

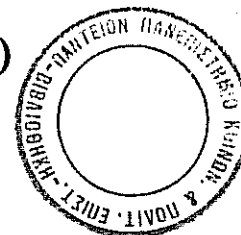
— **ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ** —

Υπεύθυνος σειράς: Ευθύμιος Παπαταξιάρχης

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

Επιμέλεια

**ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ,
ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΚΑΙ ΦΥΛΟ**



Κείμενα των

SHERRY ORTNER

MARILYN STRATHERN

MICHELLE ROSALDO

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

305.4
ORT

© για την εισαγωγή και την ελληνική μετάφραση,
Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Σόλωνος 133, 106 77 Αθήνα,
τηλ. 3606305, fax 3638173

Οι μεταφράσεις έγιναν από την αγγλική γλώσσα.

Πρώτη έκδοση: Απρίλιος 1994

ISBN: 960-221-081-8

Διορθώσεις: Δήμητρα Τουλάτου
Στοιχειοθεσία, φιλμ, μοντάζ: Ντίμης Καρράς
Εκτύπωση: Φωτοδότης Α.Ε.
Βιβλιοδεσία: Κώστας Δελής

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος..... 9

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών
στην ανθρωπολογία των φύλων..... 13

SHERRY B. ORTNER

Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση
για τον πολιτισμό;..... 75

MARILYN STRATHERN

Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen..... 

MICHELLE ROSALDO

Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας:
Σκέψεις για το φεμινισμό και τη διαπολιτισμική
κατανόηση..... 185

Τίτλοι και πηγές πρωτοτύπων..... 235

Πρόλογος

Τα άρθρα που περιλαμβάνονται σ' αυτό τον τόμο εστιάζουν, από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας, στο αν και κατά πόσο οι σχέσεις των φύλων και οι ιδιότητες, οι πολιτισμικές σημασίες και οι αξίες που αποδίδονται στις γυναίκες και στους άνδρες σε διάφορες κοινωνίες συνιστούν ένα οικουμενικό φαινόμενο. Δηλαδή κατά πόσο, πίσω από τη δεδομένη πολιτισμική ποικιλομορφία, είναι δυνατόν και χρήσιμο να αναγνωρίσει κανείς ορισμένα οικουμενικά μοτίβα που χαρακτηρίζουν τις σχέσεις των ανδρών και των γυναικών ή τις νοητικές παραστάσεις των φύλων.

Το αν οι σχέσεις των φύλων είναι παντού και πάντοτε ασυμμετρικές ή άνισες, αλλά και το πώς ορίζεται αναλυτικά η ασυμμετρία ή η ανισότητα είναι ζητήματα που βρίσκονται στο επίκεντρο της φεμινιστικής προβληματικής σε όλες σχεδόν τις εκδοχές της. Η δυνατότητα της αποκάλυψης οικουμενικών μοτίβων στο επίπεδο της πρακτικής ή των νοητικών παραστάσεων –η δυνατότητα να φτάνει κανείς σε γενικεύσεις μέσα από τη σύγκριση δεδομένων που προέρχονται από διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα– είναι εξίσου κεντρικό ζήτημα για την ανθρωπολογία. Η διαπλοκή της φεμινιστικής προβληματικής με την ανθρωπολογική οπτική αποτελεί συνεπώς μια από τις πιο ενδιαφέρουσες όψεις της ανθρωπολογικής ενασχόλησης με τα φύλα την τελευταία δεκαετία. Το στίγμα ή, καλύτερα, τα στίγματα αυτής της ενασχόλησης δίνουν εδώ τα άρθρα της Ortner, της Strathern και της Rosaldo. Η Sherry Ortner (1974) θεωρεί ότι οι σχέσεις των ανδρών και των γυναικών είναι παντού και πάντοτε ασυμ-

μετρικές. Κατά τη γνώμη της η ασυμμετρία αυτή ανάγεται σε μια οικουμενική αντίληψη που αποδίδει στα φύλα διαφορετικό βαθμό εμπλοκής στη σφαίρα του πολιτισμού και της φύσης. Η Marilyn Strathern (1980) και η Michelle Rosaldo (1980) αμφισβητούν αυτήν αλλά και άλλες οικουμενικές ερμηνείες και υποστηρίζουν ότι προτεραιότητα έχει η μελέτη των σχέσεων και των νοητικών παραστάσεων των φύλων σε συγκεκριμένα πολιτισμικά συμφραζόμενα.

Τα κείμενα συγκλίνουν και αποκλίνουν τόσο ως προς τις ανθρωπολογικές τάσεις που αντιπροσωπεύουν όσο και ως προς τις φεμινιστικές αναζητήσεις στις οποίες αναφέρονται. Η προσεγγίση των συγγραφέων είναι κοινή εφόσον εστιάζει στην πολιτισμική διάσταση του φύλου. Μ' αυτή την έννοια τα κείμενα παραπέμπουν σε αντιπαραθέσεις στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας και της φεμινιστικής προβληματικής με προσεγγίσεις που επικεντρώνονται στην υλικότητα της γυναικείας καταπίεσης. Οι συγγραφείς ωστόσο διαφέρουν στο βαθμό που εστιάζουν στα φύλα ως κοινωνικές ομάδες ή ως νοητικές παραστάσεις και κατηγορίες. Επιπλέον διαφέρουν ως προς το αν τα φύλα αποτελούν οικουμενικές κατηγορίες. Μ' αυτή την έννοια αντιπροσωπεύουν σημαντικές στιγμές και όψεις της μετάβασης από την ανθρωπολογία των γυναικών της δεκαετίας του '70 στην ανθρωπολογία των φύλων των ημερών μας.

Τα χαρακτηριστικά αυτά, με βάση τα οποία τα κείμενα επιλέχθηκαν για μετάφραση, αποτελούν και το πρίσμα υπό το οποίο παρουσιάζονται στην εισαγωγή. Σκοπός μου είναι να παρουσιάσω τα άρθρα και να εξετάσω τις μεταξύ τους σχέσεις τοποθετώντας τα στα συμφραζόμενά τους, δηλαδή εντάσσοντάς τα στις τάσεις που αντιπροσωπεύουν και συσχετίζοντάς τα με άλλες με τις οποίες βρίσκονται σε αντιπαλότητα. Έτσι με κίνδυνο μια υπερβολικά σχηματοποιημένη εικόνα προτίμησα να σταθώ σε κείμενα, πρόσωπα και ζητήματα που θεωρώ ότι συνδέονται περισσότερο με την προβληματική και την απήχηση των τριών κειμένων και να παρασιάμψη άλλα, ανεξάρτητα από το εμπειρικό, μεθοδολογικό ή θεωρητικό τους ενδιαφέρον.

Σε καμιά περίπτωση λοιπόν δεν πρόκειται για συνολική παρουσίαση των ανθρωπολογικών αναζητήσεων σχετικά με τα φύλα. Το εύρος αυτών των αναζητήσεων είναι μεγαλύτερο θεματικά, θεωρητικά και χρονολογικά. Σημαντικές όψεις αυτών των αναζητήσεων, που δεν θίγονται σε βάθος ή καθόλου εδώ, εξετάζει η Νόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου (1991α [1984]), ενώ η «Εισαγωγή» του Ευθύμιου Παπαταξιάρχη (1992)* δίνει μια σφαιρικότερη εικόνα της ανθρωπολογικής προβληματικής για το φύλο, στην οποία εντάσσεται και η μετάβαση που παρουσιάζεται εδώ. Τέλος η εισαγωγή αυτή δεν αναφέρεται καθόλου σε ανθρωπολογικές θεωρήσεις του φύλου στην ελληνική κοινωνία – θέμα των άρθρων που περιλαμβάνονται στα *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα* (1991) της Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου και στη συλλογή *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα* (1992), που επιμελήθηκαν οι Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης, καθώς και στους αγγλικούς τόμους *Gender and Power in Rural Greece* [Φύλο και εξουσία στην αγροτική Ελλάδα] και *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece* [Αμφισβητούμενες ταυτότητες: Φύλο και συγγένεια στη σύγχρονη Ελλάδα] που επιμελήθηκαν οι J. Dubisch, P. Loizos και E. Papataxiarchis αντίστοιχα.

Χρωστώ πολλές ευχαριστίες στους μεταπτυχιακούς φοιτητές του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Αιγαίου, που παρακολούθησαν μάθημά μου για την Ανθρωπολογία των Φύλων και με πολλούς τρόπους με βοήθησαν να ξεκαθαρίσω και να εκφράσω όσο το δυνατόν καλύτερα αυτά που ήθελα να πω στις φίλες, φίλους και συναδέλφους, Έφη Αβδελά, Ρίκα Μπενβενίστε, Άκη Παπαταξιάρχη και Θόδωρο Παραδέλλη, και στον Κώστα Δουζίνα.

Μυτιλήνη, καλοκαίρι 1992

* Ευχαριστώ τον Ε. Παπαταξιάρχη γιατί έθεσε στη διάθεσή μου το κείμενο πριν από την έκδοσή του. Δυστυχώς δεν μπόρεσα να το λάβω υπόψη στην οργάνωση της δικής μου εργασίας, η οποία τότε είχε ήδη ολοκληρωθεί.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων

Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ

Αντίθετα με άλλες κοινωνικές επιστήμες η ανθρωπολογία αναγνώρισε από πολύ νωρίς τις κατά φύλα σχέσεις ως σημαντικό παράγοντα για την οργάνωση της κοινωνίας. Ήδη κάτω από το πρίσμα της προ-ανθρωπολογικής εξελικτικής θεωρίας του 19ου αιώνα η μορφή και η εξέλιξη αυτών των σχέσεων στις «πρωτόγονες κοινωνίες» θεωρήθηκε ένα από τα βασικότερα «κλειδιά» για την κατανόηση της μετάβασης των κοινωνιών από το στάδιο της «αγριότητας» στο στάδιο της «βαρβαρότητας» και τελικά στον «πολιτισμό». Έτσι το ζήτημα της εξέλιξης των κοινωνιών αποτέλεσε το πλαίσιο και ταυτόχρονα το ζητούμενο της γνωστής διαμάχης γύρω από την προτεραιότητα της μητριαρχίας. Στις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα τόσο στις ΗΠΑ όσο και στην Αγγλία η κλασική ανθρωπολογία συγκροτήθηκε σε πλήρη αντίθεση με τον εξελικτισμό και στράφηκε στη συγχρονική μελέτη άλλων κοινωνιών ως ξεχωριστών ολότητων. Προνομιακό πεδίο στη μελέτη αυτή συνιστούν οι συγγενειακές και αγχιστειακές σχέσεις στις οποίες εξ ορισμού εμπλέκονται και τα δύο φύλα¹.

Οι εξελικτιστές βέβαια δεν αμφισβήτησαν τον έμφυτο χαρακτήρα των ιδιοτήτων των φύλων. Αντίθετα απέδωσαν στη μητριαρχία και την πατριαρχία χαρακτηριστικά που στις δικές τους

1. Για την προβληματική του εξελικτισμού του 19ου αιώνα σχετικά με τη μητριαρχία, βλ. Rosalind Coward (1983:17-99) και Στέλλα Γεωργιάδη (1989: 45-64).

κοινωνίες θεωρούνταν ότι απορρέουν από τη γυναικεία και την ανδρική φύση αντίστοιχα. Η κλασική ανθρωπολογία από την άλλη επικεντρώθηκε στην κοινωνική διάσταση των συγγενειακών σχέσεων, αλλά δεν αμφισβήτησε το φυσικό χαρακτήρα των κατά φύλα διαφορών ούτε τα βιολογικά ερείσματα της ετεροφυλόφιλης σεξουαλικότητας και κυρίως δεν προσέγγισε τις σχέσεις των φύλων μέσα ή έξω από τα συστήματα της συγγένειας ως σχέσεις εξουσίας². Στο εσωτερικό αυτής της παράδοσης τη σημαντικότερη εξαίρεση αποτελεί το βιβλίο της Margaret Mead *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* [Φύλο και ψυχροσύνθεση σε τρεις πρωτόγονες κοινωνίες], που εκδόθηκε το 1935 και αμφισβητεί τη σχέση μεταξύ του βιολογικού φύλου, της ψυχροσύνθεσης και της κοινωνικής συμπεριφοράς των ανδρών και των γυναικών.

→ Οι γυναίκες ανθρωπολόγοι που πρώτες μίλησαν για την ανάγκη να δημιουργηθεί μια νέα ανθρωπολογία, μια ανθρωπολογία των γυναικών, στις αρχές της δεκαετίας του '70, θεμελίωσαν το αίτημά τους στη διαπίστωση ότι η μελέτη του ανθρώπου αφορούσε κυρίως τους άνδρες. Οι εθνογραφικές περιγραφές ήταν φτωχές σε πληροφορίες για τη ζωή και τις δραστηριότητες των γυναικών. Από τις περιγραφές αυτές απουσίαζε η γυναικεία οπτική. Ήταν γραμμένες από μια διπλά αρσενική σκοπιά: του ανθρωπολόγου και των πληροφορητών του. Ανάλογες κριτικές διατύπωσαν αυτή την περίοδο επίσης γυναίκες που ασχολούνταν με άλλες κοινωνικές επιστήμες. Οι κριτικές αυτές αποτέλεσαν και ένα από τα βασικά ερείσματα για τη δημιουργία πανεπιστημιακών τμημάτων Γυναικείων Σπουδών στην Αμερική και την Ευρώπη.

→ Οι αρχικοί στόχοι της ανθρωπολογίας των γυναικών ήταν να γίνουν οι γυναίκες ορατές στα εθνογραφικά κείμενα και να περιγραφούν οι διάφορες κοινωνίες από τη δική τους σκοπιά. Γρήγορα φάνηκε ότι οι στόχοι αυτοί επέβαλλαν όχι μόνο τη συλ-

2. Για τη θεώρηση του φύλου από τη σκοπιά της κλασικής ανθρωπολογίας, βλ. Rosalind Coward (1983: 100-129) και Michelle Perrot (1986: 77-83).

λογή περισσότερων πληροφοριών για τις γυναίκες, αλλά και νέα ερωτήματα που αφορούσαν τη μελέτη άλλων κοινωνιών συνολικά. Εξίσου γρήγορα φάνηκε επίσης ότι για να αποκατασταθούν οι γυναίκες ως εθνογραφικά αντικείμενα θα έπρεπε να ενεργοποιηθούν ως υποκείμενα της ανθρωπολογικής έρευνας. Η ανθρωπολογία των γυναικών – από γυναίκες και για γυναίκες – ήταν η απάντηση σε μια ανθρωπολογία που εκ πρώτης όψεως φαινόταν ουδέτερη, εκ των υστέρων όμως αποκαλυπτόταν αρσενική.

Η μελέτη της Annette Weiner *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange* (1976) [Γυναίκες με αξία, άνδρες με φήμη: Νέες προσεγγίσεις της ανταλλαγής στα νησιά Trobriand] αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα ή, καλύτερα, σύμβολο του ανατρεπτικού χαρακτήρα αυτής της νέας προβληματικής. Περιγράφοντας τις ανταλλαγές των γυναικών μεταξύ τους στα νησιά Trobriand ως δραστηριότητες που τους αποφέρουν γόητρο και κατοχυρώνουν την αξία τους ως φορέων της αναπαραγωγής της κοινωνίας, η Weiner δείχνει ότι η περιγραφή του Malinowski – του μεγαλύτερου ανθρωπολόγου όλων των εποχών – είναι παραπλανητική: αποσιωπά και υποβαθμίζει τις γυναικείες δραστηριότητες και έτσι εξισώνει την κοινωνία και τον πολιτισμό των Trobriand με τους άνδρες και τις δραστηριότητές τους.

→ Οι εκπρόσωποι της ανθρωπολογίας των γυναικών θεωρούσαν ότι οι άνδρες συνάδελφοί τους δεν αποστασιοποιούνταν αρκετά από την κυρίαρχη ιδεολογία που διέπει τις σχέσεις των φύλων στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, με αποτέλεσμα να προβάλλουν ασυνείδητα τον ανδροκεντρισμό και εθνοκεντρισμό τους στις κοινωνίες που μελετούν. Οι ίδιες αντίθετα αναγνώριζαν ρητά τα πολιτικά τους κίνητρα – τη στράτευσή τους στην υπόθεση της γυναικείας απελευθέρωσης. Το 1977 η Rayna Rapp δηλώνει: «...αν είμαστε παιδιά των πατριαρχών των επιστημονικών μας παραδόσεων, είμαστε επίσης αδελφές σ' ένα γυναικείο κίνημα που αγωνίζεται να ορίσει νέες μορφές κοινωνικής διαδικασίας στην έρευνα και την πράξη. [...] Αυτή η δουλειά στην ανθρωπολογία (όπως και σ' όλα τα πεδία) θα βοηθήσει να συγκροτηθεί

και θα υποστηρίξει ένα κοινωνικό πλαίσιο που θα μας βοηθήσει να προχωρήσουμε προς το γκρέμισμα των δομών ανισότητας» (1977:16)³.

→ Στο πλαίσιο της θεωρίας του κινήματος για τη γυναικεία απελευθέρωση, οι εκπρόσωποι της ανθρωπολογίας των γυναικών θεωρούσαν δεδομένο ότι η κατά φύλα ανισότητα δεν αποτελεί φυσικό φαινόμενο και συνεπώς αμφισβητούσαν ήδη από την αρχή την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων στις δικές τους κοινωνίες. Από κει και πέρα η τεκμηρίωση και η ανάλυση της γυναικείας καταπίεσης σε διάφορα συμφραζόμενα ήταν ένα μέσο στον αγώνα για την απελευθέρωση. Αντίστοιχα η τεκμηρίωση και η ανάλυση ισότιμων κατά φύλα σχέσεων σε άλλους τόπους και χρόνους ήταν μια εγγύηση ότι τα οράματα του δυτικού φεμινισμού δεν στερούνταν ερεισμάτων, δεν ήταν δηλαδή εγγενώς ασυμβίβαστα με οποιαδήποτε κοινωνική «πραγματικότητα». Μεγαλύτερη σημασία από την περιγραφή όμως είχε η εξήγηση τόσο της κατά φύλα ανισότητας όσο και της ισοτιμίας, η διερεύνηση των χαρακτηριστικών τους και των αιτίων τους. Κεντρικό ζήτημα και έννοια κλειδί γι' αυτή την ανθρωπολογία λοιπόν είναι η «θέση» [Status ή position] των γυναικών.

→ Όπως συμβαίνει με την «ισότητα», την «ασυμμετρία», την «υποτελεία», την «εξουσία», ο όρος «θέση των γυναικών» χρησιμοποιείται συχνά χωρίς να ορίζεται με ακρίβεια (Lamphere 1977:613). Άλλοτε δηλώνει την κατάσταση των γυναικών γενικότερα, άλλοτε αναφέρεται σε ορισμένα από τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους απέναντι στους άνδρες, στον εαυτό τους ή απέναντι στην κοινωνία συνολικά, και άλλοτε σημαίνει κάποια συγκεκριμένη βαθμίδα στο εσωτερικό μιας κλίμακας ιεραρχημένων θέσεων. Οι πολλαπλές χρήσεις ή η κατάχρηση του όρου «θέση», όπως και του «ρόλου» με τον οποίο αναλυτικά συνδέεται, δεν χαρακτηρίζουν βέβαια αποκλειστικά την ανθρωπολογία των

3. Για τη φεμινιστική προβληματική της απελευθέρωσης της δεκαετίας του '70 σε αντίθεση με προγενέστερες διεκδικήσεις ισονομίας και την επίδρασή της στην ανθρωπολογία των γυναικών βλ. Παπαταξιάρχης (1992: 14-17).

γυναικών. Ωστόσο, αν «οι έννοιες που χρησιμοποιούμε για να μελετήσουμε τις γυναίκες είναι τμήματα ενός συνολικού ιδεολογικού apparatus» (Edholm, Harris και Young 1977:127), τότε η ανθρωπολογία των γυναικών είναι δυνατόν να εμφανίζεται γεμάτη ασάφειες, ανακολουθίες και αντιφάσεις, ή να φαίνεται ιδιαίτερα πλούσια σε εναλλακτικές θεωρήσεις, ερμηνείες και διατυπώσεις. Γιατί πέρα από τεχνικούς ορισμούς που μπορεί να παρατίθενται ή να απουσιάζουν, η σημασία του όρου καθορίζεται κάθε φορά από τα ερωτήματα με τα οποία συνδέεται ή προς απάντηση των οποίων επιστρατεύεται.

→ Το ερώτημα που δεσπόζει στην ανθρωπολογία των γυναικών είναι αν οι γυναίκες είναι παντού και πάντοτε, σε όλες τις εποχές και σε όλες τις κοινωνίες, υποτελείς στους άνδρες, δηλαδή αν η υποβάθμισή τους αντιπροσωπεύει ένα οικουμενικό φαινόμενο. Το ερώτημα αυτό προσεγγίζεται από δύο διαφορετικές σκοπιές. Η πρώτη ακολουθεί τους δρόμους που χάραξαν ο Freud, ο Lévi-Strauss και η Simone de Beauvoir. Η δεύτερη επικαλείται το έργο του Engels, αντλεί από την αναβίωση της εξελικτικής ανθρωπολογίας στην Αμερική, και χρησιμοποιεί έννοιες από την πολιτική οικονομία. Στο εσωτερικό της πρώτης η «θέση των γυναικών» αναφέρεται κυρίως στις συμβολικές σημασίες, τις αξίες που αποδίδονται στις γυναίκες ως μητέρες. Για τη δεύτερη σημαίνει τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων και στη σφαίρα της παραγωγής. Η πρώτη θεωρεί ότι οι γυναίκες είναι παντού και πάντοτε υποτελείς. Η δεύτερη το αρνείται. Η πρώτη ταυτίζεται περισσότερο με το «ριζοσπαστικό» (ή από τη σκοπιά της δεύτερης «αστικό») φεμινισμό. Η δεύτερη συμμαχεί με το σοσιαλιστικό φεμινισμό. *

1. Η οικουμενικότητα της γυναικείας υποτελείας

Η άποψη ότι η θέση των γυναικών είναι πάντοτε υποδεέστερη εκφράζεται στα τρία πρώτα θεωρητικά άρθρα της συλλογής *Woman, Culture and Society* (1974, επιμ. M. Rosaldo και L.

Lamphere) [Γυναίκα, πολιτισμός και κοινωνία] και συγκεντρώνει μερικά από τα σημαντικότερα κείμενα της ανθρωπολογίας των γυναικών. Και τα τρία άρθρα συνδέουν τη γυναικεία υποτέλεια με τον κοινωνικό προσδιορισμό των γυναικών ως μητέρων και τροφών.

Στο εισαγωγικό θεωρητικό κείμενό της η Michelle Rosaldo υποστηρίζει ότι ο βαθμός της γυναικείας υποτέλειας και οι τρόποι με τους οποίους εκφράζεται είναι συνάρτηση της διαφορετικής εμπλοκής των γυναικών και των ανδρών στον «οικιακό» ή «ιδιωτικό» χώρο και στον «δημόσιο». Το οικουμενικό φαινόμενο της ασυμμετρίας στις σχέσεις των φύλων είναι ανάλογο προς την επίσης οικουμενική ασυμμετρία που υπάρχει ανάμεσα στους χώρους αυτούς: ο «δημόσιος» χώρος θεωρείται ότι εμπεριέχει και υπερβαίνει τον «οικιακό», καθώς η συλλογική δραστηριότητα των ανδρών που τον αντιπροσωπεύουν προϋποθέτει τον έλεγχο πάνω στις γυναίκες και τα παιδιά αλλά και την υπέρβαση των δεσμών μαζί τους. Η αντίστιξη λοιπόν «δημόσιου» και «οικιακού» ή «ιδιωτικού» αποτελεί τη βάση για την κωδικοποίηση και τη σύγκριση δεδομένων που αφορούν τις κατά φύλα σχέσεις σε διάφορες κοινωνίες.

Η Rosaldo δέχεται ότι οι παράγοντες που συμβάλλουν ώστε οι γυναίκες να είναι το δεύτερο φύλο είναι πολλοί και αλληλένδετοι: 1) η γυναικεία προσωπικότητα όπως περιγράφεται από τη Nancy Chodorow (1974), 2) το γεγονός ότι οι γυναίκες έχουν περιορισμένες συναλλαγές έξω από την οικογένεια, έχουν κυρίως προσωπικές σχέσεις και δεν έχουν πρόσβαση στους τομείς της κοινωνικής δραστηριότητας που αποφέρουν κύρος και κοινωνική αναγνώριση, 3) ότι οι γυναίκες προσδιορίζονται κοινωνικά περισσότερο με βάση το φύλο τους και τους δεσμούς που έχουν με τους άνδρες ως σύζυγοι, κόρες, μητέρες κ.λπ. [ascribed status] και λιγότερο με βάση τα επιτεύγματά τους στην κοινωνία [achieved status], 4) η καταχώρηση των γυναικών στον τομέα της φύσης σε αντιδιαστολή με την ταύτιση των ανδρών με τον πολιτισμό, σύμφωνα με την ανάλυση της Sherry Ortner (1974), 5) το γεγονός ότι οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν την ανωμαλία και

απειλούν την κοινωνική ευταξία που ορίζεται και εκπροσωπείται από τους άνδρες, 6) ο περιορισμένος και ιδιωτικός χαρακτήρας των γυναικών παραγωγικών ασχολιών.

Η σημασία των παραγόντων αυτών πάντως καθορίζεται από το ιδιαίτερο περιεχόμενο που έχει ο διαχωρισμός μεταξύ του δημόσιου και του οικιακού σε κάθε κοινωνία. Έτσι όσο χαλαρότερος είναι ο διαχωρισμός αυτός τόσο μικρότερη είναι η ασυμμετρία στις σχέσεις των φύλων. Όσο περισσότερο οι άνδρες συμμετέχουν στα του οικιακού χώρου και όσο περισσότερες δυνατότητες έχουν οι γυναίκες να υπερβούν τα όριά του, είτε εισβάλλοντας στο χώρο των ανδρών είτε δημιουργώντας έναν δικό τους δημόσιο, τόσο συμμετρικότερες είναι και οι μεταξύ τους σχέσεις.

Η Rosaldo αρνείται ότι η ασυμμετρία των φύλων πηγάζει από τη βιολογία. Παραπέμποντας στη Simone de Beauvoir, εξηγεί ότι η σημασία των ανατομικών χαρακτηριστικών και των λειτουργιών της φυσιολογίας δεν είναι εγγενής. Η ασυμμετρία λοιπόν δεν προκύπτει από κάποια βιολογικά δεδομένα αυτά καθαυτά, αλλά από τον τρόπο με τον οποίο τα βιολογικά δεδομένα προσλαμβάνονται, ταξινομούνται, ερμηνεύονται και αξιολογούνται σε διάφορες κοινωνίες. Έτσι το γεγονός ότι παντού οι γυναίκες είναι αυτές που συλλαμβάνουν, γεννούν και θηλάζουν δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την υποβάθμισή τους, αλλά θεμελιώνει την κατηγοριοποίησή τους ως συζύγων, μητέρων και τροφών.

Η ψυχολογική διάσταση αυτής της κατηγοριοποίησης και οι συνέπειές της είναι το θέμα της Nancy Chodorow (1974). Η Chodorow ανάγει την κατά φύλα ασυμμετρία στη δομή της γυναικείας προσωπικότητας. Αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι οι γυναίκες παντού είναι υπεύθυνες για την ανατροφή των παιδιών και την κοινωνικοποίηση των κοριτσιών. Υποστηρίζει ότι οι μητέρες αντιμετωπίζουν διαφορετικά τα βρέφη ανάλογα με το φύλο τους: ταύτιζονται με τις κόρες τους και τονίζουν την αρσενικότητα των γιων τους. Καθώς όμως τα κορίτσια μεγαλώνουν κοντά στις μητέρες τους, η ταύτιση μαζί τους εξακολουθεί και μετά τη λύση του οιδιπόδειου, με αποτέλεσμα τα όρια του γυναι-

κείου «εγώ» να είναι περισσότερο ασαφές από ό,τι του ανδρικού, η αίσθηση του εαυτού λιγότερο έντονη, και οι γυναίκες να ορίζονται με βάση τις προσωπικές τους σχέσεις με τους άλλους. Αντίθετα η ταύτιση των αγοριών με τον πατέρα προωθεί την εξαισθητική τους. Το γεγονός ότι το αγόρι περνά λιγότερο χρόνο με τον πατέρα και έχει αποσπασματική εικόνα των ανδρικών δραστηριοτήτων σημαίνει ότι η ταύτιση μαζί του απαιτεί αφενός αφαιρετικές νοητικές λειτουργίες και αφετέρου άρνηση του δεσμού με τη μητέρα και της θηλυκότητας γενικότερα. Το ανδρικό δηλαδή ορίζεται ως αυτό που δεν εμμένει στο απτό και ως αυτό που δεν είναι γυναικείο. Έτσι τα αγόρια δημιουργούν γρηγορότερα και ευκολότερα σχέσεις έξω από τα όρια της οικογένειας ή του συγγενειακού δικτύου⁴.

Όπως η Rosaldo, στο άρθρο που αναδημοσιεύεται εδώ, η Sherry Ortner (1974) αναφέρεται και αυτή στην ανάλυση της Chodorow και θεωρεί το γυναικείο ψυχισμό έναν από τους παράγοντες που στοιχειοθετούν την υποτέλεια των γυναικών. Η ίδια εξηγεί ότι εφόσον σε όλες τις γνωστές κοινωνίες οι γυναίκες, οι δραστηριότητες και τα προϊόντα της εργασίας τους υποβαθμίζονται ρητά ή/και συμβολικά ή/και αποκλείονται από τα πεδία που αποφέρουν γόητρο και εξουσία, η γυναικεία υποτέλεια αντιπροσωπεύει μια οικουμενική πραγματικότητα. Κατά την Ortner η πραγματικότητα αυτή ανάγεται σε ένα εξίσου οικουμενικό φαινόμενο. Αυτό είναι η αντίθεση μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού (κουλτούρας) και η υποβάθμιση της φύσης – αυτού που η ανθρώπινη συνείδηση και τα προϊόντα της ελέγχουν, χειραγωγούν και εξημερώνουν και ως προς το οποίο ο πολιτισμός οριοθετείται ως αντίθετος και ταυτόχρονα ανώτερος. Οι γυναίκες λοιπόν θεωρείται ότι βρίσκονται πλησιέστερα στη φύση από

4. Η Chodorow αναπτύσσει περισσότερο αυτές τις απόψεις στο βιβλίο της *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978) [Η αναπαραγωγή της μητρότητας: Η ψυχανάλυση και η κοινωνιολογία των φύλων]. Για μια παρουσίαση του βιβλίου στα ελληνικά, βλ. Δ. Σαντούκα (1987).

ό,τι οι άνδρες, οι οποίοι ταυτίζονται με τον πολιτισμό και τον εκπροσωπούν.

Ακολουθώντας τη Simone de Beauvoir, η Ortner υποστηρίζει ότι λόγω της ανατομίας τους, που συνδέεται με την αναπαραγωγή, και της αναπαραγωγικής τους λειτουργίας οι γυναίκες είναι περισσότερο δέσμιες της βιολογίας τους από ό,τι οι άνδρες και ότι η μερική έστω ένταξή τους στον κόσμο του πολιτισμού προϋποθέτει την αποδοχή της υποβάθμισής τους. Ακολουθώντας την Rosaldo, υποστηρίζει ότι λόγω της μητρότητας, του κοινωνικού ρόλου που ανταποκρίνεται στις βιολογικές λειτουργίες τους, οι γυναίκες ταυτίζονται με τη σφαίρα του ιδιωτικού, αντιπροσωπεύουν το μερικό και το αποσπασματικό και θεωρούνται κατώτερες. Σύμφωνα με τον Lévi-Strauss άλλωστε, η αντίθεση μεταξύ του «ιδιωτικού» και του «δημόσιου» εμπεριέχεται στην αντίστιξη φύσης και πολιτισμού και αποτελεί μία από τις εκφράσεις της.

Οι γυναίκες όμως είναι επίσης εκείνες που διαμεσολαβούν μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού. Ως μητέρες και υπεύθυνες για τον οικιακό χώρο αναλαμβάνουν να μετασχηματίσουν τα προϊόντα της φύσης και να τα εντάξουν στον πολιτισμό. Η κοινωνικοποίηση των μικρών παιδιών και η μαγειρική είναι από τα κυριότερα καθήκοντά τους. Η ενδιαμέσθη θέση των γυναικών μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού λοιπόν εξηγεί και τον κοινωνικό έλεγχο στον οποίο αυτές υπόκεινται ως υπεύθυνες για το μετασχηματισμό φυσικών προϊόντων σε πολιτισμικά αντικείμενα, καθώς και την τάση να αντιπροσωπεύουν αντίθετες σημασίες (π.χ. τη ζωή και το θάνατο, την αγνότητα και τη μιαιρότητα) και να συμβολίζουν από τη μια την ανατροπή της τάξης στην κοινωνία και από την άλλη την υπέρβασή της.

Υποστηρίζοντας ότι οι γυναίκες παντού και πάντοτε συμβολίζουν αυτό ως προς το οποίο ο πολιτισμός αυτο-οριοθετείται και αυτο-αναγνωρίζεται ως ανώτερος, η Ortner δεν προτείνει μόνο μια ερμηνεία για την ασυμμετρία στις σχέσεις των φύλων. Αναφέρεται επίσης στο συμβολισμό του πολιτισμού αυτόν καθαντόν, δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους ο πολιτισμός συγκροτείται και ορίζεται μέσα από αξίες και σύμβολα που αφο-

ρούν τα φύλα. Η ανάλυσή της αποτελεί ένα από τα εντυπωσιακότερα πρώτα δείγματα του τι σημαίνει να τοποθετείται η μελέτη των γυναικών και των σχέσεων των φύλων στο επίκεντρο της ανθρωπολογικής προβληματικής.

Η ιδιαίτερη σημασία του άρθρου της Ortner δεν έγκειται στις έννοιες που χρησιμοποιεί, αλλά στο ότι επικαλείται την αντίστιξη της φύσης με τον πολιτισμό για να ερμηνεύσει τον ιεραρχικό χαρακτήρα των σχέσεων των φύλων. Γιατί το γεγονός ότι η προσέγγιση του πολιτισμού μέσα από την αντίστιξη του με την έννοια της φύσης βρίσκεται στο κέντρο ενός σημαντικού ρεύματος της ανθρωπολογικής σκέψης δεν οφείλεται βέβαια στην ίδια, αλλά στον Lévi-Strauss. Ο ίδιος πάλι δέχεται και ταυτόχρονα ερμηνεύει την απόδοση του πολιτισμού στους άνδρες, ή καλύτερα την πρόσληψή του ως ανδρική, καθώς θεωρεί το ταμπού της αιμομιξίας και την εξωγαμία, δηλαδή την ανταλλαγή των γυναικών από τους άνδρες, θεμέλιο λίθο της κουλτούρας (1969). Και βέβαια του Lévi-Strauss προηγείται ο Freud (1968 [1912-13]).

Την αντίστιξη μεταξύ της φύσης ως άγριου ή εξωκοινωνικού χώρου και της κοινωνίας χρησιμοποιεί επίσης ο Edwina Ardener (1975 [1972]) προκειμένου να περιγράψει τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους οι άνδρες και οι γυναίκες οριοθετούν την κοινωνία και προσλαμβάνουν τη θέση τους σ' αυτήν. Ο Ardener ξεκινάει επισημαίνοντας την τάση των εθνογράφων -ανδρών και γυναικών- να γνωρίζουν και να περιγράφουν τις κοινωνίες που μελετούν μέσα από το λόγο ανδρών πληροφορητών. Θεωρεί ότι οι ανθρωπολόγοι προτιμούν τους άνδρες πληροφορητές επειδή γενικά αυτοί είναι εκείνοι που συναλλάσσονται με τον έξω κόσμο, έρχονται σε επαφή με τους «ξένους» και αναλαμβάνουν την εκπροσώπηση της κοινωνίας τους. Αποτέλεσμα της έκθεσης των ανδρών σε σχέσεις με μέλη άλλων κοινωνιών είναι να θεωρούν τους εαυτούς τους φορείς και αντιπροσώπους της κοινωνίας τους, να ταυτίζονται δηλαδή μαζί της.

Όμως ο τρόπος που οι άνδρες οριοθετούν την κοινωνία τους νοητικά δεν ανταποκρίνεται στην εμπειρία των γυναικών, που ενώ ανήκουν στην κοινωνία των ανδρών (τους) δεν την ορί-

ζουν και δεν την αντιπροσωπεύουν, με αποτέλεσμα να ταυτίζονται εν μέρει και με το χώρο του εξωκοινωνικού, του άγριου ή της φύσης. Δηλαδή τα νοητικά μοντέλα των γυναικών για την κοινωνία και τη θέση τους μέσα σ' αυτήν είναι διαφορετικά από τα ανδρικά. Τα μοντέλα αυτά είναι «άφωνα». Οι γυναίκες εμφανίζονται σιωπηλές ή ανάρθρες γιατί υπό τη σκέπη του κυρίαρχου ανδρικού μοντέλου αδυνατούν να αρθρώσουν δικό τους λόγο ή να μιλήσουν με τρόπο που να θεωρείται συγκροτημένος από τη σκοπιά αυτού του κυρίαρχου μοντέλου.

Ο Ardener θεωρεί ότι προνομιακό πεδίο για να αναζητήσει κανείς, συγκαλυμμένα έστω, τις ιδιαίτερες νοητικές παραστάσεις των γυναικών είναι η τελετουργία. Έτσι ο ίδιος τεκμηριώνει την άποψή του για τη διαφορετικότητα των μοντέλων των γυναικών περιγράφοντας τις μυητικές τελετουργίες μέσα από τις οποίες οι γυναίκες Bakweri στο Καμερούν γίνονται «liengu» [νεράιδες], εντάσσονται δηλαδή σε έναν εξωκοινωνικό κόσμο, ενώ παράλληλα ανήκουν στην κοινωνία όπως και οι άνδρες τους.

Παρότι το ζήτημα που κυρίως ενδιαφέρει τον Ardener είναι η δομή και η διαδικασία της συγκρότησης των νοητικών μοντέλων, το άρθρο του «Belief and the problem of women» [Η δοξασία και το πρόβλημα των γυναικών] εντάσσεται στη φεμινιστική ανθρωπολογική φιλολογία (Strathern 1987:279). Η προσέγγισή του ενέπνευσε πολλές εμπειρικές αναλύσεις⁵ αλλά και κριτικές, μερικές από τις οποίες μάλιστα αφορούν επίσης και την ανάλυση της Ortner (βλ. παρακάτω).

Από το έργο του Lévi-Strauss και την ψυχαναλυτική θεωρία αντλεί τέλος η ανάλυση της Gayle Rubin (1975). Το άρθρο της «The traffic in women: Notes on the political economy of sex» [Η κυκλοφορία των γυναικών: Σημειώσεις για την πολιτική οικονομία των φύλων] εισάγει στην ανθρωπολογία τη διάκριση μεταξύ

5. Η Ν. Σκουπέρη-Διδασκάλου αναφέρεται στην προσέγγιση του Ardener και τη χρησιμοποιεί για να αναλύσει ιστορίες με ξωτικά στο άρθρο της «Γυναίκες εξωτικές» και «Γυναίκες οικόσιτες». Σκέψεις για τις ιδεολογικές ελαφριότητες του «μέσα» και του «έξω» (1992γ).

του βιολογικού και του κοινωνικού φύλου [sex και gender]⁶. Η Rubin εντοπίζει τις ρίζες της ανδρικής κυριαρχίας στις διαδικασίες του μετασχηματισμού αρσενικών και θηλυκών ανθρώπων σε άνδρες και γυναίκες, δηλαδή του βιολογικού φύλου σε κοινωνικό. Μολονότι το περιεχόμενο του κοινωνικού φύλου παρουσιάζει μεγάλη ποικιλομορφία, η διαδικασία της συγκρότησής του συντελείται πάντοτε στο πλαίσιο συστημάτων συγγένειας και γάμου που κατά τον Lévi-Strauss βασίζονται στην ανταλλαγή των γυναικών, προϋποθέτουν τις ετεροφυλόφιλες σεξουαλικές σχέσεις και τον έλεγχο της γυναικείας σεξουαλικότητας και εξασφαλίζουν στους άνδρες δικαιώματα πάνω στις γυναίκες που δεν έχουν οι ίδιες πάνω στους άνδρες συγγενείς τους, πάνω σε άλλες γυναίκες, αλλά ούτε και στον εαυτό τους. Η θέση των γυναικών σε διάφορες κοινωνίες λοιπόν είναι συνάρτηση των ρυθμίσεων που αφορούν την ανταλλαγή των γυναικών στο γάμο.

6. Ο όρος «κοινωνικό φύλο» [gender] αναφέρεται στην κοινωνική εκφορά του βιολογικού φύλου [sex]. Απ' όσο γνωρίζω στις κοινωνικές επιστήμες χρησιμοποιείται για πρώτη φορά από την Ann Oakley (1972). Για τη χρήση του όρου στην αμερικάνικη κυρίως φεμινιστική βιβλιογραφία, βλ. Haraway (1991). Στην ανθρωπολογία ο όρος «gender» καθιερώνεται μετά το 1975. Έκτοτε η γενικευμένη χρήση του δεν συνεπάγεται αναγκαστικά και συμφωνία ως προς το αναλυτικό περιεχόμενό του, ή τουλάχιστον δεν εξασφαλίζει εκ των προτέρων όσους τον χρησιμοποιούν από την κατηγορία του βιολογικού αναγωγισμού. Έτσι η Christine Delphy (1984) παρατηρεί ότι η καθιέρωση του όρου συγκαλύπτει μια προσήλωση στη φυσική υπόσταση του φύλου, που εξακολουθεί να λειτουργεί ως ο «σε τελική ανάλυση» καθοριστικός παράγοντας για τον τρόπο με τον οποίο σκεπτόμαστε για τους άνδρες και τις γυναίκες. Η Donna Haraway (1988:592) από την άλλη υποστηρίζει ότι η αντίστιξη βιολογικό/κοινωνικό φύλο είναι προϊόν της δυτικής αντίληψης που θεωρεί τη φύση ως πρώτη ύλη για τον πολιτισμό, και δηλώνει την αμηχανία που της προκαλεί η πρόθεση του ελέγχου πάνω στο βιολογικό, που κατά τη γνώμη της μαρτυρεί η αντίστιξη και η έμφαση στην κυριαρχία του κοινωνικού πάνω του.

2. Η ιστορικότητα της κατά φύλα ανισότητας

Στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας των φύλων η θέση για την οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας συνυπάρχει με άλλες τάσεις που τονίζουν περισσότερο την ποικιλομορφία και την ιστορικότητα των σχέσεων των φύλων. Πολλές μελέτες εστιάζουν στους παράγοντες που επηρεάζουν τη θέση των γυναικών σε διάφορους τύπους κοινωνιών οι οποίοι αντιπροσωπεύουν βαθμίδες εξέλιξης (π.χ. Divale και Harris 1976, Friedl 1975, Gough 1975, Sanday 1975, Schlegel 1972). Οι μελέτες αυτές εντάσσονται στο θεωρητικό ρεύμα του νεοεξελικτισμού → μιας από τις κυρίαρχες τάσεις της αμερικάνικης ανθρωπολογίας και αρχαιολογίας στις δεκαετίες του '60 και του '70, η οποία επαναφέρει στο προσκήνιο ζητήματα που αφορούν την εξέλιξη της κοινωνίας, του πολιτισμού και των επιμέρους θεσμών, χρησιμοποιώντας συχνά ποσοτικά δεδομένα ή ποσοτικοποιώντας ποιοτικά (βλ. Ortner 1984:132-134).

Στο εσωτερικό της νεοεξελικτικής προσέγγισης στην ανθρωπολογία των γυναικών η τάση που συγκεντρώνει το μεγαλύτερο θεωρητικό ενδιαφέρον και έρχεται σε δημιουργική αντίθεση και διάλογο με τη συμβολική ερμηνεία της γυναικείας υποτέλειας που προτείνουν η Rosaldo και η Ortner είναι εκείνη που αντλεί από τη μαρξιστική θεωρία. Πολλές από τις πρώτες μελέτες που εντάσσονται σ' αυτή την τάση βρίσκονται συγκεντρωμένες στη συλλογή *Toward an Anthropology of Women* [Για μια ανθρωπολογία των γυναικών] που επιμελήθηκε η Rayna Rapp Reiter (1975). Οι ανθρωπολόγοι που την ακολουθούν ορίζουν τη θέση των γυναικών και μελετούν τις διαδικασίες που οδήγησαν στην υποβάθμισή της χρησιμοποιώντας έννοιες που προέρχονται από το χώρο της πολιτικής οικονομίας. Η τάση αυτή, που διαφέρει από τη δομική μαρξιστική προσέγγιση⁷ (βλ. Παπαταξιάρχης 1992:29-36, Σκουτέρη 1991:50-63, 86-97) στο γυναικείο ζήτημα

7. Για αντιπροσωπευτικές συλλογές άρθρων βλ. Eisenstein (1980) και Kuhn και Wolpe (1978).

