία είναι ενιαία και αδιαίρετη και στους δύο. Αλλά γιατί, μπορεί να αναρωτηθεί κανείς, θα πρέπει η εξουσία να ασκείται πάντα από τον άνδρα; Η απάντηση είναι απλή: επειδή είναι ο ικανότερος και ο ισχυρότερος. Με άλλα λόγια, πέρα από τη γονική ή μάλλον την πατρική εξουσία, υπάρχει μια δεύτερη, η συζυγική εξουσία, η οποία, σύμφωνα πάντα με τον Locke, «έχει κάποιο φυσικό θεμέλιο»¹⁰.

Η απάντηση του Locke επιφέρει το τελειωτικό χτύπημα στους οπαδούς της πατριαρχίας. Αλλά αυτό το χτύπημα αφορά τη φυσική ισότητα των γυναικών ως προς τον πατέρα. Ο θρίαμβος του συμβολαίου και της συμβατικής εξουσίας δεν καταργεί το δεύτερο σκέλος της πατριαρχίας που, όπως είδαμε, αποτελούσε τη λογική προϋπόθεση του πρώτου: τη συζυγική εξουσία. Στόχος του δεν ήταν η υποτέλεια των γυναικών, η οποία φαινόταν εξίσου φυσική στους μεν και στους δε, πράγμα που επέτρεπε το διαχωρισμό συζυγικής και πολιτικής εξουσίας. Ο διαχωρισμός αυτός διακήρυσσε τη φυσική ισότητα των ατόμων, ενώ ταυτόχρονα προέβαινε στον εκσυγχρονισμό και όχι στην κατάργηση των όρων της πατριαρχίας (ή της ανδρικής εξουσίας), σε μια νέα νομιμοποίηση της υποτέλειας των γυναικών και της ανισότητας των φύλων.

¹⁰ Στο ίδιο, I, 47, 48, 67.

Ο διαχωρισμός των δύο εξουσιών, που ήταν ταυτόχρονα διαχωρισμός οικογένειας και πολιτείας, δεν υπαγορευόταν από τις ανάγκες της πολεμικής. Η αναίρεση των ισχυρισμών του Filmer ήταν δυνατή, και θα είχε μάλιστα μεγαλύτερη συνοχή, αν, ακολουθώντας το παράδειγμα του Hobbes, στηριζόταν στον συμβατικό χαρακτήρα κάθε εξουσίας. Για να καταλάβει κανείς τη λογική ενός τέτοιου διαχωρισμού, είναι ανάγκη να δει το δεύτερο, και ίσως σημαντικότερο για μας, σκέλος της θεωρίας του συμβολαίου του Locke, που είναι η προστασία της ιδιοκτησίας και η αναγκαιότητα του κράτους ως προνομιακού μέσου διατήρησής της. Δεν είναι φυσικά αντικείμενο αυτού του άρθρου να αναλύσει τις σχέσεις ιδιοκτησίας και κράτους στη θεωρία του Locke, ούτε καν να δώσει μια συνολική εικόνα της οργανικής θέσης που κατέχουν οι κοινωνικές σχέσεις των φύλων στη θεωρία αυτή. Θα περιοριστώ σε ορισμένα στοιχεία που έχουν άμεση σχέση με τη μητρότητα και βοηθούν στην κατανόηση της συζυγικής εξουσίας.

Ο γάμος, προϋπόθεση της συζυγικής εξουσίας, είναι για τον Locke μια εταιρεία με χαρακτήρα συμβατικό και φυσικό. Συμβατικό, γιατί είναι αποτέλεσμα ενός συμβολαίου και δεν διαρκεί παρά όσο διαρκούν οι λόγοι για τους οποίους συνάπτεται (ο Locke νομιμοποιεί έτσι το διαζύγιο): η τεκνοποιία, η συσσώρευση κοινών αγαθών και η μεταβίβασή τους στους (νόμιμους) απογόνους, μεταβίβαση που θα ήταν εξαιρετικά δύσκολη και αβέβαιη σε περίπτωση μη θεσμοποιημένων ενώσεων¹¹. Ας σημειωθεί ότι η μεταβίβαση της περιουσίας στους απογόνους έχει στρατηγική σημασία γιατί, σύμφωνα με τον Locke, η αποδοχή μιας κληρονομιάς αποτελεί συναίνεση μέσω της οποίας ο κληρονόμος εντάσσεται με τη σειρά του στο πολιτικό σώμα. Το συμβόλαιο έχει ως αντικείμενο την κοινότητα της ιδιοκτησίας, την οποία διαχειρίζεται ο άντρας για τους λόγους που ήδη αναφέρθηκαν. Τίποτα όμως δεν εμποδίζει τη γυναίκα να υπογράψει ένα ευνοϊκότερο γι' αυτήν συμβόλαιο, αν είναι σε θέση να το κάνει. Ο Locke δεν έχει πολλές ψευδαισθήσεις

¹¹ Στο ίδιο, II, 80.

για το πόσες γυναίκες μπορούν να χρησιμοποιήσουν αυτή τη δυνατότητα, αφού αναφέρει ως παράδειγμα τις βασίλισσες. Αλλά ο γάμος έχει και φυσικό χαρακτήρα, όχι μόνο γιατί σκοπός του είναι η τεκνοποιία αλλά και γιατί στηρίζεται στο φυσικό δικαίωμα του συζύγου ως αρχηγού της οικογένειας¹².

Η λειτουργία της μητρότητας είναι αποφασιστική στην ασταθή ισορροπία όπου ο Locke, και γενικότερα ο φιλελευθερισμός, τοποθετεί τις γυναίκες: φύσει κατώτερες και συνάμα ελεύθερες να διαπραγματευτούν ευνοϊκότερους όρους σε ένα συμβόλαιο που, υπό την υψηλή εποπτεία του κράτους, τους επιβάλλει εκ των προτέρων άνισους όρους διαπραγμάτευσης. Απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία και την αναπαραγωγή του συμβολαίου και του πολιτικού σώματος, η μητρότητα είναι εξ ορισμού ασυμβίβαστη με την πλήρη και ισότιμη ένταξη στην πολιτική κοινωνία. Αλλά μια γυναίκα μπορεί να επιλέξει να μη συνάψει το συμβόλαιο που την υποτάσσει στη συζυγική εξουσία. Με άλλα λόγια, οι γυναίκες μπορούν, θεωρητικά, να αποφύγουν την υποταγή, ως άτομα, αν είναι σε θέση. Μπορούν να μην παντρευτούν, να μη γίνουν μητέρες. Το συμβόλαιο από τη μια μεριά ορίζει τις γυναίκες ως λογικά και ισότιμα όντα, από την άλλη μετατρέπει μια δομική κατάσταση, επιβεβλημένη εκ των άνω, σε προσωπική επιλογή. Και αν οι γυναίκες δέχονται πάντοτε και κατά κανόνα τους δυσμενείς όρους ενός συμβολαίου, αυτό δεν αποτελεί ένδειξη μειωμένης λογικής; Ή τουλάχιστον δεν σημαίνει ότι η υποτέλειά τους δεν είναι μονάχα συμβατική, αλλά ότι έχει και κάποιο θεμέλιο στη φύση;

Αυτό που η απολυταρχική θεωρία του κράτους καθιστούσε φανερό, τη θέση δηλαδή των γυναικών ως αποτέλεσμα ενός συσχετισμού δυνάμεων, ο Locke και αργότερα η δημοκρατική θεωρία του κράτους επρόκειτο να το συγκαλύψουν όλο και περισσότερο. Η θεσμοθέτηση των σχέσεων εξουσίας ανδρών και γυναικών, όπως και κάθε άλλη κοινωνική σχέση, δεν έχει τίποτα φυσικό, αλλά αποτελούσε μέρος αυτού του μεγαλοφυούς τεχνά-

¹² Στο ίδιο, II, 78, 82.

σματος που οι άνθρωποι επινόησαν. Δεν είναι η μητρότητα αυτή καθεαυτή, δηλαδή η φυσική δυνατότητα να φέρνει κανείς στον κόσμο παιδιά, αλλά η θεσμοθέτησή της στην υπηρεσία αυτού του τεχνάσματος που θέτει στις γυναίκες δισεπίλυτα διλήμματα. Όπως δεν είναι η ανθρώπινη φύση που προηγείται και υπαγορεύει την αναγκαιότητα του Λεβιάθαν, αλλά οι επιταγές νομιμοποίησης και διαχείρισης μιας ιστορικής τάξης πραγμάτων που υπαγορεύουν αυτή τη συγκεκριμένη ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης. Προσθέτοντας στο μονοπώλιο της βίας το μονοπώλιο της ερμηνείας και των επιταγών της φύσης, ο 18ος αλλά κυρίως ο 19ος αιώνας περιόρισαν σημαντικά τις δυνατότητες αμφισβήτησης που παρά ταύτα πρόσφερε η λογική του συμβολαίου και του φυσικού δικαίου. Η εξιδανίκευση, όχι της μητρότητας εν γένει αλλά της συγκεκριμένης πολιτικής λειτουργίας της, διευκόλυνε την ιδέα ότι η μόνη δυνατότητα που έχουν οι γυναίκες είναι να επιλέξουν το ένα ή το άλλο.

Αν το ζήτημα της μητρότητας συμπυκνώνει παραδειγματικά τους δισταγμούς και τα διλήμματα δύο αιώνων θεωρίας και πράξης για την απελευθέρωση των γυναικών, αν αποτελεί κατά κάποιον τρόπο την αχίλλειο πτέρνα της φεμινιστικής ουτοπίας, είναι, νομίζω, γιατί παρά τις σημαντικές μεταβολές στη θέση των γυναικών (τουλάχιστον σε ένα μέρος του πλανήτη) οι επιλογές των γυναικών εξακολουθούν σε μεγάλο βαθμό να είναι αυτές που διατυπώθηκαν στη θεωρία του 17ου αιώνα. Από τον 19ο αιώνα και ως τις μέρες μας, το αίτημα της ισότητας των φύλων και της γυναικείας απελευθέρωσης αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη σιωπή, λόγω του φόβου σύνδεσης της γυναικείας καταπίεσης με τους φυσικούς καταναγκασμούς και στη χρησιμοποίηση του φυσικού χαρακτήρα της μητρότητας στην υπηρεσία των γυναικείων δικαιωμάτων. Ανάμεσα στην τάση να θεωρεί τη μητρότητα —αυτή καθεαυτή— εμπόδιο για την απελευθέρωση και στην τάση εξιδανίκευσής της και μετατροπής της σε θεμέλιο νομιμοποίησης της απελευθέρωσης. Ανάμεσα στην τάση να τη θεωρεί πηγή της γυ-

ναικειάς κατωτερότητας και καταπίεσης και στην τάση να τη μετατρέψει σε πηγή ανωτερότητας, ποιοτικών αξιών, αν όχι και σε θεμέλιο ενός νέου κοινωνικού συμβολαίου. Λέγοντας ότι η φεμινιστική θεωρία αμφιταλαντεύεται, δεν εννοώ ότι αναγκαστικά επιλέγει, αλλά ότι κινείται μέσα στον ορίζοντα του εφικτού που διαγράφουν οι δύο αυτοί πόλοι. Οι πόλοι αυτοί περιορίζουν την κοινωνική σημασία της μητρότητας —και επομένως τις δυνατότητες ένταξής της στον καθορισμό και την οργάνωση της ανθρώπινης κοινότητας— στη λειτουργία που αυτή απέκτησε σε μια συγκεκριμένη ιστορική περίοδο και σε μια συγκεκριμένη πολιτική τάξη πραγμάτων. Η υπέρβαση αυτού του πλαισίου, που στην ιστορία του φεμινισμού περιορίζεται σε λιγοστές εξαιρέσεις, η άρνηση της φεμινιστικής ουτοπίας να παγιδευτεί στην προκρούστεια κλίνη του αυτονόητου, απαιτεί την πλήρη αναδιατύπωση των όρων του προβλήματος. Το πρόβλημα δεν είναι η μητρότητα και οι φυσικές επιπτώσεις της, αλλά το πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο που την καθορίζει εξαρχής ως αντιφατική με τις έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας. Το πρόβλημα είναι η επινόηση ενός νέου «τεχνάσματος», μιας νέας κοινότητας που να περιλαμβάνει στον ορισμό του πολίτη το αντικειμενικό δεδομένο ότι η εγκυμοσύνη και ο τοκετός αφορούν (εν δυνάμει) μία μονάχα κατηγορία πολιτών, αλλά και το εξίσου αντικειμενικό δεδομένο ότι για να γεννηθεί ένα παιδί απαιτείται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, η συμβολή και των δύο φύλων.

Ελένη Βαελκεί, Με διαφορετικό πρόσωπο: Φύλο, διαφορά
και οικουμενικότητα, 2000

«ΑΧ, ΓΙΑΤΙ ΝΑ ΓΕΝΝΗΘΩ ΜΕ ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΟ;»
Η ΣΩΜΑΤΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

Η απουσία στην ιστορία της Γαλλικής Επανάστασης προβληματισμού για την πολιτική φύση της χειραφέτησης και για τον αποκλεισμό από το πολιτικό σώμα ορισμένων κοινωνικών ομάδων στη βάση της «διαφοράς τους» αποτελεί μονιμο χαρακτηριστικό της πλουσίας ιστοριογραφίας που ασχολείται με την ιδρυτική αυτή στιγμή των νεότερων οικουμενικών συστημάτων πολιτικής νομιμοποίησης. Η δυσχέρεια αναγνώρισης της ιδιότητας του πολίτη στους εβραίους, τις γυναίκες, τους λεγόμενους «κελεύθερους εγχρώμους» και τους μαύρους σκλάβους, οι οποίοι σημειωτέον αποτελούσαν την πλειονότητα των γάλλων υπηκόων το 1789, έχει συστηματικά αποσιωπηθεί. Ακόμη και στα πρόσφατα έργα που εκδόθηκαν για τα διακόσια χρόνια της Γαλλικής Επανάστασης, τα λιγοστά ιστορικά στοιχεία για τη χειραφέτηση των γυναικών, των εβραίων ή των μαύρων, τα οποία περιλήφθηκαν σε αυτά, σπάνια λαμβάνονται υπόψη στις παθιασμένες συζητήσεις για τη φύση και τις πολιτικές επιπτώσεις του επαναστατικού γεγονότος. Η δυσκολία πρόσβασης αυτών των κοινωνικών ομάδων στην ιδιότητα του πολίτη είχε, ωστόσο, διαρκείς επιπτώσεις τόσο

Πρώτη δημοσίευση: «“O why was I born with a different face?” Corps physique et corps politique pendant la Révolution française», *Cahiers du GEDISST* 6 (1992). Το κείμενο παρουσιάστηκε για πρώτη φορά στα αγγλικά, με τίτλο «Physical and political body: Citizenship and exclusion during the French Revolution», στο συμπόσιο «Body and Difference in Theories of Culture and Gender», International Course in the University Center of Dubrovnik, 8-13 Απριλίου 1991.

στις κοινωνικές σχέσεις που αναδύθηκαν από την επαναστατική διαδικασία όσο και στην ιστορική διαμόρφωση των σύγχρονων αρχών της ισότητας και της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Εξετάζοντας αυτές τις ομάδες μαζί, δεν υποστηρίζω ότι ο αποκλεισμός τους ή η τελική ένταξή τους στην ιδιότητα του πολίτη οφείλονταν στις ίδιες αιτίες. Κάθε ομάδα βρέθηκε παγιδευμένη σε ένα ιδιαίτερο πλέγμα κοινωνικών σχέσεων και το αίτημά τους για ισότητα, στη διάρκεια της επαναστατικής διαδικασίας, αποφασίστηκε τελικά στο πλαίσιο συσχετισμών δυνάμεων που διέφεραν ουσιαστικά για καθεμία από αυτές. Πράγματι, η ιδιότητα του πολίτη δόθηκε στους εβραίους γαλλικής καταγωγής στα τέλη του 1791, το δικαίωμα ψήφου παραχωρήθηκε στους ελεύθερους εγχρώμους το 1792, ενώ η Εθνοσυνέλευση του 1794 αναγκάστηκε να αναγνωρίσει την ιδιότητα του πολίτη στους μαύρους σκλάβους μετά τη νικηφόρα επανάσταση των σκλάβων του Αγίου Δομνίκου. Τέλος, οι γυναίκες αποκλείστηκαν από το «καθολικό» δικαίωμα της ψήφου στο σύνταγμα του 1793, και η πολιτική τους δραστηριότητα καθώς και οι οργανώσεις τους τέθηκαν εκτός νόμου το 1793 και το 1794. Ωστόσο, παρά την ανομοιότητα στην αντιμετώπιση, αυτό που με ενδιαφέρει εδώ είναι ότι η χειραφέτηση και των τριών αυτών ομάδων αμφισβητήθηκε στο ολισθηρό έδαφος της διαφοράς: η διαφορά (στο φύλο, τον πολιτισμό ή το χρώμα) χρησιμοποιήθηκε ως νόμιμο κριτήριο για τον μερικό ή ολικό αποκλεισμό από τα Δικαιώματα του Ανθρώπου και του Πολίτη, πράγμα που εισήγαγε εξ αρχής μια θεμελιώδη αντίφαση στη νέα οικουμενική νομιμοποίηση της κυριαρχίας, η οποία θεωρητικά στηριζόταν στην ενότητα του ανθρώπινου γένους.

Ξεκινώντας από την περιπέτεια της χειραφέτησης και τα επιχειρήματα υπέρ ή κατά της αναγνώρισης πολιτικών δικαιωμάτων στις γυναίκες, τους εβραίους και τους μαύρους, θα επιστημάνω ορισμένες πλευρές αυτής της αντίφασης, κυρίως αυτές που σχετίζονται με τη διαδικασία της κατασκευής της υπαρκτής ή υποτιθέμενης διαφοράς ως κατωτερότητας και του σώματος του άλλου ως αντινομικού προς το πολιτικό σώμα.

Η ιστορική εμπειρία της χειραφέτησης παρέχει ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα της διπλής δυναμικής του φυσικού δικαίου και της οικουμενικής έννοιας «άνθρωπος», που θεμελιώνει την αρχή της ισότητας στη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης. Ήταν, όντως, μια ανατρεπτική δυναμική στο βαθμό που υποσχόταν να επιτύχει το κοινό συμφέρον των ατόμων παρά τις τυχαίες διαφοροποιήσεις τους. Ήταν, όμως, και μια μυθολογική δυναμική στο βαθμό που στηριζόταν στο μύθο των μεμονωμένων και όμοιων ατόμων χωρίς να αναγνωρίζει στις πολλαπλές εκδοχές του ανθρώπου το δικαίωμα να συμμετέχουν στον ορισμό της οικουμενικής έννοιας «άνθρωπος»¹.

Μια τέτοια αφηρημένη ομοιογένεια δεν μπορούσε βέβαια να εμποδίσει τις διαφορές να εκδηλώνονται στις κοινωνικές συγκρούσεις, με αποτέλεσμα οι συζητήσεις για τη χειραφέτηση να διεξάγονται μέσα σε κλίμα μαζικών διώξεων των εβραίων της Αλσατίας, αιματηρής καταστολής των ελεύθερων εγχρώμων και των σκλάβων στις αποικίες, συστηματικών διώξεων των πολιτικών κινητοποιήσεων των γυναικών. Και ενώ, από τη μια πλευρά, η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη επιβεβαίωνε την οικουμενική αρχή «ένας γενικός νόμος για όλους», από την άλλη, οι πρώτες συζητήσεις για το σύνταγμα έδειχναν ήδη την αδυναμία μιας τέτοιας αρχής να κάνει κάτι παραπάνω από το να επισφραγίσει τον υπάρχοντα συσχετισμό δυνάμεων.

Είναι χαρακτηριστικό ότι οι ποικίλες χειραφετητικές στρατηγικές, που υιοθετήθηκαν από τις διαφορετικές κοινότητες των εβραίων της Γαλλίας, αναπτύχθηκαν γύρω από ένα δίλημμα, που αφορούσε την ανάγκη υιοθέτησης ειδικής μνείας, η οποία να επιβεβαιώνει τα δικαιώματα των εβραίων. Από τις κοινότητες αυτές, μόνο εκείνη των επονομαζόμενων «πορτογαλοεβραίων», που ήταν οι πιο αφομοιωμένοι και ήδη de facto μέλη του πολιτικού σώματος, ήταν έτοιμοι να δεχτούν την οικουμενική λογική της Διακήρυξης και να υποστηρίξουν ότι «για την αναγέννηση

¹ Kurt H. Wolf (επιμ.), *The Sociology of Georg Simmel*, μετάφραση και εισαγωγή Kurt H. Wolf, Λονδίνο 1950, σ. 68.

των εβραίων δεν χρειάζονταν άλλοι νόμοι από εκείνους που ψηφίστηκαν για την αναγέννηση του βασιλείου στο σύνολό του»². Ακόμη πιο χαρακτηριστική, από αυτή την άποψη, ήταν η κοινή στρατηγική των πολεμίων της χειραφέτησης ανεξάρτητα από πολιτική ένταξη, οι οποίοι αποδέχονταν στα λόγια το οικουμενικό πνεύμα της Διακήρυξης αρκεί να μην ψηφίζοταν συγκεκριμένη απόφαση να συμπεριληφθούν οι εβραίοι και οι έγχρωμοι στην ιδιότητα του πολίτη. Πράγματι, οι αντισημίτες εκπρόσωποι της Αλσατίας και οι δουλοκτήτες από τις γαλλικές αποικίες επικέντρωσαν τις προσπάθειές τους στη συστηματική αναβολή της λήψης μιας τελικής απόφασης που θα διευθετούσε ρητά το ζήτημα των πολιτικών δικαιωμάτων των εβραίων και των εγχρώμων.

Η αδυναμία της οικουμενικότητας να αντισταθμίσει το δίκαιο του ισχυροτέρου δεν έγινε αντιληπτή μόνο από τους πολέμιους της χειραφέτησης. Ενώ από τη μια πλευρά τα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα αποτέλεσαν το ισχυρό θεμέλιο του αιτήματος για ισότητα και κοινωνική δικαιοσύνη, από την άλλη, ακόμη και οι πιο ενθουσιώδεις υποστηρικτές της ισότητας ήταν κάτι παραπάνω από δύσπιστοι όσον αφορά την αυτόματη δυναμική και έκταση της οικουμενικότητας. Η ίδια η μορφή με την οποία διατυπώνονταν τα ίσα δικαιώματα εκφράζει συχνά μια τέτοια δυσπιστία, όπως στην περίπτωση της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων της Γυναίκας και της Πολίτιδος, που έγραψε η Olympe de Gouges το 1791, και της οποίας ο τίτλος και η δομή επιβεβαιώνουν και αμφισβητούν ταυτόχρονα την οικουμενική αξία της Διακήρυξης του 1789. Το παράδοξο αυτό είχε διατυπωθεί δυο χρόνια νωρίτερα, όταν λίγες ημέρες μετά την ψήφιση της Διακήρυξης οι εβραίοι του Παρισιού υπέβαλαν στην Εθνοσυνέλευση αίτημα ειδικής μνείας του εβραϊκού έθνους. Η μνεία αυτή εμφανιζόταν ταυτόχρονα ως περιττή (αφού απέρρεε από τη Διακήρυξη που μόλις είχε ψηφιστεί) και ως αναγκαία για να ξεκαθαρίσει οποιαδήποτε

² Lettre adressée à M. Grégoire, curé d'Embermesnil, député de Nancy, par les députés de la Nation juive portugaise de Bordeaux, 14 Αυγούστου 1789, σ. 1, B.N., 8o Ld. 184-29. Η υπογράμμιση δική μου.

«ασάφεια» και «να επιβεβαιώσει τους τίτλους και τα δικαιώματά μας ως πολιτών»³. Το κείμενο αυτό, μια από τις πρωιμότερες αιτήσεις που υποβλήθηκαν στην Εθνοσυνέλευση, αξίζει να εξεταστεί διεξοδικότερα δεδομένου ότι αναγγέλλει κατά κάποιον τρόπο τους διαφορούμενους όρους με τους οποίους θα γίνονταν οι συζητήσεις για τη χειραφέτηση. Η αίτηση είχε συνταχθεί από την εβραϊκή ομάδα με την πλέον οικουμενική άποψη για τη χειραφέτηση, η οποία ήταν και η περισσότερο ενσωματωμένη στην επαναστατική διαδικασία. Οι εβραίοι του Παρισιού, σε αντίθεση με άλλες εβραϊκές κοινότητες που χρησιμοποιούσαν τα παραδοσιακά δίκτυα επιρροής τα οποία είχαν κληρονομήσει από το Παλαιό Καθεστώς, ήταν η μόνη ομάδα που αγωνίστηκε για τη χειραφέτηση μέσα από τις νέες δομές της λαϊκής εξουσίας, όπως η Κομμούνα και οι τομείς του Παρισιού: αντίθετα από τις άλλες κοινότητες, που δεν ενδιαφέρονταν να μοιραστούν την «ισότητα» με τους φτωχότερους αδελφούς τους, αυτοί διεκδικούσαν τη γενική χειραφέτηση των εβραίων της Γαλλίας. Παρ' όλα αυτά, η αίτησή τους είναι ένα περίεργο μίγμα δύο συστημάτων αναφοράς το οποίο οδηγεί σε αντιφατικά επιχειρήματα υπέρ της χειραφέτησης. Η ιδιότητα του πολίτη, έλεγαν, αποτελεί πράξη δικαιοσύνης (που απορρέει από την ίδια τη λογική του φυσικού δικαίου): αλλά είναι και ευεργέτημα, το οποίο θα δέχονταν χάρη στην «πρόνοια» της «εξοχολάτης συνέλευσης». Οι εβραίοι ήταν άξιοι της ιδιότητας του πολίτη λόγω της μακράιωνης «υποταγής» και «καρτερίας» με τις οποίες είχαν υποστεί τις διώξεις στο βασίλειο της Γαλλίας, αλλά και χάρη στην αφοσίωσή τους στην Επανάσταση για την οποία ήταν έτοιμοι να θυσιάσουν την ιδιαίτερη οργάνωσή τους ως κοινότητα. Το ύφος και το λεξιλόγιο αυτής της αίτησης έρχονταν σε μεγάλη αντίθεση με την επαναστατική ευφορία που κυριαρχούσε στη συνέλευση η οποία μόλις είχε καταργήσει τα προνόμια της αριστοκρατίας και τις διακρίσεις: απέπνεε, ωστόσο, μια ισχυρή αίσθηση του πραγματικού συσχετισμού δυνάμεων, όπως εκ-

³ Adresse présentée à l'Assemblée Nationale, le 26 août 1789 par les Juifs résidans à Paris.

φραζόταν εκείνες τις ημέρες, όταν εκατοντάδες εβραϊκές οικογένειες εγκατέλειπαν τα σπίτια τους για να γλιτώσουν τις διώξεις σε δεκαοκτώ χωριά της Αλσατίας. Μεταφέροντας το σεβασμό και την υποταγή από το πρόσωπο του μονάρχη στους εκπροσώπους του έθνους —τους οποίους αποκαλούν χαρακτηριστικά «εξοχότατους»—, οι εβραίοι του Παρισιού υποδείκνυαν ότι, παρά τη ριζική μεταμόρφωση στη νομιμοποίηση της κυριαρχίας, είχαν περισσότερες ελπίδες να ικανοποιηθεί το αίτημά τους αν ακολουθούσαν τα παραδοσιακά συστήματα παραχώρησης ελευθεριών, τα οποία χαρακτήριζαν την απόλυτη μοναρχία.

✓ Η Hannah Arendt έχει αναλύσει εύστοχα τη «μονίμως διαφορούμενη έννοια» της χειραφέτησης όπως παραχωρήθηκε από το σύστημα του έθνους-κράτους στην Ευρώπη. «Από τη μια πλευρά, αυτή πραγματοποιήθηκε χάρη στην πολιτική και νομική δομή ενός νέου πολιτικού σώματος που μπορούσε να λειτουργήσει μόνο με την προϋπόθεση πολιτικής και νομικής ισότητας». Αλλά «από την άλλη, ήταν καθαρά το αποτέλεσμα μιας βαθμιαίας επέκτασης ιδιαίτερων εβραϊκών προνομίων, τα οποία είχαν αρχικά παραχωρηθεί μόνο σε άτομα» και στη συνέχεια σε μικρές ομάδες εύπορων εβραίων¹. Αντίθετα με ό,τι συνέβη με άλλες κοινωνικές ομάδες, όπως για παράδειγμα με τους γάλλους προτεστάντες, η χειραφέτηση δεν αποτέλεσε έναν γενικό νόμο που επιβεβαίωνε την ισχύ των οικουμενικών ανθρώπινων δικαιωμάτων για τον εβραϊκό πληθυσμό. Συνίστατο μάλλον σε ένα πλήθος διαταγμάτων, δικαστικών πράξεων και «αποφάσεων» που ανανέωναν ή επέκτειναν τις βασιλικές «εκχωρήσεις» οι οποίες, από τον 17ο αιώνα, παραχωρούσαν ειδικές ελευθερίες και προνόμια σε ορισμένες κοινότητες.

Η αναφορά στις «ελευθερίες», που είχε ήδη παραχωρήσει το Παλαιό Καθεστώς, αποτέλεσε και το επιχείρημα που προβλήθηκε επίσημα υπέρ της χειραφέτησης των εγχρώμων. Το διάταγμα της 15ης Μαΐου 1791 ανανέωνε ρητά τον Μαύρο Κώδικα του

¹ Hannah Arendt, *The Burden of our Time*, Λονδίνο 1951, σ. 12.

Λουδοβίκου ΙΔ', επιβεβαιώνοντας τα δικαιώματα των ελεύθερων εγχρώμων και ταυτόχρονα τη συνέχιση της δουλείας. Και ενώ το μόνο που η συλλογική μνήμη μάς κληροδότησε από τη συνεδρία αυτή της Εθνοσυνέλευσης είναι η περιφημη φράση που αποδίδεται στον Ροβεσπιέρο «ας χαθούν καλύτερα οι αποικίες παρά μια από τις αρχές μας», κανείς δεν θυμάται ότι αυτή η αρχή αφορούσε στις «ειδικές ελευθερίες» που είχαν παραχωρηθεί από το βασιλιά στους απελευθέρους σκλάβους και όχι στην Ελευθερία και την Ισότητα που διακήρυξε η Επανάσταση.

Είναι γεγονός ότι για τους υπέρμαχους της χειραφέτησης η αναφορά στις ελευθερίες του Παλαιού Καθεστώτος αποτελούσε ένα όπλο τακτικής στις προσπάθειές τους να εξουδετερώσουν την αντίθεση στα ίσα δικαιώματα. Και ίσως ήταν θεμιτό τα παραχωρημένα από την Απόλυτη Μοναρχία προνόμια να θεωρηθούν κερκημένα δικαιώματα, τα οποία θα έπρεπε μάλλον να επεκταθούν παρά να καταργηθούν. Αν «το πλέον αυταρχικό καθεστώς» είχε ήδη αναγνωρίσει ορισμένες ελευθερίες σε αυτές τις ομάδες, δεν ήταν δυνατόν η Επανάσταση να κάνει κάτι λιγότερο. Το επιχείρημα αυτού του είδους επανέρχεται στη συζήτηση για την ισότητα των φύλων, όπως για παράδειγμα στην έκκληση του Condorcet για την απονομή πολιτικών δικαιωμάτων στις γυναίκες. Ο Condorcet, ο οποίος τότε ακόμη υποστήριζε ένα δικαίωμα ψήφου βασισμένο σε περιουσιακά κριτήρια, επεσήμαινε ειρωνικά το γεγονός ότι αυτό που είχε παραχωρηθεί ως «φεουδαρχικό δικαίωμα» απαγορεύτηκε ως «φυσικό δικαίωμα». «Αρκετοί από τους αριστοκράτες βουλευτές μας οφείλουν σε γυναίκες την τιμή να συμπεριλαμβάνονται στους αντιπροσώπους του έθνους», είπε, αναφερόμενος στο δικαίωμα το οποίο είχαν ήδη ασκήσει γυναίκες με τίτλους ευγενείας ορίζοντας τους εκπροσώπους τους στη Σύνοδο των Γενικών Τάξεων. «Γιατί, αντί να αφαιρέσουμε αυτό το δικαίωμα από τις ιδιοκτήτριες τιμαρίων, να μην το επεκτείνουμε σε όλες όσες έχουν περιουσία και είναι ιδιοκτήτριες;»⁵. Τρία χρό-

⁵ Marquis de Condorcet, «Sur l'admission des femmes au droit de cité», *Journal de la Société de 1789*, 3 Ιουλίου 1790.

για αργότερα, ο Pierre Guyomar, μέλος της Συμβατικής, χρησιμοποίησε το ίδιο επιχείρημα στην παρέμβασή του υπέρ των πολιτικών δικαιωμάτων των γυναικών κατά τη συζήτηση για το σύνταγμα του 1793. Η δημοκρατία, διακηρύσσοντας την πολιτική ανικανότητα των γυναικών, υποστήριξε ο Guyomar, αποδείχτηκε «πιο άδικη και από την τυραννία».

Αδιαμφισβήτητα, οι υποστηρικτές της χειραφέτησης πρόβαλλαν αυτού του τύπου τα επιχειρήματα, επειδή πίστευαν ότι ήταν πιο εύκολη η ανανέωση ή η επέκταση ήδη κεκτημένων δικαιωμάτων παρά η καθιέρωση νέων. Συχνά, ωστόσο, αυτό αποδείχτηκε αυταπάτη, όπως στην περίπτωση της ισότητας των φύλων: με το σύνταγμα του 1793 αντί να επεκταθούν οι ελευθερίες των γυναικών της αριστοκρατίας και στις υπόλοιπες γυναίκες, επεκτάθηκε η πολιτική ανικανότητα των γυναικών της Τρίτης Τάξης σε όλες τις γυναίκες. Οι αναφορές στις ειδικές ελευθερίες που απολάμβαναν οι γυναίκες της αριστοκρατίας κάτω από το Παλαιό Καθεστώς, αντί να νομιμοποιήσουν το αίτημα για ισότητα, χρησιμοποιήθηκαν για να εδραιώσουν την ταύτιση της πολιτικής επιρροής των γυναικών της αριστοκρατίας με τη διαφθορά της απολυταρχίας και του δεσποτισμού. Η ταύτιση αυτή, καθιερωμένη ήδη από την πολιτική σκέψη του Διαφωτισμού, τον 18ο αιώνα, ενεργοποιήθηκε και πάλι το 1793 κατά τη διάρκεια της κρίσιμης περιόδου των μαζικών κινητοποιήσεων των Επαναστατριών Αντιμοναρχικών Πολίτιδων (*Citoyennes Républicaines Révolutionnaires*) και κορυφώθηκε στη διάρκεια της δίκης και της εκτέλεσης της Μαρίας-Αντουανέτας, της οποίας οι καταχρήσεις χρησιμοποιήθηκαν, από ειρωνεία της ιστορίας, ως σοβαρή προειδοποίηση για τους κινδύνους της εισβολής των γυναικών των «ξεβράκωτων» στην πολιτική της Επανάστασης και της *de facto* άσκησης από μέρους τους των πολιτικών δικαιωμάτων⁶. Οι υποστηρικτές της χειραφέτησης είχαν συνείδηση του κινδύνου ταύτισης των δικαιωμάτων των γυναικών με την πολιτική του Πα-

⁶ Βλ. Elisabeth Colwill, «Just Another *Citoyenne*? Marie-Antoinette on Trial, 1790-93», *History Workshop* 27 (1989).

λαιού Καθεστώτος. Ο Condorcet, προβλέποντας τον κίνδυνο που εμπειρεύχαν επιχειρήματα αυτού του τύπου, τα οποία και ο ίδιος είχε χρησιμοποιήσει, προσπάθησε να στηρίξει τα δικαιώματα των γυναικών στη βάση των νέων πολιτικών αρχών, αποδίδοντας τις αρνητικές πλευρές της πολιτικής επιρροής των γυναικών της αριστοκρατίας στην πρακτική της μυστικότητας, που χαρακτήριζε τη διακυβέρνηση στο Παλαιό Καθεστώς: «Πρέπει να φοβόμαστε αυτή την επιρροή», υποστήριξε, «περισσότερο όταν ασκείται στην ιδιωτική απ' ό,τι στη δημόσια συζήτηση»: η νέα αρχή της δημοσιότητας θα εξουδετέρωνε «την ειδική επιρροή των γυναικών», όπως κάθε άλλη επιρροή, γιατί θα την επέκτεινε «σε περισσότερα από ένα άτομα»⁷.

Ωστόσο, ακόμη και όταν η αναφορά στις ελευθερίες του Παλαιού Καθεστώτος έδειχνε να λειτουργεί υπέρ των ίσων δικαιωμάτων, όπως στην περίπτωση των εβραίων, υπήρχε πάντα ο κίνδυνος να ενισχύσει αυτό που η Hannah Arendt ονόμασε «αμφισημία της χειραφέτησης»: η χειραφέτηση, αντί να συνδεθεί με το αίτημα για έναν γενικό νόμο για όλους, που από τον Montesquieu είχε αποτελέσει τη βάση της κριτικής της απολυταρχικής διακυβέρνησης, συνδέθηκε με ένα σύστημα νομιμοποίησης που είχε ήδη χάσει την «εσωτερική του δικαίωση»⁸. «Τι μπορεί κανείς να σκεφτεί για τα άτομα εκείνα που θέλουν να γίνουν Γάλλοι, αλλά και να διατηρήσουν [...] άλλους νόμους [...] από αυτούς που ισχύουν για τους γάλλους γείτονές τους;», έγραφε ένας Αλσατός βουλευτής στον Camille Desmoulins. Ακόμη και ο Christian Wilhelm Dohm, ο διακεκριμένος υποστηρικτής της χειραφέτησης των εβραίων στην Πρωσία κατά τον 18ο αιώνα, διαμαρτυρόταν για την πρακτική που ίσχυε από την εποχή του Φρειδερίκου Γουλιέλμου Α' και παρείχε στους πλούσιους εβραίους «κάθε είδους εκδούλευση και υποστήριξη», συχνά «σε βάρος των φιλόπωνων, νόμιμων (δηλαδή των μη εβραίων) πολιτών»⁹. Πράγματι, μια

⁷ Marquis de Condorcet, *ό.π.*

⁸ G. Simmel, στο Kurt H. Wolf (επιμ.), *ό.π.*, σ. 64-65.

⁹ Στο *Denkwürdigkeiten meiner Zeit*, Lembo, 1814-1819, IV, σ. 487.

από τις μεγαλύτερες και πιο επίμονες αντινομίες της χειραφέτησης ήταν εκείνη που αναδύθηκε από την αντίφαση ανάμεσα στην ισότητα και το προνόμιο ή μάλλον από την ισότητα που παραχωρήθηκε με τη μορφή προνομίου! Μια αντινομία που, εξαρχής, απέδωσε στη χειραφέτηση διττή έννοια, δεδομένου ότι «την ίδια περίοδο και στις ίδιες χώρες», η χειραφέτηση σήμαινε ισότητα και συγχρόνως προνόμια¹⁰, την αυτόματη συμμετοχή στα ίσα δικαιώματα και παράλληλα την υποχρέωση να αποδείξει κανείς ότι είναι άξιος αυτών των δικαιωμάτων. Στον 20ό αιώνα, η αντινομία αυτή έχει θεσμοθετηθεί στις κρατικές πολιτικές τις γνωστές ως πολιτικές «ισότητας διά του προνομίου», οι οποίες έχουν υιοθετηθεί από αρκετές χώρες υπέρ των «μη προνομιούχων» μειονοτήτων (ή πλειονοτήτων)¹¹.

Η ταυτόχρονη επιχειρηματολογία υπέρ της επέκτασης των προνομίων αλλά και των οικουμενικών δικαιωμάτων, των ειδικών ελευθεριών αλλά και της πανανθρώπινης ελευθερίας, οδηγούσαν τους υποστηρικτές της χειραφέτησης στο έδαφος των εχθρών τους, αναγκάζοντάς τους να ανατρέξουν σε άλλα κριτήρια για την ιδιότητα του πολίτη από εκείνα που απαιτούνταν για το υπόλοιπο έθνος. Είναι αλήθεια ότι ο αποκλεισμός των φτωχών χωρίς ιδιοκτησία από την ενεργό ιδιότητα του πολίτη (στο σύνταγμα του 1791) θεωρήθηκε επίσης αδικία: ωστόσο, ο αποκλεισμός αυτός ενυπήρχε στη Διακήρυξη του 1789, η οποία αποδεχόταν τις διακρίσεις που στηρίζονταν σε ατομικές ικανότητες, αρετές και ταλέντα. Στο πλαίσιο της νέας ιδεολογίας της νόμιμης εξουσίας, οι φτωχοί μπορούσαν να ελπίζουν ότι θα πλουτίσουν με τη δουλειά τους και θα μπορέσουν κάποτε να διαθέτουν το αναγκαίο εισόδημα

¹⁰ Hannah Arendt, *ό.π.*, σ. 12.

¹¹ Βλ. Sidney Verba - Bashiruddin Ahmed - Anil Bhatt, *Caste, Race and Class. A comparative study of India and the United States*, Λονδίνο 1971. Βλ. επίσης Gerald Berreman, *Caste in the Modern World*, Μπέρκλεϊ 1973 και P.C. Aggarwal - M. Siddiq Ashraf, *Equality through Privilege. A study of Special Privileges of Scheduled Castes in Hatyana*, Νέο Δελχί 1978.

βάσει του οποίου θα θεωρούνταν ότι πληρούσαν τις προϋποθέσεις για την ενεργό ιδιότητα του πολίτη. Και παρόλο που πολύ συχνά η φτώχεια τους αντιμετωπιζόταν σαν ένα είδος αναπηρίας που τους τοποθετούσε στα όρια της ανθρωπότητας¹², οι ιαματικές ιδιότητες της εργασίας και της παιδείας υπόσχονταν να τους θεραπεύσουν, αναπτύσσοντας τη δυνατότητά τους να τελειοποιηθούν, δυνατότητα που θεμελιώνει την ανθρώπινη αν και παραμορφωμένη τους υπόσταση. Εν ολίγοις, ο αποκλεισμός τους μπορούσε να συζητηθεί στο πλαίσιο του φυσικού δικαίου στη βάση της ουσιαστικής ενότητας όλων των ανθρώπων θεωρούμενων ως ατόμων. Αντίθετα, για τους μαύρους, τους εβραίους ή τις γυναίκες, το πλαίσιο αυτό δεν επαρκούσε για να νομιμοποιήσει έναν γενικό αποκλεισμό. Γιατί, ανεξάρτητα από τις ατομικές ικανότητές τους ή την περιουσία τους, ήταν η συμμετοχή τους σε μια ομάδα εκείνη που χρησίμευε ως κριτήριο για να εξεταστεί η δυνατότητα και οι τρόποι πρόσβασής τους στο πολιτικό σώμα.

Ο Cerf-Berr, ο πλούσιος πρόκριτος της εβραϊκής κοινότητας της Αλσατίας, συνεισέφερε μεγάλα χρηματικά ποσά στο έθνος, δεν έπαυε όμως να ανήκει σε εκείνη τη «διεστραμμένη και ποταπή ράτσα», που αποτελούσε «πληγή για το εμπόριο, τη βιοτεχνία και την κοινωνική τάξη»¹³. Οι Raimond και Ogé, οι εύποροι ηγέτες των ελεύθερων εγχρώμων, ήταν έτοιμοι να καταβάλουν, για λογαριασμό των αδελφών τους, μια πατριωτική εισφορά έξι εκατομμυρίων φράγκων, αλλά οι εκπρόσωποι των μεγάλων και μικρότερων δουλοκτητών δεν έπαψαν να τους θεωρούν δείγματα

¹² «[...] αυτούς τους δυστυχισμένους, τους προορισμένους για κοπιαστικές δουλειές, τους παραγωγούς της απόλαυσης άλλων, που μετά βίας κερδίζουν την τροφή για το ταλαίπωρο και γεμάτο ανάγκες σώμα τους, μέσα σε αυτό το απέραντο πλήθος διπλοδων εργαλείων δίχως ελευθερία, δίχως ηθική, που δεν έχουν παρά μόνο χέρια ελάχιστα προσοδοφόρα και μια ψυχή απομυζημένη [...] αυτούς αποκαλείτε ανθρώπους; Τους είπαν πολιτισμένους! Υπάρχει έστω και ένας από αυτούς ικανός να ζήσει εν κοινωνία;», E. Sieyès, «Grèce, Citoyen, Homme», στο Robert Zapperi (επιμ.), *Textes Choisis, Archives Contemporaines*, Παρίσι 1985.

¹³ R. Levylier, *Notes et documents concernant la famille Cerf-Berr*, τόμ. I, Παρίσι 1902-1906.

«ενός μίξογενούς και εκφυλισμένου είδους»¹⁴. Από αυτή την άποψη, η αντιχειραφετητική επιχειρηματολογία βρισκόταν πιο κοντά στα παραδοσιακά συστήματα νομιμοποίησης από το νέο πλαίσιο που καθιέρωνε η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η αναφορά σε οποιαδήποτε συνέχεια σε σχέση με το Παλαιό Καθεστώς άμβλυνη την κεφαλαιώδη αντίφραση που μια τέτοια επιχειρηματολογία εισήγαγε στο κέντρο της νέας νομιμοποίησης της κυριαρχίας: τη συνύπαρξη, δηλαδή, του επίσημου οικουμενικού συστήματος, που θεμελιώνει τα δικαιώματα των ατόμων στην ενότητα του ανθρώπινου γένους, με ένα άλλο, σιωπηρό και άτυπο σύστημα νομιμοποίησης, που εδραίωνε ειδικά δικαιώματα και καθήκοντα ορισμένων ομάδων στην ιεραρχική αξιολόγηση των διαφορών τους.

Από τον 19ο αιώνα, πολλοί υποστηρικτές της ισότητας των φύλων όπως ο William Thompson, η Anna Wheeler ή η Susan B. Anthony, συχνά υπογράμμιζαν τις συγγένειες ανάμεσα στο παραδοσιακό πολιτικό σύστημα και το νέο σιωπηρό σύστημα της νομιμοποίησης του αποκλεισμού υποστηρίζοντας ότι, ενώ η υποτέλεια στους φεουδάρχες είχε εκλείψει, η «φεουδαρχία» εξακολουθούσε να υφίσταται στο γάμο. Όπως έλεγε η Flora Tristan, οι γυναίκες περίμεναν ακόμη «το δικό τους 1789». Η παραδοσιακή ιστοριογραφία, ωστόσο, αγνόησε για πολύ καιρό αυτές τις συγγένειες ή, στην καλύτερη περίπτωση, τις θεώρησε ήσσονος σημασίας δυσλειτουργίες που οφείλονταν σε πολιτισμικά κατάλοιπα, σε οπισθοδρομικές νοοτροπίες.

Αντιδρώντας σε μια τέτοια ιστορική ερμηνεία η φεμινιστική έρευνα, πρόσφατα, έδωσε έμφαση στο γεγονός ότι η Γαλλική Επανάσταση, όσον αφορά την κοινωνική θέση των γυναικών, αποτέλεσε μάλλον συνέχεια παρά τομή, συνέχεια που οδήγησε συχνά στο συμπέρασμα ότι οι γυναίκες ζουν ακόμη κατά κάποιον τρόπο σε συνθήκες του Παλαιού Καθεστώτος¹⁵. Νομίζω ότι αυ-

¹⁴ Βλ. Yves Benot, *La révolution française et la fin des colonies*, Παρίσι 1989, σ. 83.

¹⁵ Βλ., για παράδειγμα, Colette Capitan, «L'abolition de l'«Ancien Régime»: Question d'Histoire ou d'Actualité?», *Les Temps Modernes* 287 (1987).

τές οι ερμηνείες, παρά τον διαμετρικά διαφορετικό χαρακτήρα τους, μοιράζονται μια κοινή παραδοχή: ο αποκλεισμός των γυναικών είναι προνεωτερικό κατάλοιπο· και από αυτή την άποψη, νομίζω ότι υποτιμούν την ιστορική καινοτομία την οποία εισήγαγε το διπλό σύστημα νομιμοποίησης στις κοινωνικές σχέσεις που γεννήθηκαν από την Επανάσταση.

Η ιστορική καινοτομία συνίστατο, κατ' αρχάς, στην αστάθεια της νομιμοποίησης του αποκλεισμού. Πράγματι, σε μια κοινωνία βασισμένη στη διαφορά και στην ιεραρχία των τάξεων και των συντεχνιών, η απουσία κοινού παρονομαστή σύγκρισης αποτελούσε μέρος του συστήματος νομιμοποίησης και οι διαφορετικές ελευθερίες και τα καθήκοντα που αντιστοιχούσαν σε κάθε βαθμίδα της κοινωνικής ιεραρχίας θεωρούνταν πιο εύκολα αυτονόητα. Ωστόσο, στη νέα κοινωνική τάξη πραγμάτων όπου η αφηρημένη έννοια άνθρωπος εξασφάλιζε κοινή βάση για τη σύγκριση των διαφορετικών κοινωνικών θέσεων, η νομιμότητα του αποκλεισμού έδειχνε να κινδυνεύει. Οι όροι με τους οποίους συζητήθηκε ο μερικός ή ολικός αποκλεισμός των εβραίων, των μαύρων ή των γυναικών είναι χαρακτηριστικοί της νέας αστάθειας του συστήματος νομιμοποίησης, αφού και στις τρεις περιπτώσεις χρειάστηκε η προσφυγή στην πειθώ των σχέσεων εξουσίας. Πράγματι, ακόμη και οι πιο σκληροί και ανυποχώρητοι εχθροί της εβραϊκής χειραφέτησης, όπως ο αβάς Maury και ο πρίγκιπας de Broglie, δεν τολμούσαν να αμφισβητήσουν τη νομιμότητα των πανανθρώπινων δικαιωμάτων αλλά υποστήριζαν ότι μια τέτοια αρχή έπρεπε να αγνοηθεί εν όψει της βίαιης αναταραχής την οποία θα προκαλούσε η χειραφέτηση στην Αλσατία¹⁶. Όταν τον Σεπτέμβριο του 1791 η Εθνοσυνέλευση ακύρωσε τη χειραφέτηση των εγχρώμων, ο Barnave, εκπρόσωπος ισχυρών δουλοκτητικών συμφερόντων, δήλωνε πως με λύπη του αναγνώριζε ότι οι αντιπρόσωποι του λαού ήταν αναγκασμένοι να προσφύγουν σε αυτό που ο ίδιος αποκαλούσε «ανήθικη

¹⁶ Βλ. Robert Badinter, *Libres et égaux. L'émancipation des Juifs, 1789-1791*, Παρίσι 1989, σ. 144-165 και *La Révolution française et l'émancipation des Juifs*, Edhis, Παρίσι 1968, 8 τόμ.