λόγω της διαπλοκής της με το νεοεξελικτισμό, αποτελεί επίσης μια όψη της στροφής που συντελείται στην αμερικάνικη ανθρωπολογία αυτής της περιόδου προς τη μελέτη της πολιτικής οικονομίας πολιτικών και οικονομικών συστημάτων που αφορούν μεγάλες γεωγραφικές περιοχές και προς τη διερεύνηση των επιπτώσεων του δυτικού επεκτατισμού σε άλλες κοινωνίες (βλ. Ortner 1984:141-144).

Σημαντική εκπρόσωπος της νεοεξελικτικής μαρξιστικής τάσης στην ανθρωπολογία των γυναικών είναι η Αμερικανίδα ανθρωπολόγος Eleanor Leacock. Η Leacock (1975, 1978, 1984) θεωρεί ότι η θέση των γυναικών είναι συνάρτηση της πρόσβασης τους στα μέσα παραγωγής και της δυνατότητάς τους να ελέγχουν τις συνθήκες και τα προϊόντα της εργασίας τους. Αρνείται ότι η γυναικεία καταπίεση –φαίνεται να προτιμάει αυτό τον όρο [oppression] από την «ασυμμετρία» ή την «υποτέλεια»– αντιπροσωπεύει ένα οικουμενικό φαινόμενο, και υποστηρίζει ότι οι καταβολές και οι διαστάσεις της διαπλέκονται με τις καταβολές και τις διαστάσεις άλλων σχέσεων ανισότητας και εκμετάλλευσης που χαρακτηρίζουν τις ταξικές κοινωνίες.

Με βάση ιστορικές πηγές που αναφέρονται στις πρώτες επαφές των λευκών με ιθαγενείς πληθυσμούς και στις κατοπινές τους συνέπειες, εθνογραφικά κείμενα που αφορούν κυρίως κυνηγούς και συλλέκτες και κοινωνίες οργανωμένες στη βάση της συγγένειας, καθώς και δεδομένα από τη δική της έρευνα για τους εσκιμώους Montagnais Naskapi της χερσονήσου του Λαμπραντόρ, η Leacock προσπαθεί να ανασυνστήσει τη ζωή των γυναικών πριν από τις βίαιες δυτικές επεμβάσεις που άλλαξαν τις φυσιογνωμίες των κοινωνιών τους. Υποστηρίζει ότι μολονότι στις αταξικές, εξισωτικές κοινωνίες οι κοινωνικοί ρόλοι των φύλων διαφέρουν, οι γυναίκες είναι αυτόνομες και δεν υστερούν σε γόητρο, γιατί ελέγχουν τα μέσα παραγωγής εξίσου με τους άνδρες και είναι κυρίες της εργασίας τους και των προϊόντων της⁸.

8. Πρβλ. Ernestine Friedl (1975: 19). Από μια εξελικτική αλλά όχι μαρξιστική σκοπιά, η συγγραφέας υποστηρίζει ότι στις θρησκευτικές κοινωνίες των Εσκιμώων, όπου ο ρόλος των γυναικών στην εξασφάλιση της τροφής είναι σχετικά

Σε παρόμοια συμπεράσματα καταλήγει και η Karen Sacks (1974), που όμως παρατηρεί ότι η απουσία της ατομικής ιδιοκτησίας δεν συνεπάγεται πάντοτε και πλήρως ισότητες κατά φύλα σχέσεις. Αντίθετα από τον Engels που τονίζει τον αποκλεισμό από την ατομική ιδιοκτησία, η Sacks υποστηρίζει ότι καθοριστικότερη για τη θέση των γυναικών είναι η δυνατότητα να ελέγχουν την εργασία τους και τα προϊόντα της και να αναγνωρίζονται ως πλήρη, ενήλικα μέλη της κοινότητας. Επίσης θεωρεί ότι μια άλλη όψη της θέσης των γυναικών αφορά τον έλεγχο της σεξουαλικότητάς τους ως συζύγων, και ότι ενώ η ιδιότητα της συζύγου επηρεάζει τα κοινωνικά δικαιώματα των γυναικών, η ιδιότητα της κοινωνικά ενήλικης δεν συνεπάγεται και πλήρη σεξουαλική αυτονομία.

Πάντως, κεντρικό ζήτημα σ' αυτή την προβληματική είναι η γένεση και η εξέλιξη της κατά φύλα ανισότητας. Σε γενικές γραμμές οι εκπρόσωποι της ανθρωπολογίας των γυναικών, που υιοθετούν τη μαρξιστική νεοεξελικτική αντίληψη, θεωρούν ότι αυτή διαπλέκεται με την εξέλιξη της ταξικής κοινωνίας. Έτσι πολλές ερευνήτριες στρέφονται στη μελέτη της σχέσης της κατά φύλα ανισότητας με διάφορες μορφές πολιτικής οργάνωσης και ιδιαίτερα με το κράτος (βλ. Rapp Reiter 1977α, 1977β, Silverblatt 1978, Nash 1980, Rohlich-Leavitt 1977, 1980).

Η σχέση της κατά φύλα με την ταξική ιεραρχία απασχολεί επίσης τους Γάλλους μαρξιστές Maurice Godelier και Claude Meillassoux. Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα των Baruya της Νέας Γουινέας, ο πρώτος υποστηρίζει ότι οι κατά φύλα και οι συγγενειακές σχέσεις λειτουργούν ως σχέσεις παραγωγής (1977). Ο δεύτερος (1981) τοποθετεί τις απαρχές της γυναικείας υποτέλειας στις γεωργικές κοινωνίες. Η υποτέλεια αυτή είναι αποτέλεσμα του ελέγχου που οι άνδρες ασκούν στις αναπαραγωγικές λειτουργίες των γυναικών, πράγμα που, κατά το συγγραφέα, επιτρέ-

περιορισμένος, η ανδρική κυριαρχία είναι περισσότερο έντονη από ό,τι σε κοινωνίες που, εκτός από το κυνήγι, βασίζονται στη συλλογή.

πει στους ίδιους να ελέγχουν την αναπαραγωγή της εργασίας και της κοινωνίας γενικότερα.

Η κατά φύλα ανισότητα αντιμετωπίζεται επίσης ως αποτέλεσμα εξωτερικών παραγόντων, και κυρίως της αποικιοκρατίας. Επισημαίνεται συχνά ότι οι κοινωνίες που μελετούν οι ανθρωπολόγοι έχουν ήδη εδώ και πολλά χρόνια υποστεί τις βίαιες επιπτώσεις των δυτικών εξερευνητών, των ιεραποστόλων, των εμπόρων, των αποίκων και των επενδυτών που κατέστρεψαν τις ιθαγενείς οικονομίες, ανέτρεψαν τις εξισωτικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και επέβαλαν νέα πρότυπα στους άνδρες και στις γυναίκες (επιμ. Etienne και Leacock 1980, Leacock 1980). Πολλές μελέτες εξετάζουν επίσης τους τρόπους με τους οποίους η οικονομική εξάρτηση των χωρών του Τρίτου Κόσμου από τη Δύση και ο εκσυγχρονισμός συνετέλεσαν στην υπονόμηση της θέσης των γυναικών (βλ. π.χ. Beneria 1982, Boserup 1970, Leacock 1977, 1981, Nash και Safa 1976, Remy 1975, Rogers 1980, Rubbo 1975).

Από τη σκοπιά αυτή υποστηρίζεται ότι τα περισσότερα από τα δεδομένα που χρησιμοποιούνται για να στηρίξουν την άποψη ότι η γυναικεία υποτέλεια αποτελεί οικουμενικό φαινόμενο εικονογραφούν ακριβώς τις ιστορικά προσδιορισμένες διαδικασίες και τις συνέπειες της δυτικής διείσδυσης και συνεπώς δεν είναι δυνατόν να οδηγήσουν σε γενικεύσεις για το τι συμβαίνει σε «όλες τις κοινωνίες». Επιπλέον τα δεδομένα αυτά φέρουν τη σφραγίδα της ανδροκεντρικής οπτικής των ανθρωπολόγων που τα κατέγραψαν και τα ερμήνευσαν και που θεωρούν την κυριαρχία των ανδρών δεδομένη.

Αλλά και τα επιμέρους κριτήρια με βάση τα οποία ορίζεται και στη συνέχεια τεκμηριώνεται η γυναικεία υποτέλεια ως οικουμενικό φαινόμενο είναι αντικείμενα κριτικής (Moore 1988:21-24, 32-35). Στο διαπολιτισμικό χαρακτήρα της διάκρισης μεταξύ δημόσιου και οικιακού αντιτάσσεται η ιστορική διάσταση της αντίστασης. Η συζήτηση επικεντρώνεται στις θρησκευτικές και συλλεκτικές ομάδες όπου δεν υπάρχουν σταθερές οικιακές μονάδες και κατοικίες, η ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής είναι συλλογική, η

πρόσβαση στις πηγές διατροφής ελεύθερη, οι αποφάσεις παίρνονται από κοινού, οι σχέσεις συνεργασίας και αλληλεξάρτησης εκφράζονται με το ιδίωμα της συγγένειας και της αγγιστείας και προϋποθέτουν εξίσου την αυτονομία και την αυτοδιάθεση των ενηλίκων ανδρών και γυναικών. Εφόσον ο ιδιωτικός και ο δημόσιος χώρος συμπίπτουν, ο καταμερισμός της εργασίας κατά φύλα δεν αποτελεί ένδειξη ασυμμετρίας, αλλά συμπληρωματικότητας. Η αντίστιξη μεταξύ των δύο χώρων αντίθετα προϋποθέτει τη λειτουργία της οικογένειας ως αυτόνομης οικονομικής μονάδας και την οριοθέτησή της ως προς ένα ευρύτερο σύνολο.

Έτσι η Patricia Draper (1975) περιγράφει τις ισότιμες σχέσεις ανδρών και γυναικών στις μετακινούμενες ομάδες κυνηγών και συλλεκτών !Kung και τις αντιδιαστέλλει με τις ομάδες που έχουν αποκτήσει μόνιμο τόπο κατοικίας. Εκεί οι ασχολίες των γυναικών έχουν ήδη αρχίσει να προσανατολίζονται στον οικιακό χώρο και να αποκτούν έναν ιδιωτικό χαρακτήρα. Η Rapp Reiter (1975) χρησιμοποιεί την απόλυτη ταύτιση των γυναικών του γαλλικού χωριού Colpied με τον οικιακό χώρο και των ανδρών με το δημόσιο, ως αφορμή για να τονίσει ακριβώς την ιστορική διάσταση της αντίστασης. Υποστηρίζει ότι το φαινόμενο αυτό χαρακτηρίζει κατ' εξοχήν τις σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες και προϋποθέτει την αποδυνάμωση της συγγένειας και την ύπαρξη του κράτους.

Η Sacks (1976) τέλος χαρακτηρίζει προκατάληψη την τάση πολλών ανθρωπολόγων να αξιολογούν τη θέση των γυναικών σε αταξικές κοινωνίες με κριτήρια που ισχύουν για κοινωνίες με κρατική οργάνωση. Επίσης θεωρεί (1979: 24-26, 55-61) ότι η ερμηνεία δεδομένων από άλλες κοινωνίες με βάση την αντίστιξη μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού είναι εξίσου παραπλανητική γιατί συνίσταται στην προβολή μιας παλιάς και κυρίαρχης δυτικής αντίληψης: ότι η πολιτισμική δημιουργία από τη μια και η κυοφορία, η γέννα και η ανατροφή των παιδιών από την άλλη διαχωρίζονται τόσο αυστηρά όσο οι άνδρες και οι γυναίκες και συνεπώς αλληλοαποκλείονται. Η ίδια (1979) δέχεται ότι οι παράγοντες που καθορίζουν τη θέση των γυναικών δεν εναρμονίζο-

νται πάντοτε μεταξύ τους ούτε λειτουργούν με τον ίδιο τρόπο σε όλες τις κοινωνίες. Η Sacks προτείνει μια τυπολογία για τη θέση των γυναικών σε κοινωνίες με κοινοτικό τρόπο παραγωγής (κυρίως θρησκευτικές και συλλεκτικές) και σε κοινωνίες όπου η διαδικασία της παραγωγής ελέγχεται από πατρογραμμικές συγγενειακές ομάδες. Θεωρεί ότι στις πρώτες οι γυναίκες ορίζονται κυρίως ως αδελφές και δευτερευόντως ως σύζυγοι, και συνεπώς διατηρούν τα δικαιώματά τους στα μέσα παραγωγής και μετά το γάμο. Στη δεύτερη περίπτωση οι γυναίκες ορίζονται κυρίως ως σύζυγοι. Τα δικαιώματα που αποκτούν στην ομάδα του συζύγου τους δεν είναι ποτέ ισότιμα με εκείνα των ανδρών, ενώ με το γάμο παύουν να έχουν τη δυνατότητα να ασκούν δικαιώματα στη δική τους ομάδα καταγωγής. Επιπλέον ως δυνάμει ή πραγματικές σύζυγοι υπόκεινται πάντοτε στον έλεγχο των συζύγων και των αδελφών τους.

3. Η ανθρωπολογία των γυναικών και η έννοια της οικουμενικότητας

Είδαμε ότι το ζήτημα της οικουμενικότητας ή μη της γυναικείας υποτέλειας βρίσκεται στο επίκεντρο της ανθρωπολογίας των γυναικών και ταυτόχρονα αποτελεί το κυριότερο αντικείμενο διαφωνίας στο εσωτερικό της. Μπορεί να πει κανείς ότι η διαφωνία αυτή έχει συμβολικό χαρακτήρα: από τη μια αναφέρεται στο κύριο ζήτημα ως προς το οποίο η ανθρωπολογία των γυναικών ορίζεται και συγκροτείται και από την άλλη παραπέμπει σε γενικότερες θεωρητικές και μεθοδολογικές διαφοροποιήσεις.

Οι δύο απόψεις για την οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας αντιπροσωπεύουν δύο διαφορετικούς τύπους ανάλυσης που ανταποκρίνονται σε διαφορετικά θεωρητικά ρεύματα στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας. Έτσι οι απόψεις αυτές παραπέμπουν σε διαφορετικές σημασίες της έννοιας κοινωνική «θέση» των γυναικών. Στη μια περίπτωση αυτή ορίζεται κυρίως με βάση το ρόλο των γυναικών στη σφαίρα της παραγωγής. Στην άλλη

ταυτίζεται κυρίως με τις συμβολικές σημασίες και τις αξίες που αποδίδονται στις γυναίκες και στις δραστηριότητές τους. Επισημαίνοντας ότι η ταύτιση των γυναικών με το ιδιωτικό δεν απορρέει από τις αναπαραγωγικές τους λειτουργίες αυτές καθαυτές, ότι οι γυναίκες δεν βρίσκονται πραγματικά αλλά θεωρούνται κοντύτερα στη φύση, ότι δεν είναι πραγματικά, αλλά συμβολίζουν αυτό που ο πολιτισμός υποβιβάζει, και ότι η δομή της γυναικείας προσωπικότητας δεν ανάγεται στη βιολογία, η Rosaldo, η Ortner και η Chodorow προβάλλουν περισσότερο τη συμβολική διάσταση της θηλυκότητας.

Οι ανθρωπολόγοι που τονίζουν την ιστορικότητα της γυναικείας καταπίεσης αναζητούν τις αιτίες της, που λογικά θα πρέπει να προηγούνται από τις εκφάνσεις της. Αντλώντας από τη μαρξιστική θεωρία τείνουν να προσλαμβάνουν τον πολιτισμό ως ιδεολογία, και στο βαθμό που υιοθετούν τη νεοεξελικτική προβληματική τη θεωρούν μηχανισμό προσαρμογής. Έτσι τα αίτια του πολιτισμού – στην προκειμένη περίπτωση των αξιών και των σημασιών των φύλων – αναζητούνται αλλού. Αντίθετα θεωρώντας τη θέση των γυναικών ταυτόσημη με τον τρόπο που οι γυναίκες αξιολογούνται σε κάθε κοινωνία, οι συγγραφείς του *Woman, Culture and Society* δεν διαχωρίζουν τα αίτια της γυναικείας υποτέλειας από τα γνωρίσματά της. Εφόσον ανάγουν την πολιτισμική ποικιλομορφία της κατά φύλα ασυμμετρίας σε οικουμενικές αντιστιξίες που εμπεριέχονται στη βαθιά δομή του πολιτισμού, η Rosaldo και κυρίως η Ortner ακολουθούν τη στρουκτουραλιστική προσέγγιση. Οι αναλύσεις τους όμως αναφέρονται επίσης και στις σημασίες και τις αξίες που οι άνθρωποι αποδίδουν στα φύλα συνειδητά και ρητά καθώς και στις κοινωνικές σχέσεις και τις πρακτικές με τις οποίες αυτές συνδέονται.

Μπορεί να πει κανείς ότι η μια τάση στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας των γυναικών προτείνει μια κοινωνιολογική εξήγηση και η άλλη μια πολιτισμική ερμηνεία. Οι τάσεις αυτές ωστόσο συγκλίνουν ως προς την παραδοχή ότι παρά την ποικιλομορφία που παρουσιάζουν οι συνθήκες της ζωής και οι εμπειρίες τους, οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν μια οικουμενική κοινωνική κατη-

γορία⁹. Και στη μια περίπτωση και στην άλλη αυτό που ενδιαφέρει είναι η θέση των γυναικών και οι προσδιορισμοί της που ανάγονται κάθε φορά στους ίδιους παράγοντες – οικονομικούς ή πολιτισμικούς. Συνεπώς όσο κι αν η ένταση και η έκταση αυτών των παραγόντων ποικίλλουν από τη σκοπιά των δύο προσεγγίσεων, η θέση των γυναικών μπορεί να μελετηθεί κάθε φορά με τα ίδια κριτήρια. Το πρόβλημα εντοπίζεται στην επιλογή τους. Οι παραδοχές αυτές λανθάνουν επίσης σε λιγότερο κυρίαρχες προσεγγίσεις στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας των γυναικών όπως εκείνης της Gayle Rubin (1975), η οποία ταυτίζει την υποτέλεια των γυναικών με τον έλεγχο της σεξουαλικότητάς τους που ασκείται στο πλαίσιο των συγγενειακών και γαμηλιακών συστημάτων. Ακόμα τις παραδοχές αυτές δεν αναιρούν εθνογραφικές μελέτες που αναφέρονται σε πολλαπλές όψεις της θέσης των γυναικών σε συγκεκριμένα πολιτισμικά συμφραζόμενα ή αναλύσεις και τυπολογίες της κατά φύλα ασυμμετρίας που χρησιμοποιούν πολλαπλούς δείκτες προκειμένου να ορίσουν τη θέση των γυναικών (π.χ. Friedl 1975, Sanday 1974).

Το εγχείρημα της ανθρωπολογίας των γυναικών στο σύνολό του λοιπόν στηρίζεται στην οικουμενικότητα της κατηγορίας

9. Πρβλ. Παπαταξιάρχης (1992: 28-36), που υπογραμμίζει περισσότερο την απόσταση μεταξύ της νεοεξελικτικής μαρξιστικής και της συμβολικής προσέγγισης. Νομίζω ότι η διαφορά μας σ' αυτό το σημείο έγκειται εν μέρει στο γεγονός ότι εγώ εστιάζω στο ζήτημα της οικουμενικότητας, που εκείνος δεν θεωρεί τόσο σημαντικό. Εν μέρει επίσης είναι ζήτημα πλαισίου, μέσα στο οποίο τοποθετούνται τα δύο αυτά ρεύματα. Από τη σκοπιά της ανθρωπολογικής θεωρίας είναι λογικό να υπογραμμιστεί κανείς τις αποκλίσεις τους, που ανταποκρίνονται στις αποκλίσεις μεταξύ του νεοεξελικτισμού και της συμβολικής ανθρωπολογίας, και να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι τα ζητήματα που θέτουν είναι διαφορετικής τάξης μεταξύ τους. Από τη σκοπιά της θεματικής τους και των πολιτικών συμφραζόμενων του φεμινισμού μέσα στα οποία αντιπαράθθενται, είναι λογικό να θεωρηθεί κανείς ότι οι προσεγγίσεις αυτές βρίσκονται σε διάλογο, και άρα να υπογραμμιστεί τις συγγλίες τους. Νομίζω δηλαδή ότι ο φεμινισμός στη δεκαετία του '70 λειτουργεί ως κοινό πλαίσιο για την έμφραση διαφορετικών απόψεων (βλ. Strathern 1987: 268) περισσότερο από ό,τι η ενασχόληση με τη θεωρία λειτουργεί ως κοινό πλαίσιο για την έμφραση διαφορετικών απόψεων στην ανθρωπολογία.

«γυναίκα». Η έννοια της οικουμενικότητας δεν αμφισβητείται ρητά ούτε από την έμφραση στην ποικιλομορφία ούτε από τη σκοπιά διαπιστώσεων ότι η θέση των γυναικών έχει πολλές και ανεξάρτητες μεταξύ τους όψεις (Quinn 1977, Whyte 1978) παρ' όλο που στα τέλη της δεκαετίας του '70 οι διαπιστώσεις αυτές προκαλούν τη στροφή προς την ανθρωπολογία των φύλων. Από την αντίληψη ότι οι γυναίκες αποτελούν μια οικουμενική κατηγορία απορρέει η εκτίμηση ότι οι γυναίκες ανθρωπολόγοι είναι οι κατ' εξοχήν αρμόδιες να κατανοήσουν γυναίκες, ότι βρίσκονται σε προνομιακή θέση να μελετήσουν και να επανορθώσουν τις πλάνες του ανδροκεντρισμού και ότι έχουν τη δυνατότητα αλλά και το καθήκον να εναρμονίσουν τις ερευνητικές τους προτεραιότητες με τις προτεραιότητες του γυναικείου κινήματος (Strathern 1981a: 669-670).

Η παραδοχή ότι οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν μια οικουμενική κατηγορία νομιμοποιεί εξίσου το ενδιαφέρον για τη μελέτη των γενικών χαρακτηριστικών αυτής της κατηγορίας και για τη μελέτη της ποικιλομορφίας στο εσωτερικό της. Για διαφορετικούς λόγους, από τη σκοπιά του γυναικείου κινήματος και από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας, φαίνεται να πρόκειται για όψεις του ίδιου νομίσματος. Από τη σκοπιά του γυναικείου κινήματος η τεκμηρίωση της ποικιλομορφίας που παρουσιάζει η κατάσταση των γυναικών σε διάφορες κοινωνίες είναι σημαντική γιατί αποδεικνύει ότι οι ιεραρχικές σχέσεις των φύλων δεν είναι φρυσικές και άρα είναι ανατρέψιμες. Η ποικιλομορφία όμως έχει νόημα μόνο στο βαθμό που στοιχειοθετεί ένα σύνολο στο οποίο δύναμι χωρούν και είναι δυνατόν να αναγνωριστούν όλες οι γυναίκες, και εν ονόματι αυτού του συνόλου να ενεργοποιηθούν πολιτικά.

Από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας τα πράγματα είναι λίγο πιο σύνθετα. Η φεμινιστική έμφραση στη διαφορά του φύλου υπερσκελίζει την έμφραση που δίνει η ανθρωπολογία στην πολιτισμική διαφορά. Επιπλέον η έμφραση στην οικουμενική κατηγορία «γυναίκες» και στην αντιπαράθεσή της με τους άνδρες αντιβαίνει στην ανθρωπιστική παράδοση της ανθρωπολογίας. Σύμφωνα με αυτή την παράδοση, η μελέτη της ποικιλομορφίας και η δυνατό-

τητα της σύγκρισης και της μετάφρασης επιμέρους πολιτισμικών ιδιωμάτων σε άλλα ή σε μια καθολικότερη γλώσσα, την ανθρωπολογική, θεμελιώνεται στην έννοια της ανθρωπότητας ως ενιαίου συνόλου και του πολιτισμού ως οικουμενικής κατηγορίας. Ωστόσο η ανθρωπολογία των γυναικών οριοθετεί για τον εαυτό της ένα ιδιαίτερο αντικείμενο, τις γυναίκες, και το προσεγγίζει μέσα από τη δυναμική του οικουμενικού προς το τοπικό, του γενικού προς το ειδικό, του όλου προς το μέρος, που κυριαρχεί γενικά στην ανθρωπολογία, και από αυτή την άποψη αναγνωρίζεται ως ένας από τους πολλούς τομείς στο εσωτερικό της.

Η ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΣΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ

Από την έκδοση του *Woman, Culture and Society* (1974) και του *Toward an Anthropology of Women* (1975) έχουν περάσει πάνω από δεκαπέντε χρόνια. Σήμερα δεν μιλάει πια κανείς για ανθρωπολογία των γυναικών παρά μόνο για να αναφερθεί στη σχετική φιλολογία και τη γενικότερη κίνηση της περασμένης δεκαετίας. Όμως το ζήτημα του φύλου έχει όχι μόνο συμπεριληφθεί στην ανθρωπολογική προβληματική της δεκαετίας του '80, αλλά δεσπόζει. Μπορεί να πει κανείς ότι η ανθρωπολογία των φύλων [anthropology of gender] συναγωνίζεται σε δημοτικότητα και αυτή τη μελέτη της συγγένειας, με την οποία άλλωστε διαπλέκεται, και μ' αυτή την έννοια βρίσκεται στο κέντρο της ανθρωπολογίας αυτής της δεκαετίας. Ενώ λοιπόν η ανθρωπολογία των γυναικών γεννήθηκε από τη φεμινιστική κριτική και δυσανεμία προς την ανθρωπολογία και ως έναν βαθμό τουλάχιστον παρέμεινε στα περιθώριά της, η ανθρωπολογία των φύλων ενσωματώθηκε στην ανθρωπολογική προβληματική σε βαθμό που να τη σηματοδοτεί. Στο επίπεδο της ακαδημαϊκής πρακτικής αυτό σημαίνει μεταξύ άλλων ότι στα πανεπιστημιακά τμήματα καθιερώθηκαν τα σχετικά μαθήματα, πολλαπλασιάστηκαν οι διατριβές, οι δημοσιεύσεις και οι ανακοινώσεις με τα ανάλογα θέματα, η εξειδίκευση στη με-

λέτη του φύλου καταξιώθηκε και ξεπέρασε ίσως σε γρήγορο άλλες «παραδοσιακότερες» ειδικότητες.

Εφόσον αντιπροσωπεύει έναν τομέα της ανθρωπολογίας, ο όρος «ανθρωπολογία των φύλων» αναφέρεται σε μια συμβατική κατάτμηση. Το ίδιο ισχύει για την ανθρωπολογία της συγγένειας, της θρησκείας, την οικονομική ανθρωπολογία και ούτω καθεξής. Εφόσον αντιπροσωπεύει μια οπτική μέσα από την οποία μπορεί να δει κανείς τη συγγένεια, τη θρησκεία, την οικονομία κ.λπ., υπερβαίνει αυτούς τους εσωτερικούς διαχωρισμούς, όπως συμβαίνει και με τις άλλες «ανθρωπολογίες». Όπως και να 'ναι, ως τομέας ή/και ως ερμηνευτικός προσανατολισμός, η ανθρωπολογία των φύλων έχει θυγατρική σχέση με την ανθρωπολογία των γυναικών. Ταυτόχρονα διαφορίζεται από αυτήν.

Μελετά τους τρόπους με τους οποίους το (κοινωνικό) φύλο [gender] συγκροτείται κάθε φορά κοινωνικά και πολιτισμικά και σε συνάρτηση με άλλους παράγοντες, όπως είναι η κοινωνική τάξη, η συγγένεια, η πολιτισμική διαφορά κ.λπ., λειτουργεί ως βάση για την οργάνωση κοινωνικών σχέσεων όχι μόνο μεταξύ ανδρών και γυναικών αλλά και στο εσωτερικό της κάθε κατηγορίας. Οι γυναίκες δεν ταυτίζονται με το αντικείμενό της για δύο λόγους. Ο πρώτος είναι ότι εξίσου ενδιαφέρουν οι άνδρες. Ο δεύτερος είναι ότι τα ερωτήματα του τύπου «τι είναι γυναίκα, τι είναι άνδρας, με ποιες λογικές διαχωρίζονται τα φύλα σε διάφορες κοινωνίες, με ποιους τρόπους οι διαχωρισμοί των φύλων συναρθρώνονται με άλλες διαφοροποιήσεις» κ.λπ., που βρίσκονται στο επίκεντρο της νέας προβληματικής, θέτουν σε αμφισβήτηση εκείνη ακριβώς την παραδοχή στην οποία στηρίχθηκε η ανθρωπολογία των γυναικών: ότι οι γυναίκες, όπως άλλωστε και οι άνδρες, αποτελούν μια οικουμενική κατηγορία¹⁰.

Η αμφισβήτηση αυτής της παραδοχής έχει σημαντικές προεκτάσεις. Υπό αίρεση τίθεται η βεβαιότητα ότι οι γυναίκες ανθρωπολόγοι είναι αρμοδιότερες να μελετήσουν γυναίκες, η σιγουριά

10. Για την έννοια του φύλου ως αναλυτική κατηγορία στην ανθρωπολογία, βλ. Παπαταξιάρχης (1992: 22-25).

ότι μπορεί να υπάρξει μια γυναικεία οπτική που να εκφράζει όλες τις γυναίκες, η δυνατότητα να προσδιορίζει κανείς τη θέση των γυναικών σε διάφορες κοινωνίες με τα ίδια κριτήρια, αλλά και η χρησιμότητα της ίδιας της έννοιας της «θέσης», στο βαθμό που αυτή υπονοεί ότι τα πλέγματα των σχέσεων εξουσίας, στα οποία οι άνθρωποι εμπλέκονται, εναρμονίζονται μεταξύ τους και συνιστούν μονολιθικά συστήματα ιεραρχίας.

Η μετάβαση από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων αποτελεί μια όψη γενικότερων μετατοπίσεων που συντελούνται στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας αλλά και των κοινωνικών επιστημών και της φιλοσοφίας. Η αμφισβήτηση της οικουμενικότητας των κατηγοριών «άνδρας» και «γυναίκα» όπως και της «ισότητας», της «υποτέλειας» της «ασυμμετρίας» κ.λπ. παραπέμπει σε μια γενικότερη τάση κριτικής των κυρίαρχων τρόπων σκέψης για την κοινωνία που επικράτησαν στη Δύση από την εποχή του Διαφωτισμού. Αυτή εκδηλώνεται με την αμφισβήτηση τόσο των οικουμενικών κατηγοριών όσο και των άρρητων παραδοχών για τη φύση της γνώσης και του υποκειμένου με βάση τις οποίες συγκροτούνται οι «μεγάλες θεωρίες» (Flax 1987). Η μετάβαση στην ανθρωπολογία των φύλων αποτελεί επίσης μια όψη της κονστρουκτιβιστικής προσέγγισης στις κοινωνικές επιστήμες. Η τάση αυτή μελετά τους τρόπους με τους οποίους οι διάφορες νοητικές/συμβολικές κατηγορίες, με βάση τις οποίες οι άνθρωποι προσλαμβάνουν τον κόσμο αλλά και τις μορφές δράσης τους, συγκροτούνται κοινωνικά μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα (βλ. Παπαταξιάρχης 1992:22-23). Από τη σκοπιά αυτή στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας δυτικές έννοιες όπως το σώμα, ο εαυτός, τα συναισθήματα, το άτομο, η κοινωνία κ.λπ., που θεωρούνταν ότι ανταποκρίνονται σε αντικειμενικά «φυσικά» δεδομένα οικουμενικού χαρακτήρα, αποδομούνται και καταδεικνύονται ως κοινωνικές ή/και πολιτισμικές κατασκευές. Οι σημασίες τους σε διάφορους τόπους και χρόνους είναι κάθε φορά το ζητούμενο. Συνεπώς παύει να είναι αυτονόητο ότι οι έννοιες αυτές μπορούν να αποτελέσουν τη βάση για διαπολιτισμικές συγκρίσεις ή για συνολικές ερμηνείες που υπερβαίνουν τις

τοπικές, ιστορικά προσδιορισμένες σημασίες είτε ενσωματώνοντάς τις είτε ανάγοντάς τις σε γενικότερους όρους¹¹.

Καθώς αμφισβητεί τις αντιστοιχίες μεταξύ της βιολογικής υπόστασης των φύλων, των κοινωνικών τους πρακτικών και των αξιών ή των σημασιών που αντιπροσωπεύουν, η σύγχρονη ανθρωπολογική προβληματική για τα φύλα αμφισβητεί επίσης τις αντιστίξεις μεταξύ εμπειρικής πραγματικότητας ή πραγματικής γνώσης και τις αιτιακές σχέσεις στο εσωτερικό του κάθε ζεύγους. Από αυτή τη σκοπιά η κοινωνική δράση και οι σημασίες που έχει για τα δρώντα υποκειμένα δεν είναι απομονώσιμες ως ξεχωριστά φαινόμενα ή επίπεδα, γιατί όχι μόνον οι ιδέες του υποκειμένου, αλλά και το ίδιο το υποκείμενο συγκροτείται κοινωνικά (βλ. Rosaldo σ' αυτό τον τόμο). Η θεώρηση αυτή βέβαια αναφέρεται και στους τρόπους με τους οποίους τα δρώντα υποκειμένα (των κοινωνικών επιστημών συμπεριλαμβανομένων) γνωρίζουν. Η πεποίθησή τους ότι μπορούν να έχουν πραγματική γνώση ή η ομολογία της αδυναμίας τους ενδιαφέρουν μόνον εφόσον φωτίζουν τις σημασίες και τις αξίες που τα υποκείμενα αντιπροσωπεύουν ή τις πρακτικές με τις οποίες η υποκειμενικότητα εκφράζεται σε διάφορα συμφραζόμενα. Έτσι το δίλημμα ιδέες ή κοινο-

11. Όσον αφορά τις δυτικές αντιλήψεις για το φύλο και την αποδόμησή τους από την πλευρά του φεμινισμού και των κοινωνικών επιστημών, βλ. παρακάτω καθώς και Παπαταξιάρχης (1992: 16-22,38). Επίσης βλ. Bleier (1984) και Sahlins (1977).

Στην ανθρωπολογία η αποδόμηση εννοιών που θεωρούνταν ότι ανταποκρίνονται σε αντικειμενικές βιολογικές ή ψυχολογικές οντότητες και ουσίες όπως το σώμα, ο εαυτός και το άτομο αρχίζει από πολύ παλιότερα (βλ. Mauss 1950α [1934], 1950β [1938]). Για τη συζήτηση στην ανθρωπολογία σχετικά με τη σύνδεση βιολογίας και γένεσης, βλ. Παπαταξιάρχης (1992: 38 και σημ. 31). Τα τελευταία χρόνια το ενδιαφέρον για την πολιτισμική συγκρότηση εννοιών όπως οι παραπάνω είναι ιδιαίτερα έντονο, με αποτέλεσμα την εμφάνιση όρων όπως ανθρωπολογία του προσώπου (βλ. Carrithers κ.ά. 1985), του σώματος (βλ. Blacking 1977), των συναισθημάτων (βλ. Kleinman και Good 1985, Luiz 1988), της σεξουαλικότητας (Caplan 1987, Ortner και Whitehead 1981). Έξω από την ανθρωπολογία το γνωστότερο και σημαντικότερο ίσως παράδειγμα αποδόμησης εννοιών που θεωρούνταν «φυσικές» και δεδομένες είναι η ιστορία της σεξουαλικότητας του Foucault (1982, 1989).

νικές σχέσεις χάνει τη σημασία του, και οι ιδέες εξετάζονται ως κοινωνικές σχέσεις και αντίστροφα (Rabinow 1986:240).

Εκτός από τις θεωρητικές τάσεις στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας και των κοινωνικών επιστημών γενικότερα στις οποίες εντάσσεται, η ανθρωπολογία των φύλων ανταποκρίνεται επίσης σε ορισμένες μετατοπίσεις στο εσωτερικό του φεμινισμού. Η σύγχρονη ανθρωπολογική θεώρηση του φύλου δηλαδή διαφορίζεται από την ανθρωπολογία των γυναικών και ως προς τη σχέση της με το φεμινισμό. Είδαμε ότι τα ερωτήματα και οι ερευνητικές προτεραιότητες που δέσποζαν στην ανθρωπολογία των γυναικών σχετίζονταν άμεσα με τα πολιτικά ζητήματα και διλήμματα που κυριαρχούσαν στο γυναικείο κίνημα. Η ακαδημαϊκή παραγωγή των φεμινιστριών ανθρωπολόγων αναφερόταν ρητά σε εξωακαδημαϊκά μελήματα – στην πολιτική ή στη «ζωή» (Strathern 1987γ: 268). Στα συμφραζόμενα αυτά η δυνατότητα μιας σύνθεσης του φεμινισμού με την ανθρωπολογία θεωρούνταν δεδομένη. Η εκτίμηση ότι η στροφή στη μελέτη των γυναικών και η τοποθέτησή τους στο επίκεντρο του πολιτισμικού και κοινωνικού γίνεσθαι συνεπάγεται αναθεωρήσεις πολλών από τις θεμελιώδεις έννοιες και θεωρίες, με βάση τις οποίες η ανθρωπολογία προσεγγίζει τον πολιτισμό και την κοινωνία γενικότερα, αποτέλεσε τη βάση για προσδοκίες εμπλουτισμού της ανθρωπολογίας από το φεμινισμό. Αποτέλεσε επίσης τη βάση για ερμηνείες που απέδιδαν τις δυσκολίες στην υλοποίηση αυτών των προσδοκιών σε «αντιστάσεις» από την πλευρά της ανθρωπολογίας (Strathern 1987β: 280-281).

Η Marilyn Strathern (1987β) ωστόσο υποστηρίζει ότι οι δυσκολίες αυτές δεν οφείλονται σε απειλές που αντιπροσωπεύει ο φεμινισμός για το επιστημολογικό παράδειγμα της ανθρωπολογίας, εφόσον ούτε ο φεμινισμός ούτε η ανθρωπολογία κυριαρχούνται από κάποιο παράδειγμα αντίστοιχο με αυτά που ισχύουν για τις φυσικές επιστήμες, αλλά χαρακτηρίζονται από τη συνύπαρξη πολλαπλών και αντίπαλων θεωρητικών προσεγγίσεων που συγκροτούνται ως προς αλλήλους. Αντίθετα θεωρεί ότι η σχέση μεταξύ του φεμινισμού και της ανθρωπολογίας είναι εγγε-

νώς αμήχανη, γιατί πρόκειται για δύο διαφορετικής τάξης οπτικές. Η βασική φεμινιστική διαδικασία, η αυτογνωσία, αποβλέπει στην αποβολή του καταπιεστή-Άλλου που οι γυναίκες έχουν εσωτερικεύσει. Η φεμινιστική συνείδηση δηλαδή συγκροτείται σε αντίθεση με τους άνδρες, την «κοινωνία» ή την «πατριαρχία» και μέσω του διαχωρισμού από αυτές τις κατηγορίες. Από τη σκοπιά αυτή το όραμα της ανθρωπολογίας, ο διάλογος με τον Άλλο και η συνειδητή επιστράτευση του εαυτού ως διαμεσολαβητή της πολιτισμικής διαφοράς αποτελεί ψευδαίσθηση. Από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας αντίστροφα, η φεμινιστική εμμονή στο διαχωρισμό από τον Άλλο φαίνεται εξίσου ασύστατη: οι γυναίκες συγκροτούνται ως υποκείμενα σε συγκεκριμένα κοινωνικά συμφραζόμενα και άρα συμμερίζονται την εικόνα για τον κόσμο που έχει ο Άλλος από τον οποίο πασχίζουν να διαχωριστούν. Έτσι άλλος είναι ο Άλλος για την ανθρωπολογία και άλλος για το φεμινισμό, και επομένως οι αναζητήσεις τους δεν είναι δυνατόν ούτε να συναντώνται ούτε να συγκρούονται, αλλά βρίσκονται σε μια σχέση αμοιβαίας αδιαφορίας: «...οι φεμινίστριες δεν έχουν ανάγκη να ακούνε ότι στην "πραγματικότητα" δεν μπορούν να διαχωρίσουν τον εαυτό τους από τον καταπιεστή-Άλλο. Αντίθετα, αυτό που πρέπει να γνωρίζουν είναι οι τρόποι με τους οποίους στην "πραγματικότητα" μπορούν και πρέπει να το κάνουν» (Strathern 1987β: 291).

Από τη σκοπιά αυτή λοιπόν αυτό που φαίνεται να εμπλουτίζει περισσότερο και το φεμινισμό και την ανθρωπολογία δεν είναι η προοπτική ανταλλαγών μεταξύ τους, αλλά η κατανόηση της διαφοράς τους. Η άποψη αυτή ωστόσο δεν λαμβάνει υπόψη ορισμένες συγχλίσεις μεταξύ των ανθρωπολογικών θεωρήσεων για τα φύλα και των φεμινιστικών προβληματικών, που κατά τη γνώμη μου εμφανίζονται αρκετά έντονες τα τελευταία χρόνια. Εκ πρώτης όψεως η αμφισβήτηση των φύλων ως οικουμενικών κατηγοριών από την πλευρά της ανθρωπολογίας φαίνεται να βρίσκεται σε αντίθεση με τη βασικότερη αρχή του φεμινισμού. Ωστόσο, η άλλη όψη αυτής της αμφισβήτησης, η έμφαση στη διαφορετικότητα στο εσωτερικό των φύλων και στη διαπλοκή του φύλου

με άλλες κατηγορίες, με βάση τις οποίες συγκροτούνται τα υποκείμενα, όχι μόνον είναι οικεία από τη σκοπιά του φεμινισμού, αλλά αποτελεί πλαίσιο και γνώρισμα των σύγχρονων αναζητήσεων στο εσωτερικό του. Οι αναζητήσεις αυτές συνδέονται με τις αναθεωρήσεις του ιδεώδους της γυναικείας αλληλεγγύης που προέκυψαν από τις παρεμβάσεις περιθωριακών και «άφωνων» κατηγοριών γυναικών που διεκδίκησαν τη διαφορετικότητά τους ως προς το χρώμα, την κοινωνική τάξη, τη σεξουαλικότητα, την εθνότητα, την ηλικία κ.λπ. από άλλες γυναίκες (Bordo 1990). Το αποτέλεσμα, πολιτικές προτάσεις που προϋποθέτουν λιγότερο την ταυτότητα και προβάλλουν περισσότερο το ιδεώδες της συμ-μαχίας στο όνομα ακριβώς των διαφορών (Fraser & Nicholson 1990, Haraway 1988). Μ' αυτή την έννοια οι Άλλοι ως προς τους οποίους η φεμινιστική συνείδηση συγκροτείται πολλαπλασιαστικά, διασπαστήκαν και έπαψαν να θεωρούνται αποκλειστικά εξωτερικοί και διαχωρίσιμοι ως προς ένα γυναικείο «εμείς». Επιπλέον η αμφισβήτηση της οικουμενικότητας του φύλου και της δυνατότητας και σκοπιμότητας του ορισμού της «γυναίκας», τουλάχιστον από την πλευρά μιας τάσης του γαλλικού φεμινισμού, στηρίζεται στην εκτίμηση ότι η ίδια η έννοια «γυναίκα» εντάσσεται σε μια δυαδική αντίστιξη, που όπως όλες οι δυαδικές αντίστιξεις είναι συστατικό στοιχείο και αποτέλεσμα μιας πατριαρχικής, φαλλοκρατικής λογικής που ανάγει τη διαφορετικότητα σε ιεραρχία (Moï 1985) και είναι εγγενώς καταπιεστική.