προκατάληψη του χρώματος»¹⁷. Ακόμη και για μια απόφαση όπως η απαγόρευση των επαναστατικών οργανώσεων των γυναικών, η οποία τόσο λίγο αμφισβητήθηκε στη Συμβατική Εθνοσυνέλευση, άρκεσε μια απλή αναφορά στο γεγονός ότι οι γυναίκες ανήκαν στο «ανθρώπινο γένος» για να στηριχτεί ο αποκλεισμός στην ανάγκη «συγκάλυψης των αρχών» μπροστά στον κίνδυνο που αντιπροσώπευαν οι γυναικείες οργανώσεις «για τη δημόσια ασφάλεια»¹⁸.

Οι ρίζες της μετατροπής της διαφοράς σε πηγή ανθρωπολογικής κατωτερότητας πρέπει να αναζητηθούν σε αυτή τη νέα αστάθεια της οικουμενικής νομιμοποίησης και όχι στις «παράδοσιακές νοοτροπίες». Στην πραγματικότητα, η σχέση που καθιερώθηκε ανάμεσα στα φυσικά ή φυλετικά χαρακτηριστικά και τα κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα και υποχρεώσεις αποτελούσε ένα νέο ιδεολογικό φαινόμενο. Είναι γεγονός, βέβαια, ότι η νέα ιδεολογία ενεργοποίησε πρωιμότερες αναπαραστάσεις και αντιλήψεις. Για παράδειγμα, ο «καχεκτικός θηλυπρεπής εβραίος» που έδειχνε ανίκανος να υπηρετήσει στο στρατό ήταν ένα τέτοιο κατάλοιπο, μια μορφή στην οποία η λαϊκή φαντασία είχε αποδώσει ακόμη και εμμηνόρροια... Αυτές οι εικόνες πρέπει να ήταν ευρέως διαδεδομένες αφού ο αβάς Grégoire, όταν το 1787 του ζητήθηκε να απαντήσει για όλες τις πιθανές προκαταλήψεις εναντίον των εβραίων, αισθάνθηκε την υποχρέωση να αποδείξει το λανθασμένο αυτών των αντιλήψεων με περίπλοκες «επιστημονικές» θεωρίες¹⁹. Η θέση, όμως, των εβραίων δεν ήταν συνδεδεμένη με ανθρωπολογικούς ή φυλετικούς παράγοντες και αν βαφτιζόταν, ο εβραίος ήταν πλέον ασφαλής από τον παραδοσιακό αντι-ιουδαϊσμό. Στην πραγματι-

¹⁷ Παρατίθεται από τον Yves Benot, *ό.π.*, σ. 85.

¹⁸ Βλ. *Révolution de Paris*, τόμ. XVII, αρ. 215, «du tridi 23 Brumaire, au decadi 30, au deuxième de la République française, une et indivisible», σ. 207-210: «Μη μου μιλάτε πλέον για αρχές. Απαιτώ με επαναστατικά μέσα και ως μέτρο για τη δημόσια ασφάλεια αυτές οι οργανώσεις να απαγορευτούν».

¹⁹ Abbé Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs [1788]*. Flammarion, Παρίσι 1988, σ. 73.

κότητα, η διαδικασία της εβραϊκής «φυλετικοποίησης» είχε μόλις αρχίσει στη διάρκεια της Επανάστασης, και ακόμη και εν μέσω της σκληρότερης πολεμικής κατά της χειραφέτησης, η ετερότητα αυτού του «περιτμημένου (déréçucés) λαού του Ισραήλ», όπως τους ονόμαζε περιφρονητικά ο Βολτέρος, παρέπεμπε στη σκοταδιστική και αντικοινωνική θρησκευτική τους κουλτούρα, τον αθεράπευτο κοσμοπολιτισμό τους, τον «αφύσικο πολλαπλασιασμό» τους και όχι σε φυλετικά ή ανθρωπολογικά επιχειρήματα. Ο παραδοσιακός αντι-ιουδαϊσμός εξελίχθηκε στον σύγχρονο αντισημιτισμό, δηλαδή σε μια πλήρη ιδεολογία με ανθρωπολογικά και φυλετικά «επιστημονικά» επιχειρήματα, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα.

Η κατασκευή των φυσικών διαφορών σε τεκμήρια πολιτικής ανικανότητας ήταν περισσότερο εμφανής στις δημόσιες συζητήσεις για τη χειραφέτηση των γυναικών και των ελεύθερων εγχρώμων. Το ιστορικό αυτής της κατασκευής στη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης υποδεικνύει ότι τα σχετικά επιχειρήματα αναδύθηκαν και εξελίχθηκαν ως πολιτικά όπλα και όχι ως θεωρίες που προέκυψαν από νέες επιστημονικές ανακαλύψεις.

Είναι αξιοσημείωτο, από αυτή την άποψη, ότι τα επιχειρήματα υπέρ της ανθρωπολογικής κατωτερότητας των μαύρων δεν εμφανίστηκαν εξαρχής ως λόγος νομιμοποίησης της δουλείας, της οποίας η αναγκαιότητα για οικονομικούς λόγους αναγνωριζόταν, σχεδόν ομόφωνα, μέχρι το 1792. Παρόλο που η δουλεία είχε καθιερωθεί σε αυστηρά φυλετική βάση, οι δουλοκτήτες δεν είχαν αποκτήσει στην πραγματικότητα φυλετική συνείδηση πριν από την προπαγάνδα για την κατάργηση της δουλείας που ανέπτυξε η Εταιρεία Φίλων των Μαύρων (Société des amis des noirs). Τον Αύγουστο του 1791, όταν μια αντιπροσωπεία του Αγίου Δομινίκου κοινοποίησε στη Συνέλευση τους φόβους της για τη δυναμική μιας ενδεχόμενης χειραφέτησης των μιγάδων, δήλωσε απερίφραστα ότι για τους αποίκους ήταν ζήτημα αποτελεσματικής καταστολής και όχι φυλετικής καθαρότητας: «Οι δούλοι δεν πρέπει ποτέ να διανοηθούν ότι μπορεί κάποτε να γίνουν ίσοι με τους λευ-

κούς. Κύριοι, το πνεύμα των νόμων σας πρέπει να είναι τέτοιο ώστε να επιβάλλει σε 600.000 μαύρους να βρίσκονται υπό την εξουσία 60.000 λευκών»²⁰.

Οι Φίλοι των Μαύρων, από την άλλη πλευρά, ακολουθούσαν μια στρατηγική σταδιακής κατάργησης της δουλείας, της οποίας η πρώτη φάση θα ήταν η χειραφέτηση των ελεύθερων εγχρώμων, στη συνέχεια η κατάργηση του δουλεμπορίου και, τέλος, όταν θα το επέτρεπαν οι οικονομικές συνθήκες, η πραγματική κατάργηση της δουλείας. Η στρατηγική αυτή εξηγεί το γεγονός ότι η όλη συζήτηση για τη χειραφέτηση, τουλάχιστον μέχρι την επανάσταση των δούλων στον Άγιο Δομίνικο, αφορούσε μόνον τους εγχρώμους ή τους μιγάδες, δηλαδή τους απογόνους απελευθερωμένων δούλων, οι οποίοι στην πλειονότητά τους κατάγονταν από μικτές ενώσεις ανάμεσα σε Ευρωπαίους και σκλάβους. Τόσο η καταγωγή τους όσο και η πολιτισμική τους αφομοίωση στον ευρωπαϊκό τρόπο ζωής και πολιτισμό τους έφερναν πιο κοντά στους Γάλλους της Μητρόπολης, ενώ ο αυξανόμενος πλούτος τους τους καθιστούσε επικίνδυνους ανταγωνιστές όχι μόνο για τους πλούσιους δουλοκτήτες αλλά και για τους ευρωπαϊούς μικροκτηματίες.

Σε αυτό το πλαίσιο, η ανθρωπολογική συγγένεια αποτελούσε προνομακό επιχείρημα των εκκλήσεων για χειραφέτηση, εμφανίζοντας τις διακρίσεις και την καταπίεση σε βάρος των μιγάδων ως αδελφοκτόνες «αφύσικες πράξεις». «Το αίμα μας τρέχει στις φλέβες τους», υποστήριζαν οι υπέρμαχοι της χειραφέτησης. «Πώς είναι δυνατόν να χύσουμε αυτό το αίμα;». Δεν πρέπει, λοιπόν, να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι τα πρώτα «επιστημονικά» επιχειρήματα για την ανθρωπολογική κατωτερότητα στόχευαν στη ρήξη αυτών των δεσμών ανάμεσα στους Γάλλους της Μητρόπολης και τους μιγάδες. Το υποτιθέμενο πιο σκούρο χρώμα του εγκεφάλου των μαύρων, τα χαρακτηριστικά του προσώπου τους, ακόμη και η αισθητική κλίμακα Camprege άρχισαν να χρησιμοποιούνται ως τεκμήρια της θεμελιώδους διαφοράς των μιγάδων από τους λευ-

²⁰ Adresse des députés du Nord de Saint Domingue, Αύγουστος 1791.

κούς. Και όπως η εμφάνιση ήταν συχνά παραπλανητική, αφού πολλοί από αυτούς δεν ξεχώριζαν από το χρώμα του δέρματός τους, έπρεπε να καθιερωθεί επιστημονικά ένα αγεφύρωτο χάσμα που θα τους χωρίζε από τη «λευκή φυλή». Είναι χαρακτηριστικό ότι ο κλήρος να εφεύρει μια τέτοια θεωρία έπεσε στον Ambroise de Beauvois, έναν άσημο επιστήμονα και αντιπρόσωπο της Συνέλευσης των αποίκων, η οποία αρνιόταν να δεχτεί τους μιγάδες αντιπροσώπους. Με την επινόηση μιας κλίμακας ανθρωπολογικής ιεραρχίας, που οδηγούσε από τον πίθηκο στον λευκό άνθρωπο και στην οποία τις ενδιάμεσες βαθμίδες κατείχαν οι ερυθρόδερμοι και οι μαύροι, η θεωρία αυτή αναγνώριζε μόνον τους λευκούς ως «καθαρό δείγμα του ανθρώπινου είδους» και επομένως τελειοποιήσιμους. Οι ερυθρόδερμοι αποτελούσαν ένα «προσχέδιο» ανθρώπου, ενώ οι μαύροι ήταν κατώτεροί τους και διέφεραν από τους ερυθρόδερμους όσο εκείνοι από τους λευκούς. Οι μιγάδες, καίριο στοιχείο της θεωρίας του Beauvois, αποτελούσαν ένα μικρό αν όχι τερατώδες είδος «που δεν θα μπορούσε ποτέ να αποπλύνει αυτό το εκφυλισμένο μίγμα»²¹.

Όπως συμβαίνει συχνά, τη ρητή διατύπωση της χρησιμότητας μιας τέτοιας θεωρίας την οφείλουμε σε κάποιον που δεν πίστευε ούτε λέξη της, τον Barnave, έναν από τους πρωταγωνιστές του όρκου του Jeu de Pomme, ο οποίος όμως θεωρούσε απαραίτητη την ύπαρξη ενός «τεράστιου χάσματος που να χωρίζει την ευγενή φυλή των ελεύθερων πολιτών από τους απογόνους των σκλάβων, ακόμη και τους πιο μακρινούς». Γιατί ποιο θα ήταν το μέλλον της δουλείας αν «ο νέγρος πίστευε ότι αυτός που βρισκόταν στη μέση ήταν ίσος με τον λευκό»²²;

Το νέο στοιχείο στη θεωρία του Beauvois δεν ήταν η αναγκαία ιεραρχική σχέση που αυτή καθιέρωνε μεταξύ των βαθμίδων της ανθρωπολογικής κλίμακας αλλά κυρίως η διάσπαση που εισήγαγε στη συνέχεια της «μακριάς αλυσίδας των όντων». Στο Παλαιό

²¹ Ambroise Palisot de Beauvois, *Idées sommaires sur quelques reglements à faire à l'assemblée coloniale*, 1790.

²² Βλ. Yves Benot, *ό.π.*, σ. 83-87.

Καθεστώς η ανθρωπολογική συνέχεια δεν απειλούσε την κοινωνική ιεραρχία: «Όπως ο Θεός δένει με το παντοδύναμο χέρι Του στα πόδια του θρόνου Του τον πρώτο κρίκο της μεγάλης αλυσίδας που συνδέει όλα τα δημιουργήματά του [...] έτσι η καταγωγή των βασιλέων ανάγεται στον ίδιο το Θεό»²³.

Όσο ο Θεός ήταν ο εγγυητής της κοινωνικής και πολιτικής ιεραρχίας, η ενότητα του ανθρώπινου γένους δεν κινδύνευε. Από τη στιγμή όμως που αυτή η ενότητα έγινε η βασική πηγή των οικονομικών δικαιωμάτων, η ανισότητα έμοιαζε αυθαίρετη εκτός εάν στηριζόταν σε τόσο ριζικές διαφορές ώστε να δικαιολογείται η ύπαρξη διαφορετικών ειδών ανάμεσα στα οποία δεν ήταν δυνατόν να υπάρξει κοινός παρονομαστής. Η επιμονή του Beauvois στο τεράστιο χάσμα που χώριζε εξίσου κάθε βαθμίδα της κλίμακας του είχε στόχο να σπάσει τους κρίκους της μεγάλης αλυσίδας υποστηρίζοντας ότι ο καθένας ανήκε και σε διαφορετικό είδος. Από εκεί, λοιπόν, προερχόταν και η τερατώδης φύση των μιγάδων, οι οποίοι ήταν ακριβώς το προϊόν μιας τέτοιας αφύσικης ένωσης δύο διαφορετικών ειδών. Η τομή αυτή θα αναπτυχθεί τις επόμενες δεκαετίες από τους βρετανούς πολυγενετιστές οι οποίοι, καταγγέλλοντας τη Βίβλο ως γεμάτη ευσεβή ψέματα, θα αρνηθούν οποιαδήποτε σχέση μεταξύ των ανθρώπινων «φυλών». Το άτομο μικτής καταγωγής ήταν κατ' αυτούς τέρας, του οποίου «κάθε κύτταρο αποτελούσε θέατρο εμφυλίου πολέμου»²⁴. Το κύριο αν και όχι συνειδητό επίτευγμα αυτών των θεωριών ήταν η υπονόμηση της ιδέας του φυσικού δικαίου ή μάλλον η μετατροπή του σε δίκαιο προσήκον στη φύση κάθε «είδους».

Η πολιτική δυναμική φυσιοκρατικών θεωριών αυτού του είδους παρουσιάζει αξιοσημείωτες ομοιότητες με τη διαδικασία που περιγράφεται από τον Thomas Laqueur ως η μεταστροφή από τη «βιο-

²³ *Gazette de Paris*, 6 Ιανουαρίου 1792, παρατίθεται στο Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in French Revolution*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 1984, σ. 88.

²⁴ A. Charthill, *The Lost Dominion*, Λονδίνο 1924, σ. 158.

λογία της ιεραρχίας» στη «φυσιολογία του μη συγκρίσιμου». Ο τρόπος με τον οποίο η βιολογία του 18ου αιώνα επεξεργάζεται εκ νέου παλαιότερες δοξασίες που αφορούσαν το ανθρώπινο σώμα παρέχει όντως ένα άλλο ισχυρό παράδειγμα των κοινωνικοπολιτικών συμφραζομένων στα οποία η υποστήριξη της ύπαρξης ριζικών διαφορών —αυτή τη φορά ανάμεσα στα φύλα— μετατρέπεται σε πολιτική επιταγή. Αυτή η νέα επεξεργασία εστιάζεται κυρίως στην αναίρεση των «δομικών ομοιοτήτων μεταξύ ανδρικών και γυναικείων σωμάτων» και, το πιο σημαντικό, στην «αναίρεση παλαιότερων δοξασιών για την πιθανή μεταβλητότητά τους»²⁵. Στη «βιολογία» του 16ου και του 17ου αιώνα η υποτέλεια των γυναικών ήταν απόλυτα συμβατή με την πίστη όχι μόνο στη θεμελιώδη ομοιότητα της ανδρικής και γυναικείας σεξουαλικότητας αλλά ακόμη και στον ίδιο συστατικό ανδρογυνισμό των ανθρώπινων όντων. Επί αιώνες οι λόγιοι παρέθεταν παραδείγματα γυναικών που μεταμορφώθηκαν σε άνδρες, όταν ύστερα από κάποια «βίαιη ώθηση» αυτό που ήταν «κρυμμένο» βγήκε «στην επιφάνεια»²⁶. Ωστόσο, η μεταβλητότητα του φύλου δεν αμφισβητούσε τις παραδοσιακές έμφυλες ιεραρχίες. Όσο όμως οι μεταφυσικές ερμηνείες των κοινωνικών ιεραρχιών έχαναν έδαφος και στο μέτρο που η ενότητα του ανθρώπινου είδους μπορούσε να χρησιμοποιηθεί —και χρησιμοποιούνταν πράγματι— ως επιχείρημα για τη νομιμοποίηση της ισότητας των φύλων, η αναζήτηση των κρυφών αιτίων της ιεραρχίας των φύλων επικεντρωνόταν όλο και περισσότερο στην πραγματικότητα των έκδηλων σωματικών διαφορών των οποίων το νόημα επανερμηνευόταν.

Η διαδικασία αυτή είχε ήδη ξεκινήσει πριν από την Επανάσταση, όπως συμπεραίνουμε από την έκκληση της Olympe de Gouges στις γυναίκες: «Φοβάστε μήπως οι γάλλοι νομοθέτες μας [...] σας πουν για άλλη μια φορά: γυναίκες, τι κοινό υπάρχει μεταξύ μας;

²⁵ Thomas Laquer, «Orgasms, Generation and the Politics of Reproductive Biology», στο C. Gallagher - T. Laquer, *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century*, Μπέριλντ 1983, σ. 12-13.

²⁶ Στο ίδιο.

‘Όλα! μπορείτε να τους απαντήσετε»²⁷. Κι ίσως το γεγονός ότι μια τέτοια απάντηση αντηχούσε στα πολιτικά αιτήματα για την ισότητα των φύλων, αλλά κυρίως στις καθημερινές κινητοποιήσεις των γυναικών στον δημόσιο χώρο, μπορεί να εξηγήσει γιατί η σωματική ετερότητα των γυναικών αποκτά τόσο μεγάλη πολιτική ορατότητα στη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης. Γιατί ποια άλλη ερμηνεία μπορεί να δοθεί στο κατά τα άλλα αξιοσημείωτο γεγονός ότι, σε μια περίοδο κατά την οποία η πολιτική κυριαρχείται από τις αναφορές στην αφηρημένη έννοια της ανθρωπότητας, τον άνθρωπο, το σώμα, και ειδικότερα το γυναικείο σώμα με τα αδιαμφισβήτητα σημεία της διαφοράς του φύλου, κατέληξε να κατέχει μια τόσο καίρια θέση στον πολιτικό λόγο;

Αδιάσειστο τεκμήριο υπέρ της νέας φυσιολογίας του μη συγκρίσιμου, το γυναικείο σώμα μπορούσε στο εξής να χρησιμεύσει ως απόδειξη ότι οποιαδήποτε σύγκριση της κοινωνικής θέσης γυναικών και ανδρών, και κατά συνέπεια κάθε κοινό κριτήριο για την άσκηση της ιδιότητας του πολίτη ήταν αβάσιμο και ανυπόστατο. «Όπως η σχέση μεταξύ μήλων και πορτοκαλιών, έτσι και η σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών» γινόταν όλο και περισσότερο αντιληπτή «όχι με όρους ισότητας και ανισότητας αλλά ως διαφορά»²⁸, η οποία επέβαλλε στο κάθε φύλο διαφορετικούς κοινωνικούς και πολιτικούς ρόλους. Όπως τόνισε ο Amar, ο εκπρόσωπος της Επιτροπής Γενικής Ασφάλειας, «κάθε φύλο προορίζεται για την απασχόληση που του ταιριάζει. Η δράση του εγγράφεται σε αυτόν τον κύκλο τον οποίο δεν μπορεί να υπερβεί, γιατί η φύση, που επέβαλε στους ανθρώπους αυτά τα όρια, προστάζει και δεν υπακούει σε κανέναν άλλο νόμο»²⁹.

Αυτός ο διαφορετικός προορισμός των φύλων απεικονιζόταν συχνά με τη διαφορετική τοποθέτηση των γεννητικών οργάνων,

²⁷ Olympe de Gouges, «Τα δικαιώματα της γυναίκας», μτφρ. Ελένη Βαρίκα, στο Ελένη Βαρίκα - Κωστούλα Σκλαβενίτη (επιμ.), *Η εξέγερση αρχίζει από παλιά*, Εκδοτική Ομάδα Γυναικών, 1981, σ. 37.

²⁸ T. Laquer, *ό.π.*, σ. 18.

²⁹ *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, τόμ. 18, σ. 299.

εσωτερικά των γυναικών και εξωτερικά των ανδρών, τοποθέτηση που καθόριζε την έκταση και τις ζώνες επιρροής τους: την επιρροή στην ιδιωτική σφαίρα, μέσα στην οικογένεια, για τις γυναίκες και την πολιτική στον εξωτερικό δημόσιο χώρο, στη δημόσια σφαίρα, για τους άνδρες. Εάν, όπως υποστήριξε ο Diderot, η επιστημονική γνώση της φύσης ήταν η μόνη ασφαλής βάση για τη νέα ηθική και κοινωνική τάξη, τότε το ανθρώπινο σώμα αποτελούσε ένα ανοιχτό βιβλίο στο οποίο ο καθένας μπορούσε να διαβάσει τα σχέδια και τις οδηγίες της φύσης. Την άποψη αυτή τη διατύπωσε με τον πιο εύγλωττο τρόπο ο ριζοσπάστης Chaumette, οπαδός του Hébert, όταν το 1793 κάλεσε τη Συνέλευση να αποπέμψει μια γυναικεία αντιπροσωπεία: «Από τότε φτάσαμε στο σημείο να βλέπουμε τις γυναίκες να εγκαταλείπουν [...] τις κούνιες των βρεφών τους για να έρθουν σε δημόσιους χώρους; Μήπως η φύση εμπιστευτήκε στους άνδρες τις οικιακές φροντίδες; Σί' εμάς έδωσε μαστάρια για να θηλάζουμε τα παιδιά μας; Τους δικούς μας μυσ μαλάκωσε για να μας κάνει κατάλληλους για τις δουλειές του σπιτιού;»³⁰.

Η φύση, αποτυπωμένη στα αναπόφευκτα τεκμήρια των μασταριών, των μυών και των γεννητικών οργάνων, τοποθετούσε τους άνδρες και τις γυναίκες σε χωριστούς, αν και εξίσου απαραίτητους, τομείς του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Αντίθετα προς την ιδεολογική κατασκευή της φυλετικής διαφοράς, η νέα φυσιολογία του μη συγκρίσιμου άφηγε περιθώρια για μια θετική θεώρηση της διαφορετικότητας των γυναικών και, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, ακόμη και για τη δημόσια αναγνώριση μιας ιδιαίτερης ιδιότητας του πολίτη. Αλλά μόνο κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις. Η πολίτις ήταν η ενάρετη μητέρα που γεννούσε τους μελλοντικούς δημοκράτες και τους δίδασκε «την αντρικία γλώσσα της αρετής»³¹. Αντίθετα με τις αριστοκρατίσ-

³⁰ Commune de Paris, Conseil General, 18 Brumaire, στο ίδιο, σ. 450.

³¹ Βλ. Dorinda Outram, «Le langage mâle de la vertu: Women and the Discourse of the French Revolution», στο Peter Burke - Roy Porter (επιμ.), *The Social History of Language*, Κέμπριτζ 1987.

σες, θα απέφευγε να αναμιχθεί στην πολιτική, και ενώ για τον άνδρα πολίτη η πολιτική αρετή σήμαινε τη θυσία κάθε ιδιωτικού και προσωπικού συμφέροντος για την πατρίδα, για εκείνη σήμαινε αγνότητα και αφοσίωση στα ιδιωτικά συμφέροντα της οικογένειάς της.

Η ιδιαίτερη αυτή «ιδιότητα του πολίτη» αποτυπώνεται ευρύτατα στο πανταχού παρόν γυναικείο σώμα και στις σημαντικές πολιτικές συνδηλώσεις του. Αποτυπώνεται θετικά στο μητρικό σώμα, που κατείχε κεντρική θέση στις δημοκρατικές τελετουργίες και γιορτές με τη μορφή των εγκύων και των νεαρών μητέρων που έφερναν τους μικρούς γιους τους στο βωμό της πατρίδας ή τους συνόδευαν στο βωμό του υπέρτατου όντος. Το μητρικό σώμα απέκτησε μια νέα ορατότητα χάρη στη νέα πατριωτική μόδα «αλά γαλατικά» που σχεδιάστηκε από τον David σύμφωνα με τις επιταγές της Επιτροπής Δημόσιας Ασφάλειας: «ριχτά φορέματα από μουσελίνα, συνήθως λευκά για να υποδηλώνουν την αγνότητα, κολλούσαν στα πόδια και στους γοφούς ενώ μια φαρδιά λωρίδα υφάσματος τα συγκρατούσε στη μέση, η οποία όσο πλησιάζουμε προς τη ναπολεόνττειο περίοδο ανεβαίνει διαρκώς προς τα πάνω, κάτω από το στήθος, για να υπογραμμίσει τον φυσικό ρόλο της γυναίκας ως τροφού»³².

Η ιδιαίτερη «ιδιότητα του πολίτη» αποτυπώνεται αρνητικά στο σεξουαλικό σώμα που, όταν δεν υπακούει στους περιορισμούς που επιβάλλει η αιδήμοσύνη, θεωρείται ισχυρό όπλο στα χέρια της τυραννίας. Εγγράφεται αρνητικά στο σώμα της Μαρίας-Αντουανέτας, όταν εκτίθεται στα μάτια των 40.000 αναγνωστών του Père Duchésne: ένα σώμα του οποίου οι σεξουαλικές διαστροφές και οι καταχρήσεις απειλούσαν να στερήσουν το λαό από τη δύναμη που μόλις είχε αποκτήσει, όπως είχε στερήσει από τον απατημένο βασιλιά τον ανδρισμό του³³. Και ακόμη στο σώμα της πόρνης, της δημόσιας γυναίκας, που τόσο μισήθηκε ως το κατ'

³² Marina Warner, *Monuments and maidens. The allegory of the Female Form*, Λονδίνο 1989, σ. 288-289.

³³ Βλ. Elisabeth Colwill, *ό.π.*

εξοχήν όργανο που χρησιμοποιεί ο δεσποτισμός «για να διαιωνίσει τη δουλεία των πολιτών μέσα από το δέλεαρ της ακολασίας και της διαφθοράς»³⁴. Η ιδιαίτερη ιδιότητα του πολίτη εγγράφεται αρνητικά στο τερατώδες σώμα της αφύσικης ανδροπρεπούς γυναίκας, που συμμετέχει στις αδελφότητες, τις οργανώσεις που δέχονταν ως μέλη τους και γυναίκες και που χαρακτηρίζονταν από τον Τύπο της Επανάστασης ως ερμαφρόδιτες· αλλά ακόμη και στις θορυβώδεις αντρογυναίκες που, όπως οι Επαναστάτριες Αντιμοναρχικές Πολίτιδες, αναστάτωναν τις αγορές και, φορώντας την τρίχρωμη κονκάρδα, παντελόνια, κόκκινους σκούφους και σπαθιά, πρόσφεραν στη Συμβατική Συνέλευση το τρομαχτικό θέαμα ανάμικτης ενδυμασίας και μασκαράτας αδιάντροπων και αφύσικων όντων που τόλμησαν να απαρηθύν το φύλο τους· αλλά και στο τερατώδες σώμα της Ομοσπονδίας (έγκλημα για το οποίο καταδικάστηκαν αρκετοί υποστηρικτές της ισότητας των φύλων), που απεικονιζόταν ως μισό γυναίκα και μισό φίδι και το οποίο σύντριβε ο Ηρακλής, η γιγάντια και ανδροπρεπής προσωποποίηση του Λαού, η οποία αντικατέστησε το 1793 τη συνεσταλμένη θηλυκή προσωποποίηση της Ελευθερίας στη σφραγίδα της Δημοκρατίας³⁵. Τέλος, η αρνητική εγγραφή της ιδιαίτερης ιδιότητας του πολίτη αποτυπώνεται στο καρατομημένο σώμα γυναικών με τόσο διαφορετική κοινωνική προέλευση και απόψεις, όπως η βασίλισσα, η Madame Roland και η Olympe de Gouges, τις οποίες η επίσημη εφημερίδα της Επανάστασης χρησιμοποίησε ως παραδείγματα «προς γνώσιν και συμμόρφωσιν» απευθυνόμενη στις αντιμοναρχικές γυναίκες· παράδειγμα για το πόσο «επικίνδυνο είναι [για μια γυναίκα] να ξεχνάει τις αρετές του φύλου της, αφού έτσι οδηγείται στην αγχόνη»³⁶. Παρότι και οι τρεις είχαν επίσημα καταδικαστεί για διαφορετικά πολιτικά αδικήματα, αντιπροσώπευαν, ακριβώς, διαφορετικές εκδοχές «περιφρόνησης της

³⁴ H. Wallon, *Histoire du tribunal révolutionnaire de Paris*, τόμ. 2, Παρίσι 1880, σ. 245.

³⁵ Jean-Yves Guyomar, *L'idéologie nationale*, Champs Libre, La Taupe bretonne, 1974, σ. 242-243 και Lynn Hunt, *ό.π.*, σ. 97.

³⁶ *Moniteur Universel*, 19 Νοεμβρίου 1793.

φύσης, της επιθυμίας να ανυψωθούν πάνω από τη φύση»³⁷: η πρώτη γιατί υπήρξε κακή μητέρα και άπιστη σύζυγος, η δεύτερη γιατί ήθελε να γίνει πολιτικός άνδρας(!), η τρίτη γιατί έδειξε ασυνήθιστο θάρρος και ειρωνική αδιαφορία στο δρόμο για την αγχόνη – ιδιότητες που αποτελούσαν μέρος της πολιτικής αρετής των ανδρών πολιτών αλλά που όταν τις εμφάνιζε μια μητέρα την έκαναν να φαίνεται «τέρας από κάθε άποψη»³⁸.

Οι πρώιμες αυτές κατασκευές της σωματικής ετερότητας ως πολιτικής ανικανότητας, αν και χρησιμοποιούσαν επιστημονικά επιχειρήματα, αν και κατέφευγαν στις λόγιες ταξινομήσεις της εποχής τους, δεν ήταν το αυτόματο αποτέλεσμα της επιστημονικής παραγωγής του 18ου αιώνα. Η αυξανόμενη αναφορά τους στην επιστήμη πήγαζε από την ανάγκη να πείσουν, να εξασφαλίσουν αδιάσειστα επιχειρήματα για ιδέες που γεννήθηκαν ως πολιτικά όπλα στο πεδίο των συγκρουόμενων κοινωνικών σχέσεων. Αν διάφοροι επιστήμονες συχνά εγκατέλειπαν τα εργαστήριά τους για να κηρύξουν στους αδαείς τις νέες αλήθειες για την κοινωνία και την πολιτική ήταν γιατί και οι ίδιοι δεν ήταν έξω από αυτό το πεδίο και άρα δεν έμεναν ανεπηρέαστοι από αυτές τις απόψεις³⁹. Ο αβάς Grégoire το υπογράμιζε ήδη το 1808, όταν ανέλυε με μεγάλη οξυδέρκεια την προέλευση των φυλετικών θεωριών⁴⁰. Ωστόσο, υπήρχε μια σημαντική παραδοχή, χαρακτηριστική της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, η οποία ευνοούσε αυτή τη μεταμόρφωση του οικουμενικού φυσικού δικαίου σε δίκαιο προσήκον στη διαφορετική φύση κάθε κοινωνικής ομάδας: η ιδέα ότι ένας δίκαιος νόμος μπορούσε να προέλθει από την πραγματική, αληθινή γνώση της φύσης, ότι η δικαιοσύνη μπορούσε να εγχαθιδρωθεί μέσω επιστημονικών υπολογισμών. Εάν οι άνθρωποι αποτελούσαν μέρος ενός

³⁷ Στο ίδιο.

³⁸ Στο ίδιο.

³⁹ Βλ. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 159-160.

⁴⁰ Grégoire, *De la littérature des Nègres, ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales, et leur littérature*, Παρίσι 1808.

σύμπαντος κυβερνώμενου από φυσικούς νόμους, τους οποίους όφειλαν να μιμηθούν και προς τους οποίους όφειλαν να συμμορφωθούν, τότε το μόνο κριτήριο της δικαιοσύνης ήταν αυτό που με σαφήνεια είχε διατυπώσει ο Diderot, δηλαδή η ακριβής γνώση των πραγμάτων, η ακριβής γνώση των σχέσεων που υφίστανται μεταξύ των ανθρώπων. Από τη στιγμή που αυτά τα φυσικά γεγονότα καθιερωθούν, δεν είναι δυνατόν να αποτελέσουν αντικείμενο κριτικής ή ηθικής αξιολόγησης⁴¹. Η άποψη αυτή είχε δύο μοιραίες επιπτώσεις στην κατασκευή της διαφοράς ως πολιτικής ανικανότητας: πρώτον, καταργούσε τα όρια μεταξύ ανθρωπολογίας και ζωολογίας⁴², και δεύτερον, ενίσχυε την άποψη ότι το ήδη υπάρχον, η αληθινή φύση των πραγμάτων, εξασφάλιζε την αναγκαία βάση για την κοινωνική οργάνωση, ότι πρέπει να συναγάγουμε το δέον γενέσθαι από το ήδη υπάρχον. Όπως υπογράμμισε προκλητικά ο Μαρκήσιος de Sade στη *Φιλοσοφία στο μπουντουάρ*, αφού η σκληρότητα και η καταστροφή ήταν οι πρώτοι νόμοι της φύσης «τίποτα από αυτά που προκαλούν την καταστροφή δεν μπορεί να θεωρηθεί έγκλημα»⁴³.

Κωδικοποιημένη, έχοντας αναχθεί σε αδιαμφισβήτητη κοινωνική αλήθεια, ως επιστημονικά στηριγμένη και συχνά —αν και όχι πάντα— ορατή διά γυμνού οφθαλμού, η διαφορετική φύση καθεμιάς από αυτές τις κατηγορίες και η κοινωνική θέση που απέρρευε από αυτήν φυλάκιζαν πάλι τα άτομα στην ιδιαιτερότητα και την ομοιογένεια της ομάδας από τις οποίες ο Διαφωτισμός είχε υποσχεθεί και υποσχόταν ακόμη ότι θα τα απελευθέρωνε· παράλληλα με την πρόσβαση στο πολιτικό σώμα, τα άτομα αυτά έμελλε να στερηθούν και την αξιοπρέπειά τους ως υποκειμένων, τη μονα-

⁴¹ Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville ou Sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, Παρίσι 1772.

⁴² Βλ. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La reflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Παρίσι 1989, σ. 31-38.

⁴³ Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 1795, στο *Oeuvres Complètes*, Παρίσι 1968, τόμ. 25, σ. 97. [Ελληνική έκδοση: Μαρκήσιος ντε Σαντ, *Η φιλοσοφία στο μπουντουάρ*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1979.]

δική, απρόβλεπτη συμβολή τους στην έννοια του πανανθρώπινου. Να στερηθούν την έκφραση και τη δράση σε έναν κοινό κόσμο χωρίς τις οποίες η διύποκειμενικότητα δεν έχει νόημα: μια στέρηση όλο και πιο δυσβάστακτη αφού δεν αποτελούσε πια τον γενικό κανόνα, αλλά το ιδιαίτερο πεπρωμένο ορισμένων κατηγοριών.

«Γιατί να μη γεννηθώ άντρας;», αναρωτιόταν το 1797 η Μαρία, η ηρωίδα του τελευταίου μισοτελειωμένου μυθιστορήματος της Wollstonecraft⁴⁴. Λίγα χρόνια αργότερα, η ερώτηση επαναλαμβάνεται από μια άλλη Μαρία, την οποία η αδυναμία της να προσαρμοστεί στο νέο κανόνα της θηλυκότητας τη μετατρέπει σε τέρας και σε κοινωνικό παρία: «Αχ, γιατί να γεννηθώ με διαφορετικό πρόσωπο / γιατί να μη γεννηθώ σαν αυτή τη φθονερή φυλή;»⁴⁵. Πράγματι, μια από τις πιο διεστραμμένες συνέπειες του νέου διττού συστήματος νομιμοποίησης θα είναι εφεξής η αδυναμία του αυτοπροσδιορισμού και κατά συνέπεια της έκφρασης των πραγματικών διαφορών, ατομικών και συλλογικών. Η «διαφορά» της ομάδας, καθορισμένη από τον εκάστοτε κυρίαρχο Έναν, κατασκευάστηκε σύμφωνα με ορισμένα πρότυπα πέρα από τα οποία δεν υπήρχε παρά το αφύσικο και το τερατώδες. Όσοι δεν μπορούσαν να αναγνωρίσουν τους εαυτούς τους ή τη «διαφορά» τους σε αυτό το πρότυπο, όσοι δεν ταίριαζαν με την εικόνα του Εβραίου, του Μαύρου ή της Γυναίκας εν γένει, δεν αντιμετώπιζαν μόνον τον αποκλεισμό αλλά και την τρομακτική απομόνωση του υβριδίου, τη μοναξιά του να μην ανήκεις πουθενά. Όπως η γυναίκα συγγραφέας, που η Germaine de Staël συγκρίνει με τους ινδούς παρίες, ήταν καταδικασμένοι να «σέρνουν την παράξενη ύπαρξή τους ανάμεσα σε όλες τις τάξεις στις οποίες δεν μπορούν να ανήκουν»⁴⁶. Όπως η νέγρα Ουρίκα, διχασμένη ανάμεσα στη λευκή γαλλική κοινωνία της παιδείας της και τη μαύρη κοινότητα της καταγω-

⁴⁴ Maria, ή *The Wrongs of Women*, 1798 (εκδόθηκε μετά το θάνατο της συγγραφέως).

⁴⁵ *O Why was I born with a different face / Why was I not born like this envious race*, William Blake, «Mary», στο *The Portable Blake*, Λονδίνο 1979, σ. 160.

⁴⁶ Germaine de Staël, *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Minard, Παρίσι 1959, τόμ. 2, σ. 333.

γής της, ήταν καταδικασμένοι να παραμένουν «ξένοι σε όλη την ανθρώπινη φυλή», επειδή «κατέλυσαν την τάξη της φύσης»⁴⁷.

Ωστόσο, αντίθετα προς τον, στην κυριολεξία, παρία, που ερχόταν από έναν κόσμο όπου η έκφραση των ατομικών διαφορών ή επιδιώξεων δεν είχε καμιά θέση, ο ευρωπαίος ομόλογός του/της επρόκειτο να γίνει στην αμέσως επόμενη, μετα-επαναστατική περίοδο το σύμβολο της εξέγερσης του ατόμου ενάντια στον κανόνα. Σαν για να υπογραμμίσει για μια ακόμη φορά την ιστορική καινοτομία της κατάστασης (και ίσως την ανυπότακτη λανθάνουσα ανατρεπτικότητα της οικουμενικότητας), η εμπειρία του υβριδίου θα βρει καταφύγιο στην ποιητική φαντασία, σαν απόλυτη και ακραία έκφραση της μοναξιάς και της έλλειψης κατανόησης που αντιμετωπίζει ο ίδιος ο ποιητής⁴⁸:

Αχ, γιατί να γεννηθώ με διαφορετικό πρόσωπο; Γιατί να μη γεννηθώ σαν τους άλλους της φυλής μου;

Μετάφραση από τα αγγλικά
PANIA OIKONOMOU

⁴⁷ Claire de Duras, *Ourika*, Παρίσι 1979, σ. 38.

⁴⁸ Γράμμα του William Blake στον Thomas Butts, με ημερομηνία 16 Αυγούστου 1803, σχετικά με τις εναντίον του κατηγορίες για ανατρεπτικές ενέργειες.

Ελένη Βαρίκα, Με Διαφορετικό Πρόσωπο: Φύλο, Διαφορά
και Οικουμενικότητα, 2000

ΠΑΡΙΑΣ: ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΟΡΑ ΤΟΥ ΑΠΟΚΛΕΙΣΜΟΥ

Ο 19ος αιώνας είναι η εποχή κατά την οποία αναπτύσσεται η συλλογική δράση των γυναικών και συγκροτούνται τα πρώτα ρεύματα για τα γυναικεία δικαιώματα στις περισσότερες χώρες του δυτικού κόσμου. Ίσως για πρώτη φορά στην ιστορία, οι γυναίκες έχουν τη δυνατότητα να συλλάβουν τη μοίρα τους όχι πια σαν πεπρωμένο αλλά ως κοινωνική θέση που έχει επιβληθεί από το δίκαιο του ισχυροτέρου, δηλαδή ως αδικία. Η αλλαγή των παραδοσιακών αντιλήψεων που είχαν οι γυναίκες για την κοινωνική τους ύπαρξη συνδέεται με τις ριζικές μεταβολές της θέσης τους στην αστική κοινωνία. Μεταβολές που δεν περιλαμβάνουν μόνο υλικούς παράγοντες, όπως τη θέση τους στην οικογένεια, τον κατά φύλο καταμερισμό της εργασίας ή την πρόσβασή τους στην εκπαίδευση, αλλά και τον ιστορικό και φιλοσοφικό ορίζοντα της εποχής, τις διαθέσιμες έννοιες και κατηγορίες που ορίζουν σε μεγάλο βαθμό τις δυνατότητές τους να συλλάβουν τον εαυτό τους ως άτομα και ως μέλη μιας καταπιεσμένης κοινωνικής ομάδας. Αυτό βέβαια ισχύει για κάθε κοινωνική ομάδα η οποία αναγκαστικά δανείζεται από τον κυρίαρχο λόγο ένα μεγάλο μέρος των εννοιών και των αναφορών που χρησιμοποιεί για να διατυπώσει την εξέγερση ενάντια στις εξουσιαστικές σχέσεις που υφίσταται. Ισχύει, όμως, πολύ περισσότερο για τις γυναίκες, τις οποίες όχι μόνο η κοινωνική δομή, αλλά και η δομή της γλώσσας, στερούν από τα

Πρώτη δημοσίευση: Eleni Varikas, «Paria: une métaphore de l'exclusion des femmes», *Source, Travaux historiques* 12 (1987), σ. 37-44.

μέσα να διατυπώσουν τις εμπειρίες τους με πανανθρώπινους όρους, με όρους που να υπερβαίνουν τη βιολογική ή άλλη ιδιαιτερότητα του γυναικείου φύλου¹. Από την άποψη αυτή, η μελέτη της επιλογής, της επεξεργασίας και της λειτουργίας των δανείων στο λόγο των γυναικών και των φεμινιστριών επιτρέπει τη διερεύνηση των υποκειμενικών αντιλήψεων που είχαν οι γυναίκες για τη θέση τους κι επομένως τη μελέτη της διαμόρφωσης μιας συνείδησης του φύλου. Συνάμα, όμως, επιτρέπει μια νέα προσέγγιση του κοινωνικού πλαισίου που άφησε να διαμορφωθεί μια τέτοια συνείδηση, μια βαθύτερη διερεύνηση της σύνθετης διαδικασίας κατασκευής της γυναικείας ετερότητας και του αποκλεισμού που αποτελούν συστατικά της στοιχεία.

Από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης, η διατύπωση της γυναικείας καταπίεσης εκφραζόταν με τη μεταφορά της σκλαβιάς. Επειδή η κοινωνική φύση του γυναικείου αποκλεισμού δεν είναι ορατή, επειδή δεν υπάρχει ιδιαίτερος όρος που τον εκφράζει, η διατύπωσή του προσφεύγει σε όρους δανεισμένους από κοινωνικές ομάδες των οποίων η καταπίεση είναι πιο «ορατή» και πανανθρώπινα αναγνωρισμένη. Στον όρο «σκλάβος», που χρησιμοποιούσαν οι γυναίκες για να προσδιορίσουν την κοινωνική τους θέση ήδη από τον 18ο αιώνα, προστίθενται κατά τον 19ο αιώνα οι όροι «είλωτας» και «παρίας». Παραπέμποντας στους πρώτους κατοίκους της Λακωνίας που υποδουλώθηκαν από τους Σπαρτιάτες, ο πρώτος συνδέεται (τουλάχιστον στη Γαλλία, όπου και χρησιμοποιείται περισσότερο) με τους πολιτικούς αγώνες των αντιμοναρχικών και δημοκρατικών κινημάτων και σημασιοδοτεί / καταγγέλλει την υποτέλεια και τον αποκλεισμό από τα πολιτικά δικαιώματα. Ο δεύτερος, παρόλο που παραπέμπει κι αυτός στην καταγγελία της υποτέλειας, δεν σημασιοδοτεί μόνο μια αντικειμενική κατάσταση, ένα πολιτικό και κοινωνικό σύστημα εκμετάλλευσης και αποκλεισμού· περιλαμβάνει και μια ισχυρή υποκει-

¹ Βλ. Gisela Breitling, «Speech, silence and the discourse of art», στο Gisela Ecker (επιμ.), *Feminist Aesthetics*, Beacon Press, Βοστώνη 1986, σ. 164.

μενική διάσταση που παραπέμπει σε μια εσωτερικευμένη, πολιτισμική στάση, είτε της κοινωνίας απέναντι στους καταπιεσμένους είτε των ίδιων των καταπιεσμένων απέναντι στην απόρριψη ή την περιφρόνηση που υφίστανται από την κοινωνία.

Ας δούμε για παράδειγμα ένα απόσπασμα της Flora Tristan που χρησιμοποιεί και τους τρεις όρους:

«Αλλά αν η δουλεία εξακολουθεί να υπάρχει στην κοινωνία, αν υπάρχουν ακόμη στους κόλπους της είλωτες, αν οι νόμοι δεν είναι ίσοι για όλους, αν θρησκευτικές και άλλου είδους προκαταλήψεις δικαιολογούν την ύπαρξη μιας τάξης από παρίες, τότε το ίδιο αίσθημα που μας ωθεί να εκθέσουμε στη δημόσια περιφρόνηση τον καταπιεστή, μας κάνει να παραβλέπουμε τη διαγωγή του καταπιεσμένου που γυρεύει να λύσει τα δεσμά του»².

Αυτό που διαφοροποιεί εδώ τη χρήση του όρου «παρίας» είναι οι «θρησκευτικές και άλλου είδους προκαταλήψεις». Κι είναι, πιθανόν, αυτή η διάσταση που υπογραμμίζει το βάρος των πολιτισμικών προκαταλήψεων στη συγκρότηση του αποκλεισμού, που εξηγεί γιατί ο όρος «παρίας» χρησιμοποιείται όλο και περισσότερο στο λόγο για τη χειραφέτηση των γυναικών.

Αλλά από πού αντλούν οι γυναίκες αυτόν τον όρο; Ποιες είναι οι πηγές τους; Ποια είναι η καταγωγή της χρήσης αυτής της λέξης στη Δύση και τι εννοιολογικό φάσμα καλύπτει; Κάτω από ποιες συνθήκες εισάγεται στη Γαλλία, ποια είναι η διαδρομή και η σημασιολογική του εξέλιξη;

Ο ακριβής χρονικός προσδιορισμός της εισαγωγής της λέξης «παρίας» στη γαλλική γλώσσα δεν είναι εύκολος. Στο λεξικό Robert σημειώνεται ως χρονολογία εμφάνισής της το 1693, αλλά ο όρος συναντάται πολύ νωρίτερα παρά το γεγονός ότι η χρήση του

² Flora Tristan, *Vie, oeuvre mêlées*, παρουσίαση Dominique Desanti, εκδ. 10/18, Παρίσι 1973, σ. 195-196.

είναι σπάνια πριν από τον 18ο αιώνα. Το πιθανότερο είναι ότι η λέξη γίνεται ευρύτερα γνωστή για πρώτη φορά με τη δημοσίευση του βιβλίου του αβά Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, που εκδόθηκε παράνομα στη Γαλλία το 1770, εξαιτίας του έντονου αντιαποικιοκρατικού του πνεύματος. Το βιβλίο, που παρ' όλα αυτά γνώρισε ως τη Γαλλική Επανάσταση πάνω από είκοσι επανεκδόσεις, αποτελεί την παλαιότερη αναφορά που παραθέτουν οι συγγραφείς του 19ου αιώνα, καθώς επίσης και ο γερμανός κοινωνιολόγος Max Weber ο οποίος θα μετατρέψει τον όρο σε ιδεότυπο για την ανάλυση της ιστορίας του εβραϊκού λαού³. Στο βιβλίο του ο Raynal περιγράφει τους παρίες σαν φυλή που αποτελείται από τα κατακάθια όλων των άλλων. Τα κύρια χαρακτηριστικά τους είναι ότι ασκούν τα πιο αηδιαστικά επαγγέλματα, και ότι θεωρούνται μισματρικοί, εξ ου και τα απαγορευτικά μέτρα που εμποδίζουν την είσοδό τους στα ιερά και τις δημόσιες αγορές και η δρακόντεια απαγόρευση κάθε επαφής με τα μέλη των άλλων φυλών⁴. Ο Raynal συγγέει προφανώς τη φυλή των parayers με το σύνολο των παριών της Ινδίας. Την ανακρίβεια αυτή έρχεται να διορθώσει, μισόν αιώνα αργότερα, το έργο ενός άλλου αβά, του αβά Dumont, χωρίς βέβαια αυτό να εμποδίσει τον όρο «παρίας» να πολιτογραφηθεί στο δυτικό λεξιλόγιο.

Το έργο του Dumont, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, που δημοσιεύεται το 1825, αποτελεί τη δεύτερη σημαντική πηγή γνώσης για τις κάστες στην Ινδία και προσθέτει νέα στοιχεία για τους παρίες και τη θέση τους. Σύμφωνα με το συγγραφέα, parayers σημαίνει στη γλώσσα tamoul εκτός τάξης. Τα χαρακτηριστικά που προσδιορίζουν τη θέση του παρία είναι ο κοινωνικός αποκλεισμός, η εξαθλίωση, η περιφρόνησή και η απο-

³ Βλ. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. II: *Hinduismus und Buddhismus*, Τύπινγκεν 1921, σ. 12.

⁴ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Παρίσι, Τρίτο έτος της Πρώτης Δημοκρατίας, σ. 96.