Η έμφαση στις διαφορές μεταξύ γυναικών καθώς και η άποψη ότι η έννοια και η λογική της κατά φύλα διαφοράς είναι καταπιεστική για τις γυναίκες γιατί συντελεί στην υποστασιοποίηση και τη μυθοποίηση της «γυναίκας» θέτουν βέβαια σε αμφισβήτηση τη δυνατότητα και σκοπιμότητα της ενότητας του γυναικείου κινήματος (Di Stephano 1990) αλλά και το φεμινισμό γενικότερα (Benhabib 1992). Αν στην εποχή της ανθρωπολογίας των γυναικών οι ακαδημαϊκοί στόχοι εναρμονίζονταν με εξωακαδημαϊκά μελήματα, στις μέρες μας η σχέση μεταξύ ανθρωπολογικών και φεμινιστικών αναζητήσεων φαίνεται να καθορίζεται από το γεγονός ότι οι φεμινιστικές αναζητήσεις γίνονται πια με δεδομένη τη

συρρίκνωση του γυναικείου κινήματος, την αποδέσμευση της ακαδημαϊκής πρακτικής από τη σφαίρα της πολιτικής σ' αυτό το επίπεδο και τη διάσπαση της φεμινιστικής οπτικής. Η διαδικασία της αυτογνωσίας όπως άλλωστε και καμιά άλλη δεν συνιστά πια τη βασική διαδικασία του φεμινισμού. Η διάσπαση της φεμινιστικής οπτικής ωστόσο φαίνεται να αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία οι φεμινίστριες θέτουν ζητήματα που βρίσκονται πολύ κοντά στην ανθρωπολογία, όπως είναι η αυτοαναφορικότητα –ερωτήματα που αφορούν την έννοια του «εμείς»– η αναζήτηση μερικής γνώσης που αναφέρεται σε συγκεκριμένα υποκείμενα και συμφραζόμενα, η δυνατότητα συνομιλίας από τη σκοπιά διαφορετικών επιστημολογικών πλαισίων, η κατάλυση ορίων μεταξύ επιστημών και παραδόσεων που κάποτε ήταν αυστηρότερα καθώς και η κριτική στάση απέναντι στη λογική των δυαδικών αντιστιξεων με βάση την οποία προσλαμβάνόταν η πραγματικότητα. Μ' αυτή την έννοια μπορεί να πει κανείς ότι η αμηχανία που διαπιστώνει η Strathern (1987β) μεταξύ της ανθρωπολογίας και του φεμινισμού ενυπάρχει επίσης στο εσωτερικό του. Το επόμενο μέρος αυτής της εισαγωγής παρουσιάζει δύο κριτικές της παραδοχής ότι οι γυναίκες αποτελούν μια οικουμενική κατηγορία που ανταποκρίνονται σε δύο κυρίαρχες προσεγγίσεις στην ανθρωπολογία των φύλων. Και οι δύο επισημαίνουν την ανάγκη να αποκαθαρθεί η έννοια του φύλου από τις βιολογικές της αναφορές. Η πρώτη, που σ' αυτό τον τόμο αντιπροσωπεύεται από το άρθρο της Marilyn Strathern, αμφισβητεί τη στρουκτουραλιστική άποψη για την αντιστοιχία των αντιστιξεων αρσενικό-θηλυκό και πολιτισμός-φύση. Η δεύτερη, που αντιπροσωπεύεται από τη Michelle Rosaldo, υπογραμμίζει ότι το φύλο προσδιορίζεται πάντοτε από τα συμφραζόμενά του και συγκροτείται μέσα από τη διαπλοκή του με άλλες κοινωνικές σχέσεις και κατηγορίες.

1. Αρσενικό / θηλυκό : πολιτισμός / φύση. Κριτικές

Η οικουμενικότητα των κατηγοριών άνδρας-γυναίκα και η αντιστοιχία τους με τις κατηγορίες πολιτισμός και φύση αμφισβητείται για πρώτη φορά απ' όσο γνωρίζω από τη Nicole Claude Mathieu. Το άρθρο της «Man-culture and woman-nature?» (1978 [1973]) [Άνδρας-πολιτισμός και γυναίκα-φύση:] είναι μια απάντηση στο «Belief and the problem of women» του Edwin Ardener (1975α). Η Mathieu κατηγορεί τον Ardener ότι υποστασιοποιεί την έννοια του φύλου, στην ανάλυσή του «μια γυναίκα είναι πάντα μια γυναίκα» (Mathieu 1978:58) ανεξάρτητα από την κοινωνία μέσα στην οποία υπάρχει. Η εκτίμηση αυτή τον οδηγεί να αναθέσει στις γυναίκες ανθρωπολόγους την ευθύνη για την επίλυση του «προβλήματος των γυναικών», παραβλέποντας το γεγονός ότι ως «Ευρωπαίες», οι γυναίκες ανθρωπολόγοι διαχωρίζονται από τις γυναίκες των κοινωνιών που μελετούν, και από κοινού με τους άνδρες συναδέλφους τους αντιπροσωπεύουν μια κυρίαρχη κατηγορία. Επίσης ο Ardener παραβλέπει το γεγονός ότι συχνά οι γυναίκες είναι εξίσου καλές ή και καλύτερες πληροφορήτριες από τους άνδρες και συνεπώς θεωρεί λανθασμένα ότι η ελλιπής πρόσβαση στο λόγο, η σιωπή και η άναρθρη ομιλία αποτελούν οικουμενικά χαρακτηριστικά του γυναικείου φύλου.

Επιπλέον ο βιολογικός αναγωγισμός του Ardener λειτουργεί μονομερώς: οι γυναίκες προσεγγίζονται ως βιολογικά όντα ενώ οι άνδρες ως κοινωνικά. Η Mathieu θεωρεί ότι ο μονόπλευρος αυτός αναγωγισμός αντιπροσωπεύει μια γενικότερη τάση στην ανθρωπολογία που έχει ως αποτέλεσμα η έννοια του φύλου να αναφέρεται σχεδόν αποκλειστικά στις γυναίκες. Ακόμα διαφωνεί με την ανάλυση του εθνογραφικού παραδείγματος που ο Ardener χρησιμοποιεί. Θεωρεί ότι ο εθνοκεντρισμός του τον εμποδίζει να «δει» ότι οι Bakweri προσδίδουν και στα δύο φύλα χαρακτηριστικά που αντιπροσωπεύουν και τη φύση και τον πολιτισμό. Για τον ίδιο λόγο δεν «βλέπει» ότι άνδρες και γυναίκες χρησιμοποιούν αλλήλους εξίσου ως σημεία αναφοράς προκειμένου να συγκροτήσουν τα μοντέλα με βάση τα οποία προσλαμβάνουν τον

κόσμο και τοποθετούνται μέσα σ' αυτόν. Κατά τη γνώμη της τα ενδιαφέροντα ερωτήματα είναι ακριβώς εκείνα που ο Ardener παρακάμπτει: σε ποιες κοινωνίες οι άνδρες έχουν τη δυνατότητα να στερήσουν από τις γυναίκες το λόγο και πώς ο/η ανθρωπολόγος προσλαμβάνεται κάθε φορά σύμφωνα με τις εκάστοτε πολιτισμικές κατηγορίες, πότε και πώς η επικοινωνία του/της ανθρωπολόγου με τους άνδρες διαφέρει από την επικοινωνία με τις γυναίκες.

Στην απάντησή του ο Ardener (1975β) αρνείται ότι ταυτίζει τις γυναίκες με τη φύση, και εξηγεί ότι αυτό που κυρίως τον ενδιαφέρει είναι ένα γενικότερο ζήτημα – οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι προσλαμβάνουν και αναπαριστούν νοητικά την κοινωνία τους. Δηλαδή θεωρεί ότι τα άφωνα μοντέλα δεν αναφέρονται ειδικά ή αποκλειστικά στο λόγο ή στη σιωπή των γυναικών, αλλά στη δυνατότητα των κυρίαρχων γενικά να επιβάλουν τις δικές τους νοητικές κατηγορίες και αξίες και στην αδυναμία των υποταγμένων γενικά να αρθρώσουν δικό τους λόγο. Το βάρος εδώ πέφτει στην οικουμενικότητα των άφωνων μοντέλων περισσότερο και λιγότερο στην οικουμενικότητα των χαρακτηριστικών ή των σχέσεων των φύλων. Ο Ardener πιστεύει ότι η Mathieu τον παρεξηγεί.

Πράγματι παραδόξως το κείμενο της Mathieu απαντά περισσότερο άμεσα στο άρθρο της Ortner (1974), του οποίου και προηγείται, παρά στις θέσεις του Ardener, τουλάχιστον όπως αυτές αποσαφηνίζονται στην απάντησή του. Η σημασία του έγκειται κυρίως στο ότι αμφισβητεί την οικουμενικότητα της κατηγορίας «γυναίκες», και συνεπώς τη σκοπιμότητα γενικεύσεων που αφορούν τη «θέση» της, και υποστηρίζει ότι αυτό που προέχει να καταλάβει ο/η ανθρωπολόγος είναι «τι είναι ο άνδρας και τι η γυναίκα» στην κοινωνία που μελετά κάθε φορά. Από αυτή την άποψη, αν και γραμμένο την εποχή που η ανθρωπολογία των γυναικών ακόμα συγκροτείται, το άρθρο της Mathieu προαναγγέλλει τη στροφή στην ανθρωπολογία των φύλων. Αυτό εξάλλου φαίνεται και από το γεγονός ότι πολλές από τις κατοπινές κριτικές που αναφέρονται στην προσέγγιση της Ortner αλλά και

στην ανθρωπολογία των γυναικών γενικότερα παραπέμπουν στις δικές της απόψεις.

Οι σημαντικότερες από αυτές τις κριτικές παρουσιάζονται στη συλλογή *Nature, Culture and Gender* (1980) [Φύση, πολιτισμός και φύλο], που επιμελήθηκαν η Carol MacCormack και η Marilyn Strathern. Τα κείμενα αφορούν το αν, κατά πόσο και με ποιους τρόπους οι έννοιες της φύσης και του πολιτισμού μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την ερμηνεία του συμβολισμού των φύλων σε άλλες κοινωνίες. Περισσότερο ή λιγότερο άμεσα όλοι οι συγγραφείς ασκούν κριτική στα επιχειρήματα της Ortner καθώς και σε ορισμένες βασικές όψεις της προσέγγισης του Lévi-Strauss, όπως είναι η αναγωγή της πολιτισμικής πολυπλοκότητας σε βαθύτερα ασυνείδητα μοντέλα και οικουμενικές δομές.

Τα άρθρα των Maurice και Jean Bloch (1980) και της L.J. Jordanova (1980) εστιάζουν στην ιστορικότητα και την πολυσημία της αντίστιξης φύση/πολιτισμός και των όρων που τη συγκροτούν μέσα στην ευρωπαϊκή σκέψη. Σύμφωνα με τους Bloch, ο Hobbes και άλλοι φιλόσοφοι που προηγούνται του Rousseau επικαλούνται τη φύση ως προ-κοινωνική κατάσταση προκειμένου να υποστηρίξουν την αναγκαιότητα μιας απόλυτης κεντρικής εξουσίας. Ο Rousseau την επικαλείται για να στηρίξει ακριβώς το αντίθετο. Όμως και για τον ίδιο τον Rousseau αλλά και για τους διαφωτιστές γενικότερα η έννοια της φύσης δεν είναι μονοσήμαντη. Δηλώνει: 1) ένα χρονικό στάδιο που προηγείται του κοινωνικού, 2) οργανικές διαδικασίες του ανθρώπινου σώματος, «ένστικτα», ψυχολογικές καταστάσεις και αναπαραγωγικές διαδικασίες, 3) την τάξη που επικρατεί στον κόσμο και τη συνύπαρξη ζώων, φυτών, ανθρώπων κ.λπ., 4) παραστάσεις της ζωής των «πρωτόγονων» ανθρώπων. Και με τις τέσσερις αυτές σημασίες η φύση αποτελεί πηγή έμπνευσης για την αναμόρφωση της κοινωνίας.

Η έννοια της φύσης λοιπόν είναι πολυσημική, ιδεολογικά φορτισμένη και ριζοσπαστική. Το όραμα της ευθυγράμμισης της κοινωνίας με τις προδιαγραφές της φύσης υπονομεύει την ίδια την αναγκαιότητα της ύπαρξης της μοναρχίας. Όμως, αν ο λόγος

στον οποίο η φύση κατέχει κεντρική θέση εξυπηρετεί ριζοσπαστικούς σκοπούς όσον αφορά την αναμόρφωση της κοινωνίας, ο ίδιος λόγος εξυπηρετεί τους αντίθετους σκοπούς όσον αφορά τις γυναίκες. Η ιδέα ότι οι γυναίκες βρίσκονται πλησιέστερα στη φύση από ό,τι οι άνδρες χρησιμοποιείται για να νομιμοποιήσει όχι τη συμμετοχή τους στη νέα κοινωνία, αλλά τον αποκλεισμό τους από εκείνες ακριβώς τις διαδικασίες που σηματοδοτούν τον εκδημοκρατισμό και την πρόοδο, π.χ. από το δικαίωμα της ψήφου.

Σύμφωνα με τους Bloch, ο ιδεολογικός λόγος των Γάλλων διαφωτιστών είναι έμφυλος. Οι έννοιες και οι αξίες που αναφέρονται στα φύλα αποτελούν συστατικά του στοιχείου. Η L.J. Jordanova (1980) προχωρεί ακόμα παραπέρα. Υποστηρίζει ότι η επιστήμη του 18ου αιώνα προσλαμβάνει την ίδια τη φύση με όρους που ανάγονται στον κυρίαρχο λόγο για τα φύλα και τη σεξουαλικότητα. Η φύση στην οποία η επιστήμη διεισδύει είναι και αυτή έμφυλη: οι παραστάσεις της ως αυτού που είναι εν μέρει τιθασευμένο και εν μέρει άγνωστο και ανεξέλεγκτο θυμίζουν τις παραστάσεις του γυναικείου φύλου. Οι παραστάσεις του γυναικείου σώματος και της γυναικείας ψυχής πάλι αποτελούν συστατικά στοιχεία μιας ιατρικής, που όπως η επιστήμη, έχει σκοπό να αποκαλύψει τους νόμους που διέπουν το αντικείμενο και έτσι να το θέσει υπό τον έλεγχό της (βλ. και Jordanova 1986, 1989). Από τη σκοπιά αυτή η έννοια του φύλου ως κοινωνικής/συμβολικής κατηγορίας παίρνει μια νέα διάσταση, καθώς συνδέεται με την ιδέα ότι η ίδια η έννοια του βιολογικού είναι πολιτισμική. Η αποβιολογικοποίηση του φύλου λοιπόν συνδέεται με την αποβιολογικοποίηση της βιολογίας.

Το εισαγωγικό και θεωρητικό άρθρο της MacCormack (1980a) στον ίδιο τόμο πραγματεύεται τον τρόπο με τον οποίο το αντιθετικό ζεύγος φύση/πολιτισμός έχει χρησιμοποιηθεί στη στρουκτουραλιστική ανθρωπολογία. Σύμφωνα με τον Lévi-Strauss η αντίστιξη αυτή είναι αντιπροσωπευτική της δυαδικής δομής στην οποία στηρίζεται η λειτουργία του ανθρώπινου νου. Τα πολιτισμικά φαινόμενα που στο εμπειρικό επίπεδο εμφανίζονται εξαιρετικά πολύπλοκα και ποικιλόμορφα ανάγονται στη δο-

μή αυτή. Η MacCormack αμφισβητεί ακριβώς αυτή την αντιστοιχία μεταξύ επιφάνειας και βάθους – συνειδητών και ασυνειδητών μοντέλων, εμπειρικών κατηγοριών, με βάση τις οποίες προσλαμβάνεται η πραγματικότητα, και βαθύτερης δομής. Επιπλέον όμως υποστηρίζει ότι ανεξάρτητα από την οικουμενικότητα της δυαδικής σκέψης και τη σημασία της για τις ανθρώπινες νοητικές λειτουργίες, το νόημα της αντίστιξης φύση/πολιτισμός σε διάφορα πολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενα δεν πρέπει να θεωρείται δεδομένο. Έτσι αναφέρεται σε ορισμένες κοινωνίες, που περιγράφονται στα εθνογραφικά κείμενα της συλλογής, στις οποίες η σχέση μεταξύ των δύο τομέων δεν προσλαμβάνεται ως ιεραρχική καθώς οι άνθρωποι δεν αναγνωρίζουν τη δυνατότητα του πολιτισμού να αποικίζει και να μετασχηματίζει τη φύση.

Αλλά η MacCormack αμφισβητεί επίσης τη σχέση ομολογίας που κατά τον Lévi-Strauss υπάρχει μεταξύ του ζεύγους φύση-πολιτισμός και γυναίκα-άνδρας. Η σχέση της φύσης με τον πολιτισμό καθώς και μεταξύ των μονάδων που στοιχειοθετούν άλλες ομόλογες αντιτίξεις όπως παιδί-σύζυγος, ωμό-μαγειρεμένο, άγριο-ήμερο κ.λπ. είναι μετωνυμική. Η καθεμιά από τις δύο έννοιες που αντιδιαστέλλονται αντιπροσωπεύει την αρχή και το τέλος μιας διαδικασίας μετασχηματισμού. Εφόσον τα φύλα συγκροτούνται κοινωνικά και δεν αποτελούν δεδομένες βιολογικές οντότητες, κάτι τέτοιο θα μπορούσε να ισχύσει και για το ζεύγος γυναίκα-άνδρας. Σ' αυτή την περίπτωση όμως, θα έπρεπε να λάβουμε υπόψη ότι δεν είναι μόνο οι γυναίκες που κάποτε υιοθετούν συμπεριφορές, θέσεις ή στάσεις που ταυτίζονται με το ανδρικό φύλο, αλλά συμβαίνει και το αντίστροφο. Ακόμα η σχέση των ζευγών φύση-πολιτισμός και γυναίκα-άνδρας είναι επίσης μεταφορική, άρα εξ ορισμού πολιτισμική. Η κριτική που ασκεί η MacCormack στο εμπειρικό επίπεδο θυμίζει τα επιχειρήματα των μαρξιστριών φεμινιστριών ανθρωπολόγων που επισημαίνουν ότι σε πολλές «πρωτόγονες κοινωνίες» οι γυναίκες παίζουν σημαντικό ρόλο όχι μόνον στον οικιακό χώρο αλλά και στο δημόσιο καθώς και στη σφαίρα της παραγωγής. Η ίδια κατηγορεί την Ortner, τον Ardener αλλά και τον Lévi-Strauss για βιολογικό ανα-

γωγισμό, και υποστηρίζει, όπως η Mathieu, ότι οι σχέσεις των φύλων συνιστούν πολιτικά ζητήματα: «Αν ο Lévi-Strauss επιμένει ότι η απλότητα και η παθητικότητα δεν είναι εγγενή χαρακτηριστικά των αποικιοκρατούμενων και αυτών που έχουν γίνει προλετάριοι, τότε λογικά θα πρέπει να επιμένει ότι δεν είναι και εγγενή χαρακτηριστικά των γυναικών, αλλά αποτελέσματα μιας ιστορικής διαδικασίας, που κάνει τις γυναίκες περιθωριακές και ανίσχυρες...» (MacCormack 1980α:20).

Τέλος η MacCormack θεωρεί ότι η προβληματική του Lévi-Strauss και της Ortner οδηγεί σε ένα διαφορετικό συμπέρασμα. Αν ο πολιτισμός υπερβαίνει τη φύση, αλλά σε τελική ανάλυση ανάγεται στη δομή του ανθρώπινου εγκεφάλου, δηλαδή στη φύση, όπως υποστηρίζει ο Lévi-Strauss, αν οι άνδρες υπερβαίνουν τη φύση αλλά ταυτόχρονα εντάσσονται σ' αυτήν ως τέκνα, γεννήτορες και κάτοχοι του ανθρώπινου εγκεφάλου, και αν οι γυναίκες εντάσσονται και στους δύο τομείς, τότε και τα δύο φύλα ταυτίζονται και με τον πολιτισμό και με τη φύση και διαμεσολαβούν στις σχέσεις των δύο χώρων.

• Η Olivia Harris (1980) θεωρεί ότι η οικουμενικότητα της αντίστιξης φύση-πολιτισμός και η σημασία που έχει για την ερμηνεία των σχέσεων των φύλων είναι ζητήματα που ανάγονται στη φύση των σημείων τα οποία συγκροτούν πολιτισμικά συστήματα παραστάσεων. Επηρεασμένος από τη δομική γλωσσολογία ο Lévi-Strauss θεωρεί ότι η σημασία των γυναικών ως σημείων που ανταλλάσσονται είναι αυθαίρετη όπως η σημασία των λέξεων. Έτσι ο κανόνας της ανταλλαγής των γυναικών δεν έχει κάποιες αναγκαστικές συνέπειες για την ολική κατάσταση των γυναικών. Η Ortner πάλι φτάνει στο αντίθετο άκρο αποδίδοντας στις γυναίκες κάποιες σημασίες που εμφανίζονται να είναι εγγενείς και συγχέοντας τα φύλα ως σύμβολα με τους άνδρες και τις γυναίκες ως κοινωνικά υποκείμενα, δηλαδή μεταπηδώντας από το επίπεδο της εμπειρικής παρατήρησης, σε συμπεράσματα σχετικά με το αρσενικό και το θηλυκό ως οικουμενικά σύμβολα.

Αντίθετα η Harris υποστηρίζει ότι η σχέση των φύλων με τον πολιτισμό ή το συμβολικό δεν είναι εγγενής, αλλά ούτε αυ-

θαίρετη ως προς τη σημασία της, εφόσον διαμεσολαβείται από άλλες σημασίες και κοινωνικούς παράγοντες, π.χ. από την ηλικία. Όμως ακόμα και όταν η σχέση των γυναικών με το συμβολικό εμφανίζεται διαφορετική από εκείνη των ανδρών, δεν είναι αυτονόητο ότι πρόκειται για απουσία ή έλλειψη. Κατά τον ίδιο τρόπο, ακόμα και η παραδοχή ότι η γλώσσα της εξουσίας είναι ανδρική, όπως ισχυρίζεται ο Ardeneg, δεν συνεπάγεται ότι και ο πολιτισμός είναι ανδρικός. Με τους όρους του ίδιου του Ardeneg, ο ισχυρισμός ότι κάτι τέτοιο ισχύει θα ήταν ένδειξη της τάσης των ανθρωπολόγων να προβάλλουν τα δικά τους ευρωπαϊκά, άρα κυρίαρχα μοντέλα, δηλαδή της αδυναμίας τους να αφογκραστούν τα «άφωνα» μοντέλα των άλλων.

Στην αγροτική κοινωνία των Laymis στη Βολιβία, που εξετάζει η Harris, η δύναμη και η εξουσία ταυτίζονται περισσότερο με τους άνδρες. Επίσης οι άνδρες είναι αυτοί που διαμεσολαβούν μεταξύ της κοινότητας και του κόσμου των πνευμάτων, και από τις συναλλαγές με τα πνεύματα αντλούν δημιουργικότητα και ισχύ. Επιπλέον οι ενήλικοι άνδρες έχουν περισσότερες ικανότητες σε ό,τι αφορά την ομιλία, σε αντίθεση με τα παιδιά και τις γυναίκες που δεν φτάνουν ποτέ στο σημείο να χειρίζονται τη γλώσσα εξίσου καλά και γι' αυτό αποκλείονται από τη σφαίρα της πολιτικής και από την επικοινωνία με τα πνεύματα, τα οποία μάλιστα είναι επικίνδυνα για τις γυναίκες. Από την άλλη μεριά όμως, όλες οι γυναίκες υφαίνουν και οι νέες τραγουδούν – η υφαντική, το τραγούδι και ο χορός είναι πολιτισμικές δραστηριότητες φορτισμένες με θετική αξία. Σε ό,τι αφορά την κοσμολογία των Laymis τώρα, οι σημασίες των εννοιών που στοιχειοθετούν αντιθετικά ζεύγη, όπως ανθρώπινο-άγριο, μέρα-νύχτα, ήλιος-φεγγάρι και άνδρας-γυναίκα και οι συμβολικές σχέσεις των ζευγών μεταξύ τους είναι τόσο σύνθετες, ώστε δεν επιτρέπουν μια μονοσήμαντη ταύτιση των γυναικών με τη φύση ή το άγριο.

Οι Laymis λοιπόν δεν αντιλαμβάνονται ως πολιτισμικό ούτε αποκλειστικά το γυναικείο ούτε το ανδρικό, αλλά την ένωση του άνδρα και της γυναίκας στο γάμο και τη γαμήλια σεξουαλικότητα σε αντίθεση με τη σεξουαλικότητα των νέων ανύπαντρων

ανδρών και γυναικών, η οποία εκφράζεται σχετικά ελεύθερα. Μεταξύ του ανδρόγυνου υπάρχει αλληλεξάρτηση και σαφής καταμερισμός εργασίας. Ο χώρος της ένωσης του άνδρα και της γυναίκας, των περιουσιών του καθενός και των καρπών της συνεργασίας τους –το νοικοκυριό– δεν έρχεται σε αντίθεση με το χώρο του κοινωνικού, αλλά μεταφορικά σημαίνει την ίδια την κοινότητα: «Έτσι οι ορεινές περιοχές που παράγουν βολβούς και οι πιο ήπιες κοιλάδες, όπου καλλιεργείται το καλαμπόκι, είναι αντίστοιχα το θηλυκό και το αρσενικό, που παρομοιάζονται με την κουζίνα και την αποθήκη, τους χώρους από τους οποίους αποτελείται κάθε νοικοκυριό στην κοινωνία των Laymis» (Harris 1980:88).

Αντίθετα στην κοινωνία των Kaulong της Ν. Βρετανίας, που μελετά η Jane Goodale (1980), οι παντρεμένοι –άνδρες και γυναίκες– είναι εκείνοι που ταυτίζονται περισσότερο με τη φύση. Στην κοινωνία αυτή ο καταμερισμός της εργασίας κατά φύλο είναι ελάχιστος. Άνδρες και γυναίκες παράγουν αγαθά και ανταλλάσσουν προς όφελος του εαυτού τους, δηλαδή της κοινωνικής τους επιφάνειας. Η παραγωγή και η ανταλλαγή θεωρούνται κατ' εσχάτην πολιτισμικές και κοινωνικές διαδικασίες. Το αντίθετο ισχύει για την αναπαραγωγή, παρ' όλο που αυτή είναι το μέσο για την εξασφάλιση της αθανασίας. Η σεξουαλικότητα, που περιορίζεται σχεδόν αποκλειστικά ανάμεσα στους παντρεμένους, θεωρείται εξαιρετικά επικίνδυνη υπόθεση και για τα δύο φύλα, αλλά περισσότερο για τους άνδρες, και απαιτεί πολλές προφυλάξεις. Η ιδιότητα του συζύγου περιθωριοποιεί εξίσου τους άνδρες και τις γυναίκες. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ οι παντρεμένοι συμμετέχουν στην κοινωνική ζωή των οικισμών που ανήκουν στα διάφορα συγγενικά σόγια, δεν κατοικούν εκεί αλλά μένουν στους κήπους τους, που βρίσκονται μεταξύ των οικισμών στα ξέφωτα του δάσους.

Η Goodale υποστηρίζει ότι οι αντιτίξεις

άνθρωποι	:	ζώα
ζωή	:	θάνατος
παραγωγή	:	αναπαραγωγή

ξέφωτο : κήπος : δάσος
κατέχουν κεντρική θέση στην κοσμοθεωρία των Kaulong. Ωστόσο η προσθήκη του ζευγους αρσενικό: θηλυκό στο σύστημα αυτό δεν θα είχε νόημα για τους ίδιους, εφόσον θεωρούν ότι το ζεύγος αυτό εμπεριέχεται σε καθεμιά από τις έννοιες που στοιχειοθετούν τις παραπάνω αντιτιξείς.

Σύμφωνα με το μοντέλο που κυριαρχεί στην κοινωνία των Sherbro της Sierra Leone τώρα, οι γυναίκες αναγνωρίζονται ως κοινωνικά και πολιτισμικά όντα εξίσου με τους άνδρες και σε αντίθεση με τα παιδιά. Η MacCormack (1980β) υποστηρίζει ότι αυτά θεωρούνται αχόρταγα, εγωιστικά και πεισματάρικα πλάσματα με ανεξέλεγκτες επιθυμίες, όπως η αράχνη στα παραμύθια, και γι' αυτό χρειάζονται επίπονη εκπαίδευση πριν και κατά τη διάρκεια των μνητικών τελετουργιών που τα μετασχηματίζουν σε ενήλικες.

Τέλος, η εικόνα που δίνει η Gillian Gillison (1980) για το πώς οι Gimi της Ν. Γουινέας προσλαμβάνουν τις σχέσεις μεταξύ της φύσης, του πολιτισμού και των φύλων είναι ακριβώς η αντίστροφη από κείνη που θα περίμενε κανείς με βάση την ανάλυση της Ortner. Αυτοί που ταυτίζονται περισσότερο με το άγριο – το δάσος, τα ζώα, τα πουλιά και τα πνεύματα που κατοικούν εκεί – είναι οι άνδρες. Η λέξη «koge», που σημαίνει δάσος αλλά και μεταθανάτια ζωή, χρησιμοποιείται για την προσφώνηση των «μεγάλων ανδρών».

2. Συγκλίσεις και αποκλίσεις στην ανθρωπολογία των φύλων. Marilyn Strathern: το φύλο ως σύμβολο

Το άρθρο της Marilyn Strathern, «No nature no culture: The Hagen Case», που αναδημοσιεύεται εδώ, αντιπροσωπεύει ίσως τη ριζοσπαστικότερη κριτική της άποψης για την οικουμενικότητα των αντιτιξεων φύση-πολιτισμός και θηλυκό-αρσενικό. Το θεωρητικό μέρος του άρθρου αφορά την πολυσημία της αντίστιξης φύση-πολιτισμός και των όρων που τη συγκροτούν στο εσωτερι-

κό της ανθρωπολογικής σκέψης. Το θέμα δηλαδή είναι οι ίδιες οι ανθρωπολογικές ερμηνείες που αποδίδουν την αντίστιξη αυτή σε άλλες κοινωνίες.

Η Strathern παρατηρεί ότι σε εμπειρικές ανθρωπολογικές μελέτες γνωστικών συστημάτων που ισχύουν σε άλλες κοινωνίες οι έννοιες της φύσης και του πολιτισμού έχουν διπλή διάσταση. Υποτίθεται ότι ανταποκρίνονται στις συγκεκριμένες νοητικές κατηγορίες που εκφράζονται συνειδητά στην εκάστοτε περίπτωση. Ταυτόχρονα όμως παραπέμπουν σε κάποιες εγγενείς, ουσιοκρατικές και οικουμενικές σημασίες. Η αναζήτηση λοιπόν της αντίστιξης φύση/πολιτισμός σε άλλα συστήματα σκέψης προϋποθέτει τη βεβαιότητα ότι οι σημασίες της σε άλλες κοινωνίες ανταποκρίνονται στις σημασίες των αντίστοιχων δυτικών εννοιών.

Στο εσωτερικό της δυτικής σκέψης, ο πολιτισμός άλλοτε ανάγεται στη φύση, όταν π.χ. αναφέρεται σε εγγενείς διανοητικές ιδιότητες και τάσεις και νοείται ως ανθρώπινη φύση, και άλλοτε προσλαμβάνεται ως υπερβατικός. Η φύση πάλι άλλοτε παραπέμπει στη «φυσική» πλευρά των ανθρώπων και άλλοτε στο εξωτερικό περιβάλλον. Οι αξίες που προσδίδονται στις έννοιες αυτές είναι επίσης αντιφατικές. Άλλοτε τονίζεται η δημιουργικότητα του πολιτισμού που επενεργεί στη φύση και άλλοτε η εξάρτησή της από αυτήν. Η φύση αντιμετωπίζεται από τη μια ως πηγή πρώτων υλών προς χρήση του πολιτισμού και από την άλλη ως όριο. Και η φύση και ο πολιτισμός δηλαδή προσλαμβάνονται ως υποκείμενα και αντικείμενα το ένα από το άλλο.

Όταν όμως οι ανθρωπολόγοι αποδίδουν τις έννοιες της φύσης και του πολιτισμού σε άλλα γνωστικά συστήματα, επιλέγουν ορισμένες μόνον από τις σημασίες που οι έννοιες αυτές έχουν στο δικό τους κόσμο. Οι επιλογές τους ανάγονται στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τις σχέσεις οικολογίας και κοινωνίας, θηλυκού και αρσενικού. Όταν συναντούν την αντίστιξη άγριου/ήμερου θεωρούν ότι βρίσκονται μπροστά σε ένα μοντέλο που αντιπαραθέτει τη φύση (ως περιβάλλον) και τον πολιτισμό (ως προσαρμογή στο περιβάλλον). Ο έλεγχος πάνω στο περιβάλλον όμως προσλαμβάνεται ως ομολόγος του ελέγχου των ανδρών

① πάνω στη φύση. Έτσι όταν οι ανθρωπολόγοι μελετούν συμβολισμούς που αφορούν τα φύλα θεωρούν ότι η ενασχόληση των ανδρών με τον πολιτισμό οστρακίζει τις γυναίκες στη φύση. Και στις δύο περιπτώσεις λοιπόν, ο πολιτισμός προσδιορίζεται ως αυτό που μετασχηματίζει και ελέγχει τη φύση, δηλαδή ως υποκείμενο.

Η Strathern διαπιστώνει στην ίδια την ανθρωπολογία μια τοτεμική λογική. Ενώ στις τοτεμικές κοινωνίες οι κοινωνικές σχέσεις προσλαμβάνονται και ερμηνεύονται ως ανάλογες των σχέσεων που υπάρχουν ανάμεσα σε φυσικές οντότητες –ζώα, φυτά κ.λπ.– στην ανθρωπολογία οι κοινωνικές σχέσεις ερμηνεύονται με βάση την ιεραρχική σχέση ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση, με αποτέλεσμα ο πολιτισμός να προσλαμβάνεται ως παράγωγο της εξημέρωσης της φύσης και της κοινωνικοποίησης των ατόμων, δηλαδή να ορίζεται ως κυριαρχία πάνω στο «φυσικό» και ως μετασχηματισμός του.

Εφόσον όμως η φύση προσλαμβάνεται από τη μια ως πηγή πρώτων υλών και από την άλλη ως δύναμη, είναι δυνατόν να αναφέρεται τόσο στο θηλυκό όσο και στο αρσενικό, πράγμα που άλλωστε αναγνωρίζει και η ίδια η Ortner όταν μιλάει για περιπτώσεις που συνιστούν «αντιστροφές» του ερμηνευτικού της σχήματος. Το ίδιο ισχύει και για τον πολιτισμό, που άλλοτε είναι δυνατόν να ταυτίζεται με το ανδρικό και άλλοτε με το γυναικείο. Ο λόγος για τον οποίο η ταύτιση των γυναικών με τη φύση εμφανίζεται τόσο κυρίαρχη είναι ότι από τη σκοπιά της δυτικής σκέψης η πολιτισμική διαδικασία νοείται ως παραγωγή που έχει βάση «φυσικές» πρώτες ύλες. Για τη Strathern λοιπόν το πρόβλημα στην ανάλυση της Ortner και του Ardener έγκειται στο ότι οι έννοιες της φύσης και του πολιτισμού αντιπροσωπεύουν μια αφαίρεση από το φάσμα των σημασιών που οι έννοιες αυτές είναι δυνατόν να έχουν ακόμα και στο εσωτερικό της ίδιας της δυτικής σκέψης.

Οι αντιρρήσεις της όμως δεν σταματούν εδώ. Σύμφωνα με τον Lévi-Strauss, η αντίστιξη μεταξύ φύσης και πολιτισμού είναι η ίδια πολιτισμική, δηλαδή είναι δημιούργημα της κουλτούρας. Η

Strathern όμως υποστηρίζει ότι «εμείς (εννοώντας τους ανθρωπολόγους) προσπαθούμε επιπλέον να νομιμοποιήσουμε αυτό το δημιούργημα ανάγοντάς το στην ίδια τη φύση» (191). Αυτό συμβαίνει επειδή στη δυτική σκέψη αυτό που θεωρείται «πραγματικό» και δεδομένο είναι ο κόσμος των φυσικών γεγονότων –αυτός ο κόσμος αποτελεί και τα σημεία αναφοράς των πολιτισμικών συμβόλων. Από τη σκοπιά των Hagen όμως όπως και των Daribi– μιας άλλης κοινωνίας της Ν. Γουινέας που μελετά ο Roy Wagner – τα πράγματα είναι αντίστροφα: αυτό που θεωρείται δεδομένο και «πραγματικό» είναι οι συμβάσεις των κοινωνικών σχέσεων. Σ' αυτή λοιπόν την περίπτωση τα δεδομένα με βάση τα οποία ομαδοποιούνται και διαφοροποιούνται τα φύλα δεν ανάγονται στη φύση, αλλά στον τομέα του κοινωνικού.

Δεν θα αναφερθώ διεξοδικά στο εθνογραφικό μέρος του άρθρου. Πάντως αυτό που φαίνεται να ξεχωρίζει την «περίπτωση Hagen» από τα άλλα εθνογραφικά παραδείγματα της συλλογής *Nature, Culture and Gender* είναι η απουσία εννοιών που θα μπορούσαν να θεωρηθούν αντίστοιχες προς το ζεύγος φύση-πολιτισμός. Η αντίστιξη καλλιεργημένου-άγριου (*mbo-rəmti*) δεν αντιστοιχεί στο ζεύγος αυτό, καθώς τόσο το καλλιεργημένο όσο και το άγριο αντιπροσωπεύουν δεδομένες καταστάσεις. Το άγριο δεν προσλαμβάνεται ως δυνάμει καλλιεργήσιμο και το καλλιεργημένο δεν προσλαμβάνεται ως αυτό που μετασχηματίζει και ενσωματώνει το άγριο.

→ Οι διαφορές στη φυσιολογία ανδρών και γυναικών θεωρούνται επίσης δεδομένες. Αντίθετα οι διαφορές στις συμπεριφορές τους δεν ανάγονται στη φύση, αλλά ερμηνεύονται ως αποτελέσματα συνειδητών επιλογών που τοποθετούνται στο χώρο του κοινωνικού. Ακόμα το καλλιεργημένο-άγριο δεν είναι ομόλογο προς το αρσενικό-θηλυκό. Σε ορισμένα συμφοραζόμενα οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν το άγριο και σε άλλα το καλλιεργημένο. Το ίδιο ισχύει για τους άνδρες. Ως σύμβολα το αρσενικό και το θηλυκό αντιστοιχούν στο ζεύγος «γόητρο» και «σκουπίδια» (*niyim-kotra*). Όμως ούτε αυτή η αντίστιξη είναι ομόλογη του καλλιεργημένου-άγριου. Το γόητρο άλλοτε πηγάζει από δραστη-

ριότητες που τοποθετούνται στο χώρο του καλλιεργημένου με την έννοια του κοινωνικού και άλλοτε προσλαμβάνεται ως δύναμη που αντλείται από το χώρο του άγριου ως εξωτικό.

Στην εισαγωγή τους σε μια συλλογή άρθρων για την πολιτισμική συγκρότηση του φύλου η Sherry Ortner και η Harriet Whitehead (1981a:1-6) διακρίνουν δύο κυρίαρχες τάσεις στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας των φύλων. Οι τάσεις αυτές είναι συγγενείς, εφόσον προσεγγίζουν το φύλο ως κοινωνική/πολιτισμική κατασκευή, και προσανατολίζονται σε ερωτήματα που αφορούν τις σημασίες του σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Διαφοροποιούνται ωστόσο ως προς τον τρόπο με τον οποίο αναζητούν τις σημασίες του φύλου. Η μια –θα δούμε αργότερα ότι εκφράζεται από τη Rosaldo (1980)– επικεντρώνεται στις διαδικασίες με τις οποίες οι σημασίες αυτές παράγονται στο πλαίσιο διαφόρων κοινωνικών μορφών – ή, καλύτερα, στο πώς τα δρώντα υποκείμενα τις συγκροτούν συμμετέχοντας σε διάφορα κοινωνικά συστήματα, που αφορούν κυρίως το γάμο και τη συγγένεια. Η άλλη τάση, που εκφράζεται από τη Strathern στην «περίπτωση Hagen» και σε άλλα μεταγενέστερα γραπτά, εξετάζει τις σημασίες του φύλου ως συμβόλου, όπως αυτές προκύπτουν μέσα από τη σχέση του με άλλα σύμβολα – στην «περίπτωση Hagen» αυτά αφορούν το φυτεμένο και το άγριο, το εξωτικό κ.λπ. Από αυτή την άποψη η σημασία του φύλου εντοπίζεται στις λειτουργίες του σ' ένα ευρύτερο πεδίο συμβόλων (Ortner και Whitehead 1981a:4). Οι έννοιες που έχει το φύλο σε διάφορα συμφραζόμενα λοιπόν ανταποκρίνονται στις διαφορετικές λογικές με βάση τις οποίες τα φύλα συγκροτούνται και διαφοροποιούνται. Το άρθρο της Strathern «Culture in a netbag» [Ο πολιτισμός στο δίχτυ], που δημοσιεύεται έναν χρόνο μετά την «περίπτωση Hagen» (1981a), εικονογραφεί αυτή την προσέγγιση. Το κείμενο απαντά στην κριτική της Weiner (1976, 1978, 1979) ότι η Strathern υποτιμά το γόητρο που αποφέρουν οι ανταλλαγές που κάνουν οι γυναίκες μεταξύ τους και τη σημασία που έχουν για την κοινωνία γενικότερα. Η Strathern ανταπαντά ότι πράγματι οι δικτυωτοί σάκοι που ανταλλάσσουν οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν την ιδιότητα

της γυναίκας [womanness]. Το ερώτημα όμως είναι τι είναι γυναίκα. Παραθέτει δύο παραδείγματα για να δείξει ότι όχι μόνον η έννοια του γυναικείου, αλλά και η λογική με βάση την οποία τα φύλα διαφοροποιούνται δεν είναι ενιαίες. Και στις δύο περιπτώσεις η λογική αυτή διαπλέκεται με τη λειτουργία της ανταλλαγής.

Στην κοινωνία των Hagen οι γυναίκες ανταλλάσσουν μεταξύ τους δικτυωτούς σάκους ως νύφες και ως συγγενείς εξ αγχιστείας. Τα αντικείμενα αυτά όμως δεν αντιπροσωπεύουν την πατρογραμμική τους ομάδα, αλλά μόνον τη δική τους μετέωρη θέση¹² μεταξύ της πατρογραμμικής ομάδας από την οποία προέρχονται και αυτής στην οποία εισάγονται ως σύζυγοι. Οι σάκοι δεν είναι αντικείμενο δημόσιας ανταλλαγής μεταξύ γυναικών, γιατί αυτή καθαυτή η δημόσια ανταλλαγή θεωρείται έμφυλη –αρσενική– και συνεπώς δεν αποφέρει γόητρο στις γυναίκες. Το ίδιο ισχύει και για τις ανταλλαγές μεταξύ ανδρών και γυναικών που επιβεβαιώνουν την πρόσληψη του ανδρικού και του γυναικείου ως αντιθετικών εννοιών. Οι ανταλλαγές αυτές έχουν μετανοητικό χαρακτήρα: οι άνδρες προσφέρουν ανδρικά αντικείμενα, οι γυναίκες γυναικεία.

Αντίθετα στην κοινωνία των Witu το ένα φύλο μπορεί να υποκαταστήσει το άλλο μεταφορικά. Η αρσενικότητα των ανδρών χάνεται μέσα στη «γυναικότητα» των συζύγων τους, από τη στιγμή που οι άνδρες σταματούν τις πληρωμές με τη μορφή στρειδιών προς τη μητέρα της κόρης τους και τους συγγενείς της και δέχονται οι ίδιοι πληρωμές ως μητρικοί συγγενείς των παιδιών της κόρης τους. Συνεπώς οι έννοιες του ανδρικού και του γυναικείου, η μεταξύ τους σχέση και οι λογικές με βάση τις οποίες συγκροτούνται στην κοινωνία των Hagen και των Witu είναι

12. Η μετέωρη κατάσταση των γυναικών που ανταλλάσσουν ως σύζυγοι μεταξύ πατρογραμμικών ομάδων στην κοινωνία των Hagen αλλά και σε άλλους πληθυσμούς της Νέας Γουινέας είναι το θέμα του βιβλίου της Strathern *Women in Between: Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea* (1972) [Οι γυναίκες στη μέση: Γυναικείοι ρόλοι σ' έναν ανδρικό κόσμο: όρος Hagen, Νέα Γουινέα].

πολύ διαφορετικές μεταξύ τους, και βέβαια πολύ διαφορετικές από τις αντίστοιχες δυτικές.

Εξίσου πολιτισμικά προσδιορισμένες όμως είναι και οι έννοιες του ατόμου και της αυτονομίας, τις οποίες η Weiner και άλλοι ανθρωπολόγοι (Faithorn 1976, Feil 1978) θεωρούν δεδομένες όταν προσπαθούν να κάνουν τις Μελανήσιες γυναίκες ορατές ως αυτόνομα υποκείμενα. Σε μια ακόμη απάντησή της (1984α) στη Weiner και στον Daryl Feil η Strathern επισημαίνει ότι για να περιγράψει κανείς τις γυναίκες στην κοινωνία των Hagen ως αυτόνομα πρόσωπα δεν χρειάζεται να δείξει ότι έχουν ένα δικό τους ξέχωρο πεδίο δραστηριότητας όπου μπορεί να είναι ισχυρές (πρβλ. Weiner) ή ότι εντέλει έχουν εξουσίες στο δημόσιο χώρο (πρβλ. Feil). Κάτι τέτοιο θα ήταν αναγκαίο μόνον αν στην προκειμένη περίπτωση ίσχυε η αντίστιξη οικιακό/δημόσιο με το περιεχόμενο και τις προεκτάσεις για τις σχέσεις των φύλων που έχει στη Δύση. Ήδη από την «περίπτωση Hagen» όμως γνωρίζουμε ότι οι Hagen δεν αντιδιαστέλλουν το οικιακό με το κοινωνικό ούτε τα ταυτίζουν αντίστοιχα με τη φύση και τον πολιτισμό. Συνεπώς η ταύτιση που οι Hagen κάνουν μεταξύ του οικιακού και του γυναικείου δεν έχει τις προεκτάσεις που κανείς φαντάζεται από μια δυτική σκοπιά – δεν εξουδετερώνει τις γυναίκες ως αυτόνομα υποκείμενα (Moore 1988: 39-40). Το κεντρικότερο ίσως από τα ζητήματα στα οποία επικεντρώνεται το ενδιαφέρον της Strathern αφορά τη σχέση μεταξύ των εννοιών που χρησιμοποιούν οι ανθρωπολόγοι και αυτών που απαντούν στις κοινωνίες που μελετούν. Από αυτή την άποψη η δουλειά της εντάσσεται στην αυτοαναφορική ή αναστοχαστική τάση στην ανθρωπολογία της τελευταίας δεκαετίας (βλ. Παπαταξιάρχης 1992: 40), που εστιάζει στη μελέτη των τρόπων και των μέσων με τα οποία η ανθρωπολογία –και ο ανθρωπολόγος ως πολιτισμικός «εαυτός»– αναπαριστά ή ανασυστήνει τους «άλλους» (Marcus και Fischer 1986: 25-26). Από αυτή τη σκοπιά το πολιτικό ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας (και της δουλειάς της Strathern) εντοπίζεται σ' αυτές ακριβώς τις διαδικασίες αναπαράστασης και ανασύστασης και όχι απαραίτητα στις πολιτικές διαστάσεις των

γεγονότων ή των σχέσεων που αναπαρίστανται. Η Strathern (1987: 278-302) υποστηρίζει ότι η δυτική αντίληψη για την ατομικότητα και την αυτονομία, την οποία συμμερίζονται οι φεμινίστριες, δεν είναι δυνατόν να αποτελέσει τη βάση για μια θεώρηση του φύλου ως μηχανισμού ανισότητας στη Μελανησία. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, τα άτομα αποτελούν διακριτές, αυτοτελείς και ενιαίες μονάδες που λειτουργούν ως υποκείμενα-φορείς δράσεις, αλλά που μπορεί να καταστούν αντικείμενα ελέγχου κάποιου άλλου χάνοντας έτσι την αυτονομία τους. Η αντίληψη αυτή με τη σειρά της ανάγεται στην κυρίαρχη θέση που έχει η διαδικασία της εξέλιξης και της παραγωγής και η έννοια του εμπορεύματος ως μεταφορές για τις κοινωνικές σχέσεις στη δυτική σκέψη. Η ίδια όμως θεωρεί ότι στην περίπτωση της Μελανησίας η ενδεδειγμένη μεταφορά για την πρόσληψη των κοινωνικών σχέσεων δεν είναι η παραγωγή, αλλά η ανταλλαγή. Και όπως είναι γνωστό από το έργο του Mauss (1979), μέσα από το πρίσμα της ανταλλαγής οι άνθρωποι και τα πράγματα δεν αντιδιαστέλλονται ως υποκείμενα και αντικείμενα, αλλά συνδέονται μεταξύ τους μεταφορικά ή μετωνυμικά. Για παράδειγμα, αυτό που διακινείται στις γαμήλιες ανταλλαγές στην κοινωνία των Hagen δεν είναι οι γυναίκες ως αντικείμενα αλλά οι γυναίκες ως μέλη των πατρογονικών ομάδων που ανταλλάσσουν συζύγους – ανταλλάσσοντας κάτι από τους εαυτούς τους (Strathern 1984β).

Ο σύνθετος χαρακτήρας του προσώπου στη Μελανησία –η συγκρότηση ανδρικών και γυναικείων συστατικών της ταυτότητας και στα δύο φύλα και η έκφρασή τους από άνδρες και γυναίκες, όπως συντελούνται μέσω της ανταλλαγής– καθώς και τα προβλήματα που η συνθετότητα αυτή παρουσιάζει ως προς τις δυτικές αντιλήψεις για την ατομικότητα, την αυτονομία και την ανισότητα είναι ζητήματα στα οποία η Strathern διαρκώς επανέρχεται¹³. Η σημασία που αποδίδει σ' αυτή τη συνθετότητα μιας βοηθάει να κατανοήσουμε και τη σημασία που δίνει στο φύλο ως

13. Για σχολιασμό του βιβλίου της Strathern *The Gender of the Gift* (1988) [Το φύλο του δώρου] στα συμπεράσματα της ανθρωπολογίας της Μελανησίας, βλ. και Παπαταξιάρχης (1992: 41-42).

μεταφορά. Όπως έχει επανειλημμένα επισημάνει (1981α, 1981β), οι αξίες που αποδίδονται στο γυναικείο ή στο ανδρικό δεν μεταφράζονται απαραίτητα σε αξιολογήσεις των ανδρών και των γυναικών ως προσώπων, όπως και ο έμφυλος χαρακτήρας που αποδίδεται σε αντικείμενα, δραστηριότητες, συναισθήματα, στόχους κ.λπ. δεν σημαίνει ότι αυτά έχουν φορείς μόνον τους άνδρες ή μόνον τις γυναίκες. Σημαίνει ότι άνδρες και γυναίκες μπορεί να είναι φορείς σημασιών που ταυτίζονται με το δικό τους ή με το άλλο φύλο – ή καλύτερα ότι το κοινωνικό φύλο προσδιορίζεται από τον ανδρισμό ή τη «γυναικότητα» που οι άνθρωποι εκδηλώνουν στα συμφραζόμενα διαφόρων ανταλλαγών. Πρόκειται για μια έννοια της μεταφοράς που διαφέρει από εκείνη που εννοεί η Ogiwep όταν μιλάει για το φύλο ως σύμβολο αυτού που ο πολιτισμός υποβιβάζει ή που εννοούν πολλοί ανθρωπολόγοι όταν μιλούν για το φύλο ως σύμβολο κοινωνικών σχέσεων ή αξιών ή για τον έμφυλο χαρακτήρα εννοιών, καταστάσεων κ.λπ. Γιατί στην περίπτωση της Strathern τα πράγματα φαίνεται να αντιστρέφονται – ως πρόσωπα οι άνδρες και οι γυναίκες κυριολεκτικά φαίνεται να υπάρχουν μόνον ως μεταφορές αυτών που το ανδρικό και το γυναικείο αντιπροσωπεύουν.

3. Michelle Rosaldo: το φύλο στα συμφραζόμενα της κοινωνικής πρακτικής

Το τρίτο από τα άρθρα που αναδημοσιεύεται εδώ, «Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας» της Michelle Rosaldo, δημοσιεύτηκε επίσης το 1980, λίγο μετά το θάνατό της. Έξι χρόνια μετά την «Εισαγωγή» της στο *Woman, Culture and Society*, η Rosaldo αντιμετωπίζει κριτικά την τάση για οικουμενικές ερμηνείες στο χώρο της ανθρωπολογικής μελέτης των φύλων καθώς και τους τρόπους με τους οποίους οι ερμηνείες αυτές χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου να τεκμηριωθούν και να ενισχυθούν τα επιχειρήματα και τα οράματα του σύγχρονου φεμινισμού. Η Rosaldo διαπιστώνει ότι πρόκειται για προσεγγίσεις που προ-

ξοφλούν απαντήσεις σε ζητήματα που θα έπρεπε να τίθενται ως ερωτήματα και αφορούν τη σημασία της κοινωνικής δραστηριότητας και των βιολογικών διαφορών των φύλων. Οι αξίες που αποδίδονται στα φύλα παρουσιάζονται ως αντανάκλαση των κοινωνικών διαδικασιών στις οποίες εμπλέκονται οι άνδρες και οι γυναίκες. Επιπλέον όμως το ίδιο το εγχείρημα μιας οικουμενικής ερμηνείας δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει την παραδοχή ότι σε τελική ανάλυση τα φύλα αντιπροσωπεύουν κάποιες σταθερές ιδιότητες και ουσίες που ανάγονται στη βιολογική συγκρότηση των ανδρών και των γυναικών.

Η Rosaldo εξακολουθεί να πιστεύει πως η άποψη που είχε εκφράσει παλαιότερα (η ασυμμετρία στις σχέσεις των φύλων είναι οικουμενικό φαινόμενο και ανάγεται στην ταύτιση των γυναικών με τον οικιακό ή ιδιωτικό χώρο και των ανδρών με το δημόσιο) σε γενικές γραμμές ανταποκρίνεται στα εθνογραφικά δεδομένα. Θεωρεί όμως ότι και η δική της ερμηνεία παρακάμπτει τα σημαντικότερα ζητήματα: πώς και γιατί οι γυναίκες ταυτίζονται με τον οικιακό χώρο και ποιες είναι οι σημασίες αυτού του χώρου στο εσωτερικό διαφορετικών πολιτισμικών συστημάτων.

Όπως οι συγγραφείς του *Nature, Culture and Gender*, η Rosaldo υποστηρίζει ότι οι ανθρωπολόγοι πρέπει να στραφούν στη μελέτη των σημασιών που αποδίδονται στις δραστηριότητες και τα χαρακτηριστικά των φύλων σε συγκεκριμένες κοινωνίες και σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα στο εσωτερικό τους. Οι σημασίες αυτές δεν αντανάκλουν βιολογικές πραγματικότητες ή κοινωνικές πρακτικές αυτές καθαυτές, αλλά συγκροτούνται μέσα από κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις, σχέσεις εξουσίας στις οποίες οι άνθρωποι δεν εμπλέκονται μόνον ως άνδρες ή γυναίκες αλλά και ως μέλη άλλων κοινωνικών κατηγοριών. Έτσι οι σημασίες των φύλων, καθώς και του ανδρικού και του γυναικείου, εμφανίζονται πολλαπλές και συχνά αντιφατικές ακόμα και στο εσωτερικό ενός και μόνο πολιτισμικού συστήματος. Οι γυναίκες λοιπόν δεν έχουν μία αλλά πολλές «θέσεις», και οι διαφορές ανάμεσα στα φύλα δεν προσλαμβάνονται πάντοτε ως απόλυτες ή αντιθετικές ούτε έχουν την ίδια βαρύτητα.

Σύμφωνα με τη Rosaldo, η πεποίθηση ότι ο διαχωρισμός μεταξύ του δημόσιου και του οικιακού είναι οικουμενικός ανάγεται στη βικτωριανή αντίληψη ότι η θέση των γυναικών είναι στο σπίτι. Η ιδέα ότι το «οπίτι» και η οικογένεια συνιστούν έναν τομέα ξεχωριστό και αντιθετικό προς την κοινωνία κυριαρχεί στη σκέψη των εξελικτιστών του 19ου αιώνα αλλά και στην κοινωνιολογία του Durkheim και του Simmel. Και ενώ ο δομολειτουργισμός του 20ού αιώνα αμφισβητεί τις αρχές του εξελικτισμού, η κλασική ανθρωπολογία συντηρεί και αναπαράγει την ιδέα ότι η οικογένεια ή τουλάχιστον η σχέση μητέρας-παιδιού έχει φυσική βάση και εξακολουθεί να προσλαμβάνει το άτομο και την κοινωνία ως διάφορετικής τάξεως φαινόμενα (βλ. Coward 1983:100-129, Yagisako 1979). Ο δυϊσμός αυτός συμβάλλει ώστε οι γυναίκες να αντιμετωπίζονται όχι ως προς τις κοινωνικές τους σχέσεις με τους άνδρες ή με άλλες γυναίκες, αλλά ως εξωκοινωνικά όντα που καθορίζονται από τα βιολογικά τους χαρακτηριστικά και από τους άνδρες.

Η παρατήρηση αυτή ανακαλεί ίσως έμμεσα την προτροπή των εκπροσώπων της ανθρωπολογίας των γυναικών να τοποθετηθούν οι γυναίκες στο επίκεντρο της κοινωνικής ανάλυσης. Πράγματι η Rosaldo αναφέρεται σε μελέτες αυτής της περιόδου που τόνιζαν το ρόλο της γυναίκας-συλλέκτριας προκειμένου ακριβώς να αποκαταστήσουν τις γυναίκες ως δρώντα κοινωνικά υποκείμενα. Πρόκειται για επανερμηνείες δεδομένων που αφορούσαν τη βιολογική εξέλιξη του ανθρώπου, την κοινωνική οργάνωση των πιθήκων και των μαϊμούδων και τη ζωή στις θηρευτικές και συλλεκτικές κοινωνίες. Οι φεμινίστριες ανθρωπολόγοι τόνιζαν τη σημασία της γυναικείας εργασίας και των δεσμών της μητέρας με τα παιδιά για την ανθρώπινη εξέλιξη, παρουσίαζαν τις γυναίκες ως δραστήρια και ισότιμα μέλη των θηρευτικών και συλλεκτικών κοινωνιών, και πρόβαλλαν ιδιαίτερα τη συμβολή τους στη διατροφή της ομάδας. Η κυριαρχία του άνδρα-κυνηγού αποκαλυπτόταν έτσι μύθος-προϊόν μιας ανδροκεντρικής και εθνοκεντρικής οπτικής.

Η Rosaldo πάντως θεωρεί ότι οι αναλύσεις αυτές δεν μπο-

ρούν να ερμηνεύσουν το γεγονός ότι στις συλλεκτικές και θηρευτικές κοινωνίες οι γυναίκες σε αντίθεση με τους άνδρες δεν αναγνωρίζονται κυρίως με βάση τη συμβολή τους στη διατροφή της ομάδας, ούτε ως μητέρες, αλλά ως σεξουαλικές σύντροφοι. Στην ερμηνεία αυτού του φαινομένου επικεντρώνεται η μελέτη που έκανε από κοινού με την Jane Collier και δημοσιεύτηκε ολοκληρωμένη το 1981 στη συλλογή *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality* [Σεξουαλικές σημασίες. Η πολιτισμική συγκρότηση του φύλου και της σεξουαλικότητας], που επιμελήθηκαν η Sherry Ortner και η Harriet Whitehead.

Η Collier και η Rosaldo (1981) συνδέουν τον καθορισμό των γυναικών ως σεξουαλικών συντρόφων και συζύγων και των ανδρών ως κυνηγών στις θηρευτικές και συλλεκτικές κοινωνίες με το σύστημα του γάμου και με την πολιτική που ασκούν οι άνδρες μεταξύ τους. Στις κοινωνίες αυτές τα τρόφιμα που συλλέγουν οι γυναίκες καταναλώνονται από τους εαυτούς τους, τους συζύγους, τις συν-συζύγους και τα παιδιά τους. Ο γάμος λοιπόν είναι το μέσον με το οποίο οι άνδρες εξασφαλίζουν την πρόσβασή τους στα προϊόντα της γυναικείας εργασίας, καθώς και την κοινωνική τους αυτονομία ως προς άλλους άνδρες. Μ' αυτή την έννοια οι άνδρες είναι σύζυγοι που κυνηγούν και όχι κυνηγοί που παντρεύονται¹⁴. Το αντίστοιχο δεν συμβαίνει για τις γυναίκες, που ούτως ή άλλως έχουν πρόσβαση στα προϊόντα του κυνηγιού τα οποία μοιράζονται σε όλη την ομάδα. Ο γάμος συνεπάγεται μάλλον κάποια μείωση της αυτονομίας τους.

Η ίδια η σύναψη του γάμου δεν είναι ζήτημα τελετουργίας. Πρόκειται για μια σταδιακή διαδικασία κατά την οποία ο άνδρας περνάει πολύ καιρό με τους συγγενείς της γυναίκας και τους κάνει δώρα, συνήθως κρέας. Αντίθετα από ό,τι συμβαίνει σε κοινωνίες όπου οι άνδρες πληρώνουν έδνο και «αγοράζουν» τη σεξουαλικότητα, την εργασία ή τις αναπαραγωγικές λειτουργίες των γυναικών, ενώ παράλληλα οι ίδιοι χρεώνονται σε άλλους άνδρες,

14. Για μια εθνογραφική περιγραφή που υποστηρίζει πλήρως την ανάλυση της Rosaldo, βλ. Siskind (1973).

τα γαμήλια δώρα στις θρησκευτικές και συλλεκτικές κοινωνίες ανα-
νεώνουν διαρκώς τις εκατέρωθεν δεσμεύσεις. Ο γάμος τέλος
αποτελεί και τη βάση για το διαχωρισμό των νεότερων άγαμων,
των έγγαμων και των γεροντότερων ανδρών. Οι σχέσεις τους με
τις γυναίκες είναι το όχημα αλλά και το αντικείμενο των ανταλ-
λαγών και των πολιτικών σχέσεων μεταξύ των ανδρών καθώς
και η πηγή του γοήτρου. Αντίθετα οι ανταλλαγές των γυναικών
δεν τους αποφέρουν γόητρο διότι δεν τους εξασφαλίζουν συζύ-
γους, συμμάχους και ανταγωνιστές.

Σύμφωνα με τις Collier και Rosaldo οι ανδρικές τελετουρ-
γίες στις θρησκευτικές και συλλεκτικές κοινωνίες δραματοποιούν
άκριβως τις πολιτικές σχέσεις μεταξύ των ανδρών και τονίζουν
τη σημασία τους για την αναπαραγωγή της κοινωνίας. Αντίθετα
οι γυναικείες τελετουργίες επικεντρώνονται στην υγεία και τη σε-
ξουαλικότητα, δηλαδή τις ιδιότητες που επιτρέπουν στις γυναί-
κες να είναι αντικείμενα ανδρικής διεκδίκησης.

Στη μελέτη του φύλου όπως συγκροτείται μέσα από τη συγ-
γένεια και το γάμο, την οργάνωση της κοινωνικής ανισότητας
και την κατανομή του γοήτρου στρέφεται και η Ortner (1981).
Αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στις θρησκευτικές και συλλεκτικές κοι-
νωνίες, περιγράφει πως στην Πολυνησία το σύστημα συγγένειας
και γάμου, που αποτελεί και τη βάση για την πολιτική κυριαρχία
ορισμένων σογιών, συντελεί ώστε η θηλυκότητα να επικαλύπτε-
ται όχι με την ιδιότητα της συζύγου αλλά της αδελφής. Τέλος
στις ινδιάνικες κοινωνίες η θηλυκότητα και ο ανδρισμός είναι σε
μεγάλο βαθμό συνάρτηση των εργασιών στις οποίες οι άνθρωποι
επιδίδονται και οι οποίες είναι έμφυλες. Έτσι αυτό που χαρα-
κτηρίζει τους *berdache*, τους ανθρώπους που υιοθετούν το «αντί-
θετο» κοινωνικό φύλο, είναι κυρίως η ενασχόλησή τους με εργα-
σίες και δραστηριότητες που θεωρούνται ότι ταυτίζονται με το
άλλο βιολογικό φύλο και λιγότερο το είδος της σεξουαλικότητάς
τους (Whitehead 1981).

Και στις τρεις αυτές περιπτώσεις ο ανδρισμός και η θηλυ-
κότητα δεν συνιστούν διαμετρικά αντίθετες αξίες. Ενώ π.χ. οι
άνδρες στις θρησκευτικές και συλλεκτικές κοινωνίες ορίζονται ως

κυνηγοί, οι γυναίκες ορίζονται ως σύζυγοι ή/και ερωμένες. Και
στις τρεις περιπτώσεις επίσης το κοινωνικό φύλο εξετάζεται στο
πλαίσιο της γενικότερης πολιτικής και οικονομικής δομής. Όπως
φαίνεται και από άλλα εθνογραφικά παραδείγματα όμως, οι άν-
δρες προσδιορίζονται κυρίως από τις μεταξύ τους σχέσεις ενώ οι
γυναίκες κυρίως από τις σχέσεις τους με τους άνδρες. Έτσι οι
ιδιότητες και οι αξίες που αποδίδονται στις γυναίκες αφορούν
σε μεγάλο βαθμό τις σημασίες που έχουν οι γυναίκες για τις ιε-
ραρχικές σχέσεις μεταξύ των ανδρών. Η ιδεολογία που αφορά
τις κατά φύλα σχέσεις δηλαδή διαπλέκεται με άλλες ιδέες και νο-
μιμοποιεί την κατανομή της εργασίας και του γοήτρου στο πολι-
τικό και οικονομικό επίπεδο τόσο μεταξύ των ανδρών και των
γυναικών όσο και στο εσωτερικό του κάθε φύλου. Τα κριτήρια με
βάση τα οποία οι γυναίκες διακρίνονται από τους άνδρες χρησι-
μοποιούνται επίσης για ιεραρχικές διακρίσεις μεταξύ των αν-
δρών και μεταξύ των γυναικών. Στην Πολυνησία π.χ. οι παντρε-
μένες θεωρούνται λιγότερο γυναίκες από τις παρθένες (Ortner
1981, Shore 1981), ενώ στην Ανδαλουσία (Brandes 1981) και στη
Μεσόγειο γενικότερα ο ανδρισμός, που μεταξύ άλλων ορίζεται
ως κυριαρχία πάνω στις γυναίκες, διαφοροποιεί και ιεραρχεί κα-
τηγορίες ανδρών (Ortner & Whitehead 1981: 20 και πρβλ. Παπα-
ταξιάρχης 1992: 41).

Στο τελευταίο της βιβλίο, *Knowledge and Passion. Hmong
Notions of Self and Social Life* (1980) [Γνώση και πάθος. Έννοιες
του εαυτού και της κοινωνικής ζωής στην κοινωνία των Hmong],
η Rosaldo επιχειρεί να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο άν-
δρες και γυναίκες βιώνουν τους έμφυλους εαυτούς και τις σχέ-
σεις τους στην κοινωνία των Hmong στις Φιλιππίνες. Οι Hmong
πιστεύουν ότι στις «καρδιές» των ανθρώπων υπάρχουν δύο συ-
στατικά: το «liget» – πάθος, ενέργεια, φθόνος και επιθυμία να εί-
ναι κανείς πρώτος – και το «beya» – γνώση, που χαρίζει στους
ανθρώπους τη δυνατότητα της κρίσης και τους βοηθάει να δώ-
σουν στο «liget» μορφή και να το εστιάσουν σε συγκεκριμένα εγ-
χειρήματα. Οι «καρδιές» των γυναικών έχουν λιγότερο «liget»
και λιγότερο «beya», και είναι θολές. Τα χαρακτηριστικά αυτά

των έμφυλων εαυτών θεωρείται ότι ανταποκρίνονται στις δραστηριότητες των φύλων. Αποτελούν προϋπόθεση για τη σκέψη και τη δράση των ανδρών και των γυναικών και την οργανώνουν, ενώ ταυτόχρονα οι έμφυλες μορφές δράσης αποτελούν το πεδίο όπου τα χαρακτηριστικά αυτά εκδηλώνονται. Έτσι άνδρες και γυναίκες κινητοποιούνται στις συμπληρωματικές παραγωγικές τους ασχολίες από το «liget», και με τη δουλειά ξελαφρώνουν τις «καρδιές» τους. Οι κατ' εξοχήν ανδρικές δραστηριότητες όμως, το κυνήγι και ειδικά το κυνήγι κεφαλών, που είναι συλλογικές και συνδέονται με την αναζήτηση, την καταστροφή και τη βία απαιτούν περισσότερο «liget», δημιουργούν επιτακτικές ανάγκες για «ελάφρωμα της καρδιάς» και ταυτόχρονα αποτελούν πεδίο εκτόνωσης. Αντίθετα η γυναικεία παραγωγική δραστηριότητα, η καλλιέργεια του ρυζιού, είναι μοναχική και αντιπροσωπεύει τη ρουτίνα και την οικιακότητα, συνεπώς απαιτεί λιγότερο «liget» και λιγότερο «beya». Η «καρδιά» λοιπόν είναι ο παράγοντας που διαχωρίζει τα φύλα και ταυτόχρονα ο κοινός παρονομαστής πάνω στον οποίο εδραιώνεται η συμπληρωματικότητά τους. Το ιδίωμα της «καρδιάς» παράγεται μέσα από τη συμμετοχή των ανδρών και των γυναικών σε συγκεκριμένες δραστηριότητες. Ταυτόχρονα οργανώνει τις δραστηριότητες αυτές και τις κάνει να φαίνονται φυσικές στα μάτια των δρώντων υποκειμένων καθώς παρέχει τις αξίες και τις σημασίες, με βάση τις οποίες τα υποκείμενα ενεργοποιούνται τόσο ως προς τις παραγωγικές τους δραστηριότητες όσο και ως προς τις κοινωνικές τους σχέσεις ως έμφυλοι εαυτοί.

Στο άρθρο «Theory in anthropology since the sixties» [Η θεωρία στην ανθρωπολογία από τη δεκαετία του '60] η Ortner (1984: 145, 150) εντάσσει την ανάλυση των Collier και Rosaldo (1981) καθώς και τη δική της (1981) σε μια από τις τάσεις που κυριαρχούν στην ανθρωπολογία της δεκαετίας του '80 (βλ. και Collier και Yanagisako 1990). Η θεωρία της πρακτικής [practice theory] συνδυάζει τη μαρξιστική προτεραιότητα στη μελέτη σχέσεων εκμετάλλευσης ή κυριαρχίας με τη βεμπεριανή έμφαση στους τρόπους με τους οποίους οι σχέσεις αυτές βιώνονται στα

εκάστοτε κοινωνικά συμφραζόμενα. Σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή, η κοινωνική διαδικασία στο σύνολό της αναπαράγει και νομιμοποιεί την κατανομή της εξουσίας και του γοήτρου. Η έννοια της κοινωνικής διαδικασίας ή της κουλτούρας εδώ είναι σχεδόν ταυτόσημη με την έννοια της «ηγεμονίας» στον Gramsci. Παρέχει στα υποκείμενα τη δυνατότητα να προσλαμβάνουν και να ερμηνεύουν τον κόσμο τους και να ενεργοποιούνται ως φορείς δράσης. Ταυτόχρονα δεσμεύει τη συνείδηση και τη δράση καθώς συγκροτεί ένα σχετικά οριοθετημένο σύστημα πρακτικών, σημασιών και αξιών ως προς τα οποία τα υποκείμενα βιώνουν τον εαυτό τους και τον κόσμο και οργανώνουν τη δράση τους.

Η ανάλυση της Rosaldo και η προσέγγιση την οποία αντιπροσωπεύει είναι πολιτική στο βαθμό που προσλαμβάνει τις σχέσεις των φύλων με όρους ασυμμετρίας και συμβολικής επιβολής. Ωστόσο η έννοια «θέση της γυναίκας», που παλιότερα σηματοδοτούσε τον πολιτικό χαρακτήρα της ανθρωπολογίας των γυναικών, όχι μόνον απουσιάζει αλλά και δεν έχει θέση.

Οι γυναίκες και οι άνδρες φαίνεται να έχουν τόσες θέσεις όσες οι κοινωνικές σχέσεις και οι πρακτικές από τη σκοπιά των οποίων διακατέχονται. Διαπολιτισμικά και στο εσωτερικό της κάθε κοινωνίας οι γυναίκες και οι άνδρες φαίνεται να αντιπροσωπεύουν πολλές διαφορετικές σημασίες. Αυτό που ενδιαφέρει πάντως είναι ο βαθμός και ο τρόπος με τον οποίο οι σημασίες αυτές οργανώνονται μέσα από πρακτικές στις οποίες οι άνθρωποι εμπλέκονται ως άνδρες και ως γυναίκες και ταυτόχρονα οργανώνουν την εικόνα των δρώντων υποκειμένων για τον κόσμο και τον εαυτό τους. Σε αντίθεση με τη Strathern που εξετάζει τις συμβολικές σημασίες των φύλων ως προς τη λειτουργία τους εν σχέσει με άλλα σύμβολα, η Rosaldo εστιάζει στους τρόπους με τους οποίους τα δρώντα υποκείμενα συγκροτούν και βιώνουν πολιτισμικές σημασίες που αφορούν το φύλο, έτσι ώστε οι συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές μέσα στις οποίες υπάρχουν να εμφανίζονται στα μάτια τους αναπόφευκτες και φυσικές (Ortner και Whitehead 1981:5).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ardener, E. 1975α [1972] «Belief and the problem of women». Στο S. Ardener (επιμ.), *Perceiving Women*. Λονδίνο: Dent: 1-17.
- 1975β «The problem revisited». Στο S. Ardener (επιμ.), *Perceiving Women*. Λονδίνο: Dent: 19-27.
- Beneria, L. (επιμ.) 1982 *Women and Development. The Sexual Division of Labor in Rural Societies*. Νέα Υόρκη: Praeger.
- Benhabib, S. 1992 «Feminism and the question of postmodernism». Στο S. Benhabib, *Situating the Self Gender, Continuity and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Λονδίνο: Polity Press: 203-241.
- Blacking, J. (επιμ.) 1977 *The Anthropology of the Body*. Μονογραφία A.S.A. 15. Λονδίνο: Academic Press
- Bleier, R. 1984 *Science and Gender. A Critique of Biology and its Theories in Women*. Νέα Υόρκη: Pergamon Press.
- Bloch, M. & J. 1980 «Women and the dialectics of nature in eighteenth century French thought». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 25-44.
- Boserup, E. 1970 *Women's Role in Economic Development*. Λονδίνο: G. Allen και Unwin.
- Bordo, S. 1990 «Feminism, postmodernism and gender-scepticism». Στο L. J. Nicholson (επιμ.), *Feminism/Postmodernism*. Λονδίνο: Routledge: 133-156.
- Brandes, S. 1981 «Like wounded stags: Male sexual ideology in an Andalusian town». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 216-239.
- Caplan, P. (επιμ.) 1987 *The Cultural Construction of Sexuality*. Λονδίνο: Tavistock Publications.
- Carrithers, M., S. Collins & S. Lukes (επιμ.) 1985 *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Chodorow, N. 1974 «Family structure and feminine personality». Στο M. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press: 43-66.

- 1978 *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Μπέχλεϊ: University of California Press.
- Collier, J. F. & M. Z. Rosaldo 1981 «Politics and gender in simple societies». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 275-329.
- Collier, J. F. και S. J. Yanagisako 1990 «Theory in anthropology since feminist practice». *Critique of Anthropology* 9(2): 27-37.
- Coward, R. 1983 *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. Λονδίνο: Routledge και Kegan Paul.
- Delphy, C. 1984 *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Λονδίνο: Hutchinson.
- Di Stephano, C. 1990 «Dilemmas of difference: Feminism, modernity and postmodernism». Στο L. J. Nicholson (επιμ.), *Feminism / Postmodernism*. Λονδίνο: Routledge: 63-82.
- Divale, W. & M. Harris 1976 «Population, warfare and the male supremacist complex». *American Anthropologist* 78: 521-538.
- Draper, P. 1975 «!Kung women: contrasts in sexual egalitarianism in foraging and sedentary contexts». Στο R. Rapp Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press: 77-109.
- Dubisch, J. 1984 *Gender and Power in Rural Greece*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Edholm, F., O. Harris & K. Young 1977 «Conceptualizing women». *Critique of Anthropology* 3(9 και 10): 101-130.
- Eisenstein, Z. 1979 *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Etienne, M. & E. Leacock 1980 *Women and Colonization*. Νέα Υόρκη: Praeger.
- Faithorn, E. 1976 «Women as persons: aspects of female life and male-female relations among the kafe». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Washington D.C.: American Anthropological Association, Special Publication, αρ. 8.
- Feil, D. D.K. 1978 «Women and men in the Enga Tee». *American Ethnologist* 5 (2): 263-279.
- Flax, J. 1987 «Postmodernism and gender relations in feminist theory». *Signs* 12(4): 621-644.

- Foucault, M. 1982 [1978] *Ιστορία της σεξουαλικότητας. Η Δύση της Γνώσης*. Αθήνα: Ράππας.
- 1989 [1984] *Ιστορία της σεξουαλικότητας. Η χρήση των απολαύσεων*. Αθήνα: Ράππας.
- Freud S. 1968 [1912-13] *Totem and Taboo*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud, J. Strachey (επιμ.), τ. 8. Ανατύπωση: Λονδίνο: Routledge και Kegan Paul [έλλ. έκδ.: *Τοτέμ και ταμπού*. Αθήνα: Επίκουρος].
- Friedl, E. 1975 *Women and Men: An Anthropologist's View*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart και Winston.
- Γεωργούδη, Σ. 1989 «Ο μύθος της Μητριαρχίας. Μια προβληματική θεωρία». *Δίνη, Φεμινιστικό Περιοδικό* 4: 45-54.
- Gillison, G. 1980 «Images of nature in Gimi thought». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 143-173.
- Godelier, M. 1977 «Το σεξ ως βασικό θεμέλιο της κοινωνικής και κοσμικής τάξης στους Μπαρούγια της Νέας Γουινέας – Μύθος και πραγματικότητα». Στο A. Verdigione (επιμ.), *Σεξουαλικότητα και πολιτική: Διεθνές Συνέδριο Σημειωτικής και Ψυχανάλυσης* 1975. Αθήνα: Χατζηνικολή.
- Goodale, J. C. 1980 «Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 95-118.
- Gough, K. 1975 «The origin of the family». Στο R. Rapp Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press: 51-76.
- Haraway, D. J. 1988 «Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective». *Feminist Studies* 14(3): 575-597.
- 1991 «Gender for a marxist dictionary: The sexual politics of a word». Στο D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Νέα Υόρκη. Routledge.
- Harris, O. 1980 «The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 70-94.
- Jordanova, L. J. 1980 «Natural facts: a historical perspective on science

- and sexuality». Στο MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 42-69.
- 1986 (επιμ.), *Languages of Nature: Critical Essays in Science and Literature*. Λονδίνο: Free Association Books.
- 1989 (επιμ.), *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. Νέα Υόρκη: Harvestér.
- Kleinman, A. και B. Good (επιμ.) 1985 *Culture and Depression*. Berkeley: University of California press.
- Kuhn A. και A. M. Wolpe (επιμ.) 1978 *Feminism and Materialism: Women and the Modes of Production*. Λονδίνο: Routledge και Kegan Paul.
- Lamphere, L. 1977 «Anthropology: A review essay». *Signs* 2(3): 612-627.
- Leacock, E. 1975 «Class, commodity and the status of women». Στο R. Rohlich-Leavitt (επιμ.), *Anthropological Approaches to Women's Status*. Νέα Υόρκη: Harper και Row.
- 1977 «Women, development and anthropological facts and fictions». *Latin American Perspectives* IV (1 και 2): 8-15.
- 1978 «Women's status in egalitarian society: implications for social evolution». *Current Anthropology* 12(2): 247-275.
- 1980 «Montagnais women and the Jesuit Program for colonization». Στο M. Etienne και E. Leacock (επιμ.), *Women and Colonization*. Νέα Υόρκη: Praeger: 25-42.
- 1981 «History, development and the division of labor by sex: implications for organization». *Signs* 7(2): 474-491.
- 1984 [1975] «Εισαγωγή». Στο Φρ. Ένγκελς, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*. Αθήνα. Θεμέλιο: 7-106.
- Lévi-Strauss, C. 1969 [1949] *The Elementary Structures of Kinship*. Βοστώνη: Beacon Press.
- Loizos, P. και E. Papataxiarchis (επιμ.), 1991 *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Lutz, C. 1988 *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- MacCormack, C. P. 1980a «Nature, culture and gender: a critique». Στο

- C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 1-24.
1980β «Photo-social to adult: a sherbro transformation». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 95-118.
- MacCormack, C. P. και M. Strathern (επιμ.), 1980 *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Marcus, G. F. και M. M. J. Fischer 1986 *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Mathieu, N.-C. 1978 «Man-culture and woman-nature?» *Women's studies* 1:55-65.
- Mauss, M. 1950α [1934] «Les techniques du corps» Στο M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Παρίσι: Presses d' Universitaires de France: 365-386.
1950β [1938] «Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de moi». Στο M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Παρίσι: Presses d' Universitaires de France: 331-362.
1979 [1925] *Το δώρο: Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Mead, M. 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Νέα Υόρκη: Morrow and Co.
- Meillasoux C. 1981 *Maidens, Meal and Money*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Moi T. 1985 *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Λονδίνο: Methuen.
- Moore H. L. 1988 *Feminism and Anthropology*. Λονδίνο: Polity Press.
- Nash, J. και H. Safa (επιμ.), 1976 *Sex and class in Latin America*. Νέα Υόρκη: Praeger.
1980 «Aztec Women: the transition from status to class in empire and colony». Στο M. Etienne και E. Leacock (επιμ.), *Women and colonization*. Νέα Υόρκη: Praeger: 134-148.
- Oakley, A. 1972 *Sex, Gender and Society*. Λονδίνο: Temple Smith.
- Ortner, S. B. 1974 «Is female to male as nature is to culture?» Στο M. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press: 67-88.
1981 «Gender and sexuality in hierarchical societies: The case of Polynesia and some comparative implications». Στο S. Ortner και H.

- Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 359-409.
- 1984 «Theory in Anthropology since the sixties». *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- Ortner, S. B. και H. Whitehead 1981α «Introduction: accounting for sexual meanings». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 1-28.
- Ortner, S. B. και H. Whitehead (επιμ.), 1981β *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Παπαταξιάρχης, Ε. 1992 «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου. Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αιγαίου / Καστανιώτης. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις.
- Παπαταξιάρχης, Ε. και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), 1992. *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αιγαίου / Καστανιώτης. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις.
- Perrot, M. 1986 «Η ιστορία των γυναικών είναι η ιστορία της σχέσης των φύλων». *Δίλη, Φεμινιστικό Περιοδικό* 1: 77-83.
- Quinn, N. 1977 «Anthropological studies of women's status». *Annual Review of Anthropology*: 181-255.
- Rabinow, P. 1986 «Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology». Στο J. Clifford και G. F. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Μπέρκλεϊ: University of California Press: 234-261.
- Rapp, R. 1977 «Gender and class: an anthropology of knowledge concerning the origin of the state». *Dialectical Anthropology* 2: 309-316.
- Reiter, R. Rapp 1975 «Men and women in the South of France: public and private domains». Στο R. R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press: 252-282.
- Reiter, R. Rapp (επιμ.), 1975 *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
1977 «The search for origins: unravelling the threads of gender hierarchy». *Critique of Anthropology* 3(9 και 10): 5-24.
- Remy, D. 1975 «Underdevelopment and the experience of women». Στο

- R. Rapp/Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Rogers, B. 1980 *The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies*. Λονδίνο: Tavistock.
- Rohlich-Leavitt, R. 1977 «Women in transition: Crete and Sumer». Στο R. Bridenthal και C. Roong (επιμ.), *Becoming visible: Women in European History*. Βοστώνη: Houghton Mifflin: 36-59.
- 1980 «State formation in Sumer and the subjugation of women». *Feminist Studies* 6 (1).
- Rosaldo, M. Z. 1974 «Woman, culture and society: a theoretical overview». Στο M. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press: 17-42.
- 1980α «The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding». *Signs* 5(3): 389-417.
- 1980β *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Rosaldo, M. Z. και L. Lamphere (επιμ.), 1974 *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Rubbo, A. 1975 «The spread of capitalism in rural Colombia: effects on poor women». Στο R. R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press: 333-357.
- Rubin, G. 1975 «The traffic in women: notes on the political economy of sex». Στο R. R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Sacks, K. 1974 «Engels revisited: women, the organization of production and private property». Στο M. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press: 207-222. [Αναδημοσιεύεται στο R. R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women* (1975): 211-234].
- Sacks, K. 1976 «State bias and women's status». *American Anthropologist* 78 (3): 565-569.
- 1979 *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Westport, Conn: Greenwood Press.
- Sahlins, M. 1977 *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Λονδίνο: Tavistock Publications.
- Sanday, P. R. 1974 «Female status in the public domain». Στο M. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press: 189-206.

- Σαντούκα, Δ. 1987 «Μια φεμινιστική ερμηνεία του γυναικείου οιδιπόδειου συμπλέγματος». *Δίνη, Φεμινιστικό Περιοδικό* 2: 101-103.
- Schlegel, A. 1972 *Male Dominance and Female Autonomy: Domestic Authority in Matrilineal Societies*. New Haven: Human Relations Area Files.
- Silverblatt, I. 1978 «Andean women in the Inca empire». *Feminist studies* 4(3): 37-61.
- Siskind, J. 1973 *To Hunt in the Morning*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Shore, B. 1981 «Sexuality and gender in Samoa: conceptions and missed conceptions». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 192-215.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ν. 1991 [1980] «Η προβληματική του γυναικείου ζητήματος. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις». Στο Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Ο Πολίτης: 13-73.
- 1991 [1980] «Τα εν οίκω μη εν δήμω - και αντιστρόφως». Στο Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Ο Πολίτης: 77-110.
- 1991 [1988] «Γυναίκες εξωτικές» και «γυναίκες οικούσες». Σκέψεις για τις ιδεολογικές εκκρεμότητες του «μέσα» και του «έξω». Στο Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Ο Πολίτης: 271-320.
- Strathern, M. 1972 *Women in Between. Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea*. Λονδίνο: Seminar Press.
- 1980 «No nature, no culture: The Hagen case». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 174-222.
- 1981α «Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology». *Man* 16(4): 665-688.
- 1981β «Self interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 166-191.
- 1984α «Domesticity and the demigration of women». Στο D. O'Brien και S. Tiffany (επιμ.), *Rethinking Women's Roles: perspectives from the Pacific*. Μπέρκλεϊ: University of California Press: 13-31.

- 1984β «Subject or object? Women and the circulation of valuables in highlands New Guinea». Στο R. Hirschon (επιμ.), *Women and Property, Women as Property*. Λονδίνο: Croom Helm: 158-175.
- 1987α «Conclusion». Στο M. Strathern (επιμ.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 278-302.
- 1987β «An awkward relationship: the case of feminism and anthropology». *Signs* 12 (2): 276-292.
- 1987γ «Out of context: the persuasive fictions of anthropology». *Current Anthropology* 28 (3): 251-270.
- 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Μπέρκλεϋ: University of California Press.
- Thomas, G. 1987 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Weiner, A. 1976 *Women of Value, Men of Renown*. Όστιν: University of Texas Press.
- 1978 «The reproductive model in Trobriand Society». *Mankind*, ειδ. τεύχος, J. Specht και P. White (επιμ.), *Trade and Exchange in Oceania and Australia*.
- 1979 «Trobriand kinship from another view: the reproductive power of women and men». *Man* 14: 328-48.
- Whyte, M. K. 1978 *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Πρίνστον: Princeton university press.
- Whitehead, H. 1981 «The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native north America». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 80-115.
- Yanagisako, S. J. 1979 «Family and household: The analysis of domestic groups». *Annual Review of Anthropology* 8: 161-205.

SHERRY ORTNER

Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;

Η ανθρωπολογία αντλεί μεγάλο μέρος της δημιουργικότητάς της από την ένταση που υπάρχει μεταξύ δύο αιτημάτων: από τη μια να εξηγήσουμε ανθρώπινα οικουμενικά χαρακτηριστικά και από την άλλη συγκεκριμένα πολιτισμικά δεδομένα. Από τη σκοπιά αυτού του κανόνα η γυναίκα αποτελεί ένα από τα πιο ενδιαφέροντα προβλήματα. Η δευτερεύουσα θέση της στην κοινωνία είναι πράγματι ένα οικουμενικό φαινόμενο, ένα διαπολιτισμικό γεγονός. Ωστόσο στο εσωτερικό αυτού του φαινομένου οι συγκεκριμένες πολιτισμικές αντιλήψεις και συμβολισμοί για τη γυναίκα είναι εξαιρετικά διαφοροποιημένες και επιπλέον αντιφατικές

Η πρώτη μορφή αυτού του άρθρου παρουσιάστηκε τον Οκτώβριο του 1972 ως διάλεξη στο μάθημα «Γυναίκες: Μύθος και πραγματικότητα» στο Κολλέγιο Sarah Lawrence. Δέχθηκα χρήσιμα σχόλια από φοιτήτριες και συνδιδάσκουσες: την Joan Kelly Gadol, την Eva Kollisch και την Gerda Lerner. Μια σύντομη μορφή του άρθρου παρουσιάστηκε στο συνέδριο του American Anthropological Association που έγινε στο Τορόντο το 1972. Στο μεταξύ δέχτηκα πολύτιμα κριτικά σχόλια από την Karen Blu, τον Robert Paul, τη Michelle Rosaldo, τον David Schneider και τον Terence Turner. Στην παρούσα έκδοσή του άρθρου, η βασική επιχειρηματολογία έχει αλλάξει αρκετά, με αφορμή τα σχόλια αυτά. Εγώ φυσικά έχω την ευθύνη για την τελική μορφή. Το άρθρο αυτό αφιερώνεται στη Simone de Beauvoir. Το βιβλίο της *Το Δεύτερο Φύλο* (1953), που εκδόθηκε για πρώτη φορά στα γαλλικά το 1949, κατά τη γνώμη μου παραμένει η καλύτερη συνολική ερμηνεία του «γυναικείου προβλήματος».