στροφή που προκαλούν, καθώς και το γεγονός ότι ανατρέφονται με την ιδέα ότι γεννήθηκαν για να υπηρετούν τις άλλες κάστες κι ότι αυτό είναι το αμετάκλητο πεπρωμένο τους⁵. Όπως ο Dumont, οι περισσότεροι συγγραφείς που ασχολούνται με τους παρίες υπογραμμίζουν τις θρησκευτικές δοξασίες και τις μυθολογικές παραδόσεις που εξηγούν την εξαχρείωση και το στίγμα της μιαιρότητας που οι άνθρωποι αυτοί είναι καταδικασμένοι να φέρουν: οι παρίες προέρχονται από τα πόδια του Θεού και εξαγοράζουν με την άθλια υπαρέσή τους το αποτρόπαιο αμάρτημα ενός προγόνου τους που είχε τολμήσει να προσφέρει στον πενιασμένο Βράχμα ανθρώπινη σάρκα⁶.

Η φιλοσοφία του Διαφωτισμού ευνοεί αναμφισβήτητα το ενδιαφέρον για τις ινδικές κάστες και τη λειτουργία τους⁷: Σε μια περίοδο όπου η παραδοσιακή νομιμοποίηση της εξουσίας αμφισβητείται, η κοινωνική οργάνωση της Ινδίας μετατρέπεται σε αντικείμενο ενός πολιτικού στοχασμού που έχει πλέον πολύ μεγαλύτερη σχέση με τις σχέσεις εξουσίας στη Γαλλία, και γενικότερα στη Δύση, παρά με τους θεσμούς της κοινωνικής ιεραρχίας στις Ινδίες. Όταν, για παράδειγμα, ο Βολτέρος, μιλώντας για τις τέσσερις ινδικές κάστες, υποστηρίζει ότι η ανισότητα ανάμεσα στις διάφορες βαθμίδες της κοινωνικής κυριαρχίας θεμελιώνεται «στην αρχέγονη ανισότητα των ικανοτήτων»⁸, χρησιμοποιεί τις ινδικές κάστες και την ιεραρχία τους ως μεταφορά για μια νέου

⁵ Jean-Antoine Dumont, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Παρίσι 1825, σ. 50-52.

⁶ Βλ. Le Compte de Noë, «Les "Parias"», *Revue des Deux Mondes*, Απρίλιος 1830, σ. 183. Επίσης βλ. και Bernardin de Saint-Pierre, *La chaumière indienne*, Παρίσι 1791, σ. 110.

⁷ Βλ. μεταξύ άλλων, Alexander Dow, *Dissertation sur les moeurs des Indous*, 1769· Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, *Législation Orientale*, εκδ. Marc-Michel Rey, Άμστερνταμ 1778 και *L'Inde en rapport avec l'Europe*, 1789· Constantin François de Chasseboeuf Volney, *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, 1791, και ιδιαίτερα το εικοστό κεφάλαιο· Anonyme, *Les parias, les pouliats, les poulichis suivis d'une note relative à la tragedie du Paria*, imprimerie de Lebegue, plaquette s:d:n in 8, 8 pages, BN 8 02K. 579.

⁸ Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756, σ. 4.

τύπου κοινωνικότητα, της οποίας η νομιμότητα δεν στηρίζεται πλέον στα κληρονομικά προνόμια, αλλά στην αξιοκρατική υπεροχή μιας αριστοκρατίας της γνώσης. Όταν ο Montesquieu ορίζει την κάστα ως κοινωνική ομάδα που στηρίζεται στην αρχή της διάκρισης και της αποκλειστικότητας, δεν περιγράφει απλώς τι συμβαίνει στις Ινδίες. Αντιμετωπίζει κριτικά μια νέα αντίληψη που αρχίζει να διαγράφεται στην εποχή του⁹, όπου οι διακρίσεις δεν συμπεριλαμβάνουν πλέον το συναίσθημα της ευθύνης και «της αγάπης για τους κατωτέρους», το οποίο «οφείλει να δημιουργεί», σύμφωνα με την παραδοσιακή (και εξιδανικευμένη) νομιμοποίηση της αριστοκρατίας, η διαφορά των κοινωνικών θέσεων, αλλά αντίθετα «συνδέονται με ένα είδος αποστροφής για τους άλλους ανθρώπους»¹⁰.

Η εμφάνιση του όρου «παρίας» στα κείμενα του Διαφωτισμού εντείνει την κριτική σημασιοδότηση της κάστας συνδέοντάς την με μια συστηματική κατάγγεγλία της αυθαίρετης εξουσίας και ιδιαίτερα της ιεραρχικής δομής του Παλαιού Καθεστώτος. Στην *Εγκυκλοπαίδεια*, στη συγγραφή της οποίας —αξιζεί να σημειωθεί— ο Raynal παίζει σημαντικό ρόλο, οι τύποι *pareas*, *poulias*, *poulichis* υπογραμμίζουν την αυθαιρεσία και τον παραλογισμό της απάνθρωπης αντιμετώπισης αυτών των «χρήσιμων ανθρώπων» σε ιδεολογικά συμφραζόμενα που παραπέμπουν στις αρχές των φυσιοκρατών¹¹. Αλλά η κριτική χρήση των όρων «παρίας» και «κάστα» εισάγεται στο πολιτικό λεξιλόγιο κυρίως κατά τη Γαλλική Επανάσταση. Ο βάρδος του κοσμοπολιτισμού, Anacharsis Cloots, καταγγέλλει τον αποκλεισμό από τα πολιτικά δικαιώμα-

⁹ Μια στάση που αρχίζει και διαγράφεται ήδη από τις αρχές του 18ου αιώνα, όπως π.χ. στις πρωτορατσιστικές θεωρίες του Boulainvilliers, ο οποίος στηρίζει την υπεροχή της αριστοκρατίας στη διαφορετική φυλετική της καταγωγή από τους Φράγκους που κατέκτησαν τους Γαλάτες, προγόνους του γαλλικού λαού. Βλ. Henri de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, 1727 και *Essai sur la noblesse*, 1732.

¹⁰ Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, 1748, τόμ. 24, κεφ. 22.

¹¹ Βλ. *Encyclopédie*, τόμ. XI, 1765 BN Nafr. 13757.

τα των υπηρετών, τους οποίους αποκαλεί «κατατρεγμένη τάξη, εξαθλιωμένη κάστα, παρίες της Δύσης»¹². Χάρη στους αβιά Grégoire, Pierre Guyomar, Olympe de Gouges, και τις παρεμβάσεις τους στις δημόσιες συγκρούσεις για τη χειραφέτηση των εβραίων, των ελεύθερων εγχρώμων και των γυναικών, η χρήση του όρου «κάστα» σημασιοδοτεί τη δύσκολη μετάβαση από τη λογική των προνομίων στο νέο πολιτικό σύστημα νομιμοποίησης που εισάγει η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη.

Από τα μέσα, λοιπόν, του 18ου αιώνα, η εξέλιξη του όρου «παρίας» και η ένταξή του στο δυτικό, και ιδιαίτερα στο γαλλικό λεξιλόγιο κινούνται μέσα σ' αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο. Ωστόσο, η χρήση του δεν γενικεύεται πριν από τις αρχές του 19ου αιώνα. Στην πραγματικότητα, η επιτυχία του όρου και η μεταφορική του χρήση σε ευρεία κλίμακα οφείλονται στη λογοτεχνία. Ήδη από το 1791, χάρη στο φιλοσοφικό παραμύθι του Bernardin de Saint-Pierre, *La chaumière indienne* [*Η καλύβη του Ινδού*], που παρουσιάζει τον ήρωα ως σύμβολο σοφίας και αγάπης, ο παρίας εισβάλλει στη ρομαντική φαντασία σαν μορφή που το πεπρωμένο της εξεγείρει και συνάμα γοητεύει. Αλλά η εξοικείωση του πλατύτερου κοινού με τους παρίες και τη «μοίρα» τους οφείλεται κυρίως σε δύο θεατρικά έργα με τον τίτλο *Ο παρίας* που ανεβαίνουν τη δεκαετία του 1820 στο Παρίσι. Το πρώτο, γραμμένο από τον ρομαντικό ποιητή Casimir Delavigne, παρουσιάζεται με μεγάλη επιτυχία στο θέατρο του Οντεόν το 1821. Πρόκειται για μια βίαιη καταγγελία της υποβάθμισης των δικαιωμάτων του ανθρώπου την οποία υφίστανται ορισμένες κοινωνικές ομάδες, και αυτή η οικουμενική διάσταση χαρακτηρίζει την πρόσληψή του από το κοινό της εποχής¹³. Γιατί αν το έργο του Delavigne διαδραματίζεται στις Ινδίες, υπάρχουν ωστόσο πλήθος αναφορές στην ιστορία της Δύ-

¹² Αναφέρεται από τον Brunot, *Pétition des domestiques*, 1792.

¹³ Casimir Delavigne, *Le paria*, χ.χ., Εισαγωγή.

σης, π.χ. ο έμπιστος φίλος του καταφεύγει στις Ινδίες για να γλιτώσει από το μένος της Ιεράς Εξέτασης. Οι υπαινημοί αυτοί δεν περνούν απαρατήρητοι από τους κριτικούς της εποχής, όπως υποδεικνύει το ακόλουθο απόσπασμα του Duviquet, ο οποίος τονίζει ότι «αν είναι αξιέπαινο να υποστηρίξει κανείς με ενθουσιασμό μια τάξη ανθρώπων που βρίσκεται στο περιθώριο και υφίστανται εξευτελισμούς, είναι άδικο να θυσιάζει εξ ολοκλήρου τις ανώτερες τάξεις»¹⁴. Ο Παρίας του Delavigne που αναφέρεται από τον Stendhal μεταξύ των δημοφιλέστερων έργων αυτής της περιόδου¹⁵, αποτελεί μαζί με την Καλύβη του Ινδού, μια από τις δημοφιλέστερες λογοτεχνικές αναφορές του 19ου αιώνα.

Το δεύτερο έργο της δεκαετίας του 1820 που συνέβαλε στην ευρεία διάδοση του όρου «παρίας» είναι η τραγωδία του γερμανοεβραίου ποιητή Michael Beer, η οποία ανέβηκε στο Παρίσι το 1826, μετά την τεράστια επιτυχία που είχε γνωρίσει στα γερμανικά θέατρα το 1823¹⁶. Στο έργο αυτό, ο ήρωας, ένας ινδός παρίας, εκφράζει την πικρία του γιατί ανήκει σε μια φυλή περιφρονημένη που στερείται, εκτός των άλλων δικαιωμάτων, και του δικαιώματος να... μάχεται για την πατρίδα. Είναι πρόθυμος να θυσιαστεί γι' αυτήν, αλλά κανείς δεν ενδιαφέρεται για την προσφορά του. Το έργο του Beer είναι μια αλληγορία της θέσης των Γερμανοεβραίων οι οποίοι, αν και είχαν προσχωρήσει στην ιδεολογία της χειραφέτησης, εξακολουθούσαν να συναντούν ανυπέρβλητα εμπόδια στην ένταξή τους στη γερμανική κοινωνία. Συνιστά πιθανότατα μία από τις πρώτες πηγές της έννοιας λαός παρίας του Max Weber¹⁷.

Στο σημείο αυτό ας δούμε πώς ορίζουν τη λέξη «παρίας» τρία γαλλικά λεξικά του 19ου αιώνα:

¹⁴ M. Duviquet, «Examen critique du paria». Αναδημοσιεύεται στο λήμμα παρίας του Larousse του 1867.

¹⁵ Stendhal, *Racine et Shakespeare*, Παρίσι 1823, σ. 9

¹⁶ Michael Beer, «Der Paria», στο *Saemmtliche Werke*, Λειψία 1835.

¹⁷ Πρβλ. Freddy Raphael, *Judaïsme et capitalisme*, Παρίσι 1982, σ. 291.

1. *Dictionnaire de l'Académie française* (1835): «άνθρωπος της τελευταίας κάστας των Ινδών που ακολουθούν το δόγμα του Βράχμα. Οι παρίες θεωρούνται αποτρόπαιοι από όλες τις κάστες».
2. *Larousse* (1867): «Οι παρίες απορρίπτονται από όλους, η επαφή τους είναι μασματική και το όνομά τους είναι ακόμη και στη Δύση σύμβολο της εξαχρείωσης, της δουλείας και της αχρειότητας». Η έκδοση του 1874 προσθέτει: «εκτός τάξης. Κατ' επέκτασιν, χρησιμοποιείται ενίοτε στο θηλυκό γένος».
3. *Littre* (1869): «άνθρωπος της τελευταίας κάστας των Ινδών, αντικείμενο περιφρόνησης και απέχθειας. Μεταφ. Άνθρωπος αποκλεισμένος από την κοινωνία»¹⁸.

Μέσα σ' αυτό το σημασιολογικό πλαίσιο, η λογοτεχνική χρήση του παρία αναπτύσσεται ως καταγγελία της αδικίας, της ανισότητας, του αποκλεισμού. Η Germaine de Staël, ο Chateaubriand, η Mme de Duras, ο Balzac, ο Vigny, ο Leroux, ο Lamennais, ο Louis Blanc, ο Ουγκό πολιτογραφούν τον όρο στη γαλλική λογοτεχνία. Τον χρησιμοποιούν μιλώντας για το στρατιώτη, τον κατάδικο, τον ποιητή, το λαό, τον εργάτη (κυρίως μέχρι την Κομμούνα) και τη γυναίκα. Η χρήση του κορυφώνεται στο σύνθημα της επανάστασης του 1848: *Plus de parias dans la République!*, συνδέοντάς τον ανεξίτηλα με τον αποκλεισμό από τα πολιτικά δικαιώματα.

Ωστόσο, παράλληλα με την αγανάκτηση που γεννάει η κατάσταση του παρία διαγράφεται μια τάση εξιδανίκευσης της θέσης του στο περιθώριο της κοινωνίας, της απόστασής του από τον πολιτισμό, της υποτιθέμενης εγγύτητάς του προς τη φύση. Τάση που συνδέεται με την ανάπτυξη του ρομαντικού ατομικισμού και μιας κοσμοαντίληψης που περιβάλλει με ποιητική αίγλη το μοναχικό άτομο (ποιητή, προφήτη, παράνομο ή και τον «καλό άγριο»), το άτομο που υφίσταται ή αντιστέκεται στους κοινωνικούς καταναγκασμούς, οι οποίοι ισοπεδώνουν τις πιο αυθεντικές επιθυμίες και τα πετάγματά του. Η *Καλύβη του Ινδού* αποτελεί

¹⁸ Οι υπογραμμίσεις δικές μου.

αναμφισβήτητα σταθμό σ' αυτή τη διπλή γενεαλογία: γυρνώντας τον κόσμο σε αναζήτηση της αλήθειας και της ευτυχίας, ο άγγλος ήρωας τις βρίσκει τελικά στην καλύβα ενός παρία, ο οποίος αντιτάσσει στις ποσοτικές αξίες της κοινωνίας τη γενναιοδωρία και τη γοητεία της φύσης. Ο Ινδός του Bernardin de Saint-Pierre αντιτάσσει στον τεχνητό χρόνο του ρολογιού το χρόνο που «τραγουδάνε τα πουλιά»¹⁹, στις εργαλειακές γνώσεις του πολιτισμού την αναζήτηση της αλήθειας για την ευτυχία που χαρίζει και, τέλος, στην αλαζονεία που διακρίνει τις ανώτερες κάστες την ταπεινοφροσύνη, το συναίσθημα, την αυταπάρνηση²⁰.

Στη δυτική ανακάλυψη του παρία διασταυρώνονται, λοιπόν, δύο προβληματικές, οι οποίες λειτουργούν άλλοτε συμπληρωματικά και άλλοτε ανταγωνιστικά: Από τη μια πλευρά, η κοινωνικοπολιτική διάσταση της ετερότητας, του άλλου, καταγγέλλει την αδικία ενός καθεστώτος που παράγει τον αποκλεισμό ενώ θεμελιώνεται στην αρχή των πανανθρώπινων δικαιωμάτων. Από την άλλη, η ρομαντική, συχνά αισθητική διάσταση, της προσωπικής ταυτότητας ως αναπαράστασης της εξεγερμένης υποκειμενικότητας, της αποξένωσης του εγώ, καταγγέλλει ένα καθεστώς το οποίο ισοπεδώνει ή καταστέλλει τις πιο αυθεντικές εκδηλώσεις της ατομικότητας ενώ θεμελιώνεται στην αρχή της ατομικής ελευθερίας. Ο παρίας είναι, λοιπόν, ταυτόχρονα ο αποδιοπομπαίος άλλος, μια μεταφορά του αποκλεισμού, και ο εαυτός μας, μια μεταφορά του αυτοαποκλεισμού, της αυτοπεριθωριοποίησης, της μοναξιάς ως επιλογής. Τίποτε δεν εκφράζει με τόση καθαρότητα αυτή τη διπλή δυναμική της έννοιας του παρία όσο το ακόλουθο σχόλιο της Germaine de Staël:

«Διαβάζω αδιάκοπα μερικές σελίδες ενός βιβλίου με τίτλο *Η Καλύβη του Ινδού*. Δεν γνωρίζω τίποτα τόσο βαθύ από άποψη ηθικής και ευαισθησίας όσο η απεικόνιση της κατάστασης του παρία, αυτού του

¹⁹ Bernardin de Saint-Pierre, *ό.π.*, σ. 140.

²⁰ Στο *ίδιο*, σ. 123.

ανθρώπου που προέρχεται από μια καταραμένη φυλή, που τον έχει εγκαταλείψει το σύμπαν ολόκληρο, [...] που προκαλεί φρίκη στους συνανθρώπους του χωρίς να φτάνει για κανένα έγκλημα [...]. Τέτοια είναι και η ύπαρξη του ευαίσθητου ανθρώπου σ' αυτό τον κόσμο. Είναι κι αυτός από μια φυλή καταδικασμένη, τη γλώσσα του δεν την καταλαβαίνει κανείς, τα συναισθήματά του τον απομονώνουν, οι πόθοι του μένουν ανεκπλήρωτοι και ο περιβάλλον κόσμος ή τραβιέται μακριά του ή δεν τον πλησιάζει παρά για να τον πληγώσει»²¹.

Η αμφισημία που χαρακτηρίζει την έννοια του παρία και τις συνδηλώσεις της είναι εμφανής στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η εξιδανίκευση του παρία στη ρομαντική λογοτεχνία του 19ου αιώνα. Όπως συμβαίνει και με τον *Ινδό* του Saint-Pierre, η διακήρυξη της ανωτερότητας του παρία απέναντι στις κυρίαρχες κάστες τείνει να μετατρέψει τον αποκλεισμό του σε επιλογή, σε μια προνομιακή στάση αυτάρκειας και αρμονίας που ο παρίας δεν επιθυμεί να ανταλλάξει²². Στο μυθιστόρημά της *Ινδιάννα*, η Γεωργία Σάνδη παρουσιάζει την απομόνωση της ηρωίδας σαν «ευτυχία που δε στοιχίζει τίποτε σε κανένα»²³. Την ίδια περίπου εποχή, ο Petrus Borel σχολιάζει μελαγχολικά την «παρακμή των ηθοποιών από τότε που έπαψαν να είναι παρίες για να γίνουν πολίτες»²⁴.

Αξίζει να σημειωθεί ότι η εξιδανίκευση του παρία και της «καλύβης» του συμπίπτει χρονικά με την εξιδανίκευση της γυναίκας και της «οικιακής σφαίρας», ως μυθικού καταφυγίου απέναντι στη διαφθορά και τις εμπορευματικές αξίες της αστικής κοινωνίας. Η τάση εξιδανίκευσης της μοίρας του παρία θα αποτελέσει ωστόσο αντικείμενο κριτικής, της οποίας τα επιχειρήματα συνοψίζονται στο λήμμα παρίας του Larousse του 1874. Αντιπαραθέ-

²¹ Germaine de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des romans*, 1796.

²² Bernardin de Saint-Pierre, *ό.π.*, σ. 123.

²³ Βλ. George Sand, *Indiana*, Παρίσι 1832. [Ελληνική έκδοση: Γεωργία Σανδ, *Ινδιάννα*, μτφρ. Δημήτρη Ζορμπαλά, εκδ. Χατζηγιαννολή, Αθήνα 1990.]

²⁴ Βλ. Petrus Borel, *Champavert. Contes immauraux*, Παρίσι 1833, σ. 199.

τοντας στην ειδυλλιακή περιγραφή της καλύβης του Saint-Pierre, τις φρικιαστικές λεπτομέρειες των συνθηκών στις οποίες ζουν οι πραγματικοί παρίες στις Ινδίες, ο συγγραφέας του λήμματος απομυθοποιεί αυτή τη «φαύλη συνήθεια» που «αποδίδει σε όλους τους απόκληρους εξαιρετικές αρετές». Υπογραμμίζει, αντίθετα, τις αρνητικές επιπτώσεις της «περιφρόνησης και της υποτέλει-ας» που υφίστανται οι παρίες για τις υποκειμενικές δυνατότητες «εξέγερσης ενάντια στη γενικευμένη αδικία και τυραννία». Αυτές οι επιπτώσεις δεν είναι δυνατό να εξουδετερωθούν παρά μόνο με τη θεσμοθέτηση «μιας πραγματικής ελευθερίας» που θα τους επιτρέψει να συγχωνευθούν «σ' αυτόν το λαό που τους διώχνει επί αιώνες από τους κόλπους του»²⁵.

Υποκαθιστώντας τη συμπάθεια που γεννάει η γοητεία της ετερότητας με μιαν αλληλεγγύη θεμελιωμένη στις οικουμενικές αρχές της δικαιοσύνης και της ισότητας, η ορθολογιστική επιχειρηματολογία του Larousse θυμίζει την πολεμική, μερικά χρόνια πριν, ανάμεσα στον John Stuart Mill, υπέρμαχο της ισότητας των φύλων, και τον «φιλογύνη» συμπατριώτη του John Ruskin, υμνητή της «σφαίρας της αληθινής γυναίκας» την οποία τόσο εύγλωττα αποκαλεί *Queen's Gardens*²⁶. Υπάρχει όμως και μια άλλη όψη των αντιδράσεων που προκαλεί η μοίρα του παρία, η οποία παραπέμπει στις πολεμικές του 19ου αιώνα γύρω από το «γυναικείο ζήτημα»: πρόκειται για τη μοιρολατρική συμπάθεια που γεννάει ένα πεπρωμένο το οποίο, χωρίς να ωραιοποιείται αναγκαστικά, θεωρείται αναπόφευκτο – μια στάση που χαρακτηρίζει επίσης εξαρχής τον «φιλογυνικό λόγο» που αναπτύσσεται κατά τη διάρκεια του περασμένου αιώνα. Για παράδειγμα, σ' ένα άρθρο του 1830, ο συγγραφέας, αφού περιγράφει με τα πιο μελανά χρώματα σε τι συνθήκες ζουν οι παρίες στις Ινδίες, δηλώνει συμπερασματικά ότι όχι μόνο «τίποτα δεν μπορεί να αλλάξει αυτή

²⁵ Larousse, 1974, λ. *Paria*.

²⁶ Βλ. John Ruskin, *Sesame and Lilies*, 1868 και John Stuart Mill, *On the Subjection of Women*, Λονδίνο 1869.

την κατάσταση», αλλά και ότι κάθε απόπειρα αλλαγής «θα έθετε σε κίνδυνο την ίδια την ασφάλεια της χώρας»²⁷.

Ας δούμε, όμως, με ποιο τρόπο οι γυναίκες του 19ου αιώνα χρησιμοποιούν τον όρο «παρίας», ποιες από τις συνδηλώσεις του όρου επιλέγουν, πώς τις επεξεργάζονται για να διατυπώσουν την καταπίεσή τους με οικουμενικούς όρους. Το πρώτο σημείο που αξίζει να εξεταστεί είναι η ιδιόμορφη σύγχυση που χαρακτηρίζει τον ορισμό του παρία τοποθετώντας τον ταυτόχρονα στην τελευταία βαθμίδα της κοινωνίας και εκτός αυτής. Εξ πρώτης όψεως, εκείνο που παρατηρούμε στη χρήση της μεταφοράς του παρία από γυναίκες, και για τις γυναίκες, είναι ότι η έμφαση δίνεται στο εκτός. Η πιο... διάσημη παρίας του 19ου αιώνα, η Flora Tristan, στην οποία οφείλουμε και την πιο επεξεργασμένη χρήση του όρου, ανήκει σ' αυτή την περίπτωση: «η γυναίκα τέθηκε εκτός νόμου, εκτός εκκλησίας, εκτός κοινωνίας. Γι' αυτήν κανένα λειτουργήμα στην εκκλησία, καμία αντιπροσώπευση έναντι του νόμου, κανένα αξίωμα στο κράτος»²⁸. Η διάσταση αυτή του αποκλεισμού επανέρχεται με μεγάλη συχνότητα στη χρήση της μεταφοράς του παρία στα κείμενα και τους λόγους των γυναικών του 1848 και των φεμινιστριών του τέλους του αιώνα: από τη Jeanne Deroin στη Maria Desraines και από την Hubertine Auclert στην Paule Minck, περνώντας από τις αγγλίδες σουφραζέτες και τις αμερικανίδες φεμινίστριες, ο παρίας σημασιοδοτεί τον πολιτικό αποκλεισμό και είναι συνδεδεμένος με τους αγώνες για την ψήφο.

Αλλά για τις γυναίκες, το εκτός που χαρακτηρίζει τη θέση του παρία σημαίνει πολύ περισσότερα από μια αντικειμενική κατάσταση νομικού αποκλεισμού. Είναι ταυτόχρονα αδυναμία πλήρους ένταξης τους στην κοινότητα (θηρσκευτική, εθνική, φυλετική, ή κοινωνική) στην οποία ανήκουν. Αδυναμία που συνδέεται

²⁷ Le Compte de Noë, *ό.π.*, σ. 184.