μεταξύ τους. Εκτός αυτού η πραγματική μεταχείριση των γυναικών και ο σχετικός βαθμός της εξουσίας και της συμβολής τους ποικίλλουν πάρα πολύ από πολιτισμό σε πολιτισμό και από εποχή σε εποχή στην ιστορία συγκεκριμένων πολιτισμικών παραδόσεων. Και τα δύο αυτά ζητήματα – το οικουμενικό γεγονός και η πολιτισμική ποικιλομορφία – αναζητούν εξηγήσεις.

Φυσικά το ενδιαφέρον μου για το θέμα είναι κάτι περισσότερο από ακαδημαϊκό: επιθυμώ να δω μια πραγματική αλλαγή, τη δημιουργία μιας κοινωνικής και πολιτισμικής κατάστασης όπου οι γυναίκες θα μπορούν να αξιοποιούν ένα εξίσου μεγάλο μέρος της κλίμακας των ανθρωπίνων δυνατοτήτων τους όπως και οι άνδρες. Η οικουμενικότητα της γυναικειάς υποτέλειας, το γεγονός ότι αυτή υπάρχει σε κάθε τύπο κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης και σε κοινωνίες που αντιπροσωπεύουν κάθε βαθμό συνθετότητας, με κάνει να πιστεύω ότι βρισκόμαστε μπροστά σε κάτι πολύ βαθύ, πολύ επίμονο, κάτι που δεν μπορούμε να ξεριζώσουμε αναδιευθετώντας απλώς κάποια καθήκοντα και ρόλους στο κοινωνικό σύστημα, ή ακόμα αναδιοργανώνοντας την οικονομική δομή στο σύνολό της. Στην εργασία αυτή προσπαθώ να αποκαλύψω τη λανθάνουσα πολιτισμική λογική, η οποία θεωρεί δεδομένη την κατωτερότητα των γυναικών. Να καταδείξω τη μεγάλη της πειστικότητα, γιατί αν δεν ήταν πειστική οι άνθρωποι δεν θα εξακολουθούσαν να την υιοθετούν. Όμως προσπαθώ επίσης να δείξω τις κοινωνικές και πολιτισμικές ρίζες αυτής της λογικής για να εντοπίσω πού βρίσκεται η δυνατότητα για αλλαγή.

Είναι σημαντικό να διαχωρίσουμε τα επίπεδα του προβλήματος. Η σύγχυση μπορεί να είναι εκπληκτική. Για παράδειγμα, ανάλογα με την όψη του κινέζικου πολιτισμού που εξετάζουμε, είναι δυνατόν να καταλήξουμε σε τελείως διαφορετικές εικασίες για τη θέση των γυναικών στην Κίνα. Η ταοϊστική ιδεολογία δίνει ίση βαρύτητα στο *yin*, το θηλυκό στοιχείο, και στο *yang*, το αρσενικό: «η αντίθεση, εναλλαγή και αλληλεπίδραση αυτών των δύο δυνάμεων είναι η πηγή όλων των φαινομένων στο σύμπαν» (Sin, 1968:2). Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι η γενική ιδεολογία του κινέζικου πολιτισμού αποδίδει ίση αξία στο αρσενικό

και στο θηλυκό¹. Αν κοιτάξουμε την κοινωνική δομή όμως, θα διαπιστώσουμε κάποια έμφαση στην πατρογραμμία, στη σπουδαιότητα των γιών και στην απόλυτη εξουσία του πατέρα στην οικογένεια. Έτσι μπορούμε να θεωρήσουμε την Κίνα αρχετυπικά πατριαρχική κοινωνία. Στη συνέχεια, αν εστιάζαμε στους πραγματικούς κοινωνικούς ρόλους, στην άσκηση εξουσίας και επιρροής και στην υλική συμβολή των γυναικών στην κινέζικη κοινωνία – που φαίνονται να είναι αρκετά ουσιαστικές – θα έπρεπε να πούμε ότι στις γυναίκες αποδίδεται (άρρητα) μια αρκετά σημαντική θέση στο σύστημα. Ή, από την άλλη, θα μπορούσαμε να μείνουμε στο γεγονός ότι μια θεά, η Kwan Yin, είναι η κεντρική θεότητα στον κινέζικο βουδισμό, αυτή που λατρεύεται και απεικονίζεται περισσότερο. Τότε θα βρισκόμαστε στον πειρασμό να πούμε, όπως έκαναν πολλοί που μίλησαν για τη λατρεία γυναικείων θεοτήτων σε προϊστορικές ή πρώιμες ιστορικές κοινωνίες, ότι στην πραγματικότητα η Κίνα αντιπροσωπεύει μιας μορφής μητριαρχία. Με λίγα λόγια, πρέπει να έχουμε ξεκαθαρίσει ακριβώς τι προσπαθούμε να εξηγήσουμε πριν προχωρήσουμε.

Μπορούμε να διακρίνουμε τρία επίπεδα του προβλήματος:

1. Το οικουμενικό γεγονός της δευτερεύουσας θέσης που αποδίδεται πολιτισμικά στη γυναίκα σε κάθε κοινωνία. Δύο ερωτήματα είναι σημαντικά εδώ. Πρώτον, τι εννοούμε με αυτή την πρόταση, ποιες είναι οι ενδείξεις μας ότι πρόκειται για ένα οικουμενικό γεγονός; Και δεύτερον, έχοντας καταλήξει ότι πρόκειται για κάτι τέτοιο, πώς πρέπει να το εξηγήσουμε;

2. Συγκεκριμένες ιδεολογίες, συμβολοποιήσεις και δομικές κοινωνικές ρυθμίσεις που αφορούν τις γυναίκες και ποικίλλουν σε μεγάλο βαθμό από πολιτισμό σε πολιτισμό. Σ' αυτό το επίπεδο το πρόβλημα είναι να περιγράψουμε κάθε συγκεκριμένο πολι-

1. Είναι αλήθεια βέβαια ότι το *yin* (το θηλυκό στοιχείο) έχει αρνητική χροιά. Παρ' όλα αυτά στον ταοϊσμό το *yin* και το *yang* είναι απολύτως συμπληρωματικά. Αυτό σημαίνει πως αναγνωρίζεται το γεγονός ότι ο κόσμος χρειάζεται εξίσου τη λειτουργία και την αλληλεπίδραση και των δύο στοιχείων προκειμένου να επιβιώσει.

τισμικό σύνολο με τους όρους που αφορούν τη συγκεκριμένη ομάδα. Πρόκειται για το καθιερωμένο επίπεδο της ανθρωπολογικής ανάλυσης.

3. Απτές παρατηρήσιμες λεπτομέρειες σχετικά με τις δραστηριότητες των γυναικών, τη συμβολή τους, τις εξουσίες και την επιρροή που ασκούν κ.λπ., και που συχνά δεν ανταποκρίνονται στην πολιτισμική ιδεολογία (αν και περιορίζονται πάντοτε στο εσωτερικό της αντίληψης ότι τυπικά οι γυναίκες δεν είναι δυνατόν να υπερέχουν στο συνολικό σύστημα). Αυτό είναι το επίπεδο της άμεσης παρατήρησης, που στις μέρες μας συχνά υιοθετείται από ανθρωπολόγους οι οποίοι προσανατολίζονται προς το φεμινισμό.

Το άρθρο αυτό ασχολείται με το πρώτο από τα τρία επίπεδα, το πρόβλημα της οικουμενικής υποβάθμισης των γυναικών. Έτσι η ανάλυση δεν βασίζεται σε συγκεκριμένα πολιτισμικά δεδομένα, αλλά μάλλον σε μια ανάλυση του «πολιτισμού» με τη γενική έννοια, ως ιδιαίτερης μορφής διαδικασίας στον κόσμο. Μια συζήτηση στο δεύτερο επίπεδο, για το πρόβλημα της διαπολιτισμικής ποικιλομορφίας των αντιλήψεων για τις γυναίκες και των σχετικών αξιών που τους αποδίδονται, θα εμπεριέχει εκτεταμένη διαπολιτισμική έρευνα και θα πρέπει να αναβληθεί για κάποια άλλη φορά. Όσο για το τρίτο επίπεδο, από την προσέγγισή μου θα φανεί ότι θα θεωρούσα λάθος να εστιάσει κανείς μόνο στις εξουσίες των γυναικών που, αν και πραγματικές, δεν αναγνωρίζονται πολιτισμικά ή δεν αξιολογούνται θετικά στην κοινωνία, χωρίς προηγουμένως να κατανοήσει τη συνολική ιδεολογία και τις βαθύτερες πολιτισμικές παραδοχές που καθιστούν τέτοιες εξουσίες ασήμαντες.

Η οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας

Τι εννοώ όταν λέω ότι παντού, σε κάθε γνωστό πολιτισμό, οι γυναίκες θεωρούνται σε κάποιο βαθμό κατώτερες από τους άνδρες; Πρώτα απ' όλα πρέπει να τονίσω ότι μιλώ για πολιτι-

σμικές αξιολογήσεις. Λέω ότι κάθε πολιτισμός, με το δικό του τρόπο και τους δικούς του όρους, κάνει αυτή την αξιολόγηση. Αλλά τι θα αποτελούσε ένδειξη ότι ένας συγκεκριμένος πολιτισμός θεωρεί τις γυναίκες κατώτερες;

Τρία είδη δεδομένων θα ήταν αρκετά: ① στοιχεία πολιτισμικής ιδεολογίας και σχόλια πληροφορητών που ρητά υποβαθμίζουν τις γυναίκες, αποδίδοντας στις ίδιες, στους ρόλους τους, στα καθήκοντά τους, στα προϊόντα τους και στο κοινωνικό περιβάλλον τους λιγότερο γόητρο από αυτό που αποδίδεται στους άνδρες και σε ό,τι αρσενικό, ② συμβολικές επινοήσεις, όπως η απόδοση μιαιρότητας στις γυναίκες, οι οποίες μπορεί να θεωρηθούν ότι υπονοούν κατώτερη αξιολόγηση, ③ ρυθμίσεις που εμπεριέχονται στην κοινωνική δομή και αποκλείουν τις γυναίκες από τη συμμετοχή ή την πρόσβαση σε κάποιο τομέα που θεωρείται ότι συγκεντρώνει τις υψηλότερες εξουσίες της κοινωνίας². Φυσικά αυτά τα τρία είδη δεδομένων μπορεί να είναι αλληλένδετα σε κάθε συγκεκριμένο σύστημα, παρ' όλο που αυτό δεν είναι απαραίτητο. Επιπλέον, το καθένα από αυτά συνήθως αρκεί προκειμένου να τεκμηριώσει κανείς τη γυναικεία κατωτερότητα σε έναν συγκεκριμένο πολιτισμό. Οπωσδήποτε ο αποκλεισμός των γυναικών από την ιερότερη τελετή ή το υψηλότερο πολιτικό συμβούλιο αποτελεί επαρκή ένδειξη. Χωρίς αμφιβολία η πολιτισμική ιδεολογία που ρητά υποβαθμίζει τις γυναίκες (και τα καθήκοντα, τους ρόλους, τα προϊόντα κ.λπ.) είναι επαρκής ένδειξη. Οι συμβολικοί δείκτες, όπως η μιαιρότητα, συνήθως αρκούν, μολονότι σε ορισμένες περιπτώσεις, όταν για παράδειγμα άνδρες και γυναίκες είναι εξίσου μιαιροί προς αλλήλους, απαιτείται κάποια πρόσθετη ένδειξη – και τουλάχιστον σύμφωνα με τις ερευνητικές μου διαπιστώσεις μπορεί πάντα να βρεθεί.

2. Ορισμένοι ανθρωπολόγοι μπορεί να θεωρήσουν αυτό τον τύπο των ενδείξεων (ρυθμίσεις της κοινωνικής δομής που αποκλείουν τις γυναίκες ρητά ή εκ των πραγμάτων από κάποιες ομάδες, ρόλους ή θέσεις) υποκατηγορία του δεύτερου τύπου ενδείξεων (συμβολικές επινοήσεις κατωτερότητας). Δεν θα διαφωνούσα μ' αυτή την άποψη, παρ' όλο που οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι θα διαχώριζαν μάλλον τους δύο τύπους.

Με βάση το καθένα απ' αυτά τα είδη δεδομένων ή και τα τρία μαζί λοιπόν, θα υποστήριζα κατηγορηματικά ότι σε κάθε γνωστή κοινωνία βρίσκουμε τις γυναίκες υποταγμένες στους άνδρες. Η αναζήτηση μιας γνήσια εξισωτικής, πολύ δε περισσότερο μητριαρχικής κοινωνίας υπήρξε άκαρπη. Ένα παράδειγμα από μια κοινωνία που παραδοσιακά θεωρούνταν ότι βαρύνει την πλάστιγγα από την πλευρά των γυναικών αρκεί. Όπως γράφει ο Lowie (1956), στη μητρογονιμική κοινωνία των Crow «οι γυναίκες... είχαν υψηλά τιμητικά αξιώματα στη λατρεία του Χορού του Ήλιου. Μπορούσαν να διευθύνουν την τελετουργία του Καπνού στην οποία και έπαιζαν σημαντικότερο ρόλο απ' ό,τι οι άνδρες. Κάποτε ήταν οικοδέσποινες στη γιορτή του Μαγειρεμένου Κρέατος. Οι τελετουργίες της επίδρωσης, οι ιατρικές πρακτικές ή τα οράματα δεν τους ήταν απαγορευμένα» (61).

Παρ' όλα αυτά «παλιότερα οι γυναίκες όταν είχαν περίοδο χρησιμοποιούσαν δεύτερης διαλογής άλογα και προφανώς θεωρούνταν μολυσματικές καθώς δεν τους επιτρεπόταν να πλησιάσουν ούτε τους πληγωμένους άνδρες ούτε αυτούς που ξεκινούσαν για κάποια πολεμική επιχείρηση. Εξακολουθεί να υπάρχει ένα ταμπού που τους απαγορεύει να πλησιάζουν ιερά αντικείμενα όταν βρίσκονται σ' αυτή την κατάσταση» (44). Επιπλέον, μόλις πριν κατονομάσει τα δικαιώματα των γυναικών στις παραπάνω τελετουργίες, ο Lowie αναφέρει μια ειδική κούκλα που χρησιμοποιούνταν στο Χορό του Ήλιου, την οποία δεν έπρεπε να αγγίξουν οι γυναίκες (60). Στη συνέχεια της περιγραφής διαβάζουμε: «Σύμφωνα με όλους τους πληροφορητές του Lodge Grass αλλά και άλλους, η κούκλα που ανήκε στο Ρυτιδιασμένο Πρόσωπο είχε σημαντικότερη θέση όχι μόνο από τις υπόλοιπες κούκλες, αλλά κι απ' όλα τα γιατρικά των Crow γενικά... αυτή τη συγκεκριμένη κούκλα δεν έπρεπε να την πιάνει στα χέρια της μια γυναίκα»³ (229).

3. Μια και μιλάμε για αδιεξείς διαφορών ειδών, να σημειώσουμε ότι ο Lowie αγόρασε κρυφά αυτή την κούκλα, το ιερότερο από τα αντικείμενα της φυλής, από τη γυναίκα που τη φύλαγε, τη χήρα του Ρυτιδιασμένου Προσώπου. Αυτή

Με λίγα λόγια, η περίπτωση των Crow είναι μάλλον τυπική. Ναι, οι γυναίκες έχουν μερικές εξουσίες και δικαιώματα, και στη συγκεκριμένη περίπτωση ορισμένα από αυτά τις τοποθετούν σε αρκετά υψηλές θέσεις. Αλλά σε τελική ανάλυση υπάρχει η διαχωριστική γραμμή: η περίοδος αποτελεί απειλή για τον πόλεμο, έναν από τους πιο σημαντικούς θεσμούς αυτής της φυλής, που είναι βασικός για τον τρόπο με τον οποίο αυτοπροσδιορίζονται οι άνθρωποι. Και το ιερότερο αντικείμενο της φυλής απαγορεύεται να το κοιτάζουν και να το αγγίζουν οι γυναίκες.

Παραδείγματα σαν αυτό υπάρχουν άπειρα, αλλά νομίζω πως η ευθύνη της απόδειξης ότι η υποταγή των γυναικών είναι οικουμενικό φαινόμενο δεν μας βαρύνει πια: επαφίεται σ' αυτούς που διαφωνούν μ' αυτή την άποψη να καταθέσουν αντίθετα παραδείγματα. Θα θεωρήσω την οικουμενικά δευτερεύουσα θέση των γυναικών δεδομένη και από δω θα προχωρήσω.

Φύση και πολιτισμός⁴

Πώς πρέπει να ερμηνεύσουμε την οικουμενική υποβάθμιση των γυναικών; Φυσικά θα μπορούσαμε να προσφύγουμε στο βιολογικό ντετερμινισμό. Όπως θα έλεγαν οι ντετερμινιστές της βιολογίας, τα αρσενικά του είδους έχουν εγγενώς κάποιο γενετικό χαρακτηριστικό που τα κάνει να είναι από τη φύση τους το κυρίαρχο φύλο. Αυτό το «κάτι» δεν το έχουν τα θηλυκά και συνεπώς οι γυναίκες είναι όχι μόνο από τη φύση τους υποταγμένες, αλλά γενικά αρκετά ικανοποιημένες με τη θέση τους εφόσον αυτή τους εξασφαλίζει την προστασία και την ευκαιρία να μεγιστοποιούν τις χαρές της μητρότητας, που γι' αυτές είναι οι πιο ευχάριστες εμπειρίες της ζωής.

Χωρίς να μπω σε λεπτομέρειες προκειμένου να αντικρούσω

του ξήτησε \$400, αλλά η τιμή ήταν «πολύ μεγαλύτερη από τις δυνατότητες του Lowie», και τελικά την πήρε για \$80 (300).

4. Με όλο το σεβασμό προς τον Lévi-Strauss (1969α, β κ.α.)

αυτή τη θέση, νομίζω ότι είναι σωστό να πούμε ότι δεν έχει θεμελιωθεί με τρόπο που να ικανοποιεί σχεδόν κανέναν στο χώρο της ακαδημαϊκής ανθρωπολογίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι βιολογικοί παράγοντες είναι άσχετοι ή ότι οι άνδρες και οι γυναίκες δεν είναι διαφορετικοί, αλλά ότι αυτοί οι παράγοντες και οι διαφορές αποκτούν τη σημασία του ανώτερου/κατώτερου μόνο μέσα στο πλαίσιο πολιτισμικά προσδιορισμένων αξιακών συστημάτων.

Αν δεν θελήσουμε να μείνουμε στο βιολογικό ντετερμινισμό, πιστεύω ότι δεν έχουμε παρά έναν τρόπο μόνο για να προχωρήσουμε.

Πρέπει να προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε τη γυναικεία υποτέλεια μέσα από το πρίσμα άλλων οικουμενικών χαρακτηριστικών παραγόντων που είναι εγγενείς στη δομή της γενικότερης κατάστασης στην οποία βρίσκονται όλοι οι άνθρωποι ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο πολιτισμό τους. Για παράδειγμα, κάθε άνθρωπος έχει φυσικό σώμα και νου, ανήκει σε μια κοινωνία με άλλα άτομα, είναι κληρονόμος μιας πολιτισμικής παράδοσης και προκειμένου να επιβιώσει πρέπει να συνάψει κάποιες σχέσεις που διαμεσολαβούνται λίγο-πολύ από τη φύση ή το μη ανθρώπινο κόσμο. Κάθε άνθρωπος γεννιέται (από μια μάνα) και στο τέλος πεθαίνει. Όλοι υποτίθεται ότι ενδιαφέρονται για την ατομική τους επιβίωση, και η κοινωνία/πολιτισμός επίσης έχουν έγνοια για τη συνέχεια και την επιβίωσή τους (ή τουλάχιστον μια τέτοια τάση) που υπερβαίνει τη ζωή και το θάνατο συγκεκριμένων ατόμων. Και πάει λέγοντας. Σ' αυτά τα οικουμενικά στοιχεία της ανθρώπινης κατάστασης πρέπει να αναζητήσουμε μια εξήγηση για το οικουμενικό γεγονός της γυναικείας υποβάθμισης.

Με άλλα λόγια, ανάγω το πρόβλημα στο ακόλουθο απλό ερώτημα: Τι θα μπορούσε να είναι αυτό που υπάρχει στη γενικευμένη δομή και στις συνθήκες της ύπαρξης που είναι κοινό σε όλους τους πολιτισμούς, και που θα οδηγούσε τον καθένα από αυτούς να αποδίδει στις γυναίκες κατώτερη αξία; Συγκεκριμένα, η θέση μου είναι ότι η γυναίκα ταυτίζεται με -ή, αν θέλετε, εμφανίζεται να συμβολίζει- κάτι το οποίο κάθε πολιτισμός υπο-

βαθμίζει, κάτι που κάθε πολιτισμός θεωρεί κατώτερο από το επίπεδο της ύπαρξης που ο ίδιος αντιπροσωπεύει. Φαίνεται λοιπόν ότι υπάρχει μόνον ένα πράγμα που θα μπορούσε να ανταποκριθεί σ' αυτή την περιγραφή, και αυτό είναι η «φύση» με τη γενικότερη έννοια του όρου. Κάθε πολιτισμός ή «ο πολιτισμός» γενικά παράγει και συντηρεί συστήματα σημαίνουσών μορφών (σύμβολα ή τεχνήματα κ.λπ.) μέσω των οποίων η ανθρωπότητα υπερβαίνει τα δεδομένα της φυσικής ύπαρξης, τα διαπλάθει σύμφωνα με τους δικούς της σκοπούς, τα ελέγχει κατά το συμφέρον της. Έτσι σε γενικές γραμμές μπορούμε να εξισώσουμε τον πολιτισμό με την έννοια της ανθρώπινης συνείδησης ή με τα προϊόντα της, δηλαδή με τα συστήματα σκέψης και τεχνολογίας, μέσω των οποίων η ανθρωπότητα προσπαθεί να ελέγξει τη φύση.

Οι κατηγορίες της «φύσης» και του «πολιτισμού» είναι προφανώς νοητικές κατηγορίες - στην πραγματικότητα δεν πρόκειται να βρει κανείς ένα όριο που να διαχωρίζει αυτούς τους δύο τομείς ή καταστάσεις ύπαρξης. Και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μερικοί πολιτισμοί θεωρούν τη μεταξύ τους αντίθεση μεγαλύτερη από ό,τι οι άλλοι. Ορισμένοι έχουν φτάσει να ισχυριστούν ότι οι πρωτόγονοι λαοί (μερικοί ή όλοι) δεν βλέπουν ή δεν αισθάνονται καμιά διαφορά μεταξύ της πολιτισμικής και της φυσικής τάξης. Παρ' όλα αυτά εγώ θα υποστήριζα ότι η οικουμενικότητα της τελετουργίας ισοδυναμεί με μια επιβεβαίωση της δυνατότητας των ανθρώπων σε όλους τους πολιτισμούς να επιδρούν στα δεδομένα της φυσικής ύπαρξης και να τα ρυθμίζουν και όχι να άγονται και να φέρονται απ' αυτά. Με την τελετουργία, τη σκόπιμη διαχείριση δεδομένων (δομών) προκειμένου να ρυθμιστεί και να διατηρηθεί η τάξη, κάθε πολιτισμός επιβεβαιώνει το γεγονός ότι οι (αρμονικές) σχέσεις μεταξύ της ανθρώπινης ύπαρξης και των φυσικών δυνάμεων εξαρτώνται από τη δυνατότητα του πολιτισμού να χρησιμοποιεί τις ιδιαίτερες δυνάμεις του για να ρυθμίζει τις διαδικασίες του κόσμου και της ζωής στο σύνολό τους.

Ένας τομέας της πολιτισμικής σκέψης όπου τα ζητήματα αυτά εμφανίζονται συχνά είναι οι έννοιες της καθαρότητας και

της μιαιρότητας. Σχεδόν όλοι οι πολιτισμοί εμπεριέχουν κάποιες τέτοιες δοξασίες που σε μεγάλο βαθμό (αλλά φυσικά όχι εντελώς) φαίνονται να αφορούν τη σχέση μεταξύ πολιτισμού και φύσης (βλ. Ortner 1973). Ένα γνωστό χαρακτηριστικό των δοξασιών για την καθαρότητα/μιαιρότητα αφορά τη φυσική «μετάδοση» της μιαιρότητας. Αν δεν συναντήσει εμπόδια, η μιαιρότητα (που σ' αυτή την περίπτωση ισοδυναμεί με την ανεξέλεγκτη λειτουργία φυσικών δυνάμεων) εξαπλώνεται και κυριεύει οτιδήποτε έρθει σε επαφή μαζί της. Συνεπώς προκύπτει ένα ερώτημα: αν η μιαιρότητα είναι τόσο ισχυρή, πώς είναι δυνατόν να εξαγνιστεί; Η απάντηση, σύμφωνα με τον τρόπο σκέψης που ακολουθούμε εδώ, είναι ότι ο εξαγνισμός επιτυγχάνεται μέσω της τελετουργίας. Ως σκόπιμη δραστηριότητα που αντιπροσάθετε τη συνειδητή (συμβολική) δράση στις φυσικές δυνάμεις, η τελετουργία είναι ισχυρότερη από τις δυνάμεις αυτές. Όπως και να 'ναι, η θέση μου βασικά είναι ότι κάθε πολιτισμός αναγνωρίζει έμμεσα και επιβάλλει μια διάκριση ανάμεσα στη λειτουργία της φύσης και στη λειτουργία της κοινότητας (της ανθρώπινης συνειδησης και των προϊόντων της). Και επιπλέον, ότι η ιδιαιτερότητα του πολιτισμού έγκειται ακριβώς στο γεγονός πως συνήθως έχει τη δυνατότητα να υπερβαίνει τις φυσικές συνθήκες και να τις χειριζόγχει προς όφελός του. Έτσι ο πολιτισμός (κάθε πολιτισμός) σε κάποιο επίπεδο επιβάλλεται όχι απλώς ως διαφορετικός αλλά ως ανώτερος από τη φύση, και αυτή η διαφορετικότητα και ανωτερότητα έγκειται ακριβώς στη δυνατότητά του να μετασχηματίζει -να «κοινωνικοποιεί» και να «εκπολιτίζει»- τη φύση.

Επιστρέφοντας τώρα στο ζήτημα των γυναικών, η διαπολιτισμικά δευτερεύουσα θέση τους μπορεί να εξηγηθεί απλά με την πρόταση ότι οι γυναίκες ταυτίζονται ή σχετίζονται συμβολικά με τη φύση, σε αντίθεση με τους άνδρες που ταυτίζονται με τον πολιτισμό. Εφόσον ο πολιτισμός πάντοτε υποτάσσει τη φύση και την υπερβαίνει, αν οι γυναίκες θεωρηθούν μέρος της φύσης, τότε ο πολιτισμός θα θεωρούσε «φυσικό» να τις υποτάξει για να μην πούμε να τις καταπιέσει. Όμως παρ' όλο που αυτό το επιχείρημα μπορεί να αποδειχθεί αρκετά ισχυρό, φαίνεται να υπερα-

πλουστεύει τα πράγματα. Αυτό λοιπόν που θα ήθελα να υποστηρίξω και να επεξεργαστώ στο επόμενο μέρος αυτού του άρθρου είναι ότι οι γυναίκες θεωρούνται πως βρίσκονται «απλώς» πλησιέστερα στη φύση απ' ό,τι οι άνδρες. Ότι δηλαδή ο πολιτισμός (που εξακολουθεί να ταυτίζεται σχεδόν ξεκάθαρα με τους άνδρες) αναγνωρίζει ότι οι γυναίκες συμμετέχουν ενεργά στις διαδικασίες του, αλλά ταυτόχρονα θεωρεί ότι είναι περισσότερο ριζωμένες στη φύση ή ότι έχουν πιο άμεση συγγένεια μαζί της.

Η αναθεώρηση αυτή μπορεί να φαίνεται ασήμαντη, αλλά θεωρώ ότι αντιπροσωπεύει μια ακριβέστερη εικόνα των πολιτισμικών αντιλήψεων. Επιπλέον, αυτή η διατύπωση του επιχειρήματος έχει ορισμένα πλεονεκτήματα απέναντι στην απλούστερη εκδοχή. Θα το συζητήσω αργότερα. Πάντως είναι σκόπιμο να τονίσουμε εδώ ότι αυτή η νέα μορφή του επιχειρήματος εξακολουθεί να εξηγεί τη διαπολιτισμική υποβάθμιση των γυναικών. Γιατί ακόμα κι αν οι γυναίκες δεν ταυτίζονται με τη φύση, θεωρούνται ωστόσο ότι αντιπροσωπεύουν μια κατώτερη κατηγορία ύπαρξης, ότι υπερβαίνουν τη φύση σε μικρότερο βαθμό από ό,τι οι άνδρες. Το επόμενο βήμα λοιπόν είναι να δούμε γιατί αντιμετωπίζονται έτσι.

Γιατί η γυναίκα θεωρείται ότι βρίσκεται πλησιέστερα στη φύση;

Φυσικά όλα ξεκινούν από το σώμα και τις ιδιαίτερες φυσικές αναπαραγωγικές λειτουργίες των γυναικών. Προκειμένου να εξετάσουμε τη σημασία αυτού του φυσικού γεγονότος μπορούμε να διαχωρίσουμε τρία επίπεδα: 1) το σώμα της γυναίκας και οι λειτουργίες του, που αφιερώνονται σε μεγαλύτερο βαθμό και για μεγαλύτερο διάστημα στη «διαίωνηση του είδους», φαίνεται να την τοποθετεί πλησιέστερα στη φύση, σε αντίθεση με τη φυσιολογία του άνδρα, που τον αφήνει περισσότερο ελεύθερο να καταπιαστεί με πολιτισμικά εγχειρήματα, 2) το σώμα της γυναίκας και οι λειτουργίες του την κάνουν να αναλαμβάνει κοινωνικούς

ρόλους που με τη σειρά τους θεωρούνται ότι αντιπροσωπεύουν μια κατώτερη διάσταση της πολιτισμικής διαδικασίας από ό,τι οι ανδρικοί. ⁽³⁾ Οι παραδοσιακοί ρόλοι που επιβάλλονται στη γυναίκα λόγω του σώματός της και των λειτουργιών του με τη σειρά τους της προσδίδουν διαφορετική ψυχική δομή, που, όπως η βιολογική της φύση και οι κοινωνικοί της ρόλοι, θεωρείται ότι προσεγγίζει περισσότερο τη φύση. Θα συζητήσω το καθένα από αυτά τα σημεία με τη σειρά εξετάζοντας πρώτα τους παράγοντες εκείνους που συμβάλλουν σε κάθε περίπτωση ώστε η γυναίκα να ευθυγραμμίζεται με τη φύση, και στη συνέχεια εκείνους που αποδεικνύουν την πλήρη ευθυγράμμισή της με τον πολιτισμό, με αποτέλεσμα ο συνδυασμός τους να την τοποθετεί σε μια προβληματική ενδιάμεση θέση. Κατά τη διάρκεια της συζήτησης θα φανούν οι λόγοι για τους οποίους αντίθετα από τις γυναίκες, οι άνδρες φαίνεται να βρίσκονται σε μια λιγότερο ενδιάμεση, περισσότερο «πολιτισμική» κατάσταση. Και επαναλαμβάνω ότι αναφέρομαι μόνο στο επίπεδο των πολιτισμικών και ανθρωπίνων οικουμενικών χαρακτηριστικών. Τα επιχειρήματά μου αφορούν την ανθρωπότητα στη γενική της μορφή. Βγαίνουν μέσα από την ανθρώπινη κατάσταση όπως αυτή έχει βιωθεί και αντιμετωπιστεί από την ανθρωπότητα μέχρι σήμερα.

1) Η φυσιολογία της γυναίκας θεωρείται ότι πλησιάζει περισσότερο στη φύση. Για το θέμα αυτό έχει μιλήσει πριν από μένα η De Beauvoir (1953) με οξυδέρκεια, πειστικότητα και παραθέτοντας πολλά δεδομένα. Η De Beauvoir εξετάζει τη δομή της φυσιολογίας, την ανάπτυξη και τις λειτουργίες της γυναίκας και καταλήγει ότι «περισσότερο από το αρσενικό, το θηλυκό είναι το θύμα του ανθρώπινου είδους» (60). Παρατηρεί ότι πολλές από τις περιοχές και τις λειτουργίες του γυναικείου σώματος δεν παίζουν κανένα ρόλο στην υγεία και τη σταθερότητα του ατόμου. Αντίθετα, καθώς επιτελούν τις συγκεκριμένες οργανικές λειτουργίες τους, αποτελούν πηγή ενόχλησης, πόνου και κινδύνου. Οι μαστοί δεν έχουν καμιά σχέση με την υγεία – οποιαδήποτε στιγμή στη ζωή της γυναίκας μπορεί να αφαιρεθούν. «Πολλές από τις εκκρίσεις των ωοθηκών λειτουργούν προς όφελος του ωαρί-

ου, διευκολύνουν την ωρίμανσή του και προσαρμόζουν τη μήτρα στις ανάγκες του. Ως προς τον οργανισμό στο σύνολό του, είναι παράγοντες ανισορροπίας παρά ευρυθμίας – η γυναίκα προσαρμόζεται περισσότερο στις ανάγκες του ωαρίου παρά στις δικές της» (24). Η εμμηνόρροια είναι συχνά δυσάρεστη, καμιά φορά επώδυνη, πολλές φορές συνδέεται με αρνητικές συγκινησιακές καταστάσεις και γενικά συνεπάγεται ενοχλητικά καθήκοντα καθαριότητας και απαλλαγή από τα εκκρίματα. Και –κάτι που η De Beauvoir δεν αναφέρει– σε πολλούς πολιτισμούς διακόπτει τη ρουτίνα της γυναίκας, τη στιγματίζει και επιβάλλει διάφορους περιορισμούς στις δραστηριότητες και τις επαφές της. Στην εγκυμοσύνη, πολλές από τις βιταμίνες και τα μέταλλα του οργανισμού της γυναίκας διοχετεύονται στο έμβryo για να το θρέψουν, με αποτέλεσμα να μειώνονται οι δικές της δυνάμεις και η ενεργητικότητά της. Τέλος, η ίδια η γέννα είναι επώδυνη και επικίνδυνη (24-27 κ.α.). Με λίγα λόγια, η De Beauvoir συμπεραίνει ότι το θηλυκό «είναι περισσότερο δέσμιο του βιολογικού είδους από το αρσενικό, η ζωική του φύση είναι περισσότερο προφανής» (239).

Ενώ το βιβλίο της De Beauvoir είναι ιδεολογικό, η επισκόπηση της γυναικείας φυσιολογίας φαίνεται αμερόληπτη και ακριβής. Είναι γεγονός ότι αναλογικά μεγαλύτερο μέρος του σώματος της γυναίκας, για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα της ζωής της αφιερώνεται στις φυσικές διαδικασίες που συνοδεύουν την αναπαραγωγή του είδους με κάποιο –καμιά φορά μεγάλο– κόστος για την ατομική της υγεία, δύναμη και γενικότερη σταθερότητα.

Στη συνέχεια η De Beauvoir συζητά τις αρνητικές επιπτώσεις της γυναικείας «υποδούλωσης στο βιολογικό είδος» ως προς τα ανθρώπινα έργα, τα έργα μέσω των οποίων παράγεται και ορίζεται ο πολιτισμός. Έτσι φτάνει στον πυρήνα του επιχειρήματός της (58-59):

«Εδώ έχουμε το κλειδί όλου του μυστηρίου. Στο βιολογικό επίπεδο ένα είδος διατηρείται στη ζωή μόνον αν αναδημιουργείται, αλλά το μόνο αποτέλεσμα αυτής της δημιουργίας είναι η επανάληψη της ίδιας ζωής σε περισσότερα άτομα. Ο άνδρας

όμως διασφαλίζει την επανάληψη της ίδιας ζωής υπερβαίνοντάς τη μέσω της ύπαρξης (δηλαδή της σκόπιμης σημαίνουσας δράσης). Μέσω αυτής της υπέρβασης δημιουργεί αξίες που αφαιρούν κάθε αξία από την απλή επανάληψη. Στο ζώο η ελευθερία και η ποικιλία των δραστηριοτήτων του αρσενικού είναι άσκοπες μια και δεν υπάρχει κάποιο έργο που πρέπει να υλοποιηθεί. Εκτός από τις υπηρεσίες που προσφέρει στο είδος του είναι ασήμαντο. Αντίθετα, υπηρετώντας το βιολογικό του είδος το αρσενικό του ανθρώπου αναμορφώνει το πρόσωπο της γης, δημιουργεί νέα εργασία, εφευρίσκει, πλάθει το μέλλον».

Μ' άλλα λόγια, το σώμα της γυναίκας φαίνεται να την καταδικάζει να αναπαράγει απλώς τη ζωή. Αντίθετα ο άνδρας καθώς στερείται φυσικών δημιουργικών λειτουργιών, αναγκάζεται (ή μπορεί) να εκφράζει τη δημιουργικότητά του με εσωτερικούς τρόπους, «τεχνητά», μέσω της τεχνολογίας και των συμβόλων. Μ' αυτό τον τρόπο δημιουργεί σχετικά μόνιμα, αιώνια, υπερβατικά αντικείμενα, ενώ η γυναίκα δημιουργεί μόνο φθαρτά – ανθρώπινα όντα.

Η πρόταση αυτή οδηγεί σε αρκετές, σημαντικές ιδέες. Για παράδειγμα, αναφέρεται στο μεγάλο ερώτημα, γιατί συχνά αποδίδεται περισσότερο γόητρο στις ανδρικές δραστηριότητες που καταστρέφουν τη ζωή (στο κυνήγι και τον πόλεμο) απ' ό,τι στη δυνατότητα των γυναικών να δίνουν, να δημιουργούν ζωή. Στο πλαίσιο του ερμηνευτικού σχήματος της De Beauvoir καταλαβαίνουμε ότι η σημασία και η αξία του κυνηγιού και του πολέμου δεν βρίσκονται στο φόντο αλλά στην υπερβατική (κοινωνική, πολιτισμική) διάσταση που έχουν αυτές οι δραστηριότητες σε αντίθεση με τη φυσικότητα των λειτουργιών της γέννας: «Γιατί ο άνθρωπος ορθώνεται ψηλότερα από το ζώο όχι δίνοντας ζωή, αλλά διακυβεύοντάς την. Γι' αυτό στην ανθρωπότητα η ανωτερότητα δεν αποδίδεται στο φύλο που παράγει αλλά σ' αυτό που σκοτώνει» (ό.π.).

Έτσι αν, όπως υποστηρίζω, το αρσενικό παντού συνδέεται (ασυνείδητα) με τον πολιτισμό και το θηλυκό εμφανίζεται να πλησιάζει περισσότερο στη φύση, η λογική αυτών των συλλογι-

σμών μπορεί να κατανοηθεί εύκολα αν λάβουμε απλώς υπόψη τις προεκτάσεις της αντίθεσης μεταξύ της φυσιολογίας του αρσενικού και του θηλυκού. Ταυτόχρονα όμως η γυναίκα δεν είναι δυνατόν να καταχωρηθεί απόλυτα στον τομέα της φύσης, γιατί είναι προφανές ότι είναι ένα πλήρες ανθρώπινο ον προικισμένο με συνείδηση ακριβώς όπως και ο άνδρας. Αποτελεί το ήμισυ της ανθρωπότητας, και χωρίς τη συμμετοχή της το συνολικό εγχείρημα θα κατέρρεε. Μπορεί να φαίνεται ότι ανήκει περισσότερο στη φύση από ό,τι ο άνδρας, αλλά έχοντας συνείδηση σκέφτεται και μιλάει.

Παράγει, μεταδίδει και χειρίζεται σύμβολα, νοητικές κατηγορίες και αξίες. Συμμετέχει σε ανθρώπινους διαλόγους όχι μόνο με άλλες γυναίκες, αλλά και με άνδρες. Όπως λέει ο Lévi-Strauss, «Η γυναίκα δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι ένα σημείο και τίποτα παραπάνω, γιατί ακόμα και μέσα σ' έναν ανδρικό κόσμο εξακολουθεί να είναι πρόσωπο, και γιατί ακόμα κι όταν ορίζεται ως σημείο πρέπει να αναγνωρίζεται επίσης ως παραγωγός σημείων» (1969α:496). Πράγματι, το γεγονός ότι η γυναίκα έχει πλήρη συνείδηση, ότι εμπλέκεται και δεσμεύεται στο πολιτισμικό εγχείρημα της υπέρβασης της φύσης μπορεί παραδόξως να απαντήσει σε μια άλλη σημαντική πλευρά του «γυναικείου προβλήματος», ότι σχεδόν πάντοτε η γυναίκα αποδέχεται την ίδια της την υποβάθμιση χωρίς να την αμφισβητεί. Γιατί φαίνεται ότι ως ενσυνείδητος άνθρωπος και ως μέλος του πολιτισμού έχει ακολουθήσει τη λογική του πολιτισμού και έχει φτάσει στα ίδια πολιτισμικά συμπεράσματα με τους άνδρες. Όπως γράφει η De Beauvoir (59): «Γιατί κι εκείνη υπάρχει, νιώθει την τάση να ξεπεράσει την κατάστασή της, και αυτό που επιχειρεί δεν είναι η απλή επανάληψη, αλλά η υπέρβαση προς ένα διαφορετικό μέλλον: ενδόμυχα επικυρώνει τις ανδρικές διεκδικήσεις. Συμμετέχει μαζί με τους άνδρες στις γιορτές που δοξάζουν τις επιτυχίες και τις νίκες των αρσενικών. Η ατυχία της είναι ότι προορίζεται βιολογικά για την αναπαραγωγή της ζωής, όταν ακόμα και στα δικά της τα μάτια η ζωή δεν επιπεριέχει τους λόγους της ύπαρξής της – λόγους που είναι σημαντικότεροι από την ίδια τη ζωή».

Με άλλα λόγια, η συνείδηση της γυναίκας –η συμμετοχή της στον πολιτισμό– τεκμηριώνεται εν μέρει ακριβώς από το γεγονός ότι αποδέχεται την υποβάθμισή της και υιοθετεί την οπτική του πολιτισμού.

Προσπάθησα εδώ να εκθέσω ένα μέρος από τη λογική αυτής της οπτικής, εκείνο που απορρέει άμεσα από τις διαφορές μεταξύ της ανδρικής και της γυναικείας φυσιολογίας. Λόγω της μεγαλύτερης εμπλοκής του γυναικείου σώματος στις φυσικές λειτουργίες που αφορούν την αναπαραγωγή, η γυναίκα θεωρείται ότι ανήκει στη φύση περισσότερο από ό,τι ο άνδρας. Ωστόσο εν μέρει λόγω της συνειδήσής της και της συμμετοχής της στον ανθρώπινο διάλογο, αναγνωρίζεται ως μέλος του πολιτισμού. Έτσι εμφανίζεται σε μια ενδιάμεση θέση μεταξύ πολιτισμού και φύσης, και στην κλίμακα της υπέρβασης σε μια χαμηλότερη θέση από ό,τι ο άνδρας.

2. Οι κοινωνικοί ρόλοι των γυναικών θεωρείται ότι πλησιάζουν περισσότερο στη φύση. Υποστήριξα παραπάνω ότι οι γυναικείες βιολογικές λειτουργίες αυτές καθαυτές μπορούν να αποτελέσουν ένα σπασμό⁵ ώστε η γυναίκα να θεωρείται περισσότερο κοντά στη φύση, μια άποψη την οποία η ίδια θα αποδεχόταν ως παρατηρήτρια του εαυτού της και του κόσμου. Η γυναίκα δημιουργεί από τη φύση της, ενώ ο άνδρας είναι ελεύθερος ή υποχρεωμένος να δημιουργεί τεχνητά, δηλαδή με πολιτισμικά μέσα και με τρόπο που να συντηρεί τον πολιτισμό. Επιπλέον θα ήθελα τώρα να εξηγήσω πώς οι βιολογικές λειτουργίες της γυναίκας πάντου και πάντοτε περιορίζουν την κινητικότητα της και την εγκλωβίζουν σε καταστάσεις οι οποίες με τη σειρά τους θεωρούνται κοντύτερα στη φύση. Δηλαδή όχι μόνον οι λειτουργίες του

5. Η θεωρία της σημαντικής χρησιμοποιεί την έννοια της φυσικής βάσης της σημασίας, που περιλαμβάνει διάφορους τρόπους με τους οποίους η σημασία αποδίδεται σ' ένα σύμβολο περισσότερο λόγω των αντικειμενικών χαρακτηριστικών του παρά λόγω αυθαίρετου συνειρμού. Μ' αυτή την έννοια ολόκληρο αυτό το άρθρο είναι μια έρευνα πάνω στη φυσική βάση της σημασίας της γυναίκας ως συμβόλου, που θέτει το ερώτημα γιατί είναι δυνατόν ασυνείδητα η γυναίκα να θεωρείται πλησιέστερα στη φύση.

σώματός της, αλλά η κοινωνική κατάσταση στην οποία οι λειτουργίες αυτές την εντάσσουν μπορεί να της αποδίδουν αυτή τη σημασία. Και στο βαθμό που (στα μάτια του πολιτισμού η γυναίκα) συνδέεται μόνιμα μ' αυτά τα κοινωνικά συμφραζόμενα, αυτά προσδίδουν (ίσως καθοριστική) βαρύτητα στην άποψη ότι βρίσκεται πλησιέστερα στη φύση. Φυσικά εδώ αναφέρομαι στον εγκλωβισμό της γυναίκας στον οικιακό χώρο και την οικογένεια, εγκλωβισμό που αναμφίβολα οφείλεται στο θηλασμό.

Το γυναικείο σώμα, όπως το σώμα όλων των θηλυκών ζώων, παράγει γάλα κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης και μετά, προκειμένου να θρέψει το νεογέννητο. Σ' αυτό το στάδιο το μωρό δεν μπορεί να επιβιώσει χωρίς μητρικό γάλα ή κάποιο παρόμοιο προϊόν. Καθώς το σώμα της μητέρας περνάει τις διαδικασίες του θηλασμού με αφορμή την κυοφορία ενός συγκεκριμένου παιδιού, η σχέση ανάμεσα στη μητέρα-τροφό και στο παιδί αντιμετωπίζεται ως φυσικός δεσμός, και άλλοι τρόποι διατροφής θεωρούνται συνήθως αφύσικοι και υποκατάστατοι. Σύμφωνα με την πολιτισμική λογική, οι μητέρες και τα παιδιά τους πάνε μαζί. Επιπλέον μετά τη βρεφική ηλικία τα παιδιά δεν έχουν αρκετές δυνάμεις ώστε να αναλάβουν ουσιαστική εργασία, είναι κινητικά και άτακτα, και ανίκανα να αντιληφθούν τους διάφορους κινδύνους. Έτσι χρειάζονται επιτήρηση και συνεχή φροντίδα. Η μητέρα είναι προφανώς το κατάλληλο πρόσωπο γι' αυτή τη δουλειά, που εμφανίζεται ως προέκταση του φυσικού δεσμού του θηλασμού ή επειδή έχει ένα καινούργιο μωρό και είναι ούτως ή άλλως απασχολημένη με τις σχετικές φροντίδες. Έτσι οι δικές της δραστηριότητες οριοθετούνται από τους περιορισμούς και τις λιγοστές δυνάμεις και δεξιότητες των παιδιών της⁶ με αποτέλεσμα να εγκλωβίζεται στην οικιακή οικογενειακή ομάδα: «η θέση της γυναίκας είναι στο σπίτι».

Η σχέση της γυναίκας με τον οικιακό χώρο συμβάλλει αρκετά ώστε η ίδια να θεωρείται πλησιέστερα στη φύση. Κατ' αρχάς

6. Μια κατάσταση που συχνά συμβάλλει ώστε να εμφανίζεται και η ίδια σαν παιδί.

σ' αυτό το ζήτημα παίζει ρόλο η συνεχής επαφή της με τα παιδιά. Εύκολα μπορεί κανείς να καταλάβει πώς τα μωρά και τα παιδιά θεωρούνται κι αυτά μέρος της φύσης. Τα μωρά είναι μόλις ανθρώπινα όντα και καθόλου κοινωνικοποιημένα. Όπως τα ζώα δεν μπορούν να περπατήσουν όρθια, δεν ελέγχουν την αφόδευσή τους, δεν μιλούν. Ακόμα και τα κάπως μεγαλύτερα παιδιά δεν εντάσσονται απόλυτα στον πολιτισμό. Δεν καταλαβαίνουν ακόμα από κοινωνικά καθήκοντα, ευθύνες και ηθική. Το λεξιλόγιο και το φάσμα των δεξιοτήτων που έχουν αποκτήσει είναι περιορισμένα. Σε πολλές πολιτισμικές πρακτικές βρίσκει κανείς μια έμμεση αναγνώριση του συνειρμού μεταξύ των παιδιών και της φύσης. Για παράδειγμα σε πολλούς πολιτισμούς συναντάμε τελετουργίες μύησης (κυρίως για τα αγόρια και θα επανέλθω σ' αυτό αργότερα), που έχουν σκοπό να απομακρύνουν το παιδί με τελετουργικό τρόπο από μια κατάσταση που είναι κάτι λιγότερο από ανθρώπινη ώστε να συμμετέχει πλήρως στην κοινωνία και τον πολιτισμό. Πολλοί πολιτισμοί δεν έχουν νεκρικές τελετές για τα παιδιά που πεθαίνουν νωρίς, ακριβώς γιατί αυτά δεν είναι ακόμα πλήρως κοινωνικά όντα. Έτσι τα παιδιά τείνουν να υπάγονται στην κατηγορία της φύσης, και η στενή σχέση της γυναίκας μαζί τους ίσως ενισχύει τη δυνατότητα να εμφανίζεται η ίδια πλησιέστερα στη φύση. Είναι παράδοξο ότι σε πολλούς πολιτισμούς το σκεπτικό για τις τελετουργίες μύησης των αγοριών είναι ότι τα παιδιά πρέπει να εξαγνιστούν από τη μόλυνση που συνεπάγεται η μακρόχρονη συναναστροφή τους με τη μητέρα και με άλλες γυναίκες, όταν την ίδια στιγμή ένα μεγάλο μέρος της μισαρότητας της γυναίκας φαίνεται να προέρχεται από τη μακρόχρονη συναναστροφή της με τα παιδιά.

Η δεύτερη σημαντική προβληματική συνέπεια της στενής σχέσης των γυναικών με τον οικιακό χώρο απορρέει από ορισμένες δομικές συγκρούσεις μεταξύ της οικογένειας και της κοινωνίας γενικά σε όλα τα κοινωνικά συστήματα. Η Rosaldo (1974) έχει αναπτύξει πειστικά το ζήτημα των επιπτώσεων που έχει η «αντίθεση οικιακού/δημόσιου» πάνω στη θέση των γυναικών κι εγώ θέλω απλώς να δείξω τη σημασία της θεώρησής της για τη

δική μου άποψη. Η ιδέα ότι η οικιακή μονάδα –η βιολογική οικογένεια που φέρει την ευθύνη για την αναπαραγωγή και κοινωνικοποίηση των νέων μελών της κοινωνίας– βρίσκεται σε αντίθεση με τη δημόσια σφαίρα –το εξωτερικό πλέγμα των συμμαχιών και των σχέσεων που είναι η κοινωνία– αποτελεί επίσης τη βάση του επιχειρήματος που εκθέτει ο Lévi-Strauss στις *Στοιχειώδεις δομές συγγένειας* (1969α). Ο Lévi-Strauss υποστηρίζει ότι αυτή η αντίθεση όχι μόνο υπάρχει σε κάθε κοινωνικό σύστημα, αλλά έχει τη σημασία της αντίθεσης μεταξύ φύσης και πολιτισμού. Η οικουμενική απαγόρευση της αιμομιξίας⁷ και ο συναφής τρόπος της εξαγωγιάς (ο γάμος με άτομα εκτός της ομάδας) εγγυώνται ότι «αποφεύγεται ο κίνδυνος να καθιερωθεί η βιολογική οικογένεια ως κλειστό σύστημα. Η βιολογική ομάδα δεν μπορεί πια να σταθεί από μόνη της, και ο δεσμός με μια άλλη οικογένεια εγγυάται την κυριαρχία του κοινωνικού πάνω στο βιολογικό και του πολιτισμικού πάνω στο φυσικό» (479). Και μολονότι όλοι οι πολιτισμοί δεν διατυπώνουν μια ριζική αντίθεση μεταξύ του οικιακού και του δημόσιου αυτή καθαυτή, αποτελεί αδιαμφισβήτητο γεγονός ότι το οικιακό υπάγεται πάντοτε στο δημόσιο. Οι οικιακές μονάδες συμμαχούν μεταξύ τους εφαρμόζοντας κανόνες που λογικά ανήκουν σε ένα ανώτερο επίπεδο. Αυτό δημιουργεί μια ενότητα –την κοινωνία– που λογικά βρίσκεται σ' ένα ανώτερο επίπεδο από εκείνο των οικιακών μονάδων που τη συναποτελούν.

Επειδή οι γυναίκες συνδέονται με τον οικιακό χώρο και στην πραγματικότητα περιορίζονται λίγο-πολύ στα όριά του, ταυτίζονται μ' αυτό το κατώτερο επίπεδο της κοινωνικής/πολιτισμικής οργάνωσης. Τι συνέπειες έχει αυτό για τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζονται; Κατ' αρχάς, αν τονιστεί η συγκεκριμένη βιολογική (αναπαραγωγική) λειτουργία της οικογένειας, όπως

7. Ο David M. Schneider (προσωπική επικοινωνία) με βάση υλικό που προέρχεται από την Ωκεανία είναι έτοιμος να υποστηρίξει ότι η απαγόρευση της αιμομιξίας δεν είναι οικουμενική. Ας πούμε λοιπόν εδώ πως είναι σχεδόν οικουμενική.

τονίζεται στο σχήμα του Lévi-Strauss, τότε η οικογένεια (και άρα η γυναίκα) ταυτίζεται σαφώς με τη φύση σε αντίθεση με τον πολιτισμό. Αλλά προφανώς αυτό είναι πολύ απλοϊκό. Η ιδέα μπορεί να διατυπωθεί καλύτερα: η οικογένεια (και συνεπώς η γυναίκα) αντιπροσωπεύει κατώτερου επιπέδου, κοινωνικά διασπαστικά, εξειδικευμένα μελήματα, σε αντίθεση με τις δι-οικογενειακές σχέσεις που αντιπροσωπεύουν ενοποιητικά και οικουμενικά μελήματα ενός ανώτερου επίπεδου.

Καθώς οι άνδρες δεν έχουν «φυσική» βάση (το θηλασμό που γενικεύεται στη φροντίδα των παιδιών), η οποία να τους προσανατολίζει στην οικογένεια, η σφαίρα των δραστηριοτήτων τους ορίζεται στο επίπεδο των δι-οικογενειακών σχέσεων. Συνεπώς, όπως φαίνεται από την πολιτισμική λογική, οι άνδρες είναι οι «φυσικοί» ιδιοκτήτες της θρησκείας, της τελετουργίας, της πολιτικής και άλλων τομέων της πολιτισμικής σκέψης και δραστηριότητας, στο πλαίσιο των οποίων συγκροτούνται συνθέσεις του πνευματικού με το κοινωνικό. Έτσι οι άνδρες δεν ταυτίζονται μόνο με τον πολιτισμό, με την έννοια της συνολικής ανθρώπινης δημιουργικότητας, σε αντίθεση με τη φύση. Ταυτίζονται ειδικά με τον πολιτισμό με την παρωχημένη έννοια του όρου, με τις πιο εκλεπτυσμένες και ανώτερες πλευρές της ανθρώπινης σκέψης – με την τέχνη, τη θρησκεία, το νόμο κ.ο.κ.

Εδώ η πολιτισμική λογική που ευθυγραμμίζει τη γυναίκα με ένα κατώτερο επίπεδο του πολιτισμού είναι ξεκάθαρη και επιφανειακά αρκετά πειστική. Ταυτόχρονα η γυναίκα δεν μπορεί να εγγραφεί πλήρως στη φύση, γιατί ορισμένες πλευρές της κατάστασης στην οποία βρίσκεται, ακόμα και στον οικιακό χώρο, αποδεικνύουν αδιαμφισβήτητη τη συμμετοχή της στην πολιτισμική διαδικασία. Εξυπακούεται βέβαια ότι με εξαίρεση το θηλασμό των νεογνών (και ο τεχνητός θηλασμός μπορεί να σπάσει ακόμα κι αυτό το βιολογικό δεσμό), δεν υπάρχει λόγος να είναι η μητέρα –σε αντίθεση με τον πατέρα ή κάποιο άλλο πρόσωπο– αυτή που εξακολουθεί να ταυτίζεται με τη φροντίδα των παιδιών. Αλλά ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι άλλοι πρακτικοί και συναισθηματικοί λόγοι συνεργούν ώστε η γυναίκα να μένει σ' αυτή

τη σφαίρα, μπορεί να υποστηριχθεί ότι εξίσου λογικά οι δραστηριότητές της στον οικιακό χώρο θα μπορούσαν να την τοποθετήσουν σαφώς στην κατηγορία του πολιτισμού.

Πρώτα απ' όλα πρέπει να τονίσουμε ότι η γυναίκα δεν ταΐζει και δεν καθαρίζει απλώς τα παιδιά κατά μηχανικό τρόπο. Επιπροσθέτως είναι ο κυριότερος παράγοντας της κοινωνικοποίησης τους. Αυτή είναι που μετασχηματίζει τα νεογέννητα από απλούς οργανισμούς σε πολιτισμένους ανθρώπους, τους μαθαίνει τρόπους και σωστές συμπεριφορές έτσι ώστε να ενταχθούν πλήρως στον πολιτισμό. Ωστόσο σχεδόν σε όλες τις κοινωνίες κάποια στιγμή οι άνδρες παίρνουν στα χέρια τους την κοινωνικοποίηση των παιδιών. Κατά κάποιο τρόπο τα αγόρια δεν θεωρούνται «πραγματικά» κοινωνικοποιημένα. Την εισαγωγή τους σε μια πλήρως ανθρώπινη (κοινωνική, πολιτισμική) κατάσταση μπορούν να τη διασφαλίσουν μόνον οι άνδρες. Εξακολουθούμε να το βλέπουμε αυτό στα δικά μας σχολεία, όπου καθώς τα παιδιά προχωρούν σε μεγαλύτερες τάξεις γίνεται μια σταδιακή αντιστροφή στην αναλογία των γυναικών ως προς τους άνδρες δασκάλους: οι περισσότεροι νηπιαγωγοί είναι γυναίκες· οι περισσότεροι καθηγητές πανεπιστημίων είναι άνδρες⁸.

Ή ας πάρουμε τη μαγειρική. Στη συντριπτική πλειοψηφία των κοινωνιών η μαγειρική είναι γυναικεία εργασία. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υπάρχουν πρακτικοί λόγοι γι' αυτό – μια και η γυναίκα μένει στο σπίτι με το μωρό είναι βολικό γι' αυτή να αναλάβει και τις δουλειές του. Αλλά αν είναι αλήθεια ότι, όπως υποστηρίζει ο Lévi-Strauss (1969β), σε πολλά συστήματα σκέψης ο μετασχηματισμός του ωμού σε μαγειρεμένο μπορεί να αναπαριστά τη μετάβαση από τη φύση στον πολιτισμό, τότε βρίσκουμε ότι η γυναίκα συμμετέχει σ' αυτή τη διαδικασία εκπολιτισμού. Αυτό σημαίνει ότι οι γυναίκες ανήκουν σαφώς στην κατηγορία του πολιτισμού, θριαμβεύουν πάνω στη φύση. Ωστόσο είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι όταν ένας πολιτισμός (π.χ. ο γαλ-

8. Θυμάμαι την ταραχή μου με τον πρώτο μου (άνδρα) δάσκαλο στην Ε' Δημοτικού: ήταν κάπως σαν να είχα μεγαλώσει.

λικός ή ο κινέζικος) αναπτύσσει μια παράδοση haute cuisine – υψηλή μαγειρική, σε αντίθεση με την ασήμαντη συνηθισμένη οικιακή μαγειρική – οι σερφ είναι σχεδόν πάντοτε άνδρες. Έτσι επαναλαμβάνεται το σχήμα που παρατηρείται στην κοινωνικοποίηση – οι γυναίκες αναλαμβάνουν να μετασχηματίσουν τη φύση σε πολιτισμό σε ένα κατώτερο επίπεδο. Όταν όμως ο πολιτισμός διακρίνει ένα ανώτερο επίπεδο για τις ίδιες λειτουργίες, το επίπεδο αυτό περιορίζεται στους άνδρες.

Με λίγα λόγια, βλέπουμε ξανά μερικούς από τους λόγους για τους οποίους η γυναίκα εμφανίζεται σε μια πιο ενδιάμεση κατάσταση από τον άνδρα εν σχέσει με την αντίστιξη φύσης/πολιτισμού. Η «φυσική» της σχέση με τον οικιακό χώρο (που ενεργοποιείται με τις φυσικές λειτουργίες του θηλασμού) τείνει να επανξάνει τη δυνατότητά της να θεωρείται πλησιέστερα στη φύση, λόγω της ζωτικότητας των παιδιών και του ότι η οικιακή ομάδα παραπέμπει συνεκδοχικά σε ένα κατώτερο κοινωνικό επίπεδο σε σχέση με την υπόλοιπη κοινωνία. Ταυτόχρονα όμως ο ρόλος της στην κοινωνικοποίηση και τη μαγειρική δείχνουν ότι είναι ένας σημαντικός παράγοντας της πολιτισμικής διαδικασίας καθώς συνεχώς μετασχηματίζει ανεπεξέργαστες πρώτες ύλες σε πολιτισμικά προϊόντα. Καθώς ανήκει στον πολιτισμό, αλλά εμφανίζεται να έχει ισχυρότερες και περισσότερο άμεσες διασυνδέσεις με τη φύση, για μια ακόμη φορά θεωρείται ότι βρίσκεται ανάμεσα στους δύο κόσμους.

3. Ο γυναικείος ψυχισμός θεωρείται ότι πλησιάζει περισσότερο στη φύση. Η ιδέα ότι η γυναίκα δεν έχει απλώς διαφορετικό σώμα και διαφορετική θέση στην κοινωνία από ό,τι ο άνδρας, αλλά επίσης και διαφορετική ψυχική δομή είναι ιδιαίτερα αμφιλεγόμενη. Θα υποστηρίξω ότι πιθανότατα όντως έχει διαφορετική ψυχική δομή, αλλά θα βασιστώ στο άρθρο της Chodorow (1974) προκειμένου να αποδείξω κατ' αρχάς ότι η δομή αυτή δεν είναι απαραίτητα έμφυτη. Όπως υποστηρίζει πειστικά η Chodorow, μπορεί να εξηγηθεί με βάση τα δεδομένα της γυναικείας κοινωνικοποίησης που κατά πάσα πιθανότητα ισχύουν σε όλες τις κοινωνίες. Εν τούτοις, αν στο φαινόμενο του «γυναικεί-

ου ψυχισμού», που εμπειρικά φαίνεται να είναι σχεδόν οικουμενικό, αποδώσουμε κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, αυτά θα ενίσχυαν την πολιτισμική άποψη ότι η γυναίκα βρίσκεται πλησιέστερα στη φύση.

Είναι σημαντικό να προσδιορίσουμε ποιες θεωρούμε ότι είναι οι κυρίαρχες και οικουμενικές πλευρές του γυναικείου ψυχισμού. Αν υποθέσουμε ότι είναι ο συναίσθηματισμός και το παράλογο, τότε αδυνατούμε να εξηγήσουμε παραδόσεις που ισχύουν σε διάφορα μέρη του κόσμου, σύμφωνα με τις οποίες οι γυναίκες είναι και θεωρούνται περισσότερο πρακτικές, πραγματιστικές και προσγειωμένες από ό,τι οι άνδρες. Μια σημαντική διάσταση που φαίνεται να έχει διαπολιτισμική ισχύ είναι αυτή της σχετικής έφεσης προς το απτό και συγκεκριμένο σε αντίθεση με το αφηρημένο. Η γυναικεία προσωπικότητα τείνει περισσότερο προς συγκεκριμένα αισθήματα, πράγματα και ανθρώπους παρά προς αφηρημένες οντότητες· περισσότερο προς το προσωππαγές και το μερικευμένο. Μια δεύτερη συναφής διάσταση φαίνεται να είναι αυτή της σχετικής υποκειμενικότητας σε αντίθεση με τη σχετική αντικειμενικότητα. Η Chodorow παραπέμπει στη μελέτη της Carlson (1971), η οποία καταλήγει ότι «οι άνδρες αντιπροσωπεύουν εμπειρίες του εαυτού, των άλλων, του χώρου και του χρόνου με εξατομικευμένους, αντικειμενικούς και απόμακρους τρόπους, ενώ οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν σχετικά περισσότερο διαπροσωπικούς, υποκειμενικούς, άμεσους τρόπους εμπειρίας» (1974:56, παράθεμα Carlson: 270). Παρ' όλο που αυτή όπως και άλλες μελέτες έγιναν σε δυτικές κοινωνίες, η Chodorow θεωρεί ότι τα συμπεράσματά τους σχετικά με τις διαφορές ανάμεσα στην ανδρική και τη γυναικεία προσωπικότητα αντιπροσωπεύουν «γενικές και σχεδόν οικουμενικές διαφορές»: σε γενικές γραμμές οι άνδρες είναι περισσότερο αντικειμενικοί και οι σχέσεις τους διαμεσολαβούνται από σχετικά αφηρημένες κατηγορίες, ενώ οι γυναίκες είναι περισσότερο υποκειμενικές και οι σχέσεις τους συνήθως διαμεσολαβούνται από σχετικά συγκεκριμένα φαινόμενα (43).

Αλλά το κεντρικό επιχείρημα του πειστικού άρθρου της

Chodorow είναι ότι οι διαφορές αυτές δεν είναι έμφυτες ή γενετικά προγραμματισμένες. Πηγάζουν από τα σχεδόν οικουμενικά χαρακτηριστικά της δομής της οικογένειας: συγκεκριμένα από το γεγονός ότι «παντού οι γυναίκες είναι σε μεγάλο βαθμό υπεύθυνες για τη φροντίδα των μικρών παιδιών και για τη μετέπειτα κοινωνικοποίηση (τουλάχιστον) των κοριτσιών» (43). Επίσης ανάγονται στη δομή της ανατροφής των παιδιών που, καθώς ενισχύεται από την εκμάθηση ανδρικών και γυναικείων ρόλων, «παράγει αυτές τις διαφορές που επαναλαμβάνονται και αναπαράγονται στη σεξουαλική και κοινωνική ζωή των ενηλίκων» (44). Η Chodorow υποστηρίζει ότι καθώς η μητέρα είναι αυτή που κοινωνικοποιεί τόσο τα μικρά αγόρια όσο και τα κορίτσια, και τα δύο φτάνουν σε «προσωπική ταύτιση» μαζί της, δηλαδή σε μια διάχυτη ταύτιση με τη γενικότερη προσωπικότητά της, τις συμπεριφορές, τις αξίες και τις στάσεις της (51). Ένας γιος όμως πρέπει στο τέλος να στραφεί σ' έναν ανδρικό ρόλο και μια ανδρική ταυτότητα, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να προσπαθήσει να ταυτισθεί με τον πατέρα. Καθώς ο πατέρας είναι σχεδόν πάντα περισσότερο απόμακρος από τη μητέρα (σπάνια ασχολείται με τη φροντίδα των παιδιών και συχνά δουλεύει μακριά από το σπίτι το μεγαλύτερο μέρος της ημέρας), η ταύτιση μαζί του είναι περισσότερο «ταύτιση με τη θέση του». Πρόκειται δηλαδή για την ταύτιση με τον ανδρικό ρόλο του πατέρα ως σύνολο αφηρημένων στοιχείων και όχι με τον πατέρα ως συγκεκριμένο άτομο (49). Επιπλέον, όπως έδειξα προηγουμένως, καθώς το αγόρι μπαίνει στον ευρύτερο κοινωνικό κόσμο, αντιλαμβάνεται ότι αυτός είναι οργανωμένος με βάση περισσότερο αφηρημένα και οικουμενικά κριτήρια (βλ. Rosaldo:28-29, Chodorow:58). Έτσι η πρώιμη κοινωνικοποίησή του το προετοιμάζει για το είδος της κοινωνικής εμπειρίας που θα έχει ως ενήλικος και ταυτόχρονα ενισχύεται από την εμπειρία αυτή.

Στην περίπτωση του κοριτσιού αντίθετα, η προσωπική ταύτιση με τη μητέρα που δημιουργείται κατά τη βρεφική ηλικία μπορεί να εξακολουθήσει και αφού αρχίσει η διαδικασία πρόσκτησης της ταυτότητας του γυναικείου ρόλου. Επειδή η παρου-

σία της μητέρας είναι άμεση όταν το κορίτσακι μαθαίνει το ρόλο του, το να μάθει να είναι γυναίκα σημαίνει ότι συνεχίζει και αναπτύσσει τη σχέση του με τη μητέρα και διατηρεί την ταύτιση με το άτομό της. Δεν περιλαμβάνει την εκμάθηση χαρακτηριστικών που προσδιορίζονται εξωτερικά (Chodorow: 51). Το σχήμα αυτό προετοιμάζει το κορίτσι για την κοινωνική κατάσταση στην οποία θα βρεθεί αργότερα και την ενισχύει. Θα εμπλακεί στον κόσμο των γυναικών, που χαρακτηρίζεται από λιγοστές διαφορές στον τύπο των ρόλων (Rosaldo: 29), πράγμα που συνεπάγεται πάλι την «προσωπική ταύτιση» με τα δικά της παιδιά. Κι έτσι ο κύκλος ξαναρχίζει.

Κατά τη γνώμη μου η Chodorow καταδεικνύει ικανοποιητικά τουλάχιστον ότι η γυναικεία προσωπικότητα, που χαρακτηρίζεται από το προσωποπαγές και το μερικευμένο, μπορεί να ερμηνευθεί ως παράγωγο κοινωνικών-δομικών ρυθμίσεων και όχι έμφυτων βιολογικών παραγόντων. Αυτό το σημείο δεν χρειάζεται περισσότερη επεξεργασία. Αλλά στο βαθμό που η «γυναικεία προσωπικότητα» είναι σχεδόν ένα οικουμενικό δεδομένο, μπορεί να υποστηριχθεί κανείς ότι τα χαρακτηριστικά της συνέβαλαν ώστε οι γυναίκες να θεωρούνται κατά κάποιον τρόπο λιγότερο πολιτισμικές από τους άνδρες. Δηλαδή από τη σκοπιά του πολιτισμού οι σχέσεις των γυναικών με τον κόσμο θα έμοιαζαν περισσότερο «φυσικές» –ενυπάρχουσες και θεμελιωμένες στα πράγματα ως έχουν– παρά «πολιτισμικές» –σχέσεις που υπερβαίνουν και μετασχηματίζουν υπάρχουσες καταστάσεις μέσω αφηρημένων κατηγοριών και υπερ-προσωπικών αξιών. Όπως η φύση, οι σχέσεις των γυναικών τείνουν να είναι σχετικά αδιαμεσολάβητες, περισσότερο άμεσες. Αντίθετα ο άνδρας όχι μόνο σχετίζεται μέσω ενός περισσότερο διαμεσολαβημένου τρόπου, αλλά σε τελική ανάλυση οι σχέσεις του με τις διαμεσολαβητικές κατηγορίες και μορφές είναι συχνά συνεπέστερες και ισχυρότερες από ό,τι οι σχέσεις του με πρόσωπα ή αντικείμενα καθαυτά.

Έτσι δεν είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς πώς η γυναικεία προσωπικότητα θα ενίσχυε την άποψη ότι οι γυναίκες βρίσκονται «πλησιέστερα στη φύση». Ταυτόχρονα όμως οι χαρακτη-

ριστικοί τρόποι με τους οποίους σχετίζονται οι γυναίκες σίγουρα έχουν μεγάλη και σπουδαία σημασία για την πολιτισμική διαδικασία. Γιατί ενώ οι μάλλον αδιαμεσολάβητες σχέσεις ανήκουν με μια έννοια στο κατώτερο άκρο του φάσματος των ανθρωπινων πνευματικών λειτουργιών, καθώς είναι περισσότερο συγκεκριμένες και μερικές παρά υπερβατικές και συνθετικές ανήκουν επίσης στο ανώτερο άκρο του φάσματος. Ας πάρουμε τη σχέση μητέρας-παιδιού. Οι μητέρες έχουν την τάση να αφοσιώνονται στα παιδιά τους ως άτομα, ανεξάρτητα από το φύλο, την ηλικία, την ομορφιά, την ένταξη στην πατρίδα ή σε άλλες κατηγορίες στις οποίες το παιδί μπορεί να ανήκει. Κάθε σχέση που έχει αυτή την ποιότητα –όχι μόνο ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί, αλλά κάθε είδους προσωπική, σχετικά άμεση δέσμευση– μπορεί να θεωρηθεί ότι απειλεί τον πολιτισμό «εκ των κάτω», καθώς αντιπροσωπεύει τις δυνάμεις διασπαστικές συνέπειες των ατομικών δεσμεύσεων για την ενότητα της ομάδας. Ωστόσο μπορεί επίσης να θεωρηθεί συντελεστής συνοχής για τον πολιτισμό και την κοινωνία που λειτουργεί «εκ των άνω», καθώς αντιπροσωπεύει γενικευμένες ανθρώπινες αξίες υπεράνω και πέρα από δεσμεύσεις σε συγκεκριμένες κοινωνικές κατηγορίες. Κάθε κοινωνία πρέπει να έχει κοινωνικές κατηγορίες που υπερβαίνουν προσωπικές δεσμεύσεις, αλλά πρέπει επίσης να δημιουργεί στα μέλη της ένα αίσθημα ηθικής ενότητας που να υπερβαίνει αυτές τις κοινωνικές κατηγορίες. Το είδος του ψυχισμού που φαίνεται να χαρακτηρίζει τις γυναίκες τείνει να παραβλέπει τις κατηγορίες και να αναζητάει την «κοινωνία» (Chodogow: 55, ακολουθώντας τον Baklan 1966) με τους άλλους άμεσα και προσωπικά. Ενώ από μια σκοπιά ο ψυχισμός αυτός φαίνεται ότι αντιπροσωπεύει ένα επίπεδο κατώτερο από τον πολιτισμό, την ίδια στιγμή συνδέεται με τα υψηλότερα επίπεδα της πολιτισμικής διαδικασίας.

Οι συνέπειες της ενδιάμεσης θέσης

Βασικός στόχος μου σ' αυτό το άρθρο ήταν να προσπαθήσω

να εξηγήσω τη δευτερεύουσα θέση που έχουν παντού οι γυναίκες. Το πρόβλημα με απασχολούσε διανοητικά και προσωπικά. Αισθανόμουν ότι έπρεπε να το αντιμετωπίσω πριν ασχοληθώ με την ανάλυση της θέσης της γυναίκας σε κάποια συγκεκριμένη κοινωνία. Διάφορες τοπικές παράμετροι που αφορούν την οικονομία, την οικολογία, την ιστορία, την πολιτική και την κοινωνική δομή, τις αξίες και την κοσμοθεωρία θα μπορούσαν να ερμηνεύσουν τις αποκλίσεις στο εσωτερικό αυτού του οικουμενικού φαινομένου, αλλά δεν θα μπορούσαν να εξηγήσουν το ίδιο το φαινόμενο. Έτσι οι γενικές γραμμές της προσέγγισης –φυσικά όμως όχι και της συγκεκριμένης λύσης– καθορίστηκαν από το ίδιο το πρόβλημα και όχι από κάποια δική μου προτίμηση για μια σφαιρική, αφηρημένη δομιστική ανάλυση.

Υποστήριξα ότι η οικουμενική υποβάθμιση των γυναικών μπορεί να ερμηνευθεί αν υποθέσουμε ότι οι γυναίκες θεωρείται πως βρίσκονται πλησιέστερα στη φύση από ό,τι οι άνδρες, οι οποίοι θεωρείται ότι αναμφίβολα καταλαμβάνουν το υψηλό πεδίο του πολιτισμού. Η ίδια η διχοτομία πολιτισμού/φύσης είναι προϊόν του πολιτισμού, με τη στενότερη έννοια, της υπέρβασης των φυσικών δεδομένων της ύπαρξης μέσω νοητικών και τεχνολογικών συστημάτων. Φυσικά πρόκειται για έναν αναλυτικό ορισμό, αλλά υποστήριξα ότι σε κάποιο επίπεδο όλοι οι πολιτισμοί εμπεριέχουν κάποια μορφή αυτής της έννοιας έστω και μόνο με τη διεξαγωγή της τελετουργίας ως επιβεβαίωσης της δυνατότητας των ανθρώπων να χειρίζονται αυτά τα δεδομένα. Όπως και να 'χει το πράγμα, ο πυρήνας αυτού του άρθρου αφορούσε το γιατί ξανά και ξανά, στις πιο διαφορετικές κοσμοθεωρίες και σε πολιτισμούς που αντιπροσωπεύουν κάθε βαθμό συνθετότητας, οι γυναίκες τείνουν να θεωρούνται ότι βρίσκονται πλησιέστερα στη φύση από ό,τι οι άνδρες: Η γυναικεία φυσιολογία, σε μεγαλύτερο βαθμό και για μεγαλύτερο διάστημα, αφιερώνεται στη «δικαιώνιση του είδους». Η γυναίκα συνδέεται με το δομικά κατώτερο οικιακό χώρο και ευθύνεται για την κρίσιμη λειτουργία του μετασχηματισμού των βρεφών, που μοιάζουν με ζώα, σε πολιτισμένα όντα. Μέσω της κοινωνικοποίησης της ίδιας της γυναίκας ο «γυ-

ναικείος ψυχισμού» διαμορφώνεται κατάλληλα για τις λειτουργίες της μητρότητας και χαρακτηρίζεται από την τάση για προσωποκεντρισμό και για λιγότερο διαμεσολαβούμενες σχέσεις. Όλοι αυτοί οι παράγοντες εμφανίζουν τη γυναίκα περισσότερο άμεσα και βαθιά ριζωμένη στη φύση. Ταυτόχρονα ωστόσο, η «ένταξη» της και η πλήρως αναγκαία συμμετοχή της στον πολιτισμό αναγνωρίζονται απ' αυτόν και δεν είναι δυνατόν να διαψευστούν. Έτσι φαίνεται να καταλαμβάνει ενδιάμεση θέση μεταξύ πολιτισμού και φύσης.

Ανάλογα με την ερμηνεία που της δίνεται, η ενδιάμεση αυτή κατάσταση έχει αρκετές προεκτάσεις για την ανάλυση του θέματος. Κατ' αρχάς βεβαίως απαντά στο αρχικό μου ερώτημα, γιατί παντού η γυναίκα θεωρείται κατώτερη από τον άνδρα, αφού ακόμα κι αν δεν αντιμετωπίζεται απλά και μόνο ως φύση, εξακολουθεί να φαίνεται ότι πετυχαίνει να την υπερβεί σε μικρότερο βαθμό από ό,τι ο άνδρας. Εδώ ενδιάμεση κατάσταση σημαίνει απλά «μεσαία θέση» σε μια ιεραρχία της ύπαρξης που κλιμακώνεται από τον πολιτισμό στη φύση.

Δεύτερο, το ενδιάμεσο μπορεί να έχει τη σημασία του «διαμεσολαβητικού», δηλαδή αυτού που επιτελεί κάποια συνθετική ή μετασχηματιστική λειτουργία ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, που (από τη σκοπιά του πολιτισμού) δεν θεωρούνται τα δύο άκρα ενός συνεχούς, αλλά δύο ριζικά διαφορετικές διαδικασίες στον κόσμο. Η οικιακή μονάδα – και άρα η γυναίκα, που σχεδόν πάντοτε εμφανίζεται ως η κυριότερη εκπρόσωπός της – είναι ένας από τους σημαντικότερους πολιτισμικούς παράγοντες για το μετασχηματισμό της φύσης σε πολιτισμό και ιδιαίτερα σ' ό,τι αφορά την κοινωνικοποίηση των παιδιών. Η βιωσιμότητα κάθε πολιτισμού εξαρτάται από κατάλληλα κοινωνικοποιημένα άτομα που θα αντιλαμβάνονται τον κόσμο σύμφωνα με τους όρους αυτού του πολιτισμού και θα συμμορφώνονται λίγο-πολύ χωρίς αντιρρήσεις με τις ηθικές του προσαγές. Οι λειτουργίες της οικιακής μονάδας πρέπει να ελέγχονται αυστηρά προκειμένου να διασφαλιστεί αυτό το αποτέλεσμα. Η σταθερότητα του θεσμού της οικιακής μονάδας πρέπει να είναι όσο το δυνατόν αδιαμφισβήτητη.

(Αναγνωρίζουμε μερικούς μηχανισμούς προστασίας της ακεραιότητας και της σταθερότητας της οικιακής ομάδας στις ισχυρές απαγορεύσεις κατά της αιμομιξίας, της μητροκτονίας, της πατροκτονίας και της αδελφοκτονίας⁹.) Στο βαθμό που σε όλο τον κόσμο η γυναίκα είναι ο πρωταρχικός συντελεστής της πρώιμης κοινωνικοποίησης των παιδιών και θεωρείται σχεδόν η ενσάρκωση των λειτουργιών της οικιακής ομάδας, θα τείνει να βρίσκεται και κάτω από τους αυστηρότερους περιορισμούς που περιβάλλουν αυτή την ομάδα. Έτσι η (πολιτισμικά προσδιορισμένη) ενδιάμεση θέση ανάμεσα στη φύση και στον πολιτισμό, που εδώ έχει τη σημασία της διαμεσολάβησης μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού (δηλαδή της επιτέλεσης μετασχηματισμών) θα εξηγούσε όχι μόνο την κατώτερη θέση της, αλλά και τους περιορισμούς των δραστηριοτήτων της. Σε όλους τους πολιτισμούς οι σεξουαλικές δραστηριότητες που της επιτρέπονται οριοθετούνται αυστηρότερα από τις ανδρικές, οι ρόλοι που μπορεί να επιλέξει είναι λιγότεροι, και το φάσμα των κοινωνικών θεσμών στους οποίους έχει άμεση πρόσβαση είναι πιο περιορισμένο. Επιπλέον σχεδόν παντού η κοινωνικοποίησή της έχει ως αποτέλεσμα ένα περισσότερο περιορισμένο σύνολο στάσεων και απόψεων που γενικά είναι συντηρητικότερες από τις ανδρικές και τα στενότερα πλαίσια της ενήλικης ζωής της τείνουν να επαυξάνουν αυτή την κατάσταση. Αυτός ο συντηρητισμός και ο παραδοσιακός τρόπος σκέψης των γυναικών, που δημιουργείται από την κοινωνία, είναι ένα ακόμα μέσο κοινωνικού περιορισμού – ίσως το χειρότερο, σίγουρα το πιο ύπουλο, και προφανώς συνδέεται με την παραδοσιακή λειτουργία των γυναικών στην παραγωγή καλά κοινωνικοποιημένων μελών της ομάδας.

Τελικά η ενδιάμεση θέση της γυναίκας μπορεί να έχει ως συνέπεια μια μεγαλύτερη συμβολική αμφισβήτηση (βλ. Rosaldo 1974). Μετατοπίζοντας την εικόνα που έχουμε για τη σχέση πολιτισμού-

9. Κανείς δεν φαίνεται να ενδιαφέρεται για την περίπτωση όπου σκοτώνεται μεταξύ τους αδελφές – κάτι που πρέπει να διερευνηθεί. [Στα αγγλικά η λέξη «fratricide» (αδελφοκτονία) αναφέρεται μόνο στο φόνο ανδρών αδελφών. (σ.τ.μ.)]

φύσης ακόμα μία φορά, μπορούμε να φανταστούμε τον πολιτισμό ως ένα μικρό ξέφωτο μέσα στο δάσος του ευρύτερου φυσικού συστήματος. Από αυτή την άποψη αυτό που είναι ενδιαμέσο ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση τοποθετείται στη συνεχή γραμμή της περιφέρειας που περιβάλλει το ξέφωτο του πολιτισμού. Και παρ'όλο που έτσι μπορεί να εμφανίζεται και πάνω και κάτω (και δίπλα) από τον πολιτισμό, είναι απλά έξω και γύρω απ' αυτόν. Μπορούμε λοιπόν να αρχίσουμε να καταλαβαίνουμε πώς ένα και μόνο σύστημα πολιτισμικής σκέψης μπορεί συχνά να αποδώσει στη γυναίκα διαμετρικά αντίθετες και προφανώς αντιφατικές σημασίες, αφού, όπως λέμε, τα άκρα συναντώνται. Το ότι συχνά αντιπροσωπεύει και τη ζωή και το θάνατο είναι μόνο το απλούστερο παράδειγμα που θα μπορούσε να αναφέρει κανείς.

Για να δούμε αυτό το επιχείρημα και από μια άλλη οπτική, υπενθυμίζουμε ότι το είδος του ψυχισμού που συνδέεται με τις γυναίκες φαίνεται να βρίσκεται τόσο στη βάση όσο και στην κορυφή της κλίμακας των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι σχετίζονται. Η τάση εδώ είναι να εμπλέκεται η γυναίκα περισσότερο με τους ανθρώπους ως άτομα και όχι ως εκπροσώπους κάποιας κοινωνικής κατηγορίας. Αυτός ο τρόπος του σχετίζεσθαι μπορεί να θεωρηθεί ότι είτε «αγνοεί» (και έτσι ανατρέπει) είτε «υπερβαίνει» (και έτσι συνθέτει σ' ένα υψηλότερο επίπεδο) αυτές τις κοινωνικές κατηγορίες ανάλογα με την πολιτισμική άποψη που επικρατεί για κάθε περίπτωση. Έτσι εύκολα μπορούμε να ερμηνεύσουμε τόσο τα ανατρεπτικά γυναικεία σύμβολα (μάγισσες, κακό μάτι, μιαιρότητα της εμμηνορροίας, ευνουσιστικές μητέρες) όσο και τα γυναικεία σύμβολα της υπέρβασης (μητέρες θεές, ελεήμονες χορηγούς σωτηρίας, θηλυκά σύμβολα της δικαιοσύνης, και την έντονη παρουσία του γυναικείου συμβολισμού στον τομέα της τέχνης, της θρησκείας, της τελετουργίας και του νόμου). Ο γυναικείος συμβολισμός εμφανίζει την τάση για (ακραία) αμφισημία συχνότερα από ό,τι ο ανδρικός. Η γυναίκα βρίσκεται άλλοτε πολύ ψηλά, άλλοτε πολύ χαμηλά, σπάνια μέσα στα φυσιολογικά όρια των ανθρώπινων δυνατοτήτων.

Αν (από τη σκοπιά του πολιτισμού) η ενδιαμέση θέση της γυναίκας ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση συνεπάγεται αυτή τη γενικευμένη αμφισημία που χαρακτηρίζει τα περιθωριακά φαινόμενα, τότε είμαστε επίσης σε καλύτερη θέση να εξηγήσουμε εκείνες τις πολιτισμικές και ιστορικές «αντιστροφές», όπου με κάποιον τρόπο οι γυναίκες ευθυγραμμίζονται συμβολικά με τον πολιτισμό και οι άνδρες με τη φύση. Μια σειρά από περιπτώσεις έρχονται στο νου: Οι Σιριόνο της Βραζιλίας για τους οποίους, κατά τον Ingham (1971:1.098), «η φύση, το ωμό και η αρσενικότητα» βρίσκονται σε αντίθεση με «τον πολιτισμό, το μαγειρεμένο και τη θηλυκότητα»¹⁰ η ναζιστική Γερμανία όπου λεγόταν ότι οι γυναίκες ήταν οι φύλακες του πολιτισμού και της ηθικής· ο έρωτας στις ευρωπαϊκές βασιλικές αυλές, όπου ο άνδρας θεωρούσε τον εαυτό του κτηνώδη και τη γυναίκα αγνό, υψηλό αντικείμενο – ένας τρόπος σκέψης που εξακολουθεί να ισχύει π.χ. για τους σύγχρονους Ισπανούς αγρότες (βλ. Pitt-Rivers 1961, Rosaldo 1974). Αναμφίβολα υπάρχουν κι άλλες τέτοιες περιπτώσεις, συμπεριλαμβανομένων ορισμένων απόψεων του δικού μας πολιτισμού για τις γυναίκες. Κάθε τέτοιο παράδειγμα ευθυγράμμισης των γυναικών με τον πολιτισμό παρά με τη φύση απαιτεί λεπτομερή ανάλυση συγκεκριμένων ιστορικών και εθνογραφικών δεδομένων. Αλλά, δείχνοντας πώς από κάποιες οπτικές γωνίες η φύση γενικά και ο τρόπος με τον οποίο οι γυναίκες σχετίζονται ειδικά είναι δυνατόν να εμφανίζονται και πάνω και κάτω (αλλά στην ουσία απλώς έξω) από τη σφαίρα της πολιτισμικής ηγεμονίας, βάλουμε τουλάχιστον τα θεμέλια για τέτοιες αναλύσεις.

Συνοπτικά, η πρόταση ότι η γυναίκα θεωρείται πλησιέστερη στη φύση απ' ό,τι ο άνδρας έχει αρκετές συνέπειες για περαιτέρω ανάλυση και μπορεί να ερμηνευθεί με αρκετά διαφορετικούς τρό-

10. Η ίδια ανάλυση του Ingham είναι μάλλον αμφίσημη, καθώς οι γυναίκες συνδέονται επίσης με τα ζώα: «Οι αντιθέσεις άνδρας/ζώο και άνδρας/γυναίκα είναι προφανώς παρόμοιες... το κυνήγι είναι μέσο για να αποκτήσει κανείς και γυναίκες και ζώα» (1.095). Μια προσεκτική ανάγνωση των δεδομένων οδηγεί στην ιδέα ότι σ' αυτή την παράδοση τόσο οι γυναίκες όσο και τα ζώα διαμεσολαβούν μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού.