²⁸ Flora Tristan, *L'union ouvrière*, 1844. Επανέκδοση 1986, Editions des femmes, σ. 185.

με τις υποκειμενικές αντιλήψεις και πρακτικές που χαρακτηρίζουν όλες τις κοινωνικές ομάδες, με τις «θρησκευτικές και άλλου είδους προκαταλήψεις», που μετατρέπουν τη διαφορά του παρία σε ριζική και περιφρονημένη ετερότητα.

«Ο ιερέας τής είπε: γυναίκα, είσαι ο πειρασμός, το κακό. Αντιπροσωπεύεις τη σάρκα, δηλαδή τη διαφθορά, την αποσύνθεση. Θρήνησε τη μοίρα σου, καλύψου με στάχτες, τυράνησε το κορμί σου [...] και αφού ακρωτηριάσεις την καρδιά και το σώμα σου, πρόσφερε τα αιμόφυρτα στο Θεό σου για την άφεση του προπατορικού αμαρτήματος που διέπραξε η μητέρα σου, Εύα. Κατόπιν ο νομοθέτης τής είπε: γυναίκα, από μόνη σου δεν είσαι τίποτα ως μέλος του ανθρώπινου συνόλου [...] Οφείλεις, αν θέλεις να επιβιώσεις, να λειτουργήσεις σαν προέκταση του κυρίου και αφέντη σου ανδρός. Επομένως, ανύπαντρη, οφείλεις υπακοή στον πατέρα σου, παντρεμένη, οφείλεις υπακοή στο σύζυγό σου. Κατόπιν, ο σοφός φιλόσοφος τής είπε: η επιστήμη απέδειξε ότι είσαι, από τη φύσης σου, κατώτερη από τον άντρα [...] γι' αυτό, γυναίκα, πρέπει ο άντρας να είναι ο κύριος σου και να έχει ολοκληρωτική εξουσία πάνω σου. Ιδού, πώς έκριναν τη φυλή γυναίκα (sic) οι σοφοί των σοφών, εδώ και έξι χιλιάδες έτη, από τότε που υπάρχει ο κόσμος»²⁹.

Είναι ενδεικτικό ότι αυτή η ανάλυση της θέσης της γυναίκας ως παρία –και μια από τις πιο βίαιες καταγγελίες της– δεν βρίσκεται όπως θα μπορούσαμε να υποθέσουμε στο βιβλίο της Flora Tristan *Pérégrinations d'une paria* αλλά στο *Union Ouvrière*, το κείμενο που αναπτύσσει την ιδέα της οικουμενικής εργατικής ενότητας και καλεί (τέσσερα χρόνια πριν από το Κομμουνιστικό Μανιφέστο) στη συγκρότηση και την αυτοοργάνωση της εργατικής τάξης σε παγκόσμια κλίμακα. Η ανάλυση της θέσης των γυναικών βρίσκεται στο τρίτο κεφάλαιο, αμέσως μετά τα «Μέσα για τη συγκρότηση της εργατικής τάξης», υπογραμμίζοντας ότι μια

²⁹ Στο ίδιο, σ. 187-188. Υπογραμμίσεις του κειμένου.

τέτοια συγκρότηση είναι αδύνατη όσο οι γυναίκες ζουν σε συνθήκες υποτέλειας, όσο περιμένουν ακόμη να «σημάνει το δικό τους 1789». Δεν είναι βέβαια οι εργάτες που ευθύνονται για τον αποκλεισμό των γυναικών από τα πανανθρώπινα δικαιώματα. Φέρουν, όμως, την ευθύνη να «διακηρύξουν τα δικαιώματα της γυναίκας [...] με τους ίδιους όρους που οι πρόγονοί τους είχαν διακηρύξει τα δικά τους»³⁰. Ο αγώνας για την «απόλυτη ισότητα» των φύλων, για την αναγνώριση της «κοινωνικής ατομικότητας»³¹ των γυναικών δεν είναι μόνο ζήτημα δικαιοσύνης, αλλά προϋπόθεση της ίδιας της εργατικής ενότητας, της πραγματοποίησης της Οικουμενικής Ένωσης των Εργατών και Εργατριών. Μια ιδέα που αν φαίνεται αιρετική σε σχέση με την ιστορική παράδοση του λεγόμενου «επιστημονικού σοσιαλισμού», δεν ήταν και τόσο σπάνια στη σοσιαλιστική ουτοπία του πρώτου μισού του 19ου αιώνα. Ήδη στις αρχές της δεκαετίας του 1830, σε μια περίοδο κρίσιμη για την οργάνωση της μισθωτής εργασίας στην Αγγλία και τον κατά φύλο καταμερισμό της, η στρατηγική της συγκρότησης του νεοσύστατου εργατικού σωματίου (Grand Consolidated Trade Union), του οποίου η ενότητα απειλούνταν από τις ανταγωνιστικές σχέσεις μεταξύ ειδικευμένων και ανειδίκευτων, ανδρών και γυναικών, ντόπιων και ξένων εργατών, είχε απασχολήσει την αριστερή πτέρυγα του Ουενισμού (William Thompson, Morrison) που υποστήριζε ως μοναδικό μέσο για την αποτελεσματική υπεράσπιση των εργατικών συμφερόντων την ενότητα στη βάση των ίσων δικαιωμάτων³². Την ίδια λογική αναπτύσσει, τη δεκαετία του 1840 στη Γαλλία, ο μεταφραστής του Owen, Jules Gay³³.

Το κείμενο της Tristan εμβαθύνει την ιδιότητα θέση ένταξης / αποκλεισμού της γυναίκας παρία και ιδιαίτερα τη ριζική αμφισημία χάρη στην οποία οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν μιαν ασυμφι-

³⁰ Στο ίδιο, σ. 212. Υπογραμμίσεις του κειμένου.

³¹ Στο ίδιο, σ. 211.

³² Βλ. Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem*, Virago Press, Λονδίνο 1984.

³³ Πρβλ. Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir 1830-1848?*, Histoire, Albin Michel, Παρίσι 1994.

λίωτη και μiasματική ετερογένεια, ενώ ταυτόχρονα αποτελούν την ίδια την προϋπόθεση ύπαρξης της κοινότητας. Στο πλαίσιο μιας λεπτομερειακής ανασκόπησης των παραδόσεων του παρελθόντος, η Tristan σχολιάζει την εκκλησιαστική σύνοδο της Μακόν η οποία, σύμφωνα με μια εκδοχή ευρύτατα διαδεδομένη στην εποχή της, είχε αναγνωρίσει ότι οι γυναίκες έχουν ψυχή με μια μικρή πλειοψηφία τριών ψήφων³⁴. «Τρεις ψήφοι λιγότερες», λέει, κι οι γυναίκες θα κατατάσσονταν στο «βασιλείο των κτηνών»³⁵. Και συνεχίζει ειρωνικά: «θα πρέπει να είναι πηγή βαθιάς δυστυχίας για τους σοφούς των σοφών η σκέψη ότι προέρχονται από το είδος γυναίκα, [...] ότι έχουν συλληφθεί στα σπλάγχνα ενός τέτοιου πλάσματος, ότι έχουν βυζάζει το γάλα του [...] κι είναι πιθανόν ότι αν οι σοφοί αυτοί είχαν τη δυνατότητα να θέσουν τη γυναίκα εκτός φύσης, όπως την έθεσαν εκτός εκκλησίας, εκτός νόμου, εκτός κοινωνίας, θα είχαν αποφύγει το όνειδος της καταγωγής τους από μια γυναίκα»³⁶. Το λεξιλόγιο της μιαιρότητας αλλά κυρίως η χρήση του όρου «είδος» ή «ράτσα», που επανέρχεται επίμονα στο λόγο και τα κείμενα πολλών γυναικών του 19ου αλλά και του 20ού αιώνα, υπογραμμίζουν τη βιαιότητα της υποκειμενικής βίωσης των δοξασιών και των αντιλήψεων που παραπέμπουν τη γυναίκα σε μια ετερότητα τόσο ριζική που μοιάζει να ανήκει σε κάποιο άλλο είδος. Ετερότητα η οποία, αξίζει να υπενθυμίσουμε, ενυπάρχει στον ινδικό όρο «καστα» (jati), που σημαίνει εκτός των άλλων και το είδος στη βοτανική ή ζωολογική ταξινόμηση.

Αν οι παρίες στην Ινδία προέρχονται από τα πόδια του Θεού, οι

³⁴ Ο μύθος της Συνόδου του 585 οφείλεται σε μεταφραστική σύγχυση ανάμεσα στη λέξη homo και vir. Λέγεται ότι ένας από τους παριστάμενους επισκόπους αμφισβήτησε ότι η γυναίκα μπορεί να περιλαμβάνεται στον όρο homo, ένσταση στην οποία οι υπόλοιποι αντέταξαν ότι ο όρος αυτός σημαίνει άνθρωπος και όχι άνδρας. Η σύγχυση αυτή αποκτά, ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία στο πλαίσιο ενός αποκλεισμού ο οποίος αμφισβητεί την οικομενική ισχύ των δικαιωμάτων του ανθρώπου συγγενότας ή ταυτίζοντας τις δύο έννοιες του όρου homme: άνθρωπος και άνδρας.

³⁵ Flora Tristan, *L'union ouvrière*, ό.π., σ. 185.

³⁶ Στο ίδιο, σ. 185-186. Υπογραμμίσεις του κειμένου.

γυναίκες στη Δύση είναι κι αυτές δημιουργήματα μιας ξεχωριστής θεογονίας (από το «γένος γυναικών» του Ησιόδου στη βίβλική εκδοχή της πλευράς του Αδάμ), κι είναι εκτός των άλλων αυτή η διαφορετική καταγωγή που σημασιοδοτεί, νομιμοποιεί και αναδιατυπώνει το στίγμα της κατωτερότητας που σημαδεύει τη γέννησή τους. Για τις γυναίκες, που βλέπουν στη μορφή του παρία την απεικόνιση της θέσης τους, η αναλογία αυτή καθώς και εκείνη του προπατορικού αμαρτήματος, παραπέμπει στον κληρονομικό χαρακτήρα του αποκλεισμού, μια διάσταση που υπογραμμίζουν συνέχεια όταν συγκρίνουν τη θέση τους με άλλες κοινωνικές κατηγορίες, όπως π.χ. τους μαύρους. Μια τέτοια αναλογία δεν μπορούσε να περάσει απαρατήρητη σε μια εποχή όπου η «εκκοσμικευμένη» νομιμοποίηση της εξουσίας και της ανισότητας περνούσε όλο και περισσότερο από την «επιστημονική» αμφισβήτηση της ενότητας του ανθρώπινου γένους, κι επομένως της οικουμενικότητας των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Αν η μυθολογική εκδοχή της συνόδου της Μακόν, στην οποία αναφέρεται η Tristan, διαδίδεται σε τόσο ευρεία κλίμακα στο αναγνωστικό κοινό και τις δημόσιες πολεμικές της εποχής, είναι γιατί εκφράζει τις αντινομίες ενός πολιτικού πλαισίου νομιμοποίησης, το οποίο, αποκλείοντας ορισμένες ομάδες από τα πανανθρώπινα δικαιώματα, τείνει να τις αποκλείει και από τον ορισμό της έννοιας «άνθρωπος». Οι επίμονες αναφορές της Tristan στο 1789, αναφορές που δεν είναι αυτονόητες αν σκεφτούμε τις ιδιαίτερα τραυματικές σχέσεις της σοσιαλιστικής ουτοπίας με τη Γαλλική Επανάσταση, υπογραμμίζουν τη στενή σύνδεση ανάμεσα στην αναγνώριση της ανθρωπολογικής ενότητας και τη συγκρότηση της πολιτικής ενότητας μιας τάξης στην οποία εναπόκειται εφεξής η υλοποίηση της οικουμενικής υπόσχεσης του 1789: της υπόσχεσης ότι οι άνθρωποι δεν θα κρίνονται πια με βάση τη γέννησή τους, αλλά με βάση εκείνη την αποκλειστικά ανθρώπινη δυνατότητα να γίνουν κάτι που δεν μπορεί να προσδιοριστεί εκ των προτέρων από τη γέννησή τους ή από κάποιον φυσικό ή θείκο νόμο. Περιορίζοντας τον ορίζοντα της ατομικής ελευθερίας, ο υποβίβασμός των γυναικών στη

θέση του παρία διαφεύδει ακριβώς αυτή την κοινή ανθρώπινη δυνατότητα. Από την άποψη αυτή, η διακήρυξη των «ιερών δικαιωμάτων της γυναίκας», που η γαλλίδα σοσιαλίστρια προτείνει να ενταχθεί στη *Χάρτα της Οικουμενικής Ένωσης Εργατών και Εργατριών*, δεν έχει μοναδικό στόχο να τονίσει την ηθική υποχρέωση των εργατών να «απελευθερώσουν τους τελευταίους σκλάβους της γαλλικής κοινωνίας»³⁷, αλλά και να οπλίσει τις ίδιες τις εργάτριες με τη δύναμη να αντιστέκονται στην «καταπίεση και την αχρειότητα της ανδρικής αδικίας και τυραννίας»³⁸.

Οι μεταφορές του μιάσματος, της αποσύνθεσης, της διαφθοράς, της μόλυνσης και του προπατορικού αμαρτήματος που συνδέονται με την έννοια του παρία, και που επανέρχονται με επίμονη μονοτονία από τη Flora Tristan στη Virginia Woolf και τη Sylvia Plath, σημαδεύουν την υποκειμενική βιοματική εμπειρία των γυναικών στη νεωτερικότητα. Θα μπορούσε, βέβαια, κανείς να αντιτάξει ότι πρόκειται για απλές μεταφορές. Αλλά οι μεταφορές δεν είναι ποτέ απλές και ανώδυνες και αν θεωρούμε το λόγο σαν ένα από τα πεδία όπου εμφανίζεται, εκφράζεται και αναδιατυπώνεται η συνείδηση του φύλου, πρέπει να πάρουμε στα σοβαρά τις μορφές που επιλέγουν οι γυναίκες για να διατυπώσουν και να κάνουν κατανοητή την καταπίεση και τον αποκλεισμό τους: να τις αντιμετωπίσουμε δηλαδή σαν έλλογες μορφές της υποκειμενικής αντίληψης που αναπτύσσουν για τη θέση τους.

Η γυναικεία χρήση της έννοιας του παρία αντλεί την ισχύ της από το σημασιολογικό οπλοστάσιο της καταγγελίας της αδικίας, της ανισότητας και του αποκλεισμού, από την ορθολογιστική παράδοση διαμαρτυρίας κατά των θρησκευτικών και πολιτισμικών προκαταλήψεων που στερούν ένα τμήμα της ανθρωπότητας από τα φυσικά του δικαιώματα. Υπάρχει, ωστόσο, και μια έντονη διάσταση της ρομαντικής χρήσης του παρία την οποία δανείζονται και αναδιατυπώνουν. Πρόκειται για τη διάσταση εκείνη της

³⁷ Στο ίδιο, σ. 212.

³⁸ Στο ίδιο, σ. 213.

ηθικής υπεροχής του παρία που, όπως είδαμε, συνδέεται με την περιθωριοποίηση, η οποία υποτίθεται ότι τον καθιστά άτρωτο στις εξουσιαστικές σχέσεις της κοινωνίας που τον καταπιέζει και του χαρίζει ένα προνομιακό κριτικό πρίσμα. Πηγή μιας ιδιότυπης αξιοπρέπειας, η διεκδίκηση μιας τέτοιας υπεροχής μετουσιώνει την κατάρα σε προνόμιο: η υπερήφανη, συχνά ναρκισσιστική, δήλωση υπερηφάνειας «είμαι παρίας», μετατρέπει μian επιβεβλημένη αντικειμενική κατάσταση σε επιλεγμένη στάση ζωής, την περιφρονημένη ομοιογένεια της εκ γενετής κατηγορίας, στη νέα γέννηση που χαρίζει η αυτοδιατύπωση της ατομικής ελευθερίας, η δυνατότητα κριτικής αποστασιοποίησης από τις κοινωνικές συμβάσεις.

Μια τέτοια αναδιατύπωση είναι, ωστόσο, συχνά προβληματική. Γιατί, στο βαθμό που η εν λόγω ανωτεροτητα, στην περίπτωση τουλάχιστον των γυναικών, έχει την τάση να θεμελιώνεται στη φυσική λειτουργία της μητρότητας, απειλεί να μεταθέσει τη συζήτηση για τη χειραφέτηση από το πεδίο της κοινωνίας και του δικαίου στο πεδίο της φύσης, δηλαδή σε ένα εξαιρετικά ολισθηρό έδαφος. Αλλά αυτό είναι μια άλλη ιστορία.

Μετάφραση από τα γαλλικά
ΕΙΡΗΝΗ ΡΙΖΑΚΗ

Από το Ελένη Βαρίκα, 2000, Με Διαφορετικό
Πρόσωπο: Φύλο, Διαφορά και Οικουμενικό 07479

ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ, ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΦΥΣΗ ΚΑΙ
ΙΣΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ

*There is a soul on earth, twin-born, the same,
the counterpart of thine;*

*As strange, as proud, as lonely from its birth
With power as vast. Harold that soul is mine!*

Frances Wright (1795-1852)

«Παρόλο που η εθνική ανεξαρτησία αμαυρώνεται από την υποδούλωση ανθρώπων· παρόλο που η ελευθερία και η ισότητα εξαγγέλθηκαν για να επιτρέψουν μια τερατώδη δραστηριότητα δουλεμπορίου και δουλοκτησίας· παρόλο που ο ελεύθερος Αμερικανός αισθάνεται τις περισσότερες φορές ελεύθερος, όπως και ο Ρωμαίος, μόνο για να ικανοποιεί σαν κακομαθημένο παιδί τις ορέξεις του και τη φυγοπονία του μέσω της δυστυχίας των συνανθρώπων του· παρ' όλα αυτά, δεν διακηρύχθηκαν μάταια τα λόγια "Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι"»¹.

Το απόσπασμα αυτό της «κόκκινης» Fuller, της αμερικανίδας φεμινίστριας που συνέδεσε το όνομά της με τις ευρωπαϊκές επαναστάσεις του 1848, εκφράζει με εξαιρετική σαφήνεια τη διπλή

Πρώτη δημοσίευση: Eleni Varikas, «Droit naturel, nature féminine et égalité des sexes», *L'homme et la société* 85-86 (1987), σ. 98-111.

¹ Margaret Fuller, «The Great Lawsuit. Man versus Men, Woman versus Women», *The Dial* 4/1 (Ιούλιος 1843), σ. 1-47 και «Η γυναίκα στο δέκατο ένατο αιώνα», μτφρ. Κωστούλα Σκλαβενίτη, στο Ελένη Βαρίκα - Κωστούλα Σκλαβενίτη (επιμ.), *Η εξέγερση αρχίζει από παλιά. Σελίδες από τα πρώτα βήματα του γυναικείου κινήματος. Βιβιοτική ομάδα γυναικών*, Αθήνα 1981, σ. 160-161.

δυναμική του φυσικού δικαίου ως αφηρημένου ιδεώδους που χρησιμοποιήθηκε από τους νικητές της ιστορίας, και ως οράματος «εκ των κάτω», ως συγκεκριμένης ουτοπίας, ως τρόπου εκμάθησης εκείνου που ο Ernst Bloch αποκαλούσε «πορεία με όρθιο το κορμί προς την ανθρώπινη αξιοπρέπεια»². Η διπλή αυτή ιστορική δυναμική είναι εμφανής στους αγώνες για τη γυναικεία χειραφέτηση, οι οποίοι, πέρα από γεωγραφικά σύνορα και χρονολογικές αποστάσεις, είχαν παντού ως αφετηρία την προβληματική του φυσικού δικαίου.

Η πεποίθηση ότι κάθε άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος εμπνέει τις πρώτες εκκλήσεις υπέρ της ισότητας των φύλων, οι οποίες είχαν έναν έντονο χαρακτήρα οικουμενισμού, με εμφανή την επίδραση των επαναστατικών ιδεών του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης. Σ' αυτό το πνεύμα η Olympe de Gouges δημοσιεύει τη *Διακήρυξη των Δικαιωμάτων της Γυναίκας και της Πολίτιδος*, λίγους μήνες μετά τη *Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου*. Στο ίδιο επίσης πνεύμα, δύο χρόνια αργότερα, η Mary Wollstonecraft ασκεί αυστηρή κριτική στις «χμμαιρικές» θέσεις του πνευματικού της πατέρα Rousseau, που θεωρούσε τη γυναίκα ένα αλλόκοτο ανθρώπινο υποπριόν. Για τη Wollstonecraft, οι γυναίκες όφειλαν, όπως κάθε λογικό ον, «να τείνουν στην απόκτηση ανθρώπινων αρετών και προτερημάτων με τα ίδια μέσα όπως και οι άνδρες»³. Το εννοιολογικό υπόβαθρο μιας αιώνιας και υπερ-ιστορικής «ανθρώπινης φύσης» που ενυπήρχε στην έννοια του φυσικού δικαίου ευνοούσε την αντίληψη μιας κοινής στα δύο φύλα ανθρωπότητας που υπαγόρευε την ισότητα των δικαιωμάτων.

«Οι άνθρωποι έχουν δικαιώματα, διότι είναι όντα ηθικά· τα δικαιώματα όλων των ανθρώπων προέρχονται από την ηθική τους φύση· και καθώς όλοι οι άνθρωποι έχουν την ίδια ηθική φύση, έχουν ουσιαστικά τα ίδια δικαιώματα. Αυτά τα δικαιώματα μπορεί να αφαιρε-

² Πβλ. Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, Παρίσι 1976.

³ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Νέα Υόρκη 1967. Η υπογράμμιση δική μου.

θούν από το σκλάβο, αλλά δεν είναι δυνατόν να αλλοτριωθούν: το δικαίωμα που έχει στον εαυτό του [...] είναι αποτυπωμένο στην ηθική του οντότητα και είναι, όπως και αυτή, ακατάλυτο. Αν τα δικαιώματα θεμελιώνονται στη φύση της ηθικής μας οντότητας, η ιδιότητα και μόνον του φύλου δεν είναι δυνατόν να παραχωρήσει στον άνδρα ανώτερα δικαιώματα και υπευθυνότητες, απ' ό,τι στη γυναίκα»⁴

έγραφε στα 1836 η Angelina Grimké, μια από τις πρώτες αμερικανίδες φεμινίστριες και αγωνίστριες κατά της δουλείας. Τα κείμενά της, όπως και τα περισσότερα κείμενα των φεμινιστριών έως τα μέσα του 19ου αιώνα, επιμένουν στο γεγονός ότι οι άνδρες και οι γυναίκες μοιάζουν περισσότερο απ' όσο είναι διαφορετικοί. Η τεράστια απόσταση που παρατηρείται στις ασχολίες, τις κλίσεις και τις ικανότητες των δύο φύλων δεν είναι παρά το τεχνητό προϊόν της παραμόρφωσης αυτής της αρχικής φύσης, που έχει προκύψει από το «δικαίωμα του ισχυροτέρου», με το οποίο η «τυραννία» του άνδρα υποκατέστησε το φυσικό δικαίω⁵. Όπως παρατηρούσε η Harriet Taylor, η αφανής συνεργάτιδα και σύντροφος του John Stuart Mill, «η σφαίρα που αρμόζει σε κάθε άνθρωπο είναι η ευρύτερη και η υψηλότερη που μπορεί να φτάσει. Το τι ακριβώς σημαίνει αυτό είναι δυνατόν να οριστεί με ασφάλεια δίχως την απόλυτη ελευθερία επιλογής»⁶. Η παραμόρφωση αυτής της φύσης, η οποία σχεδόν πάντα παρουσιαζόταν ως «αγαθή» φύση, δεν αφορούσε εξάλλου μόνο τις γυναίκες, αφού ο «σφετερισμός» της εξουσίας είχε εξίσου παραμορφώσει τον άνδρα καθιστώντας τον «άδικο και τυραννικό». Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η θέση των

⁴ Angelina Grimké, «Letters to Catherine Beecher». Παρατίθεται από Alice Rossi, *The Feminist Papers, from Adams to Beauvoir*, Νέα Υόρκη 1973, σ. 320. Η υπογράμμιση του κειμένου.

⁵ Πρβλ. Constantia, «On the equality of the sexes», *Massachusetts Magazine* (Μάρτιος 1790), παρατίθεται από Aileen S. Kraditor, *Up from the pedestal*, Νέα Υόρκη 1975, σ. 30-37, αλλά επίσης M. Wollstonecraft, *ό.π. και John Stuart Mill, On the Subjection of Women*, Λονδίνο 1869.

⁶ Harriet Taylor, «Enfranchisement of women», 1851. Παρατίθεται από Patricia Hollis, *The women's movement 1850-1900*, Βοστώνη 1979, σ. 293.

γυναικών γινόταν αντιληπτή όχι πλέον ως αναπόφευκτο πεπρωμένο, αλλά ως κοινωνική θέση η οποία είχε επιβληθεί ιστορικά, μια θέση που ήταν δυνατό και αναγκαίο να μεταβληθεί. Η αναφορά σε μια αρχέγονη υπερ-ιστορική φύση δημιουργούσε παραδόξως τη δυνατότητα κατανόησης της θέσης των γυναικών ως αδικίας, της σχέσης των φύλων ως κοινωνικής σχέσης που είχε τις ρίζες της στην ιστορία.