→ πους. Αν η θέση της θεωρηθεί απλώς ενδιάμεση στην κλίμακα από τον πολιτισμό στη φύση, τότε η γυναίκα εξακολουθεί να φαίνεται κατώτερη από τον πολιτισμό και έτσι εξηγείται η οικουμενική αντίληψη ότι είναι κατώτερη από τον άνδρα στην οντολογική ιεραρχία.

→ Αν θεωρηθεί διαμεσολαβητικό στοιχείο στη σχέση πολιτισμού-φύσης, τότε μπορεί να εξηγηθεί τουλάχιστον εν μέρει η πολιτισμική τάση όχι απλώς να υποτιμάται η γυναίκα, αλλά να οριοθετούνται και να περιορίζονται οι λειτουργίες της, καθώς ο πολιτισμός πρέπει πάντοτε να ελέγχει (πραγματικά ή συμβολικά) τους μηχανισμούς που αφορούν το μετασχηματισμό της φύσης σε κουλτούρα. Αν πάλι θεωρηθεί ότι η γυναίκα κατέχει μια αμφίσημη θέση ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση, τότε μπορεί να εξηγηθεί εν μέρει το γεγονός ότι σε ορισμένες πολιτισμικές ιδεολογίες και συμβολισμούς η γυναίκα μπορεί ενίοτε να ευθυγραμμίζεται με τον πολιτισμό και πάντως συχνά της αποδίδονται διαμετρικά αντίθετες και αντιφατικές σημασίες στο εσωτερικό ενός και μόνο συμβολικού συστήματος. Ενδιάμεση θέση, διαμεσολαβητικές λειτουργίες, αμφισημία – πρόκειται για διαφορετικές ερμηνείες, που ανταποκρίνονται σε διαφορετικούς σκοπούς και συμφοραζόμενα της άποψης ότι οι γυναίκες βρίσκονται ενδιάμεσα, ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό.

Συμπεράσματα

Τελικά πρέπει να τονιστεί και πάλι ότι το όλο σχήμα είναι κατασκευή του πολιτισμού και όχι δεδομένο της φύσης. «Στην πραγματικότητα» η γυναίκα δεν βρίσκεται ούτε πλησιέστερα στη φύση (ούτε πιο μακριά) από ό,τι ο άνδρας: και οι δύο έχουν συνείδηση, και οι δύο είναι θνητοί. Αλλά σίγουρα υπάρχουν λόγοι που το ζήτημα εμφανίζεται έτσι κι αυτό προσπάθησα να δείξω εδώ. Η κατάληξη είναι ένα (δυστυχώς) αποτελεσματικό σύστημα ανάδρασης: διάφορες πλευρές της γυναικείας κατάστασης (σωματικές, κοινωνικές, ψυχολογικές) συμβάλλουν στο να θεωρείται

πλησιέστερη στη φύση, και αυτή η άποψη με τη σειρά της βοίσκει έκφραση σε διάφορους θεσμούς που αναπαράγουν την κατάσταση της. Από τη σκοπιά της κοινωνικής αλλαγής πρόκειται πάλι για φαύλο κύκλο: μια διαφορετική πολιτισμική άποψη μπορεί να γεννηθεί μόνο μέσα από μια διαφορετική κοινωνική πραγματικότητα: μια διαφορετική κοινωνική πραγματικότητα μπορεί να γεννηθεί μόνο μέσα από μια διαφορετική πολιτισμική άποψη.

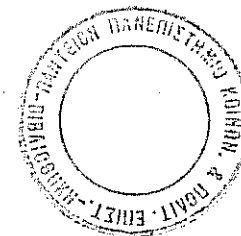
Είναι φανερό λοιπόν ότι η κατάσταση πρέπει να αντιμετωπιστεί και από τις δύο πλευρές. Προσπάθειες που στοχεύουν μόνο στην αλλαγή των κοινωνικών θεσμών –π.χ. προδιαγραφές για την αναλογία των γυναικών στις προσλήψεις, ή νόμοι που διασφαλίζουν ίση αμοιβή για ίση εργασία– δεν μπορούν να έχουν μακροπρόθεσμα αποτελέσματα εάν η πολιτισμική γλώσσα και οι ρητορικές εικόνες εξακολουθούν να παράγουν μια σχετικά υποτιμητική άποψη για τις γυναίκες. Αλλά ταυτόχρονα προσπάθειες που στοχεύουν μόνο στην αλλαγή πολιτισμικών αντιλήψεων –π.χ. μέσα από ανδρικές και γυναικείες ομάδες αυτογνωσίας ή μέσα από μεταρρυθμίσεις των εκπαιδευτικών βοηθημάτων και της ρητορικής των μέσων μαζικής ενημέρωσης– δεν μπορούν να επιτύχουν εκτός κι αν η θεσμική βάση της κοινωνίας αλλάξει ώστε να υποστηρίξει και να ενισχύει αυτή τη διαφορετική πολιτισμική άποψη. Τελικά, και οι άνδρες και οι γυναίκες μπορούν και πρέπει να εμπλέκονται εξίσου σε έργα που απαιτούν δημιουργικότητα και υπερβατικότητα. Μόνο τότε θα είναι δυνατόν οι γυναίκες να ευθυγραμμιστούν με τον πολιτισμό στο πλαίσιο της συνεχούς διαλεκτικής του πολιτισμού με τη φύση.

(Μετάφραση: Αλεξάνδρα Μπακαλάκη)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bakan, D. 1966 *The Quality of Human Existence*, Βοστώνη.
- Carlson, R. 1971 «Sex differences in ego functioning: Exploratory studies of agency and communication». *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 37:267-277.
- Chodorow, N. 1974 «Family structure and feminine personality». Στο M. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press:43-66.
- De Beauvoir, S. 1953 [1949] *The Second Sex*. Νέα Υόρκη [ελλ. έκδ.: Το δεύτερο φύλο. Αθήνα: Γλάρος].
- Ingham, J. M. 1971 «Are the Siriono raw or cooked?». *American Anthropologist* 73:1.092-1.099.
- Lévi-Strauss, C. 1969α *The Elementary Structures of kinship*. Μτφρ. J.H. Bell και J.R. von Sturmer (επιμ.) R. Needham, Βοστώνη.
- Lévi-Strauss, C. 1969β *The Raw and the Cooked*. Μτφρ. J. και D. Weightman, Νέα Υόρκη.
- Lowie, R. 1956 [1935] *The Crow Indians*. Νέα Υόρκη.
- Ortner, S. B. 1973 «Sherpa purity». *American Anthropologist* 75:49-63.
χ.χ. «Purification beliefs and practices», *Encyclopaedia Britannica*.
- Pitt-Rivers, J. 1961 *People of the Sierra*, Σικάγο.
- Rosaldo, M. Z. 1974 «Woman, culture and society: a theoretical overview». Στο M. Z. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press:17-42.
- Sin, R.G.H. 1968 *The Man of Many Qualities*. Cambridge, Mass.
- Ullman, S. 1963 «Semantic Universals». Στο J. H. Greenberg (επιμ.), *Universals of Language*. Cambridge, Mass.

MARILYN STRATHERN



Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen

Εισαγωγή

Περιγράφοντας ορισμένα από τα σύμβολα που συναντά κανείς στις διακοσμήσεις και τα ξόρκια τους, υποστηρίξαμε ότι οι Hagen, που ζουν στις ορεινές περιοχές της Παπούα στη Νέα Γουινέα, συνδέουν δύο ζεύγη αντιθέσεων, τα άγρια και τα οικιακά πράγματα, με το αρσενικό και το θηλυκό (Α. και Μ. Strathern 1971). Άλλοι εθνογράφοι των ορεινών περιοχών κατέληξαν σε παρόμοια συμπεράσματα. Ένας από αυτούς όμως, ο Langness, έχει αμφισβητήσει την αναλυτική ισχύ αυτών των ιδεών. Γράφει:

Φαίνεται προφανές ότι η διάκριση ανάμεσα στο οικιακό και το άγριο... είναι διαδεδομένη στα ορεινά της Νέας Γουινέας (Bulmer 1967, Newman 1964, Strathern and Strathern 1971). Ίσως να πρόκειται για οικουμενική αντίστιξη (Lévi-Strauss 1969). Είτε

Παρ' όλο που ενδιαφέρομαι για το θέμα εδώ και πολύ καιρό, η παρούσα εκδοχή οφείλει πολλά στις πρόσφατες αναλύσεις του Andrew Strathern για την εθνογραφία των Hagen και στο βιβλίο του Roy Wagner, *The Invention of Culture*. Ακόμα θα ήθελα να ευχαριστήσω και τους δύο για τις κριτικές παρατηρήσεις τους στο άρθρο αυτό. Μορφές του κειμένου έχουν παρουσιαστεί στα τμήματα ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Cambridge, του Collège de France και του London School of Economics. Οι συζητήσεις αυτές ήταν για μένα πολύ ωφέλιμες. Επίσης εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου στην Patricia Hill, την Debbona Jones, την Carol MacCormack και τη Marie Reay, που διάβασαν προσεκτικά το κείμενο. Πολλά από τα σχόλιά τους περιλαμβάνονται εδώ. Ευχαριστώ ακόμα τη Marianne Leach που με βοήθησε με το τελικό χειρόγραφο. Το Κολλέγιο Girton συνέβαλε γενναιόδωρα στα έξοδα της διατυλογράφησης.

όμως είναι οικουμενική είτε όχι, έχει άραγε τη συμβολική σημασία που της αποδίδουμε σήμερα; Και είναι τόσο συμβολική για «αυτούς» όσο και για «μας»; ...Ακόμα και αν γνωρίζαμε ότι μια αντίστιξη άγριου-οικιακού ή φύσης-πολιτισμού είναι οικουμενική και ότι πάντοτε έχει κάποια συμβολική σημασία, τι συμβαίνει με άλλα σύμβολα που δεν φαίνεται να έχουν άμεση σχέση με αυτή; (1976:103, οι υπογραμμίσεις δικές μου).

Ο Barth πραγματεύεται τις ιδέες των Baktaman (κεντρική Νέα Γουινέα) με τον ίδιο περίπου σκεπτικισμό. Αναφέρεται στο επιχείρημα ότι ο συμβολισμός του γουρουινού και του μαρσιποφόρου σε ορισμένες ορεινές περιοχές εκφράζει τις αντιτίξεις οικιακό: άγριο :: πολιτισμός : φύση (πρβλ. Strathern 1968), και παρατηρεί ότι δεν έχουμε επαρκείς λόγους για να θεωρούμε ότι πρόκειται για βασικές αντιτίξεις που παίζουν καθοριστικό ρόλο στο γνωστικό σύστημα των Baktaman. «Ο πολιτισμός» δεν παρέχει ένα συγκεκριμένο και οριοθετημένο σύνολο αντικειμένων με τα οποία χειρίζεται κανείς τη «φύση» (1975:194-5, οι υπογραμμίσεις δικές μου).

Εδώ παρουσιάζεται κάτι σαν γνωστικό πρόβλημα. Κανένας από τους δύο συγγραφείς δεν είναι ευχαριστημένος με τους όρους φύση-πολιτισμός, αλλά όσον αφορά την περίπτωσή μας τουλάχιστον εξετάζουν κριτικά έννοιες τις οποίες εμείς δεν χρησιμοποιήσαμε ποτέ. Πού βασίζεται λοιπόν η εξίσωσή τους; Γιατί από το άγριο-οικιακό να συνάγει κανείς την αντίστιξη φύσης-πολιτισμού;

Οι ίδιοι προσφέρουν ορισμένες ενδείξεις. Τα σχόλια του Langness εμφανίζονται στο πλαίσιο συζητήσεων που αφορούν τις σχέσεις αρσενικού-θηλυκού στα ορεινά¹, και αναφέρονται ιδιαίτερα στην περιγραφή της Lindenbaum για τους Fore (1976). Αυ-

1. Στον ίδιο τόμο ο Meggitt κάνει μια παρόμοια εικασία, με κάποιες επιφυλάξεις. Υποστηρίζει ότι οι αντιθέσεις ανάμεσα σε δάιμονες του δάσους και ανθρώπους των οικισμών που προκύπτουν από τις ιστορίες των Mae Enga «μπορεί να αποτελούν εκφάνσεις μιας γενικότερης θεώρησης της διχοτομίας μεταξύ φύσης και πολιτισμού» (1976:68). Προσθέτει όμως ότι δεν θα ήθελε να προση-

τοί οι κάτοικοι των ανατολικών ορεινών περιοχών συνδέουν ρητά τη διαχείριση των φυσικών πόρων με τον κοινωνικό έλεγχο:

Η αντίθεση (για τους Fore) μεταξύ οικιακού και άγριου... έχει να κάνει με τον έλεγχο και την ασφάλεια που παρέχουν ο διακανονισμός και η διαχείριση, σε αντίθεση με τον κίνδυνο που ελλοχεύει στο ανεξέλεγκτο, το απρόβλεπτο και το άτακτο. Όπως ακριβώς και οι ομάδες των Νότιων Fore εξαρτώνται από την ελεγχόμενη πρόσβαση στους δασικούς πόρους, έτσι εξαρτώνται και από την ελεγχόμενη πρόσβαση στις γυναίκες... Η σεξουαλικότητα των γυναικών είναι το επικίνδυνο «άγριο» το οποίο οι άνδρες πρέπει να δαμάσουν (1976:56)².

ρήσει αυτό το επιχείρημα πολύ μακριά. Οι Buchbinder και Rappaport σχολιάζουν μια σαφή αντίθεση των Maring ανάμεσα στο άγριο και το καλλιεργημένο, ανάμεσα στη γενναιοδωρία και τους κινδύνους της φύσης και την πολιτισμική τάξη, επισημαίνοντας ωστόσο ότι οι όροι «καλλιεργημένο» ή «οικιακό» δεν αποδίδουν επαρκώς το αντίθετο του «άγριου». Η γονιμότητα είναι μια όψη του άγριου, και περιγράφουν ένα διακοσμητικό φυτό που τοποθετείται γύρω από έναν τελετουργικό φούρνο «για το καλό των γυναικών, των οικιακών γουρουινών και των κήπων» λέγοντας ότι συνδυάζει τους «κοινωνικούς - πολιτισμικούς στόχους με τις φυσικές διαδικασίες» (1976:30). Το ίδιο φυτό τοποθετείται στους τάφους, όπου το γόνιμο και το θνητό συνδυάζονται ως θηλυκά στοιχεία σε αντιδιαστολή με τα αρσενικά. Γράφουν: «Η συγχώνευση του κόλπου και του τάφου δεν συναντάται μόνο στους Maring, και η ταύτιση των ανδρών με τον πολιτισμό και την πνευματικότητα και των γυναικών με τη φύση και τη γονιμότητα... είναι πολύ διαδεδομένη» (1976:32).

2. Η Lindenbaum δεν συνοψίζει η ίδια αυτές τις αντιλήψεις ως θέμα φύσης και πολιτισμού, αν και ισχυρίζεται: «Κατά μία έννοια, ο θηλυκός έμμησος κύκλος παρέχει μια σωματική κανονικότητα, όπως η ετήσια ωρίμανση του καρπού pandanus, που είναι ένα οικολογικό δεδομένο. Για μια κοινωνία που μπορεί να επωφεληθεί από μια αριθμητική αύξηση, το να παρακολουθεί αυτή την κανονικότητα αποτελεί προσαρμογή... Ωστόσο σ' αυτή την περίπτωση η τάξη είναι απειλητική, αφού πρόκειται για μια δομή που παρέχεται από τις γυναίκες, όχι τους άνδρες, κάτι που οι Fore και άλλες ομάδες της Νέας Γουινέας προσπαθούν να εξουδετερώσουν μέσω τελετουργιών στις οποίες οι άνδρες μιμούνται τη γυναικεία περίοδο... είναι χαρακτηριστικό ότι αυτές οι τελεουργίες είναι μέρος της μύησης... Οι άνδρες έχουν πάρει πάνω τους το καθήκον της ενορχήστρωσης της ισορροπίας ανάμεσα σε διαρκώς αυξανόμενες περιβαλλοντικές, βιολογικές και κοινωνικές μεταβλητές» (1976:56-7).

Η παρατήρηση του Barth ότι οι Baktaman δεν αναγνωρίζουν μια αντίστιξη μεταξύ φύσης-πολιτισμού στηρίζεται εν μέρει στην απουσία κάποιου σαφούς διαχωρισμού μεταξύ των οικισμών και του δάσους, που φαίνεται από το γεγονός ότι άνθρωποι και γουρούνια κινούνται ελεύθερα ανάμεσα σε αυτές τις περιοχές, καθώς και από την ετοιμότητα των Baktaman να αντιμετωπίζουν νέα περιβάλλοντα χωρίς τη βοήθεια αποσκευών, εργαλείων ή όπλων όταν ταξιδεύουν. Όλα τα μέρη, τα φυτά, τα ζώα, οι διαδικασίες ανήκουν σε ένα ενιαίο είδος: η φύση δεν είναι «αντικείμενο διαχείρισης». Και οι δύο συγγραφείς προϋποθέτουν εδώ ορισμένες σημασίες, ο μὲν Langness χρησιμοποιώντας τις έννοιες φύση και πολιτισμός, ο δε Barth απορρίπτοντάς τις. Στην αλυσίδα των συσχετισμών που κάνουν περιλαμβάνονται στοιχεία όπως το όριο μεταξύ οικισμού και δάσους, έννοιες ελέγχου και διαχείρισης, και η ιδέα ότι ο πολιτισμός αντιπροσωπεύει το έργο του ανθρώπου ενάντια στο φυσικό περιβάλλον ή την ανθρώπινη βιολογία.

Εφόσον τέτοιες έννοιες της φύσης και του πολιτισμού ανήκουν σε μια συγκεκριμένη διανοητική παράδοση στο εσωτερικό του δικού μας πολιτισμού, όταν αποδίδουμε αυτή την αντίστιξη στα νοητικά συστήματα άλλων κοινωνιών προκύπτουν ορισμένα ενδιαφέροντα θέματα. Στη σκέψη των Hagen οι έννοιες της «φύσης» ή του «πολιτισμού» δεν οριοθετούνται με τον τρόπο που οι συγγραφείς αυτοί εννοούν. Κατά συνέπεια αξίζει να εξετάσουμε λεπτομερώς τη διάκριση που κάνουν οι ίδιοι οι Hagen ανάμεσα στο οικιακό και το άγριο.

Η άσκηση αυτή είναι διαφωτιστική για ένα λόγο: όταν η «φύση» και ο «πολιτισμός» αποδίδονται σε άλλες κοινωνίες, επιλέγονται συστηματικά ορισμένες μόνον από τις σημασίες που οι έννοιες αυτές έχουν στο δυτικό κόσμο. Όσον αφορά την εθνογραφία της Ν. Γουινέας, οι επιλογές αυτές έχουν τουλάχιστον δύο κίνητρα. Το ένα εκπορεύεται από οικολογικά ενδιαφέροντα: θεωρείται ότι οι αντιστίξεις μεταξύ του άγριου και του οικιακού που ισχύουν σε άλλες κοινωνίες αντιπροσωπεύουν μια αναλυτική σχέση μεταξύ οικολογίας και κοινωνίας. Το δεύτερο χαρακτη-

ρίζει εκείνα τα φεμινιστικά κείμενα που ασχολούνται με τη σχέση ανάμεσα στη βιολογία και το τεχνητό – ένα ζήτημα που παρόμοια πέμπει στον τρόπο με τον οποίο οι έννοιες του αρσενικού και του θηλυκού συναρθρώνονται με τις έννοιες της φύσης και του πολιτισμού στο δικό μας κόσμο.

Σε μεγάλο βαθμό αυτές οι δύο απόψεις εφράπτονται και αλληλοενισχύονται. Πράγματι, θα έλυνε το πρόβλημα που διατύπωσαν ο Langness και ο Barth προτείνοντας ότι μια μη δυτική αντίστιξη μεταξύ του άγριου και του οικιακού προκαλεί μια ερμηνεία που βασίζεται στους όρους «φύση-πολιτισμός», εφόσον απαντάται σε συνδυασμό με ρητά ζητήματα που αφορούν τον περιβαλλοντικό έλεγχο ή με συμβολισμούς αρσενικού-θηλυκού.

Θα μπορούσε ακόμα να ισχυριστεί κανείς ότι στη δυτική σκέψη η διάκριση αρσενικού-θηλυκού είναι καθοριστική γιατί ενεργοποιεί συμβολικά ορισμένους μετασχηματισμούς των όρων φύση-πολιτισμός. Το γεγονός ότι συσχετίσαμε άμεσα τις νοητικές κατηγορίες των Hagen για το άγριο-οικιακό με τα δικά τους σύμβολα για τα φύλα εξηγεί, νομίζω, το εύλογο αλλά, σ' αυτά τα συμπραζόμενα, τελικά παράλογο συμπέρασμα ότι μιλούσαμε για φύση-πολιτισμό.

Η ΙΔΕΑ ΦΥΣΗ-ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Τι σημαίνει φύση και πολιτισμός;

Ο Langness αποδίδει την αντίστιξη φύσης - πολιτισμού στον Lévi-Strauss. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το κίνητρο για να ενσωματωθούν οι όροι αυτοί στη συμβολική ανάλυση είναι η χρήση τους στο δομισμό. Τα επιχειρήματα του Edwin Ardener και της Sherry Ortner, με τα οποία ασχολείται εν μέρει αυτό το βιβλίο, αναγνωρίζουν στο βάθος τους την έμπνευση του Lévi-Strauss.

Η MacCormack προσφέρει μια κριτική αυτών των εννοιών στο εσωτερικό του δομιστικού πλαισίου, ενώ οι Gillison και η Harris κάνουν το ίδιο από διαφορετικές σκοπιές. Η δική μου ανάλυση παρακάμπτει το ζήτημα των δομών που βρίσκονται κάτω από την επιφάνεια καθώς και τη χρησιμότητα αυτών των όρων για την κατανόηση των λειτουργιών του ανθρώπινου νου. Αναφέρεται περισσότερο σε εκείνους τους τρόπους ερμηνείας που αποδίδουν την ιδέα φύση-πολιτισμός στους άλλους, θεωρώντας ότι αποτελεί μια λίγο-πολύ σαφή ενότητα των νοητικών παραστάσεων. Όποια και αν είναι η θέση αυτών των εννοιών στο πλαίσιο του ρασιοναλιστικού λόγου, οι εμπειριστές τις έχουν αποδεδειγμένα οικειοποιηθεί (πρβλ. Leach 1976).

Όταν οι εμπειριστές στρέφονται στη μελέτη γνωστικών συστημάτων, η φύση και ο πολιτισμός συνήθως αποκτούν συγκεκριμένες σημασίες ως αναλυτικές κατηγορίες. Πρώτα, αναγνωρίζονται ως στοιχεία που συγκροτούν την ορατή όψη του συστήματος που μελετάται, δηλαδή, άμεσα ή έμμεσα θεωρούνται ως ουσιαστικές αρχές με βάση τις οποίες ιθαγενείς κατηγορίες ερμηνεύονται με τους δικούς τους όρους (μετωνυμικά), όπως μπορεί να θεωρηθεί ότι συμβαίνει με την «αιματοσυγγένεια», τη «μιαρότητα» ή τον «μυούμενο». Στη συνέχεια, η φύση και ο πολιτισμός αποκτούν μια ουσιοκρατική διάσταση, δηλαδή, οι κοινωνίες που εμφανίζονται να έχουν τέτοιες ιδέες θεωρούνται ότι αντιμετωπίζουν τα ίδια προβλήματα ελέγχου και ορισμού τα οποία στοιχειοθετούν το περιεχόμενο αυτών των όρων για μας.

Ο Wagner έχει συζητήσει αυτό το σολιψισμό εκτενώς: μολονότι δεχόμαστε, λέει, ότι άλλοι πολιτισμοί συνιστούν σύνολα τεχνημάτων και εικόνων που διαφέρουν από τα δικά μας ως προς το στυλ, τείνουμε να τα προβάλλουμε πάνω στην ίδια πραγματικότητα – τη φύση όπως εμείς την αντιλαμβανόμαστε (1975: 142). Το συμπέρασμα είναι απλό: δεν υπάρχει ούτε φύση ούτε πολιτισμός. Πρόκειται για ιδιαίτερα σχετικές έννοιες, η τελική σημασία των οποίων πρέπει να αναζητηθεί στη θέση που κατέχουν στο εσωτερικό μιας συγκεκριμένης μεταφυσικής. Ουσιαστικά δεν μπορεί να δοθεί μία και μοναδική σημασία στη φύση ή στον πο-

λιτισμό στη δυτική σκέψη. Δεν πρόκειται για μια σταθερή αντίστιξη, αλλά για έναν ιστό πολλαπλών αντιθέσεων (πρβλ. Hastup 1978: 63)³. Το ερώτημα λοιπόν είναι πόσες από το σύνολο των σημασιών πρέπει να εντοπίσουμε σε άλλους πολιτισμούς ώστε να είμαστε βέβαιοι ότι διαθέτουν τέτοιες έννοιες.

Ίσως το πρόβλημα συνήθως αγνοείται επειδή οι ίδιες οι κοινωνικές επιστήμες χρησιμοποιούν συχνά ορισμένα στοιχεία που αναφέρονται στην αντίστιξη φύση-πολιτισμός. Σ' αυτά περιλαμβάνονται οι ιδέες για τα οικολογικά συστήματα και τα περιβάλλοντά τους, την κοινωνία και το «άτομο», και ολόκληρη η άποψη που, σύμφωνα με τον Sahlins (1976), προσλαμβάνει τον πολιτισμό ως παραγωγή. Ο Burridge (1973) αναφέρεται σ' αυτή τη χαρακτηριστική παράδοση της ευρωπαϊκής σκέψης που από παλιά επικεντρώνεται στην αντίθεση ανάμεσα στα πράγματα όπως είναι και όπως θα μπορούσαν να είναι. Ο διαχωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου και η συγκρότηση ιδεατών ή εναλλακτικών μορφών κοινωνίας εντάσσονται σε μια διαλεκτική που αφορά τη συμμετοχή και την αντικειμενικότητα. Ο συνδυασμός της δυνατότητας να συμμετέχει κανείς στην «ετερότητα» και να την αντιμετωπίζει ως αντικείμενο (μελέτης) δημιουργήσε την ανθρωπολογία. Αυτή η διαδικασία θεμελιώνεται σε μια κεντρική πεποίθηση ότι ο άνθρωπος «φτιάχνει» τον πολιτισμό και άρα μπορεί να αποστασιοποιηθεί από τη δική του «φύση».

Πράγματι, ο Goody (1977:64) παρατηρεί ότι η φύση και ο πολιτισμός έχουν διεισδύσει τόσο βαθιά στην πολιτισμική ανάλυση ώστε να θεωρούμε την αντίθεσή τους δεδομένη («φυσική»). Αμφισβητεί άμεσα το κατά πόσο τέτοια ζεύγη αντίστοιχων εννοιών συναντώνται πάντοτε σε άλλους πολιτισμούς ώστε να μπορούν λογικά να συγκριθούν με άλλες συμβατικές ταξινομήσεις όπως δεξί-αριστερό ή αρσενικό-θηλυκό. Το να συμπεριλάβει κανείς την αντίθεση φύσης-πολιτισμού σ' αυτές τις κατηγορίες όταν δεν υπάρχουν σαφείς αντίστοιχες έννοιες ισοδυναμεί με έναν

3. Ορισμένες από τις σχετικές ιστορικές αλλαγές αναπτύσσονται στα κεφάλαια 2 και 3 (Bloch και Bloch 1980, Jordanova 1980).

απαράδεκτο συνδυασμό των ταξινομήσεων του παρατηρητή και του δρώντος υποκειμένου. Ο Goody χαρακτηρίζει την ίδια την αντίστιξη ένα «ιδιαίτερα αφηρημένο και μάλλον δεκάτου ογδόου αιώνα» κομμάτι της δυτικής διανοητικής παράδοσης (1977:64). Αν είναι έτσι, πρέπει να εξηγήσουμε τη χρήση του στον 20ό αιώνα. Με τα λόγια του Sahlin: «Όλες οι κοινωνικές επιστήμες μας συμερίζονται την τρέχουσα αντίληψη ότι η κοινωνία είναι προϊόν επιχειρηματικής δράσης» (1976:52).

Η Jordanova και οι Bloch παρουσιάζουν ορισμένους από τους τρόπους με τους οποίους παλαιότεροι δυτικοί στοχαστές χρησιμοποίησαν παρόμοιες ιδέες. Η δική μου θεώρηση του θέματος είναι ουσιαστικά ανιστορική και βασίζεται στον τρόπο με τον οποίο κατανοώ το ενδιαφέρον μας για αυτούς τους όρους στον 20ό αιώνα. Ας σκιαγραφήσω τις κύριες συνιστώσες τους στους εμπειρικούς τρόπους ερμηνείας με τους οποίους ασχολούμαι, ξεκινώντας με την παρατήρηση ότι στη δική μας σκέψη η φύση και ο πολιτισμός δεν ανάγονται σε μια απλή διχοτόμηση.

Αντιμετωπίζοντας τον πολιτισμό ως κοινό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου είδους μπορούμε να τον θεωρήσουμε έκφραση της «ανθρώπινης φύσης». Αντιμετωπίζοντάς τον ως αυτό που διαφοροποιεί την ανθρωπότητα από τον υπόλοιπο κόσμο, τον βλέπουμε ως ένα επιπλέον συστατικό που εξυγενίζει μια δεδομένη «ζωική φύση» την οποία μοιραζόμαστε με άλλα είδη. Όπως το θέτει ο Benoit: «Άραγε ο πολιτισμός θεμελιώνεται στη φύση, την αντιγράφει ή πηγάζει άμεσα απ' αυτήν; Ή, αντίθετα, βρίσκεται σε διάσταση με τη φύση, είναι από την αρχή απόλυτα διαχωρισμένος απ' αυτήν και αναλαμβάνει τη διαδικασία της συνεχούς μετατροπής, της αλλαγής της φύσης; Οι συνιστώσες αυτής της αντίθεσης μεταξύ πολιτισμού και φύσης είναι ακριβώς οι συνιστώσες της δυτικής μεταφυσικής» (1978:59). Ο πολιτισμός είναι και νόμος και τέχνη, δηλαδή εμπεριέχει την κοινωνία καθώς και τον κάθε επιμέρους πολιτισμό. Φύση είναι εξίσου η ανθρώπινη φύση και το μη κοινωνικό περιβάλλον. Σ' αυτές τις εικόνες του «αληθινού» κόσμου αποδίδουμε μια σειρά από αξιολογήσεις, έτσι ώστε η μια είναι ενεργητική, η άλλη παθητική, η μια υποκεί-

μενο, ή άλλη αντικείμενο, η μια δημιουργία, η άλλη μέσον, η μια ενεργοποιεί, η άλλη περιορίζει.

Αυτές οι αξίες δεν είναι σταθερές, αλλά μπορούν να αποδοθούν σε οποιαδήποτε από τις δύο κατηγορίες. Η θέση του ενεργού παράγοντα μετατοπίζεται (πρβλ. Wagner 1975:67, Schneider 1968:107στ). Τη μια στιγμή ο πολιτισμός είναι δημιουργική ενεργός δύναμη, που από μια παθητική δεδομένη φύση παράγει μορφή και δομή. Άλλοτε είναι το τελικό προϊόν μιας διαδικασίας, εξημερωμένο και εκλεπτυσμένο, υποχρεωμένο να αντλήσει ενέργεια από πόρους που βρίσκονται έξω από αυτό. Ο πολιτισμός ταυτίζεται και με το δημιουργικό υποκείμενο και με το τελειωμένο αντικείμενο. Η φύση αντιπροσωπεύει εξίσου πόρους προς εκμετάλλευση και όριο, επιδέχεται μεταποιήσεις και λειτουργεί με δικούς της νόμους. Σαν ένα πρίσμα που παράγει διαφορετικά σχήματα καθώς περιστρέφεται, άλλοτε η φύση φαίνεται να περιβάλλει τον πολιτισμό και άλλοτε συμβαίνει το αντίστροφο.

Για να αποκτήσουμε κάποια αναλυτική αντίληψη με βάση αυτούς τους όρους, το πρίσμα πρέπει για μια στιγμή να κρατηθεί ακίνητο. Διότι ανάλογα με τη φιλοσοφική μας σκοπιά μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε διάφορα μέρη αυτού του σχήματος για να θεμελιώσουμε ορισμένες αξιολογήσεις, και αυτό το κάνουμε ανάγοντας πολύπλοκους συνδυασμούς σε μια σειρά αντιθέσεων. Ένας τρόπος να αποδείξουμε στον εαυτό μας ότι συγκροτήσαμε μια πραγματική αντίστιξη ανάμεσα στη φύση και στον πολιτισμό είναι να προβάλλουμε διάφορες πλευρές αυτής της αντίστιξης στις κοινωνίες που μελετάμε. Η ανακάλυψη παράλληλων αντιτίξεων μεταξύ αρσενικού και θηλυκού ή οικιακού και άγριου στο πλαίσιο ιθαγενών συμβολικών συστημάτων μπορεί να ενθαρρύνει μια τέτοια προβολή. Εδώ έγκειται η σημασία μιας ομολογίας [homology] που υποστασιοποιεί: όταν το αρσενικό σε αντίθεση με το θηλυκό παραπέμπει συνεκδοχικά, π.χ. στη συλλογική πρωτοβουλία σε αντίθεση με την ατομική, ή όταν το οικιακό αναφέρεται σε ένα χωριό στο ξέφωτο και το άγριο στο γύρω δάσος, εμείς είμαστε αμέσως βέβαιοι ότι πρόκειται για μια ξεκάθαρη αντικειμενοποιημένη αντιδιαστολή μεταξύ φύσης και πολιτισμού.

Με άλλα λόγια, θα έβλεπα ιδεολογική πρόθεση –που υπάρχει από την αρχή σύμφωνα με τους Bloch (1980:39)– στην επιθυμία να απομονώσουμε μια αντίστιξη (φύση εναντίον πολιτισμού) μέσα από ένα σύνολο συνδυασμών (από όλες τις έννοιες που έχουν η φύση και ο πολιτισμός στο δικό μας πολιτισμό και που είναι πλούσιες σε αμφισημία). Είναι η ίδια λογική που από τη «διαφορά» δημιουργεί αντίθεση (Wilden 1972). Επιλέγοντας από το δικό μας ρεπερτόριο επικαλυπτόμενων εννοιών ορισμένες έννοιες τις οποίες θεωρούμε ότι έχουν διχοτομική ή αντιθετική σχέση (φύση εναντίον πολιτισμού), στην καλύτερη περίπτωση κάνουμε προκαταβολικές υποθέσεις για τη λογική του συστήματος που μελετάμε, και στη χειρότερη χρησιμοποιούμε δικά μας σύμβολα σαν να ήταν σημεία: σαν να μπορούσαμε μέσα από αυτά να διαβάσουμε τα μηνύματα άλλων λαών και όχι απλώς τα αποτελέσματα της δικής μας αρχικής υπόθεσης.

Αναφέρθηκα ήδη σε ορισμένους τύπους ερμηνείας που εικονογραφούν αυτή την τάση. Το μοντέλο του τύπου που συζητάει ο Sahlin με όρους «πρακτικού λόγου» [practical reason], ουσιαστικά οικολογικό, προσεγγίζει τον πολιτισμό ως κάτι που τροποποιεί το περιβάλλον ή προσαρμόζεται σ' αυτό: έτσι αντιπαραθέτει τη δημιουργικότητα του πολιτισμού στα δεδομένα της φύσης. «Η φυσιοκρατία αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό ως τον ανθρώπινο τρόπο προσαρμογής. Από αυτή την άποψη ο πολιτισμός είναι μια συντελεστική τάξη» (Sahlin 1976:101). Μπορεί κανείς να διαπιστώσει μια ομολογία ανάμεσα στο περιεχόμενο της φύσης και του πολιτισμού στην ιθαγενή σκέψη και στην ανάλυση του παρατηρητή σχετικά με τη θέση μιας κοινωνίας μέσα στο περιβάλλον της. Η πραγματικότητα την οποία αποδίδουμε στη δική μας σχέση με τη φύση μεταβιβάζεται έτσι στα συστήματα εκείνων που μελετάμε – σε τέτοιο βαθμό ώστε μια ιθαγενής διάκριση ανάμεσα στο χωριό και στο δάσος μπορεί να αποδοθεί ως αντίγραφο της εξελικτικής μας αντίληψης για την ανθρώπινη κοινωνία, σύμφωνα με την οποία η τεχνολογία μετασχηματίζει τους πόρους που παρέχει το περιβάλλον. Η «φύση» ως «περιβάλλον» είναι το ιδιαίτερο επίκεντρο αυτών των ιδεών. Ένα δεύτερο μο-

ντέλο χρησιμοποιείται ορισμένες φορές από εκείνους που ενδιαφέρονται για τις σχέσεις των φύλων ως ιστορία ενός αγώνα εξουσίας: στην ταύτιση των πολιτισμικών τεχνιμάτων με την ανδρική δημιουργικότητα βλέπουν μια διαδικασία που, υποβιβάζοντας τη γυναίκα σε μια φυσική κατάσταση, της έχει στερήσει την κοινωνική της ταυτότητα⁴. Εδώ το κεντρικό ζήτημα είναι η «ανθρώπινη φύση» με τα προβλήματά της, που αφορούν τη συνείδηση, την ταυτότητα και το δυισμό πνεύματος-σώματος.

Ένα άλλο σύνολο υποθέσεων κατέχει επίσης την ίδια θέση και στις δύο αυτές διατυπώσεις. Οι υποθέσεις αυτές συνδέουν τη φύση = περιβάλλον, πόροι, περιορισμοί, και την ανθρώπινη φύση = καθολικές δυνατότητες και ανάγκες. Έτσι, το (βιολογικό) «άτομο» σε αντίθεση με την «κοινωνία» μπορεί να καταλάβει μια θέση ανάλογη με εκείνη της φύσης προς τον πολιτισμό. Όταν οι κοινωνικές επιστήμες θέτουν το πρόβλημα του μετασχηματισμού του (φυσικού) ατόμου σε πρόσωπο που αναλαμβάνει κοινωνικούς ρόλους, καλλιεργεί μια αντίληψη για την ανθρώπινη φύση ως ακατέργαστο βιολογικό υλικό που η κοινωνία πρέπει να πλάσει. Η «φεμινιστική»⁵ εξίσωση του πολιτισμού με το τεχνητό

4. Η Reiter (1975:19) για παράδειγμα προλογίζει μια συλλογή δοκιμίων για τις γυναίκες: «Τα δοκίμια αυτά υποβάλλουν τις αντιλήψεις μας για την ανδρική κυριαρχία σε συγκεκριμένη ανάλυση, και μας ωθούν να κατανοήσουμε ότι είναι κάθε άλλο παρά φυσικές. Ως πολιτισμικές κατασκευές, αυτά τα μορφώματα έχουν υποστεί αλλαγές τις οποίες μπορούμε να αναλύσουμε και επιδέχονται αλλαγές για τις οποίες μπορούμε να δουλέψουμε ενεργά». Η βιολογία (η επιστήμη/το δεδομένο/το έμφυτο) είναι σημαντική για ένα είδος φεμινιστικής επιχειρηματολογίας. Δείχνοντας ότι τα δικά μας πολιτισμικά σύμβολα για το αρσενικό και το θηλυκό στερούνται βιολογικής βάσης, μπορούμε να «αποδείξουμε» ότι τα σύμβολα είναι «ψευδή», δηλαδή κατασκευές που δεν ανταποκρίνονται πιστά στη φύση. Από μια διαφορετική προσέγγιση, ωστόσο, εφόσον μπορεί να ειπωθεί ότι η ανθρωπότητα υπερβαίνει τη φύση, τα φυσικά ερείσματα των πολιτισμικών διακρίσεων παύουν να έχουν σημασία (Firestone 1972).

5. Δεν υπάρχει, βέβαια, μια μοναδική «φεμινιστική» θέση, και χρησιμοποιώ τον όρο εδώ για λόγους συντομίας προκειμένου να αναφερθώ σε ορισμένους τύπους επιχειρημάτων (βλ. Glennon 1979 για μια συζήτηση). Εξίσου «φεμινιστική» είναι η άποψη ότι οι λεγόμενες προσωπικές και ατομικές σχέσεις δεν μπορούν να

μπορεί να αντιστρέψει τις αξίες που μερικές φορές λανθάνουν σ' αυτή τη θέση. (Σε φεμινιστικά επιχειρήματα ενός «εκφραστικού» τύπου [Glennon 1979], το δημιουργημένο είναι το ανδρικό, το τεχνικό, το αποικιοκρατικό, ενώ οι γυναίκες παραμένουν μια αμόλυνη «ανθρώπινη» πηγή.)

Έτσι κάθε μοντέλο θέτει μια δυναμική αντίθεση. Το ένα θεωρεί ότι η πρωτόγονη κοινωνία καταπιάνεται με τα ίδια ζητήματα ελέγχου του περιβάλλοντος που απασχολούν τη βιομηχανική Δύση. Το άλλο καταδεικνύει το δόλιο τρόπο με τον οποίο ο έλεγχος των ανδρών πάνω στις γυναίκες ενυπάρχει στην αντίληψη για τον έλεγχο του πολιτισμού πάνω στη φύση, του λόγου πάνω στο συναίσθημα και ούτω καθεξής. Κοινή μεταξύ τους είναι η ιδέα μιας σχέσης μεταξύ φύσης και πολιτισμού, η οποία δεν είναι στατική αλλά εμπεριέχει πάντα κάποιου είδους ένταση. Πρόκειται για κάτι περισσότερο από την αντίληψη της φύσης και του πολιτισμού ως μισά ενός συνόλου (διχοτόμησης). Μπορεί να το φανταστεί κανείς και ως συνεχές: τα πράγματα μπορεί να είναι «λιγότερο ή περισσότερο φυσικά», υπάρχουν «χαμηλότεροι» και «υψηλότεροι» βαθμοί του πολιτισμού. Μπορούμε να σκεφτούμε μια διαδικασία. Η φύση μπορεί να γίνει πολιτισμός: ένα άγριο περιβάλλον εξημερώνεται, ένα παιδί κοινωνικοποιείται, το άτομο ως φυσική οντότητα μαθαίνει κανόνες. Και μπορούμε να σκεφτούμε την ιεραρχία. Αυτή η σκέψη μπορεί να έχει τη μορφή μιας αξιολόγησης, όπως συμβαίνει με τον ισχυρισμό ότι ο πολιτισμός θεωρείται παντού ανώτερος από τη φύση ή μπορεί να αφορά τη λογική: τότε η φύση, η κατηγορία ανώτερης τάξης, περιλαμβάνει τον πολιτισμό, όπως το γενικό περιλαμβάνει το ειδικό.

Αυτές οι δυτικές έννοιες φύση-πολιτισμός, λοιπόν, περιστρέφονται γύρω από την ιδέα ότι ο ένας χώρος επιδέχεται έλεγχο ή αποικισμό από τον άλλο. Μια τέτοια συγχώνευση υπονοεί ότι το άγριο μετασχηματίζεται σε οικιακό και το οικιακό περιέ-

διαχωρίζεται από τις πολιτικές, και ότι ο διαχωρισμός της «πολιτικής» και της «προσωπικής» σφαίρας-δράσης είναι χαρακτηριστικό μιας ανδροκρατούμενης ιδεολογίας.

χει μέσα του πρωτόγονα στοιχεία της προοικιακής φύσης του. Η κοινωνικοποίηση του ατόμου εντάσσεται σ' αυτό το σχήμα εξίσου με την εξημέρωση του περιβάλλοντος.

Μολονότι οι υποθέσεις του ίδιου του Lévi-Strauss για τη σχέση μεταξύ φύσης και πολιτισμού αρνούνται φαινομενικά την ιεραρχία ή την ενσωμάτωση του ενός στο άλλο, μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι τέτοιες έννοιες λανθάνουν σε μεγάλο μέρος της ανθρωπολογικής έρευνας και τελικά αποδίδονται στους πολιτισμούς που μελετώνται⁶. Αυτό το επισημαίνουν και οι Bloch (1980). Το να συνδέουμε ιθαγενείς ταξινομήσεις που εμφανίζονται να αντιπαραθέτουν κάτι σαν τον πολιτισμό και τη φύση με τις δικές μας ερμηνείες για τις κοινωνικές μορφές αποτελεί σχεδόν μια άλλη έκφραση τοτεμικής ψευδαίσθησης. Οι εικόνες άλλων ανθρώπων για τη φύση και τον πολιτισμό θεωρείται ότι αντικατοπτρίζουν το βαθμό στον οποίο πραγματικές κοινωνίες καταφέρνουν να ελέγξουν το πραγματικό περιβάλλον τους. Οι ίδιες εικόνες ελέγχου επαναλαμβάνονται στη «φεμινιστική» αντίληψη ότι η κοινωνία επιβάλλεται στο (αυθεντικό/φυσικό) άτομο, όπως οι άνδρες επιβάλλονται στις γυναίκες. Αποδίδοντας ορισμένες έννοιες σε άλλους, ζητάμε να επιβεβαιώσουμε τις δικές μας επιπρόσθετες αντιθέσεις, και τα ζητήματα που αφορούν τον «έλεγχο» (του περιβάλλοντος, των ανθρώπων) δίνουν το έναυσμα γι' αυτό.