Η διαβρωτική δυναμική αυτής της πρώτης συνάντησης των γυναικών με την ιδεολογία του φυσικού δικαίου υπέσκαπτε τα πανάρχαια θεμέλια της γυναικείας καταπίεσης ακόμη και σε χώρες όπου τα περιθώρια μιας παρόμοιας αμφισβήτησης ήταν σχεδόν ανύπαρκτα. Το ημερολόγιο της Ελισάβετ Μαρτινέγκου (1800-1829), γραμμένο πίσω από τις τζελουτίζες του πατρικού σπιτιού κατά τη διάρκεια της Επανάστασης του '21, αποτελεί μιαν ακόμη μη ένδειξη αυτής της ανατρεπτικής δυναμικής. Το γεγονός ότι ήταν έγκλειστη από την παιδική της ηλικία, δεν εμπόδισε την Ελισάβετ να συμπεράνει από τις αναγνώσεις της ότι «ο Θεός μάς έδωσε το λογικό, όχι για κανένα άλλο σκοπό, αλλά για να το χρησιμοποιούμε καλά»⁷. Το ιερό όμως αυτό χάρισμα στέρησε από τις γυναίκες ένα σύστημα που τις κρατά «κλεισμένες και αγραμμάτους», «ωσάν σκλάβας»⁸. η πατρική εξουσία, γράφει η Ελισάβετ Μαρτινέγκου, θέλει να «παίρνε[ι] τα δικαιώματα της φύσεως», αλλά «ταύτην την λαιμαργίαν, αφήτε την, σας παρακαλώ, εις τους τυράννους, εις τους οποίους μόνον αρμόζει»⁹.

Από το ανθρώπινο στο θηλυκό γένος

Αυτή η αντίληψη για το δίκαιο συνεπαγόταν ωστόσο μια συγκρινητική αλλά παθητική εμπιστοσύνη στο θρίαμβο της «αλήθειας», μια εμπιστοσύνη που πήγαζε από την ιδεολογία του Διαφωτισμού

⁷ Ελισάβετ Μουτζάν Μαρτινέγκου, *Αυτοβιογραφία*, Αθήνα 1956, σ. 56.

⁸ Στο ίδιο, σ. 99.

⁹ Στο ίδιο, σ. 59.

και συμμεριζόταν μερικές από τις ψευδαισθήσεις και τις αντιφάσεις του. Οι πρώτοι υπερασπιστές της ισότητας των φύλων, άντρες και γυναίκες, πίστευαν στην πλειονότητά τους, όπως η Sarah Grimké, ότι «τα δικαιώματα των γυναικών, όπως και τα δικαιώματα των σκλάβων, αρκούσε να εξεταστούν για να γίνουν κατανοητά και να διακηρυχθούν»¹⁰. Από γνωσιολογική άποψη, το φυσικό δίκαιο στο οποίο αναφέρονταν ήταν τότε ένα δικαίωμα «φυσικά αυτονόητο» που απέρρευε από την άσκηση του ορθού λόγου, τότε μια «έμφυτη» ιδιότητα που απαιτούσε ικανοποίησή¹¹. Και στις δύο περιπτώσεις, το δίκαιο μπορούσε να ερμηνευθεί σύμφωνα με το συσχετισμό δυνάμεων της κάθε ιστορικής συγκυρίας, συσχετισμό δυνάμεων που παρουσιαζόταν κάθε φορά ως αιώνιος και φυσικός.

Οι «νόμοι που απορρέουν από την άσκηση του ορθού λόγου», στους οποίους αναφερόταν η Mary Wollstonecraft, ήταν ίσως ασυμβίβαστοι με την «ελέω Θεού εξουσία του συζύγου»¹² αλλά μπορούσαν κάλλιστα να συμβιβαστούν με το «φυσικό» δίκαιο του συζύγου ως αρχηγού του οίκου. Παρόλο που στα κείμενά της διεκδικεί τα δικαιώματα των γυναικών ως δικαιώματα του ανθρώπου, μερικές φορές γλιστράει σε μια επιχειρηματολογία της γυναικείας ιδιαιτερότητας που παρουσιάζει τη γυναικεία χειραφέτηση όχι ως αυτοσκοπό αλλά ως μέσο για την εξασφάλιση της ευτυχίας των ανθρώπων: «Κάνετε τις γυναίκες όντα λογικά και ελεύθερες πολίτιδες και θα γίνουν καλές σύζυγοι και μητέρες»¹³. Ο άγγλος σοσιαλιστής William Thompson είναι ένας από τους σπάνιους συγγραφείς αυτής της πρώτης περιόδου τον οποίο η αισιοδοξία του Διαφωτισμού δεν εμποδίζει να διαβλέψει τους κινδύνους μιας τέτοιας εργαλειωκής λογικής. Στην μπροσούρα που δημοσίευσε το 1825 υπέρ της ψήφου των γυναικών, δηλαδή της καθολικής ψή-

¹⁰ Sarah Grimké, «Letters on the equality of the sexes and the condition of women», 1837. Παρατίθεται από Alice Rossi, *ό.π.*, σ. 307.

¹¹ Πρβλ. Ernst Bloch, *ό.π.*, σ. 197.

¹² Πρβλ. Alice Rossi, *ό.π.*, σ. 54.

¹³ Στο *ίδιο*, σ. 85.

φου, αρνείται να συζητήσει τα δικαιώματα των γυναικών με κριτήριο την ευτυχία που μπορούν να φέρουν στους άντρες:

«Οι γυναίκες αποτελούν τη μισή ανθρωπότητα και έχουν εξίσου [...] με τους άντρες δικαίωμα στην ευτυχία για τον εαυτό τους [...]. Η ευτυχία του κάθε ατόμου, και φυσικά όλων των τάξεων, πρέπει να επιδιώκεται για λογαριασμό αυτού του συγκεκριμένου ατόμου ή ατόμων και όχι να υποτάσσεται στην ευτυχία ενός άλλου ατόμου ή μιας οιασδήποτε τάξης»¹⁴.

Αν η έννοια των «έμφυτων» δικαιωμάτων ενθάρρυνε τις προσδοκίες του ανθρωπισμού για τη θεσμοθέτηση της ατομικής αξιοπρέπειας και ευτυχίας, μπορούσε εξίσου να χρησιμοποιηθεί ως θεμέλιο της ανισότητας, νομιμοποιώντας μια αντίληψη που εξαρτούσε τα ανθρώπινα δικαιώματα από τις ιδιότητες και τις ικανότητες του κάθε ατόμου ή της κάθε κοινωνικής κατηγορίας. Τέλος, η αρχέγονη αγαθότητα της ανθρώπινης φύσης, στην οποία αναφερόταν συχνά ο φεμινιστικός προβληματισμός, συνιστούσε μια από αυτές τις ψευδαισθήσεις που οι καταπιεσμένοι, οι οποίοι τάχθηκαν κάτω από τη σημαία του φυσικού δικαίου, επρόκειτο να πληρώσουν ακριβά. Ως έκφραση λανθανουσών τάσεων της πραγματικότητας, ως πρόθεση υλοποίησης αυτών των τάσεων μέσω μιας επαναστατικής πράξης, αυτή η ιδέα ενέκλειε, πράγματι, ένα ουτοπικό δυναμικό. Αλλά στο βαθμό που μετέτρεπε τη φύση σε μια αντιθετική κατηγορία προς την κοινωνία, στο βαθμό που συνιστούσε ένα ιδεώδες που τοποθετούνταν όχι απλώς στην αρχή αλλά και υπεράνω της ιστορίας, «μπορούσε να λειτουργήσει ως φετιχιστική αντίθεση προς τα δεινά της κοινωνίας»¹⁵, ως ηθικό άλλοθι που κάλυπτε την παραίτηση από την πολιτική πράξη ή την αδυναμία αλλαγής αυτών των δεινών.

¹⁴ William Thompson, *Appeal of one-half of the human race, Women, against the pretensions of the other half, Men, to retain them in political and thence in civil and domestic slavery*, Λονδίνο 1983, 1823, σ. 119.

¹⁵ E. Bloch, *ό.π.*, σ. 200.

Οι αντιφάσεις μιας παρόμοιας αντίληψης του δικαίου και τα διέξοδα στα οποία οδηγεί έχουν αναλυθεί από μια ολόκληρη παράδοση κριτικής σκέψης, από το Μαρξ ως τις μέρες μας. Αλλά για τις γυναίκες, που η καταπίεσή τους υπήρξε τόσο μακράιωνη και τόσο στενά συνδεδεμένη με την υποτιθέμενη φύση, η επεξεργασία μιας θεωρίας για τη χειραφέτηση με αφετηρία τις παραδοχές του φυσικού δικαίου ήταν ιδιαίτερος προβληματική, στο βαθμό που τοποθετούσε τις κοινωνικές σχέσεις των φύλων στο επικίνδυνο πεδίο της Φύσης. Και αν, στις καλλίτερες στιγμές του Διαφωτισμού, η φύση η οποία «υπαγόρευε» τα δικαιώματα του ανθρώπου παρέπεμπε στη γενική έννοια άνθρωπος, αν —ως υπενθύμιση της κοινής ανθρώπινης υπόστασης— μπορούσε να εμφανίζεται ως απελευθερωτική αναφορά, η σημασία της γυναικείας φύσης, με όλες τις συνδηλώσεις της ιεραρχίας που είχε συσσωρεύσει επί αιώνες ολόκληρους, δεν εξαφανίστηκε ποτέ εντελώς στην ιδεολογία του φυσικού δικαίου. Αντίθετα, όσο προχωρούμε στον 19ο αιώνα τόσο περισσότερο η αναφορά στη γενική και αφηρημένη έννοια «άνθρωπος» του φυσικού δικαίου υποχωρεί προς όφελος ενός συστηματικού προβληματισμού για τη διαφορά των φύλων και τα «δικαιώματα και τα καθήκοντα που απορρέουν» για το καθένα. Διαφορά που από ένα σημασιολογικό παράδοξο δεν αναφερόταν παρά σε ένα από τα δύο φύλα αφού, όπως παρατηρεί ειρωνικά η Colette Guillaumin, οι γυναίκες επιτελούν το ανήκουστο θαύμα «στον τομέα της λογικής και της γραμματικής να είναι διαφορετικές από μόνες τους»¹⁶. Πράγματι, αν στο λόγο του φυσικού δικαίου, οι αναφορές στο γυναικείο φύλο ή τη γυναικεία φύση πολλαπλασιάζονται, το υπόβαθρο από όπου πηγάζουν τα δικαιώματα των ανδρών παραμένει πάντοτε το ανθρώπινο γένος. Το «φύλο» προσδιορίζει όλο και περισσότερο τις γυναίκες¹⁷ και το να σκέφτεται κανείς με όρους «ανδρικής φύσης» είναι προφανής παραλογισμός.

¹⁶ Colette Guillaumin, «Pratique du pouvoir et idée de nature. Le discours de la Nature», *Questions Féministes* 3 (Μάιος 1978).

¹⁷ Πρβλ. Anne-Marie Devreux, *Maternité, Nature et Nature Féminine: une étude de*

Βέβαια, η σημασία της «γυναικείας φύσης» δεν παραμένει η ίδια. Αναδιατυπώνεται, εκκοσμικεύεται, αναβαπτίζεται στο κύρος της νέας θρησκείας, της «Επιστήμης». Προνομιακό πεδίο υποθέσεων και διερευνήσεων, η γυναικεία φύση και τα μυστικά της ασκούν μιαν ακαταμάχητη γοητεία σε γιατρούς και επιστήμονες και αποτελούν αντικείμενο ενθουσιασμού και εξιδανίκευσης για τον ρομαντικό «φιλογυνισμό». Καθώς προχωρούμε προς τα μέσα του αιώνα, περιορίζεται όλο και περισσότερο στη λειτουργία της αναπαραγωγής, η οποία εξηγεί εφεξής όχι μόνο το σύνολο της σωματικής και ψυχικής συγκρότησης των γυναικών αλλά και τις ηθικές αρετές τους, τη θέση τους στην κοινωνία¹⁸. Όπως παρατηρούσε η Arabella Shore, μέλος του βρετανικού κινήματος για την ψήφο των γυναικών,

«Η γλώσσα αυτών των επιστημόνων υπονοεί ότι ο άνδρας αντιπροσωπεύει κυριολεκτικά το σύνολο της ανθρώπινης φύσης, με όλες τις ικανότητες τέλεια εξισορροπημένες, και η γυναίκα μια ανωμαλία, ένα ατελές εξάρτημα, ένα σωρό από παράλογα ένστικτα [...]. Αλλά οι γυναίκες διαφέρουν μεταξύ τους όσο και οι άνδρες, διαμορφώνονται και μεταβάλλονται με τον ίδιο τρόπο από τις διάφορες επιδράσεις που επηρεάζουν τον άνδρα, από τη γέννηση, την ανατροφή, την ιδιοκτησία, τον κοινωνικό περίγυρο [...]»¹⁹.

Συγκροτημένες ως ομοιογενής κατηγορία σε μια περίοδο κατά την οποία ο ατομικισμός και το αίσθημα μοναδικότητας ανάγονταν σε υπέρτατες αξίες, οι γυναίκες δεν ήταν κοινωνικά ορατές

discours nataliste, C.A.E.S.A.R., Παρίσι 1980, και Christine Planté, «La femme exceptionnelle: exception à quelle règle?», *Les Cahiers du GRIF* 37-38 (Ανοιξη 1988).

¹⁸ Πρβλ. J.P. Peter, «Les médecins et les femmes», στο J.P. Aron, *Misérable et glorieuse, la femme au XIXème siècle*, Παρίσι 1980· B. Eherenreich - D. English, *For her own good (150 years of experts advise to women)*, Λονδίνο 1979 και B. Berg, *The remembered gate: origins of American feminism. The woman and the city 1800-1860*, Οξφόρδη 1978.

¹⁹ Arabella Shore, «Present aspect of woman's suffrage considered», παρατίθεται από Patricia Hollis, *ό.π.*, σ. 310.

παρά μόνο μέσα από τη διαφορά τους ή, στην καλύτερη περίπτωση, μέσα από τη συμπληρωματικότητα της φύσης τους σε σχέση με αυτή των ανδρών: συμπληρωματικότητα που υπαγόρευε μια «ιδιότητα του πολίτη» φτιαγμένη στα μέτρα τους, μια «ειδική κοινωνική αποστολή» συνδεδεμένη με το φυσικό τους «πεπρωμένο» ως μητέρων και συζύγων: αποστολή εκπολιτιστική πρωταρχικής σημασίας, αλλά που απαιτούσε την απομάκρυνσή τους από τον «δημόσιο κόσμο», την προστασία τους από τον ανταγωνισμό του «αγώνα για την επιβίωση». Αυτή η αντίληψη, που εμφανίζεται αρχικά στις πιο βιομηχανοποιημένες χώρες, γίνεται στη διάρκεια του 19ου αιώνα κυρίαρχη ιδεολογία στις περισσότερες δυτικές κοινωνίες και εκφράζει την προσπάθεια προσαρμογής των κοινωνικών σχέσεων φύλου στις απαιτήσεις των αστικών κοινωνικών σχέσεων³⁰. Έτσι, τα φυσικά δικαιώματα των γυναικών κρίνονται με βάση όχι πια το ανθρώπινο αλλά το θηλυκό γένος ερμηνεύοντας το φυσικό δίκαιο ως δίκαιο προσήκον στη γυναικεία φύση. Μια δυνατότητα που ενυπήρχε ήδη στη λογική του κλασικού φυσικού δικαίου, αλλά η οποία, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, εκφράζεται πλέον ρητά στις περισσότερες κοινωνίες της Δυτικής Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής και προς τα τέλη του αιώνα ανάγεται σε δόγμα.

Η «ανωτερότητα» της γυναικείας φύσης

Απέναντι σε μια τέτοια προσαρμογή του φυσικού δικαίου στις νέες απαιτήσεις της ιεραρχικής οργάνωσης των σχέσεων ανάμεσα στα φύλα, ο προβληματισμός για τη γυναικεία χειραφέτηση ωθείται όλο και περισσότερο να επαναδιατυπώσει τα θεωρητικά του θεμέλια. Δεν πρόκειται μόνο για αμφισβήτηση του δόγματος της «ι-

³⁰ Για ιστορικές αναλύσεις σχετικά με την εγκαθίδρυση νέων σχέσεων ανάμεσα στα φύλα στις αστικές ευρωπαϊκές κοινωνίες, βλ. μεταξύ άλλων, L. Tilly - J. Scott, *Women, Work and Family*, Νέα Υόρκη 1978· K. Blunden, *Le travail et la vertu. Femmes au foyer: une mystification de la révolution industrielle*, Παρίσι 1982· R. Bridental - G. Koonz, *Becoming Visible. Women in European History*, Βοστώνη 1976.

σότητας στη διαφορά». Γιατί ενώ το δόγμα της «ισότητας στη διαφορά» νομιμοποιούσε τις νέες εξουσιαστικές σχέσεις των φύλων, απέδιδε συγχρόνως στις γυναίκες έναν θετικό ρόλο ρητά αναγνωρισμένο, ένα ιδεολογικό πλαίσιο στο εσωτερικό του οποίου οι μείζονες εμπειρίες στις οποίες οι γυναίκες ήταν περιορισμένες αποκτούσαν ένα κοινωνικό νόημα. Το μητρικό ιδεώδες απέδιδε στις γυναίκες μια νέα κοινωνική αξία και ορατότητα συγκροτώντας ταυτόχρονα μια νέα βάση συλλογικών διεκδικήσεων οι οποίες, κάτω από τον τίτλο «γυναικεία καθήκοντα», είχαν στόχο να διευρύνουν τη «σφαίρα» των γυναικών και να δηλώσουν το χαρακτήρα τους ως κοινωνικών υποκειμένων. Η έμφαση που έδινε η νέα ιδεολογία στις «ιδιαίτερες γυναικείες αρετές» και η σύνδεση αυτών των «φυσικών» αρετών με έναν κοινωνικό προορισμό ευνοούσε την ανάπτυξη της συνείδησης ενός κοινού κοινωνικού πεπρωμένου που τοποθετούσε την κατηγορία του κοινωνικού φύλου στο επίκεντρο της κοσμοαντίληψής τους. Έτσι, ενώ η συγκρότηση των γυναικών ως ξεχωριστής και ομοιογενούς κατηγορίας τις τοποθετούσε εκτός του πεδίου των δικαιωμάτων του ατόμου, είχε ως ανεπιθύμητο και απρόβλεπτο αποτέλεσμα την ενθάρρυνση της συγκρότησής τους ως κοινωνικής συλλογικότητας.

Πράγματι, αντίθετα με τις πρώτες εκκλήσεις υπέρ της γυναικείας χειραφέτησης, οι οποίες στην πλειονότητά τους προέρχονταν από άτομα, από τη δεκαετία του 1830 και εξής διαπιστώνουμε την εμφάνιση γυναικείων κινήματων και ομάδων για τη χειραφέτηση στις περισσότερες χώρες της Δυτικής Ευρώπης και τις ΗΠΑ. Όπως και η προηγούμενη γενιά που είχε αγωνιστεί για την ισότητα των φύλων, τα κινήματα αυτά δανείζονταν ένα μεγάλο μέρος των αναφορών τους από τον πολιτικοφιλοσοφικό ορίζοντα της εποχής τους, με τη διαφορά ότι εγγράφονταν σε μια διαφορετική ιστορική συγκυρία. Το εννοιολογικό οπλοστάσιο που μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν για να διατυπώσουν την εξέγερσή τους πρόσφερε νέες δυνατότητες για να συλλάβουν τον εαυτό τους ως μέλη μιας καταπιεσμένης ομάδας, ταυτόχρονα όμως επέβαλλε αυστηρούς περιορισμούς στη δυνατότητά τους να εκ-

φράσουν τις εμπειρίες τους με όρους οικουμενικούς, που να υπερβαίνουν δηλαδή τη βιολογική ιδιαιτερότητα του γυναικείου φύλου. Η αναφορά στη φύση δεν είχε πια την ίδια λειτουργία. Η «διαφορά» αποτελούσε πλέον συστατικό στοιχείο του «γυναικείου ζητήματος», ένα «δεδομένο» απέναντι στο οποίο όφειλε να τοποθετηθεί αναγκαστικά οποιοσδήποτε προβληματισμός για τη μεταβολή των σχέσεων των φύλων. Όχι μόνο εξαιτίας του συντριπτικού ιδεολογικού της βάρους, αλλά και γιατί λειτουργούσε ως παράγοντας συλλογικής ταυτότητας, ως παράγοντας διαφοροποίησης της ομάδας γυναίκες σε σχέση με την ανταγωνιστική ομάδα που τις απέκλειε, δηλαδή τους άνδρες.

Υιοθετώντας τη διχοτομική λογική του φυσιοκρατικού κυρίαρχου λόγου, πολλές φεμινίστριες του 19ου αιώνα πήραν στα σοβαρά τη ρητορική του και στηρίχθηκαν στις σημασιολογικές του υποχωρήσεις, που εξυμνούσαν την υπεροχή των «γυναικείων αρετών», για να θεμελιώσουν τις αξιώσεις τους για ισότητα. Η αντίθεση αρσενικό-θηλυκό, τραβηγμένη στα άκρα, αναδιατυπώνεται για να υπογραμμίσει την «ανωτερότητα» της γυναικείας φύσης, πηγής ενός συστήματος. Η ιδεολογία, σύμφωνα με την οποία οι διαφορετικές φύσεις ανδρών και γυναικών αντιστοιχούσαν σε δύο ξεχωριστές «σφαίρες» δράσης, επανερμηνεύεται για να νομιμοποιήσει την αναγκαιότητα «εκπύρθησης του ανδρικού κόσμου όχι μόνο από τις γυναίκες αλλά [...] από τις γυναικείες αξίες»²¹. Μια τέτοια πρόθεση αντλούσε τη νομιμότητά της από το περιβόητο «λυτρωτικό» δυναμικό της γυναίκας, μια ιδέα που διαδίδεται από τις πρώτες δεκαετίες του αιώνα. Από το ρομαντισμό στον ουτοπικό σοσιαλισμό και από τις ευαγγελικές τάσεις του προτεσταντισμού στον εθνικισμό, περνώντας από το «φιλογυνισμό» των ελευθέρων στοχαστών και ορισμένα ρεύματα του μαρξισμού, αυτή η ιδέα διατρέχει τα περισσότερα πολιτιστικά και πολιτικά ρεύματα του δυτικού κόσμου, παρέχοντας ένα επιπλέον επιχειρήμα στις διεκδικήσεις για πλήρη συμμετοχή στη διαχείριση της κοινωνίας.

²¹ Olive Banks, *Faces of Feminism*, Λονδίνο 1986, σ. 90.

Αυτό είναι περισσότερο προφανές στην Αμερική από ό,τι στην Αγγλία όπου το βάρος του ορθολογισμού είναι μεγαλύτερο. Για την Αμερικανίδα Frances Willard, υπέρμαχο της ψήφου των γυναικών στο δεύτερο μισό του αιώνα, οι γυναίκες ήταν προικισμένες «με ικανότητα αντίληψης, [...] και σεβασμό της δικαιοσύνης και του δικαίου σε ανώτερο βαθμό από τους άνδρες»²². Η Susan B. Anthony συμμεριζόταν «απολύτως την εξ αποκαλύψεως αλήθεια σύμφωνα με την οποία η λύτρωση του ανθρώπινου γένους θα προέλθει από τη γυναίκα»²³. Ακόμη και η Margaret Fuller, η οποία ανήκε ωστόσο σε μια πιο ορθολογική παράδοση του οικουμενισμού, ονειρευόταν την εποχή όπου «η γυναικεία αρχή, η αρχή της αγάπης, της ομορφιάς, της αγιότητας θα έχει επιτέλους περισσότερες ελπίδες να επικρατήσει»²⁴. Αλλά ο μύθος της γυναίκας-σωτήρα δεν είναι αποκλειστικότητα του αμερικανικού φεμινισμού. Τον βρίσκουμε στα κείμενα και τους λόγους των γαλλίδων φεμινιστριών, όπως της Maria Desraimes ή της Hubertine Auclert, στις γερμανίδες φεμινίστριες ή στις ελληνίδες φεμινίστριες της στροφής του αιώνα.

Το μητρικό δίκαιο ως φυσικό δίκαιο

Υιοθετώντας εν μέρει την παράδοση περί της αρχικής αγαθότητας της ανθρώπινης φύσης, ένα τμήμα της φεμινιστικής σκέψης επινοεί, προς τα τέλη του 19ου αιώνα, μια νέα εκδοχή του φυσικού δικαίου, όπου η αρχέγονη ανθρώπινη φύση διασπάται σε μια ανδρική, αντάξια της ανάλυσης του Hobbes, και σε μια γυναικεία που παραπέμπει στον Rousseau ή τουλάχιστον στην κυρίαρχη ανάγνωση του Rousseau. Ο άνδρας ενσαρκώνει τον «εγωισμό», το «ατομικό συμφέρον», τον «ανταγωνισμό», τον «πόλεμο», η γυναίκα τη «γενναιοδωρία», την «αυταπάρνηση», την «αγάπη»,

²² Παρατίθεται από Olive Banks, *ό.π.*, σ. 89.

²³ Παρατίθεται από Aileen S. Kraditor, *ό.π.*, σ. 167.

²⁴ Παρατίθεται από Olive Banks, *ό.π.*

την «ειρήνη»²⁵. Μια τέτοια αντιστροφή της κυρίαρχης κλίμακας των αξιών, που μετατρέπει την περιφρονημένη ετερότητα σε ανωτερότητα, αναπτύσσεται, όπως είδαμε, από μια σειρά καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες και αποτελεί μια απαραίτητη, πολλές φορές, διαμεσολάβηση για τη διαμόρφωση μιας θετικής συλλογικής ταυτότητας. Η διαδικασία αυτή συνεπάγεται συχνά την ανασύσταση και συχνότερα την επινόηση ενός ιδιαίτερου παρελθόντος που στοχεύει, εκτός των άλλων, να αποδείξει ότι οι καταπιεσμένοι προορίζονταν για μια τελείως διαφορετική θέση στον κόσμο ή στην κοινωνία. Συνεπάγεται επίσης συχνά την αναφορά σε μια αρχική κατάσταση ή μια γενέτειρα όπου δεν υπήρχε καταπίεση. Οι νοσταλγικές και συχνότατα φανταστικές αναφορές των εργατών του 17ου και 18ου αιώνα στην Αγγλία και του 19ου αιώνα στη Γαλλία στις αρμονικές σχέσεις μεταξύ ελεύθερων και ανεξάρτητων τεχνιτών, μέσα από τις οποίες το νεότερο προλεταριάτο αυτοσυγκροτείται σε μια συλλογική (ανδρική) ταυτότητα, οι χαμένοι παράδεισοι και πατρίδες των νεότερων εθνικιστικών κινημάτων της Ευρώπης, και πιο πρόσφατα του μαύρου εθνικισμού στις ΗΠΑ, αποτελούν μερικά παραδείγματα αυτής της διαδικασίας. Αλλά για τις γυναίκες, η αναφορά σε μια ξεχωριστή ιστορική παράδοση —και ακόμη περισσότερο σε μια ξεχωριστή γενέτειρα— ήταν και είναι ακόμη πιο προβληματική. Ο μύθος μιας αρχικής φύσης, ως μέτρο δικαιοσύνης και ισότητας, που από την αρχαιότητα αποτελούσε ένα από τα θεμέλια του φυσικού δικαίου, πρόσφερε ευνοϊκό πεδίο για μια επανεπεξεργασία της θεματικής του χαμένου παραδείσου, μεταμορφώνοντας την Εύα από πρώτο πειρασμό σε πρώτο θύμα.

«Στην αρχή ο άνδρας και η γυναίκα δημιουργήθηκαν ίσοι, κατ' εικόνα του Θεού. Ο Θεός [...] τους εμπιστεύθηκε έναν από κοινού

²⁵ Πρβλ. M. Riot-Sarcey - E. Varikas, «Feminist consciousness in the 19th Century: the consciousness of a pariah?», *Praxis International* 5/4 (1986)· επίσης Amy Hackett, «Feminism and liberalism in Wilhelmine Germany, 1890-1918», στο Berenice Carroll (επιμ.), *Liberating Women's History*, Λονδίνο 1976.

έλεγχο στον κόσμο. Οι χαρακτηριστικές διαφορές που διέκριναν τα φύλα είχαν προορισμό τους την αμοιβαία αλληλοσυμπλήρωσή τους, τη συγχώνευσή τους σε μια αρμονική και τέλεια μονάδα και όχι στο σφετερισμό της εξουσίας του ενός από τον άλλον. Αλλά ήρθε το αμάρτημα που άλλαξε αυτή τη φυσική τάξη πραγμάτων [...] η μωϊκή δύναμη εγκαθίδρυσε την αυτοκρατορία της, αυτοκρατορία που επέζησε σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, έως τις μέρες μας»²⁶.

Αυτή η παραλλαγή, που αντέστρεφε την παράδοση του προπατορικού αμαρτήματος μετατοπίζοντάς την ταυτόχρονα στο πολιτικό πεδίο, λειτουργούσε ως «μαρτυρία» για την ύπαρξη μιας εποχής στην οποία οι γυναίκες είχαν ακόμη όλη τους την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Μαρτυρία που είχε «επιστημονικές» αξιώσεις στο βαθμό που εμπνεόταν από θεωρίες για τη μητριαρχία ή το μητρικό δίκαιο, οι οποίες, από τη δεκαετία του 1860, ασκούν αναμφίβολη γοητεία στη δυτική πνευματική παραγωγή. Τα έργα των Bachofen, Morgan, Letourneau, McLennan²⁷ είναι τα αγαπημένα βιβλία πολλών φεμινιστριών στο τέλος του αιώνα, όπως και οι βιομετρικές θεωρίες του Karl Pearson που παρέχουν επιστημονικές «αποδείξεις» για την ιστορική ύπαρξη των Αμαζόνων. Βέβαια, η αναπαράσταση της Φύσης ως γενναιόδωρης Magna Mater, ακριβοδίκαιης απέναντι σε όλα τα παιδιά της, δεν ήταν καινούρια. Υπήρξε εξ αρχής στη λογική του φυσικού δικαίου. Όπως παρατηρεί ο Ernst Bloch, «αυτό που τονίζουν οι οπτιμιστές της φύσης δεν είναι βέβαια η κτηνώδης φύση ή η φύση ως μαθηματικός νόμος, αλλά η μητριαρχική φύση»²⁸. Αυτό που ήταν καινούριο ήταν η ανάπτυξη μιας αντίληψης που διάβαζε την ιστορία «σύμφωνα με

²⁶ Helen Taylor, «Address to third annual meeting of the Edinburgh branch of the National Society for Women's Suffrage 1872», στο Patricia Hollis (επιμ.), *ό.π.*, σ. 294.

²⁷ Johan Jacob Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861· Charles Jean-Marie Letourneau, *L'évolution du mariage et de la famille*, 1888· John Ferguson McLennan, *Studies in Ancient History*, 1886· Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871.

²⁸ E. Bloch, *ό.π.*, σ. 199.

μα ειδωλολατρία της διαφοράς των φύλων»²⁹. Και είναι αυτή η αντίληψη που παρέχει ένα υποτιθέμενο «ιστορικό» θεμέλιο στο λυτρωτικό δυναμικό της μητρικής αγάπης και των γυναικείων αρετών και εμπνέει τη φεμινιστική εκδοχή του φυσικού δικαίου ως μητρικού δικαίου.

Συνδυάζοντας το ρομαντισμό του Bachofen με αυτό που ο Lessing αποκαλούσε ειρωνικά «ορθολογική πλύση» (Aufklärlicht), η νέα εκδοχή του φυσικού δικαίου μετέτρεπε τη διαφορά των φύλων σε αφετηρία για μια νέα ανάγνωση της ανθρώπινης ιστορίας, η οποία μεταμορφώνεται έτσι σε πεδίο αντιπαράθεσης όχι μόνο ανάμεσα στις δύο ανταγωνιστικές κοινωνικές ομάδες αλλά ανάμεσα στην ανδρική και τη γυναικεία αρχή. Χρησιμοποιώντας τις μυθολογικές παραδόσεις και τις ανθρωπολογικές παρατηρήσεις για τις «πρωτόγονες» κοινωνίες της εποχής, ως πηγές επιστημονικής γνώσης για την «παιδική ηλικία των ανθρώπινων κοινωνιών», αυτή η ιστορική προσέγγιση υπογράμμιζε την ύψιστη συμβολή της γυναικείας αρχής στην κουλτούρα και τον πολιτισμό.

«Οι σοβαροί ιστορικοί δείχνουν σήμερα ότι τη μεγαλύτερη εκπολιτιστική δύναμη, στην πορεία της φυσικής ανάπτυξης, την απαντούμε στη σοφία και τα τρυφερά αισθήματα που προέρχονται από τη μητρότητα. Για τη δική της προστασία και την προστασία των παιδιών της, η γυναίκα δημιούργησε την πρώτη εστία στις σπηλιές της γης· στη συνέχεια τις πρώτες καλύβες με δένδρα κάτω από τον ήλιο· καλλιέργησε σπόρους, καρπούς και χόρτα που έμαθε να χρησιμοποιεί ενάντια στην αρρώστια [...] ό,τι ήταν γνωστό στην τέχνη της ιατρικής βρισκόταν στα χέρια της [...]. Οι γυναίκες καλλιέργησαν τις τέχνες της ειρήνης, τα αισθήματα της συγγένειας και ό,τι συνδεόταν με την ανθρώπινη αγάπη και την οικιακή ζωή. Οι απαιτήσεις της μητρότητας ήταν η πραγματική πηγή όλων αυτών των πρώτων βημάτων προς τον πολιτισμό [...]»³⁰.

²⁹ Στο ίδιο, σ. 198.

³⁰ Elisabeth Cady Stanton, «The matriarchate» (1891), στο Aileen S. Kraditor, ό.π., σ. 143-144.

Αλλά, «καθώς οι άνδρες δεν διέθεταν από τη φύση το αίσθημα της πατρικής υπευθυνότητας»³¹, παραδίνονταν ευκολότερα στην πρωτόγονη αγριότητα:

«Ό,τι πέτυχε ο άντρας κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου οφείλεται στον αγώνα για την τροφή που διεξήγαγε ενάντια στους συνανθρώπους του και τα άγρια θηρία. Απλώς εφηύρε και τελειοποίησε όπλα πολέμου [...]. Η συμβολή του άνδρα κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου είναι μηδαμινή, σε σύγκριση με τη συμβολή της γυναίκας. Οι ποικίλες ευθύνες της ως μητέρας, τροφού, προστάτιδας μιας ομάδας ανυπεράσπιστων παιδιών ανύψωσαν τη διανοητική της ανωτερότητα και την επινοητικότητα της και την κατέστησαν δάσκαλο και κυβερνήτη του άνδρα»³².

Η γυναικεία φύση, και ο πυρήνας της, η μητρότητα, «αντί να συνιστά εμπόδιο»³³ για την πλήρη συμμετοχή των γυναικών στην πρόοδο της ανθρωπότητας, αποτέλεσε αναγκαία διαμεσολάβηση για το ιστορικό πέρασμα από τη βαρβαρότητα στην πρώτη μορφή ανθρώπινης κοινωνίας, τη μητριαρχική κοινωνία. Διατυπωμένη σε διάφορες παραλλαγές που συνδέονται με τις πολιτισμικές παραδόσεις κάθε χώρας αυτή η αντίληψη για την προέλευση του κόσμου κατακλύζει την προπαγάνδα για το δικαίωμα της ψήφου, τις φεμινιστικές πολεμικές, τα πρώτα έργα ιστορίας των γυναικών και εμπνέει μάλιστα μερικές από τις φεμινιστικές ουτοπίες στη στροφή του αιώνα³⁴. Η στρατηγική σημασία μιας τέτοιας ανασύστασης για την ανάπτυξη μιας αναβαθμισμένης ομαδικής ταυτότητας διατυπώνεται εξάλλου ρητά από τις ίδιες τις φεμινίστριες. Στα 1891, η Elisabeth Cady Stanton κατέληγε στη διάλεξή της για τη μητριαρχία, υπογραμμίζοντας:

³¹ Στο ίδιο.

³² Στο ίδιο, σ. 144.

³³ Στο ίδιο.

³⁴ Βλ. για παράδειγμα, το μυθιστόρημα της Charlotte Perkins Gilman, *Herland*, γραμμένο στη στροφή του αιώνα.

«Κάθε γυναίκα που είναι παρούσα εδώ πρέπει να νιώθει ένα νέο αίθρημα αξιοπρέπειας και αυτοσεβασμού γνωρίζοντας ότι οι μητέρες μας αποτέλεσαν, σε ορισμένες περιόδους του παρελθόντος, την ιθύνουσα δύναμη και ότι χρησιμοποίησαν αυτή τη δύναμη για το συμφέρον της ανθρωπότητας»³⁵.

Με τον ίδιο τρόπο, για την Καλλιρρόη Παρρέν, ηγετική φυσιογνωμία του ελληνικού φεμινισμού, «η ιστορική εξέλιξι[ς] του γυναικείου ζητήματος» αποτελούσε συνέχεια «των ασφαλών βάσεων, επί των οποίων η Νέα Γυνή της εποχής μας στηρίζει το οικοδόμημα της αναγεννήσεώς της και της δι' αυτής αναγεννήσεως της ανθρωπότητος»³⁶.

Αν η φεμινιστική επιχειρηματολογία τοποθετείται «κάτω από τις φτερούγες μιας μητριαρχίας της φύσης»³⁷, δεν είναι μόνο για να αναβαθμίσει το γυναικείο φύλο. Είναι γιατί μια τέτοια τοποθέτηση της επιτρέπει να διεκδικήσει τη δυνατότητα μεταβολής της άνισης σχέσης των φύλων, σε ένα πεδίο που είναι αποδεκτό για τη συντριπτική πλειονότητα ανδρών και γυναικών της εποχής: στο πεδίο όπου ιστορία και φύση συγκλίνουν στην αναγνώριση του νομιμοποιητικού χαρακτήρα του παρελθόντος. Η αναφορά σε ένα, έστω απώτατο, παρελθόν όπου δεν υφίστατο καταπίεση μέσα στην ιστορία αποτελεί επιχείρημα για τη δυνατότητα μεταβολής της σχέσης των φύλων. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Η νομιμοποιητική λειτουργία της μητριαρχίας ως αρχικής κατάστασης και χαμένης γενέτειρας έχει στόχο να αποδείξει ότι μια τέτοια αλλαγή δεν είναι απλώς δυνατή αλλά και αναπόφευκτη: αναπόφευκτη στο βαθμό που υπαγορεύεται από τη φύση, που είναι «σύμφωνη με τη φύση».

«[...] έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι η σειρά μας θα έρθει και πάλι. Σίγουρα δεν θα φέρει τη γυναικεία κυριαρχία αλλά μια εμπειρία

³⁵ Elisabeth Cady Stanton, *ό.π.*, σ. 147.

³⁶ Καλλιρρόη Παρρέν, «Το γυναικείον ζήτημα», *Εφημερίς των Κυριών*, 14-1-1901.

³⁷ E. Bloch, *ό.π.*, σ. 198.

που δεν έχει μέχρι σήμερα ποτέ δοκιμαστεί, την εμπειρία της απόλυτης ισότητας»³⁸.

Το δίκαιο που πηγάζει από τη «γυναικεία φύση» ταυτίζεται έτσι με το δίκαιο που είναι σύμφωνο με τη φύση, με το δίκαιο που όφειλε να διέπει, στο μέλλον, όχι μόνο την κοινωνική ύπαρξη των γυναικών αλλά όλου του ανθρώπινου γένους. Στο σημείο αυτό, οι φεμινίστριες διαφοροποιούνταν καθαρά από τις θεωρίες του Bachofen, για τον οποίο η εξιδανίκευση του μητρικού δικαίου δεν έδινε αφορμή παρά μόνο για νοσταλγικές αναπολήσεις ενός παρελθόντος παραωχημένου. Στον φεμινιστικό λόγο, αντίθετα, η νοσταλγία του μητριαρχικού παραδείσου γίνεται ουτοπική προσδοκία, μια κριτική οπτική γωνία μέσα από την οποία κρίνεται το παρόν, διεκδίκηση ενός μέλλοντος απαλλαγμένου από τη βία και την καταπίεση. Όχι μόνο η πατριαρχία δεν ταυτίζεται με τον αναπόφευκτο ερχομό του πολιτισμού και της προόδου, όπως υποστήριζε ο Bachofen, αλλά αντίθετα αντιπροσωπεύει μια οπισθοδρόμηση στην πορεία της ανθρωπότητας. Η ανδρική κυριαρχία δεν ήταν, λοιπόν, υπεύθυνη μόνο για την ανισότητα των φύλων αλλά και για την πτώση της ανθρωπότητας εν γένει:

«Η μέθη, η πλεονεξία, η τυραννία, ο σφετερισμός, η οίησης, η αλαζονεία, η αδικία είναι [...] πάθη προκύψαντα εκ της καταπολεμήσεως και εκδίασεως των φυσικών νόμων παρά του τα πάντα δοκιμάσαντος να καθυποτάξει εις εαυτόν ανδρός»³⁹.

Οι δηλώσεις αυτού του τύπου, που διαπερνούν τον φεμινιστικό λόγο στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, μετέτρεπαν τη γυναικεία καταπίεση σε αφετηρία και αρχέτυπο όλων των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας και ανισότητας. Σ' αυτά τα συμφραζόμενα, η επανεγκαθίδρυση «των νόμων της φύσης» ταυτιζόταν με την απο-

³⁸ Elisabeth Cady Stanton, *ό.π.*, σ. 147.

³⁹ Καλλιφρόνη Παρρέν, «Αι γυναίκες κατά του ανθρώπινου εκφυλισμού», *Εφημερίς των Κυριών*, 7-5-1895.

κατάσταση των αρχών του μητρικού δικαίου, την αποκατάσταση των γυναικών ως κεντρικών κοινωνικών υποκειμένων.

Αυτό που εξυμνούνταν στη φεμινιστική αυτή εκδοχή της προέλευσης του κόσμου, ακόμη περισσότερο από την εξουσία των γυναικών στους άνδρες, ήταν το μητρικό δίκαιο ως δίκαιο κατ'εξοχήν προσήκον στη φύση, ως πρότυπο και πατρίδα της δικαιοσύνης και της ισότητας, ένα δίκαιο που οι άνδρες κατέλυσαν με τη βία, εγκαθιδρύοντας στη θέση του το δίκαιο του ισχυροτέρου. Τοποθετούμενες κάτω από τη σημαία του μητρικού δικαίου, οι γυναίκες προσδιορίζονταν ως το ιστορικό υποκείμενο που βρισκόταν περισσότερο από κάθε άλλο σε θέση να εκπροσωπήσει τα συμφέροντα ολόκληρης της ανθρωπότητας. Όχι μόνο γιατί είχαν την προδιάθεση να αντιλαμβάνονται τη βαθύτερη αλήθεια αλλά και γιατί επί έξι χιλιάδες χρόνια είχαν κρατηθεί μακριά από την άσκηση της εξουσίας⁴⁰ και συνιστούσαν μια δύναμη ακόμη αγνή «από τα πολιτικά μολύσματα, τα οποία η φιλοδοξία και η ιδιοτέλεια έχουν αναπτύξει [...] εις βαθμόν επικίνδυνον»⁴¹. Οι ιστορικές τους εμπειρίες της καταπίεσης, οι αγώνες τους για τη χειραφέτηση αποκτούσαν έτσι μια οικουμενική διάσταση.

Σε αυτή τη «μυθολογία του είδους», το φύλο δεν ήταν πλέον «μια απλή ιδιότητα» της κοινής ανθρώπινης φύσης που υπαγόρευε ίσα δικαιώματα σε όλους. Η λογική της αντιστροφής μετέβαλλε τις γυναίκες, ή μάλλον τη γυναίκα, σε εκπρόσωπο της μη παραμορφωμένης ανθρωπότητας και τον άνδρα, αν όχι σε «ατελές εξάρτημα», τουλάχιστον σε ένα είδος σε παρακμή που, σύμφωνα με την ορολογία της εποχής, έπρεπε επειγόντως να «αναγεννηθεί». Αν, όμως, οι «γυναικείες αρετές», και οι ποιοτικές αξίες που απορρέουν από αυτές, είναι αποκλειστικό βιολογικό προνόμιο των γυναικών, αν οι άνδρες από τη φύση τους είναι ανίκανοι να τις

⁴⁰ Πρβλ. Susan B. Anthony, «Social Purity» (1875), παρατίθεται από Aileen S. Kraditor, *ό.π.*, σ. 159-167 και Maria Desraines, *Ce que veulent les femmes*, παρουσίαση Odile Krakovitch, Syros, Παρίσι 1980, σ. 101-109 και 123.

⁴¹ Καλλιρρόη Παρρέν, «Εις τον φιλογύνην της Εστίας», *Εφημερίς των Κυριών*, 16-4-1900. Πρβλ. επίσης Susan B. Anthony, *ό.π.*, σ. 159-167.

αποκτήσουν, πώς ήταν δυνατόν να «αναγεννηθούν»; Αν στον γυναικείο προορισμό «ειρήνης, αγάπης και ισότητας» αντιστοιχούσε ένας προορισμός πολέμου, βίας και ανισότητας, αυτό δεν σήμαινε ότι οι «γυναικείες» αξίες ήταν καταδικασμένες να παραμείνουν αξίες μερικές και υποδεέστερες σε σχέση με τις «ανδρικές», δηλαδή τις κυρίαρχες αξίες; Η αναφορά σε μια αρχική ανθρώπινη φύση, διαστρεβλωμένη από το σφετερισμό εξουσίας και την τυραννία, είχε επιτρέψει στις πρώτες φεμινίστριες να χρησιμοποιήσουν το φυσικό δίκαιο σε μια ουτοπική προοπτική, ως άρνηση της υπάρχουσας πραγματικότητας στο όνομα ενός πραγματοποιήσιμου μέλλοντος (*rebus non jam stantibus*). Η αναφορά στο μητρικό δίκαιο είχε την τάση να θυθίζει και πάλι τις σχέσεις των φύλων στην απελπισία του βιολογικού ντετερμινισμού. Η αναφορά λειτουργούσε, βέβαια, ως προτροπή για δράση, στο μέτρο που έτρεφε την εμπιστοσύνη των γυναικών στις δυνάμεις τους· αλλά από την άλλη, κινδύνευε να λειτουργήσει ως ανίσχυρο ιδεώδες απέναντι σε μια κοινωνική πραγματικότητα αμετάβλητη (*rebus hic stantibus*), ως ηθικό αντιστάθμισμα απέναντι στην πραγματική υποτίμηση της διαφοράς. Η ιδέα της γυναίκας-σωτήρα, που συνδεόταν με το μητρικό δίκαιο, είχε και αυτή μια αντιφατική δυναμική: ενώ νομιμοποιούσε τον αγώνα για την απελευθέρωση δίνοντάς του οικουμενική διάσταση, κινδύνευε συγχρόνως να λειτουργήσει ως εκ των υστέρων δικαιολογία για έναν επιβεβλημένο κοινωνικό ρόλο· μετατρέποντας, δηλαδή, τις γυναίκες από υποκείμενα σε εργαλεία της σωτηρίας της ανθρωπότητας. Η σωτηριολογική δυναμική άνοιγε έτσι το δρόμο για την εργαλειοποίηση όχι μόνο των γυναικών αλλά και των αγώνων για την απελευθέρωσή τους: αγώνες που έκτοτε επρόκειτο επανειλημμένα να θυσιαστούν στο όνομα των συμφερόντων της «δημοκρατίας», του «έθνους», του «σοσιαλισμού», και πιο πρόσφατα, της «ανάπτυξης» και του «εκσυγχρονισμού».

Η μετατόπιση του φεμινιστικού λόγου από το φυσικό στο μητρικό δίκαιο ενίσχυε την αρχική αμφισημία των «έμφυτων δικαιωμάτων» και ευνοούσε την αναγωγή στη φύση των νομικών, πολιτικών και κοινωνικών ανισοτήτων ανάμεσα στα φύλα. Ιδιαί-

τερα στον τομέα της εργασίας, η διεκδίκηση της διαφοράς είχε μια εξαιρετικά αρνητική δυναμική. Γιατί παρόλο που οι «γυναίκες αρετές» χρησίμευαν ως επιχείρημα για την είσοδο των γυναικών σε ορισμένους κλάδους που «προσιδιάζαν στη φύση και την αποστολή τους», χρησίμευσαν ταυτόχρονα για τη νομιμοποίηση του έμφυλου καταμερισμού της εργασίας, της δομικής επαγγελματικής ανισότητας, του συστηματικού αποκλεισμού των γυναικών από τα σημαντικότερα επαγγέλματα κι επομένως από τα υλικά μέσα για την ανεξαρτησία. Αποκλεισμός που θεσμοθετήθηκε συχνά στο όνομα της γυναικείας φύσης και της προστασίας της μητρότητας.

Καταφεύγοντας στα επιχειρήματα της γυναικείας φύσης για τη συγκρότηση και την ενίσχυση μιας θετικής συλλογικής ταυτότητας, ο φεμινιστικός λόγος βρέθηκε συχνά αποπλισμένος, και όχι μόνο στο παρελθόν. Ο μύθος της γυναικείας ανωτερότητας έχει την πρωτεύεική ικανότητα να επανεμφανίζεται συνέχεια σε διαφορετικές μορφές ως τις μέρες μας. Σε έναν κόσμο όπου η διαφορά δεν είναι ορατή παρά ως κατωτερότητα, αλλά και κάτω από την πίεση ενός δυσμενούς συσχετισμού δυνάμεων, θα έλεγε κανείς ότι η φεμινιστική ουτοπία distάζει να προχωρήσει σε μια πλήρη ανατροπή της κυρίαρχης κλίμακας των αξιών, αντάξια των ουτοπικών υποσχέσεων του φυσικού δικαίου. Ωστόσο, από τον 18ο αιώνα, μια αιρετική παράδοση του φυσικού δικαίου δεν έπαψε ποτέ να επιμένει ότι δεν χρειαζόμαστε τίτλους ευγενείας ή χαμένες δόξες για την άσκηση των πανανθρώπινων δικαιωμάτων, ότι δεν χρειάζεται να ωραιοποιούμε ή να ζητούμε συγγνώμη για τη «διαφορά μας» για να είμαστε μέλη μιας πολιτικής κοινότητας, ότι η διεκδίκηση της συμμετοχής μας στον ορισμό της ανθρώπινης φύσης προϋποθέτει την καταγγελία των ιεραρχικών διχοτομιών που καθορίζουν ποι οι ή ποιες είμαστε εκ των προτέρων¹².

Μετάφραση από τα γαλλικά
ΕΙΡΗΝΗ ΡΙΖΑΚΗ

¹² Zillah R. Eisenstein, *Feminism and Sexual Equality*, Νέα Υόρκη 1984, σ. 162.