6. Για παράδειγμα, ο Errington υποστηρίζει ότι οι Karavanan (Νέα Βρετανία) θεωρούν ότι η ανθρώπινη φύση είναι συνδυασμός απληστίας και βίας, «και χαρακτηρίζεται από την ελεύθερη διεκδίκηση των ατομικών συμφερόντων. Χωρίς εξωτερικούς περιορισμούς, η ανθρώπινη φύση εμφανίζεται ως χάος συγκρουόμενων επιθυμιών και δραστηριοτήτων» (1974:21). Η κοινωνική τάξη επιβάλλεται πάνω στην αταξία. Αυτές οι ιδέες παρουσιάζονται σαν να βρίσκονται πολύ κοντά σε μια αντίστιξη φύσης-πολιτισμού. Αυτό φαίνεται επίσης από την πεποίθηση των Karavanan ότι μια εποχή απόλυτης αταξίας έληξε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή (όταν ήρθε ο πρώτος ιεραπόστολος και έκανε το ζεστό θαλασσινό νερό δροσερό, φέρνοντας μαζί του τις αρχές της κοινωνικής διαίρεσης και χρήματα-κοχύλια). Αλλά η αταξία είναι μόνιμη κατάσταση για την ανθρωπότητα. Φαίνεται ακόμα και από τον τρόπο που χρησιμοποιούν αρσενικά-θηλυκά σύμβολα ως παραστάσεις για την «εξημέρωση» αυτής της διασπαστικής κατάστασης.

Ο Lévi-Strauss χρησιμοποιεί μια αντίστιξη άγριου-οικιακού σε σχέση με τον ανθρώπινο νου, αλλά οι τύποι των αναλογιών με τις οποίες ασχολείται στο βιβλίο του *The Savage Mind* (1966) [*Η άγρια σκέψη*] οδηγούν στην ιδέα ότι μέσω της μυθικής σκέψης οι άνθρωποι μπορούν να αποκτήσουν μια πολύ διαφορετική σχέση με τη «φύση» από εκείνη που έχουν στον κόσμο μας (πρβλ. Godelier 1977:208στ). Αυτό που είναι εντυπωσιακό στην εμπειρική ερμηνεία είναι η προσπάθεια να αναπαραχθεί ο ίδιος συσχετισμός των φυσικών στοιχείων που ενυπάρχει σε ορισμένες εκδοχές των δικών μας εννοιών για τη φύση και τον πολιτισμό.

Ο Sahlins γράφει: «Η αναγωγή στη βιολογία... χαρακτηρίζεται καλύτερα δείγματα της εξελικτικής ανθρωπολογίας. Ωστόσο από αυτή την άποψη η επιστήμη μας αποτελεί ίσως την υψηλότερη μορφή τοτεμισμού. Αν, όπως λέει ο Lévi-Strauss, τοτεμισμός είναι η ερμηνεία της ανθρώπινης κοινωνίας μέσω των διακρίσεων μεταξύ των ειδών, τότε έχουμε κάνει τον τοτεμισμό εμπειρική επιστήμη» (1975:53). Θα πρόσθετα κάτι. Από τη σκοπιά της αντίστιξης φύσης-πολιτισμού που εξετάζω, «φυσικές» (= πραγματικές) σχέσεις δεν είναι αυτές που υπάρχουν μεταξύ διαφόρων κατηγοριών στο εσωτερικό της φύσης, αλλά η ίδια η κυριαρχία πάνω στη φύση αυτή καθαυτή. Ενώ οι τοτεμικές κοινωνίες αντλούν από τη φύση σύμβολα τα οποία χρησιμοποιούν για να μιλήσουν για τον εαυτό τους, «εμείς» χρησιμοποιούμε μια ιεραρχική αντίθεση ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό προκειμένου να μιλήσουμε για σχέσεις που υπάρχουν στο εσωτερικό της κοινωνίας. Με βάση τις έννοιες του μετασχηματισμού και της διαδικασίας, βλέπουμε την κοινωνία ως «παράγωγο» του φυσικού περιβάλλοντος ή/και των ατόμων.

Αν το μοτίβο του ελέγχου ή της προσαρμογής σε άλλους πολιτισμούς ενεργοποιεί μέσα μας την αντίστιξη φύσης-πολιτισμού, μια άλλη αφορμή για τέτοιες σκέψεις είναι η συμβολική τάξη που διέπει τις σχέσεις αρσενικού θηλυκού.

Το κοινωνικό φύλο ως τελεστής μετασχηματισμών

Οι δικές μας φιλοσοφίες έχουν αποδώσει στις αντιθέσεις μεταξύ αρσενικού και θηλυκού μια εμπρόθετη σχέση με τη φύση και τον πολιτισμό. Η περιγραφή της Simone de Beauvoir για τη γυναίκα ως «το προνομιούχο αντικείμενο μέσω του οποίου [ο άνδρας] υποτάσσει τη φύση» (1972:188) – ως το αντικείμενο της δικής του υποκειμενικότητας, ως το άλλο του δικού του εαυτού και ταυτόχρονα ως «σταθερό απείκασμα του ζωικού του πεπρωμένου» (1972:197) – αποδίδει λαμπρά έναν από τους τρόπους με τους οποίους μπλέκουμε τη φύση-πολιτισμό, το αρσενικό-θηλυκό, με όλα τα στοιχεία του ανταγωνισμού και της καθυπόταξης (πρβλ. Harris 1980:70). Είναι συστατικό του τρόπου με τον οποίο σκεπτόμαστε: ο πολιτισμός συγκροτείται μέσα από ψήγματα της φύσης και εμείς οι ίδιοι έχουμε μέσα μας μια φύση που προηγείται του πολιτισμού. Οι έννοιες του «ελέγχου» και (αντίστροφα) της «προσαρμογής» δομούν τη σχέση μεταξύ πολιτισμού και φύσης ως σχέση υποκειμένου-αντικειμένου. Ο συμβολισμός του αρσενικού-θηλυκού μπορεί να φέρει τη σημασία της ίδιας αντίθεσης.

Χρησιμοποιούμε λοιπόν το «αρσενικό» και το «θηλυκό» ως διχοτομικούς όρους: αντιπροσωπεύουν μια οντότητα (το ανθρώπινο είδος) διηρημένη σε δύο μισά, και το ένα είναι ό,τι δεν είναι το άλλο. Η διαίρεση αυτή αποκτά σαφέστερο αντίκτυπο όταν διατυπώνεται με τους όρους της βιολογικής αναπαραγωγής, εξ ου και η διαρκής προσπάθεια να ανάγονται στη βιολογία οι διαφορές στη συμπεριφορά. Εμείς, ωστόσο, δεν αντιλαμβανόμαστε τη φύση και τον πολιτισμό απλώς ως αντιθετικές έννοιες, αλλά θεωρούμε επίσης ότι σχετίζονται με ποικίλους τρόπους. Στο βαθμό που κάτι τέτοιο ισχύει, αυτές οι διάφορες σχέσεις (συνέχειας, μετασχηματισμού, ιεραρχίας) επαναπροβάλλονται στην αντίστιξη αρσενικού-θηλυκού με αποτέλεσμα την παραγωγή μιας ολόκληρης σειράς μη διχοτομικών προτάσεων σχετικά με τους άνδρες και τις γυναίκες. Συνεπώς, από μια εξίσωση του θηλυκού με τη φύση μπορεί να προκύψουν οι εξής αντιλήψεις: 1) οι γυναίκες εί-

ναι «φυσικότερες» από τους άνδρες (σε κάποιο σημείο ενός συνεχούς), 2) οι φυσικές δυνάμεις τους μπορούν να ελεγχθούν μέσω πολιτισμικών στρατηγικών (όπως ο φυσικός κόσμος μπορεί να εξημερωθεί – θέμα μετασχηματισμού), 3) αξιολογούνται ως κατώτερες (ιεράρχηση αξιών), 4) αντιπροσωπεύουν μια γενική λανθάνουσα ικανότητα σε αντίθεση με τα συγκεκριμένα επιτεύγματα των ανδρών.

Πραγματικά, στο δυτικό πολιτισμό το κοινωνικό φύλο είναι ίσως η κρίσιμη μεταφορά που μας δίνει τη δυνατότητα να μετατοπιστούμε από την αντίθεση καλλιεργημένου-άγριου στην αντίθεση κοινωνίας-ατόμου και να φανταζόμαστε ότι εξακολουθούμε να μιλάμε για το ίδιο πράγμα (πολιτισμό και φύση). Και τα δύο μπορούν να αποδοθούν με την αντίθεση αρσενικού-θηλυκού – το αρσενικό είναι ο δημιουργός και το κοινωνικό, το θηλυκό είναι το βιολογικό και το υποκοινωνικό. Όπως γράφει η Mathieu: «[Ένα] απόλυτα ουσιαστικό χαρακτηριστικό... των αντιλήψεων για το “ανδρικό” και το “γυναικείο” [στην κοινωνία μας] είναι ότι δεν αφορούν μια απλή σχέση “συμπληρωματικότητας”... αλλά μάλλον μια ιεραρχική αντίθεση» (1978α:4).

Ωστόσο, ο συνδυασμός αρσενικού-θηλυκού, φύσης-πολιτισμού φαίνεται να μας ενεργοποιεί τόσο πολύ ώστε δυσκολευόμαστε να τον κρατήσουμε σταθερό. Όπως θα δούμε, σε ένα τέτοιο σχήμα στηρίζεται η ανάλυση της Ortner (1974). Αυτή η συγκεκριμένη ιεραρχική σχέση έχει χαρακτηριστεί από τη Rogers (1978:134) ως «μία μόνο από αρκετές πολιτισμικές αντιλήψεις, και οπωσδήποτε όχι παγκόσμια αποδεκτή... Ακόμα και στο εσωτερικό του αμερικανικού πολιτισμού οι γυναίκες με κανέναν τρόπο δεν συνδέονται πάντοτε με τη φύση». Η ιδεολογία της αμερικανικής δυτικής μεθοδίου περιλαμβάνει την εικόνα των γυναικών ως «πολιτισμικών» όντων ή εκπολιτιστικών φορέων, που τελικά υπέταξαν εκείνους τους απότομους, αντικοινωνικούς αρσενικούς, οι οποίοι πριν από την άφιξη του «ευγενέστερου φύλου» κόντευαν να παλινδρομήσουν στη φύση. Οι αμερικανικές παραστάσεις για τη σεξουαλικότητα απεικονίζουν τον άνδρα με τους «φυσικούς» ζωικούς του πόθους να καθοδηγείται από πιο

υπεύθυνες και πολιτισμένες γυναίκες (1978:134). Η ίδια η Ortner έχει διαπιστώσει αντιστροφές του γενικού σχήματός της. Σ' αυτές συμπεριλαμβάνονται «ορισμένες όψεις της δικής μας πολιτισμικής άποψης για τη γυναίκα» (1974:86), και προσθέτει επίσης τον «ευρωπαϊκό αυλικό έρωτα όπου ο άνδρας θεωρούσε τον εαυτό του κτήνος και τη γυναίκα αγνό υψηλό αντικείμενο», καθώς και ένα παράδειγμα από τη Βραζιλία (φύση/ωμό/αρρενωπότητα: πολιτισμός/μαγειρεμένο/θηλυκότητα).

Βέβαια, προκειμένου να «λειτουργήσει» ο συμβολισμός αρσενικού-θηλυκού στο δικό μας πολιτισμό και να εδραιώσει τη σχέση του πολιτισμού με τη φύση ως αντίστιξη, πρέπει εμείς διαρκώς να μετατοπίζουμε τους όρους στους οποίους ο συμβολισμός αυτός αναφέρεται – κάτι που η Jordano έχει ήδη εξετάσει ιστορικά. Έτσι οι άνδρες μπορεί να θεωρούνται ότι προσαρμόζονται σε πολιτισμικές ανάγκες, οι γυναίκες σε βιολογικές. Πρόκειται για μια εξίσωση την οποία επίσης αντιστρέφουμε όταν απεικονίζουμε τους άνδρες ως ανθρώπους που εξωτερίζουν τα αισθήματά τους και έχουν την ικανότητα να εκδηλώνουν τη βαθύτερή τους φύση σε αντίθεση με τις γυναίκες που προσανατολίζουν την επινοητικότητα/κοινωνικότητά τους στις επιταγές των άλλων. Λέμε ότι καθώς βρίσκονται πλησιέστερα σε μια προπολιτισμική φυσική κατάσταση, οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν γενικά επιτεύγματα σε αντίθεση με τα ειδικά επιτεύγματα των ανδρών. Ή από την άλλη πλευρά, ότι ως προς την ατελή κοινωνικοποίησή τους οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν εξειδικευμένα προσωπικά συμφέροντα σε αντίθεση με τα κοινωνικά μέληματα των ανδρών. Διαπιστώνουμε τόσο μια διαρκή προσπάθεια να αναπαράγονται αυτές οι έννοιες ως αντιθέσεις όσο και μια έλλειψη λογικής συνέπειας στον τρόπο με τον οποίο αυτό γίνεται (βλ. Πίν. 1).

Το αρσενικό μπορεί να μεταπηδήσει από το καλλιεργημένο που αντιπροσωπεύει στο άγριο, ο πολιτισμός μπορεί να μετασχηματιστεί από υποκείμενο σε αντικείμενο. Πιστεύω ότι το παρόμοιο αυτών των εξισώσεων απορρέει από τον προβληματικό τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον υλικό κόσμο ως πό-

Πίν. 1. Ορισμένες μεταφορές στο δυτικό πολιτισμό

Το αρσενικό - θηλυκό ως σύμβολα για τον πολιτισμό και τη φύση

	α(ρσενικό)	θ(ηλυκό)	
π(ολιτισμός)	δημιουργικότητα τεχνητό κοινωνία πολιτισμικό καλλιεργημένο	ένστικτο έμφυτο/εγγενές άτομο βιολογικό άγριο	φ(ύση)
φ	άγριο βασική φύση αυτο-εκφραζόμενο	καλλιεργημένο επιφανειακή επινόηση προσανατολισμένο	π

Ο πολιτισμός και η φύση ως σύμβολα για το αρσενικό-θηλυκό

α	π κάνει δημόσιο κοσμοπολίτικο ενεργητικό υποκείμενο	φ είναι οικιακό περιορισμένο παθητικό αντικείμενο	θ
θ	αντικείμενο ήμερο υποταγμένο, σιγαρωμένο πολιτισμένο	υποκείμενο ισχυρό βίαιο ενεργητικό ζωώδες	α

Σημείωση: Αυτή είναι μια πρόχειρη σχηματοποίηση ορισμένων ιδεών, που πιστεύω ότι είναι κοινές στις δυτικές αντιλήψεις σχετικά με τα φύλα, τον πολιτισμό και τη φύση. Εδώ δεν είναι ο κατάλληλος χώρος για να οριοθετήσω επαρκώς τα σχετικά πεδία σήμανσης. Το πρόχειρο των προτάσεών μου φαίνεται από τις τυχαίες γραμματικές μορφές των λέξεων που χρησιμοποιώ.

ρους και ενέργεια. Το παράδοξο αυτό επίσης αναφέρεται στο διαφορούμενο χαρακτήρα των ιδεών για το «άτομο» – από τη φύση του περιορισμένο και πολυμήχανο, διαμορφωμένο από τον πολιτισμό και ελεύθερο υποκείμενο που δημιουργεί πολιτισμό. Και τέλος θα διακινδύνευα μια υπόθεση: στη σχέση ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό προεικονίζουμε επίσης εκείνο το συσχετισμό του κοινωνικού αξιώματος και των οικονομικών πόρων, που χαρακτηρίζει τις ιδέες μας για την κοινωνική τάξη. Τόσο ο Wagner όσο και ο Sahlin θεωρούν την ενασχόληση με την παραγωγή «δυτικό» εγχείρημα. Αυτή η άποψη μπορεί ίσως να ερμηνεύσει το γεγονός ότι απ' όλους τους τρόπους με τους οποίους χρησιμοποιούμε το συμβολισμό του αρσενικού και του θηλυκού προεξάγει η εξομίωση του θηλυκού με τη φύση.

Κριτικά σχόλια για την ανάλυση του φύλου και μια επιπλέον κριτική

«Ο δυτικός κόσμος είναι σχεδόν κυριολεκτικά γοητευμένος από τη θεώρηση της γυναίκας ως "φυσικής"» (Mathieu 1978β:63). Αφορμή για αυτή την παρατήρηση αποτελεί μια κριτική του πρωτότυπου άρθρου του Edwin Ardener «Belief and the problem of women» (1972) [Η δοξασία και το πρόβλημα των γυναικών].

Ο Ardener υποστήριξε ότι όταν στην κοινωνία των Bakweri οι άνδρες οριοθετούν το «κοινωνικό», τοποθετούν τις γυναίκες στη φύση. Η Mathieu σημειώνει ότι οι άνδρες Bakweri θεωρούνται επίσης ότι «κυριαρχούν» πάνω στη φύση, και ισχυρίζεται ότι η ανάλυση του Ardener «εκπορεύεται από μια ταύτιση της κατηγορίας του θηλυκού με τη "φύση" όμοια μ' εκείνη που ο ίδιος αποδίδει σ' αυτούς που μελετάει» (1978β:63). Ο Ardener (1977) έχει αρνηθεί κατηγορηματικά ότι είχε ποτέ την πρόθεση να εξομοιώσει τη γυναίκα με τη φύση, και αντ' αυτού τονίζει το πρόβλημα της οριοθέτησης των γυναικών όταν η «κοινωνία» ορίζεται από άνδρες. Απαντώντας στη Mathieu ανακεφαλαιώνει την άποψή του: «Στη νοητική συγκρότηση της "κοινωνίας" ενυπάρχει

μια τυχαία σχέση ομολογίας ανάμεσα στο καθαρά ιδεατό πεδίο... ως προς το οποίο η "κοινωνία" ορίζεται ως *αφηρημένη έννοια*, και σε εκείνο το τμήμα του πραγματικού κόσμου στο χώρο που δεν είναι οργανωμένος κοινωνικά - στο "άγριο"» (1988:23, υπογραμμίσεις στο πρωτότυπο). Το βασικό μέλημα του Ardeneg αφορά τη συγκρότηση των δομών στο νοητικό επίπεδο, και η ερμηνεία του έχει περισσότερες όψεις από όσες σχολιάζουμε εδώ. Το ότι χρησιμοποιεί τη «φύση» και τον «πολιτισμό» ως οχήματα προκειμένου να μιλήσει για άφωνες και κυρίαρχες δομές αποτελεί ίσως μια ακόμη «τυχαία σχέση ομολογίας». Ωστόσο, το γεγονός ότι νιώθει την ανάγκη να επαναλάβει αυτό το επιχείρημα δημιουργεί κάποιες απορίες: «Σε αγροτικές κοινωνίες η εξίσωση, μη κοινωνικό = μη ανθρώπινο = το άγριο = "φύση", εύκολα αποκτά συγκεκριμένη μορφή». Πρόκειται για μια ισχυρή μεταφορά (1977:23). Μια τέτοια παλινδρόμηση σε μια συμβολική οικολογία στην πραγματικότητα αναπαράγει την ίδια ουσιοκρατική εξίσωση στην οποία άσκησε κριτική η Mathieu. Το «δικό τους» μη κοινωνικό ή άγριο μπορεί να διαβαστεί ως η «δική μας» φύση.

Δεν θα ασχοληθώ εδώ με ζητήματα τα οποία έχουν καλύψει η MacCormack και άλλοι συγγραφείς σ' αυτό τον τόμο [MacCormack και Strathern (επιμ.) 1980]. Αρκούμαι απλώς να αναγνωρίσω πόσο γόνιμη και σημαντική είναι η ανάλυση του Ardeneg. Πρόκειται για αριστοτεχνικό κομμάτι. Το ίδιο ισχύει και για την εργασία της Ortner, που έχει πολύ διαφορετικό προσανατολισμό και που αφορά όχι τη συγκρότηση της κοινωνίας στο νοητικό επίπεδο, αλλά του ίδιου του πολιτισμού⁷. Εδώ συναντάμε την άποψη ότι προς όφελος της δικής του οριοθέτησης ο πολιτισμός χρησιμοποιεί το κοινωνικό φύλο ως σύμβολο. Αναφέρομαι και πάλι σ' αυτό το ερμηνευτικό σχήμα απλώς για να ενισχύσω το επιχείρημα ότι περισσότερο από όλους τους όρους

7. Με δεδομένο το βαθμό της πολεμικής που χαρακτηρίζει πολλές συζητήσεις, καταγράφω εδώ τον προσωπικό θαυμασμό μου για το έργο του Ardeneg και της Ortner. Πράγματι, για να παραφράσω την ίδια την Ortner, δεν διαφωνώ τόσο με τα επιχειρήματά τους όσο με ορισμένες από τις συμβολικές σημασίες τους ή με τις σημασίες που έχουν αποκτήσει στα έργα άλλων!

που χρησιμοποιούμε στη διαπολιτισμική μετάφραση, οι όροι «φύση-πολιτισμός» έχουν πολλαπλές σημασίες στο εσωτερικό του δικού μας πολιτισμού, και συνεπώς δεν είναι δυνατόν να αποδίδονται σε άλλους χωρίς να αναλύονται.

Η Ortner προτείνει ρητά την ιδέα ότι η αντίθεση πολιτισμού-φύσης είναι αποτέλεσμα διαδικασίας.

«Κάθε πολιτισμός... ασχολείται με τη διαδικασία παραγωγής και διατήρησης συστημάτων που αφορούν μορφές σημασιών (συμβόλων, τεχνημάτων κ.λπ.) μέσω των οποίων η ανθρωπότητα υπερβαίνει τα δεδομένα της φυσικής ύπαρξης... Με την τελετουργία... κάθε πολιτισμός επιβεβαιώνει ότι οι σωστές σχέσεις ανάμεσα στην ανθρώπινη ύπαρξη και τις φυσικές δυνάμεις εξαρτώνται από τις δυνατότητες του πολιτισμού να χρησιμοποιεί τις ιδιαίτερες εξουσίες του ώστε να ρυθμίζει τις συνολικές διαδικασίες του κόσμου και της ζωής... η ιδιαιτερότητα του πολιτισμού βασίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι μπορεί... να υπερβεί τις φυσικές συνθήκες και να τις χρησιμοποιήσει για τους δικούς του σκοπούς. Έτσι ο πολιτισμός (δηλαδή κάθε πολιτισμός) σε κάποιο επίπεδο αυτοσυνειδησίας αυτοεπιβεβαιώνεται όχι μόνον ως ξεχωριστός αλλά και ανώτερος από τη φύση... το εγχείρημα του πολιτισμού είναι πάντοτε να προσεταιρίζεται τη φύση και να την υπερβαίνει» (1974:72-3).

Στη συνέχεια υποστηρίζει ότι η θέση των γυναικών στη συμβολική τάξη πρέπει να ερμηνευτεί με βάση το ότι οι γυναίκες «υπερβαίνουν τη φύση λιγότερο από ό,τι οι άνδρες» (1974:73)⁸. Οι γυναίκες «θεωρούνται» πιο κοντά στη φύση, «αντιπροσωπεύουν» μια κατώτερη κατάσταση, «συμβολίζουν» κάτι που κάθε πολιτισμός υποτιμά. Η Ortner δέχεται (1974:75) ότι αυτή η αντίληψη

8. Οι Rosaldo και Atkinson σημειώνουν ότι η έμφαση στη βιολογική γονιμότητα δεν φαίνεται να απασχολεί τους Ilngoi (Φιλιππίνες) (1975:63), και υποστηρίζουν ότι σε κοινωνίες που τονίζουν τις σεξουαλικές λειτουργίες, η εξιδανίκευση της γυναικείας γονιμότητας «υποδηλώνει ότι οι γυναίκες προσδιορίζονται με βάση τη φύση και τη βιολογία. Έτσι οι γυναίκες εγγλωβίζονται στη φυσική τους ύπαρξη και κατά συνέπεια στην πολύ γενική λογική σύμφωνα με την οποία είναι λιγότερο ικανές για υπέρβαση και πολιτισμικά επιτεύγματα απ' ό,τι οι άνδρες».

ενδεχομένως είναι ασυνείδητη. Ωστόσο είναι σαφές ότι θεωρεί τη σχέση των γυναικών με το οικιακό, την «ταυτόση» τους με την κατώτερη κατάσταση (1974:79) καθώς και την αμφισημία τους στο συμβολικό επίπεδο ενδείξεις μιας ιεραρχικής σχέσης ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση, και πιστεύει ότι οι όροι αυτής της σχέσης βρίσκονται αρκετά κοντά στην επιφάνεια ώστε να θεωρούνται μέρος του συνειδητού.

«Η διάκριση πολιτισμού/φύσης είναι καθαυτή προϊόν του πολιτισμού, ο ελάχιστος ορισμός του οποίου εμπεριέχει την υπέρβαση των φυσικών δεδομένων της ύπαρξης μέσω των νοητικών συστημάτων και της τεχνολογίας. Πρόκειται βέβαια για έναν αναλυτικό ορισμό, αλλά ισχυρίστηκα ότι σε κάποιο επίπεδο κάθε πολιτισμός εμπεριέχει αυτή την ιδέα με τη μια ή την άλλη μορφή, έστω και μόνο μέσω της επιτέλεσης της τελετουργίας ως επιβεβαίωσης της ανθρώπινης ικανότητας να μεταβάλλει αυτά τα “δεδομένα”» (1974:84).

Θα έκανα τα εξής σχόλια:

1) Η ανάλυσή της αγνοεί τον πολυσχιδή χαρακτήρα των δικών μας εννοιολογικών κατηγοριών για τη φύση και τον πολιτισμό, και προσλαμβάνει τα διαρκώς μετατοπιζόμενα όρια των σημασιολογικών πεδίων ως πραγματικό φράγμα. Έτσι η Ortner μπορεί να παρουσιάζει τη σχέση μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού ως διχοτομία. 2) Αυτή η διχοτομία της είναι λογικά απαραίτητη, διότι θέλει να στρέψει την προσοχή μας στην ιδέα ότι η φύση είναι μια «δύναμη» πάνω στην οποία ο πολιτισμός επενεργεί. Εδώ δηλαδή πρόκειται για μια σαφή σχέση υποκειμένου - αντικειμένου, την οποία, όπως παρατηρεί η Gillison, η Ortner επιμένει να αναπαριστά ως ιεραρχική: «Η οικουμενικότητα της τελετουργίας υποδηλώνει ότι όλοι οι πολιτισμοί αναγνωρίζουν και επιβεβαιώνουν την ειδική ανθρώπινη ικανότητα να επενεργούν πάνω στα δεδομένα της φυσικής ύπαρξης και να τα ρυθμίζουν παρά να άγονται και να φέρονται απ' αυτά» (1974:72). Ο έλεγχος -η ρύθμιση- είναι η ουσία της σχέσης ανάμεσα στους δύο όρους. 3) Η Ortner θεωρεί δεδομένο ότι η αλληλεπίδραση φύσης και πολιτισμού εκφράζεται νοητικά και σε «κάθε» πολιτι-

σμό και ότι οι έννοιες αυτές αντιστοιχούν σε ό,τι εμείς αναγνωρίζουμε ως φύση και πολιτισμό. 4) Από τον τρόπο που η Ortner αναφέρεται στις γυναίκες - ότι «θεωρούνται» πιο κοντά στη φύση, ότι «συμβολίζουν» αυτό που ο πολιτισμός υποτιμά - είμαστε επίσης υποχρεωμένοι να θεωρήσουμε ότι αυτές οι ιδέες είναι συνειδητές και άρα σχετικά προσιτές σε μας. Η γενική συνεπαγωγή είναι ότι κάθε πολιτισμός έχει συνείδηση «της» σχέσης μεταξύ φύσης και πολιτισμού. 5) Τέλος η Ortner ισχυρίζεται ότι τα πραγματικά σύμβολα που χρησιμοποιούνται αναφορικά με τις σχέσεις αρσενικού-θηλυκού είναι παντού τα ίδια.

Πέρα από το ζήτημα του τι εμείς μπορούμε να εννοούμε με τους όρους φύση ή πολιτισμός λοιπόν, βρίσκεται ένα ερώτημα που αφορά το επίπεδο στο οποίο αποδίδουμε ανάλογες έννοιες σε άλλους ανθρώπους.

Ο πολιτισμός ως ταξινόμηση

Ο Lévi-Strauss γράφει ότι η αντίθεση φύσης και πολιτισμού «πρέπει να ιδωθεί ως τεχνητό δημιούργημα του πολιτισμού, ένα προστατευτικό οχυρό που υψώνεται γύρω του» (1969: χξix). Ο Ardener προσθέτει επιπλέον ότι κατά τη διάρκεια αυτής της διανοητικής προσπάθειας οι «άνδρες πρέπει να οριοθετηθούν τόσο ως προς τις γυναίκες όσο και ως προς τη φύση... Αν οι άνδρες είναι εκείνοι που αποκτούν γνώση “άλλων πολιτισμών” πιο συχνά από τις γυναίκες, είναι πιθανό ότι αναπτύσσουν μετα-επίπεδα ταξινόμησης τα οποία τουλάχιστον τους επιτρέπουν να αντιμετωπίσουν την ανάγκη να οριοθετήσουν τους εαυτούς και τις γυναίκες τους εν σχέσει με άλλους άνδρες και τις γυναίκες τους». Έτσι, ο διαχωρισμός των κοινωνιών αντιπροσωπεύει ένα στάδιο το οποίο ακολουθεί τον αρχέγονο διαφορισμό του πολιτισμού αυτού καθαυτόν από τη φύση. «Ωστόσο μπορούμε να αναγνωρίσουμε αυτό το πρώτο επίπεδο όταν υπάρχει η τάση της παλινδρόμησης σ' αυτό από το μετα-επίπεδο: δηλαδή όταν άλλοι

άνδρες και οι γυναίκες τους καταχωρούνται στη "φύση"» (1972:142).

Αν πιστεύαμε ότι η διαίρεσή μας ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό αντανakλούσε μια εξωτερική «πραγματικότητα», το ζήτημα του κατά πόσο άλλοι άνθρωποι ενδεχομένως συμμερίζονται μια τέτοια ιδέα θα μπορούσε πράγματι να διατυπωθεί ως ζήτημα της δικής τους αυτοσυνειδησίας: πώς αναπαριστούν τα όριά τους. Ο διαχωρισμός του ανθρώπου από το ζώο, της κοινωνικής ζωής από το άγριο και ούτω καθεξής θα εμφανιζόταν ίσως με ρητές έννοιες (όπως οι δικές μας «άτομο» και «κοινωνία»). Θα εκφραζόταν μέσω των συμβόλων και των μύθων και έτσι θα μπορούσε να κατανοηθεί με έναν τρόπο λιγότερο ξεκάθαρο, αλλά εξίσου κατηγορηματικό. Ή τέλος θα φαινόταν ότι πρόκειται για ιδιότητες των τρόπων ταξινόμησης και των γνωστικών λειτουργιών που διαμορφώνουν την κοσμοθεωρία του δρώντος υποκειμένου, χωρίς ωστόσο το υποκείμενο να τις αναγνωρίζει ως αρχές ή αξίες ξεχωρές από την κοσμοθεωρία του. Με βάση αυτές τις διαβαθμίσεις της αυτοσυνειδησίας θα μπορούσαμε να κωδικοποιήσουμε το είδος της δομής που προσπαθήσαμε να περιγράψουμε.

Παρά τις διαφορετικές προθέσεις τους, όταν ο Ardener και η Ortner ισχυρίζονται ότι οι κοινωνίες ταξινομούν τον εαυτό τους, τους άνδρες και τις γυναίκες με βάση έναν άξονα φύσης-πολιτισμού, υπονοούν ότι η ταξινόμηση αυτή εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο οι ιθαγενείς συνειδητοποιούν τον εαυτό τους. Αυτές οι ιδέες εντοπίζονται στα δύο πρώτα «επίπεδα» και ενδεχομένως επίσης και στο τρίτο. Μ' άλλα λόγια, μέσω των συμβόλων, των στερεοτύπων και του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζουν το βιολογικό φύλο, οι άνθρωποι αποκτούν επίγνωση ορισμένων αντιλήψεων για τον πολιτισμό και τη φύση. Αυτό μας επιτρέπει να λέμε ότι αυτές οι αντιλήψεις είναι μέρος τούτου ή του άλλου πολιτισμού και να τις θεωρούμε έννοιες σχετικά προσιτές σε μας.

Σ' αυτό το επίπεδο προσεγγίζω τις ιδέες των Hagen⁹. Μπορούμε άραγε να πούμε ότι οι Hagen χρησιμοποιούν μια λεκτική

9. Δεν χρειάζεται να αναζητήσουμε μια «βαθιά δομή», για παράδειγμα τις

αντίθεση μεταξύ φύσης και πολιτισμού ή ότι μια τέτοια αντίθεση αποτελεί τον άξονα γύρω από τον οποίο οργανώνουν το συμβολισμό και τις μεταφορές τους; Μας είναι απαραίτητες αυτές οι ιδέες προκειμένου να κατανοήσουμε την τελετουργία τους και τα όσα οι άνθρωποι λένε για τις πράξεις τους; Αν αναπαριστούν την κοινωνία τους στα δικά τους μάτια, το κάνουν χρησιμοποιώντας την ιδέα ότι τα επιτεύγματα του ανθρώπου (πολιτισμός) επιτίθενται στη «φύση» και την ελέγχουν; Ειδικότερα, μπορούμε να κατανοήσουμε τη θέση του αρσενικού και του θηλυκού στη συμβολική και κοινωνική τάξη μ' αυτούς τους όρους;

Παραμένει ωστόσο ένα άλλο πρόβλημα σχετικά με τα επίπεδα της ανάλυσης. Εφόσον το θέμα μας αφορά τον τρόπο που η φύση-πολιτισμός έχει συσχετιστεί με τις αντιθέσεις αρσενικού-θηλυκού, θα έπρεπε να διερωτηθούμε μήπως τα μοντέλα με τα οποία ασχολούμαστε είναι αποκλειστικά ανδρικά ή αποκλειστικά γυναικεία. Ο Ardener έθεσε αυτό το ζήτημα (1972) όταν υποστήριξε ότι οι άνδρες έχουν περισσότερα κίνητρα που τους ωθούν σε οριοθετήσεις. Έκτοτε η Shirley και ο Edwin Ardener (1977) έχουν διευρύνει την ιδέα των αμοιβαίων και κυρίαρχων μοντέλων εν σχέσει με τις γυναίκες, τα μοντέλα των οποίων υποστηρίζουν ότι είναι πάντοτε εγκλωβισμένα στα ανδρικά. Το κυρίαρχο μοντέλο είναι εκείνο που είναι περισσότερο προσιτό στον ανθρωπολόγο. Ο E. Ardener (1977: 24) γράφει: «Αν η ανδρική αντίληψη παράγει μια κυρίαρχη δομή, η γυναικεία εκδοχή συνιστά μια άφωνη δομή. Στο εμπειρικό επίπεδο, το γεγονός ότι οι εκφράσεις των άφωνων δομών εξομοιώνονται έτσι τόσο συχνά με την αφάνεια και την ασημαντότητα της "φύσης" αποτελεί τυχαίο γεγονός». Μ' άλλα λόγια το κυρίαρχο μοντέλο εμπεριέχει έναν ορισμό των δικών του ορίων ως μοντέλο, ενσωματώνοντας τον άφωνο χαρακτήρα άλλων μοντέλων ως έναν από τους δικούς του όρους (ως εκφάνσεις της φύσης). Δεν είμαι βέβαιη ότι ο καλύτε-

δομές-ρ των Ardener (S. Ardener 1977) στις οποίες η φύση ή ο πολιτισμός μπορεί να είναι τα κινητήρια στοιχεία. Εγώ ασχολούμαι με ιδέες που είναι περισσότερο ευκαρινές ή προσιτές.

ρος τρόπος για να καταλάβουμε τις διαφορετικές οπτικές των ανδρών και των γυναικών Hagen είναι να θεωρήσουμε ότι αντιπροσωπεύουν μοντέλα που διαφέρουν ως προς τη δομή (πρβλ. Strathern 1981). Ωστόσο, αυτό δεν είναι το θέμα μου εδώ. Εκείνο που με ενδιαφέρει είναι οι κυρίαρχες και προσιτές έννοιες. Αν παίρναμε υπόψη δεδομένα που προέρχονται αποκλειστικά από άνδρες πληροφορητές, οι εικόνες του κοινωνικού φύλου που προβάλλονται στις έννοιες αυτές θα εμφανίζονταν πιθανόν διαφορετικές. Αλλά οι Ardenner δεν θεωρούν ότι μόνο οι άνδρες θα έκαναν ένα διαχωρισμό μεταξύ πολιτισμού και φύσης.

Ο Wagner (1975, 1978) έχει υποστηρίξει πειστικά ότι ο «πολιτισμός» είναι δική μας επινόηση, και ότι οι ιδέες άλλων λαών για τον εαυτό και την κοινωνία προβάλλουν ίσως διαφορετικές αντιτιθέσεις. Έτσι μας προσφέρει έναν σχολιασμό πάνω στην ιδεοληψία του δυτικού πολιτισμού σχετικά με τον αυτοκαθορισμό του. Οι νοητικές μας παραστάσεις για τον πολιτισμό διαμεσολαβούνται από έναν συμβατικό συμβολισμό ο οποίος «ορίζει και προδιαγράφει μια έντονη διάκριση ανάμεσα στα δικά του σύμβολα και κανόνες από τη μια και τον κόσμο στον οποίο αυτά αναφέρονται από την άλλη» (1978: 23). Αυτό διαφέρει από τον αυτοδύναμο συμβολισμό όπως είναι η μεταφορά, που αφομοιώνει το συμβολιζόμενο μέσα στη συγκρότησή της. Όλοι οι πολιτισμοί χρησιμοποιούν και τους δύο τρόπους, αλλά ενώ σύμφωνα με τη δική μας παράδοση η παραγωγή των συμβόλων που στηρίζεται σε συμβάσεις αντιπροσωπεύει ένα θεμιτό είδος ανθρώπινης δραστηριότητας, με την έννοια ότι οι άνθρωποι ταξινομούν με ακρίβεια και τάξη το φυσικό τους κόσμο, άλλες παραδόσεις θεωρούν ότι οι κοινωνικές συμβάσεις ενυπάρχουν στη φύση.

«Το όλο ζήτημα σχετικά με τα είδη συμβολοποίησης που θεωρούνται κανονικά και ενδεδειγμένα διάμεσα ανθρώπινης δραστηριότητας και αυτά που θεωρούνται έμφυτα και “δεδομένα”, είναι σημαντικό... Καθορίζει ποια μορφή δράσης αποτελεί σύμβαση και είναι αποδεκτή... ποια πράγματα και ποιες εμπειρίες πρέπει να θεωρούνται ότι προηγούνται των πράξεων [ενός δρώντος υποκειμένου] και δεν είναι αποτέλεσμά τους. Θα μπορούσα-

με να πούμε ότι αυτός ο συλλογικός προσανατολισμός “μεταμφιέζει” τη σύμβαση σε κάθε συγκεκριμένο πολιτισμό. Στο σύγχρονο αμερικανικό μεσοαστικό πολιτισμό της επιστήμης και της συλλογικής επιχειρηματικότητας, που τονίζει τη σταδιακή και τεχνητή συσσώρευση των συλλογικών μορφών, η μεταμφίεση της σύμβασης ισοδυναμεί με την αντίληψη ότι ο κόσμος των φυσικών γεγονότων... είναι εγγενής και δεδομένος. Και στον κόσμο των Daribi... που τονίζει τον πρωτεύοντα χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων, η σφαίρα του τυχαίου που δεν ελέγχεται με συμβατικούς τρόπους είναι εκείνη που αφορά την ανθρώπινη δραστηριότητα, ενώ η διάρθρωση του συλλογικού υπόκειται στη ...μεταμφίεση/συγκάλυψη της σύμβασης» (1975: 49-50, οι υπογραμμίσεις στο πρωτότυπο).

Στη συνέχεια ο Wagner υποστηρίζει ότι οι πολιτισμοί στους οποίους η διαφοροποίηση θεωρείται ζήτημα σύμβασης προσεγγίζουν τον κόσμο με μια διαλεκτική λογική. Η λογική αυτή αναδεικνύει τις αντιθέσεις αντιτάσσοντάς τις σε ένα κοινό υπόβαθρο ομοιοτήτων. Αντίθετα, πολιτισμοί στους οποίους η συλλογικότητα θεωρείται ζήτημα σύμβασης, όπως είναι οι δικές μας επιστημονικές παραδόσεις, αντιτάσσουν την κοινωνική συνοχή σε ένα κοινό υπόβαθρο (φυσικών) διαφορών¹⁰.

Ο Wagner ασχολείται κυρίως με τη μορφή του συμβολικού. Σε ένα πολύ διαφορετικό επίπεδο εγώ προεκτείνω αυτά που επί-

10. «Συνειδητά και σκόπιμα “φτιάχνουμε” τη διάκριση ανάμεσα στο εγγενές και το τεχνητό διαμορφώνοντας τους ελέγχους ενός συμβατικού, συλλογικού πολιτισμού. Αλλά τι συμβαίνει με εκείνους τους άλλους που συμβατικά “φτιάχνουν” το ειδικό και το συμπτωματικό, και οι ζωές τους μοιάζουν να είναι ένας συνεχής αυτοσχεδιασμός;... Κάνοντας την επινόηση και άρα το χρόνο, την ανάπτυξη και την αλλαγή μέρος της σκόπιμης “πράξης” τους, δημιουργούν κάτι ανάλογο με το δικό μας πολιτισμό, αλλά δεν τον αντιλαμβάνονται και δεν μπορούν να τον αντιληφθούν ως πολιτισμό. Δεν είναι επινόηση, αλλά είναι το σύμπτωμα. Το συμβατικό, είτε είναι γραμματική είτε συγγενικές σχέσεις είτε κοινωνική τάξη (“νόημα” και “κανόνες”), είναι για αυτούς μια εγγενής, κινήτρια και “υπέροχη” (άρα ακατανόητη) διάκριση μεταξύ του εγγενούς και του τεχνητού» (1975:87). Κατά την άποψη του Wagner οι Δυτικοί συγκροτούν τον κόσμο του τυχαίου προσπαθώντας να τον συστηματοποιήσουν. Οι άνθρωποι που ζουν

σης μας λέει σχετικά με το περιεχόμενο διαφόρων μορφών. Το επιχείρημά του μας αφορά εφόσον η «άλλη παράδοση» που περιγράφει με τη μεγαλύτερη πληρότητα είναι εκείνη των Daribi, ενός άλλου πληθυσμού των ορεινών περιοχών της Νέας Γουινέας. Η αντίθεση των Daribi μεταξύ του έμφυτου και του τεχνητού κατέχει μια διαφορετική θέση ως προς τις διαδικασίες που αφορούν την εξειδίκευση και την ομαδοποίηση απ' αυτήν που κατέχει στο δυτικό πολιτισμό. Έτσι οι συμβάσεις της συλλογικότητας που κυριαρχούν στην κοινωνική ζωή των Daribi θεωρούνται ως δεδομένες συνιστώσες της ανθρωπότητας και του σύμπαντος. Αποτελούν το κοινό υπόβαθρο ως προς το οποίο οι άνθρωποι αυτοσχεδιάζουν, διαφοροποιούνται και εξατομικεύονται. Αντίθετα, «εμείς» τονίζουμε το συλλογικό έλεγχο που συνεχώς πρέπει να ασκείται πάνω στα εξατομικευτικά, έμφυτα κίνητρα. Για τους Daribi δεν υπάρχει «πολιτισμός» με την έννοια τεχνημάτων και κανόνων που αντιπροσωπεύουν το σύνολο των ατομικών προσπαθειών, ούτε φύση στην οποία αυτά επενεργούν.

Τα ίδια σχεδόν μπορούμε να πούμε και για τους Hagen. Εκείνο που κάνει το εθνογραφικό υλικό ιδιαίτερα ενδιαφέρον είναι ορισμένες πολύ σαφείς ταξινομήσεις που κάνουν οι Hagen: η διάκριση μεταξύ *mbo* («οικιακού») και *ɾɔmi* («άγριου») συνδυάζεται με μια διάκριση ανάμεσα σε πράγματα κατάλληλα για άνδρες («αρσενικά») και πράγματα κατάλληλα για γυναίκες («θηλυκά»). Η διαφορά αυτή κάποτε αποκτά τη μορφή αντίθεσης μεταξύ του κοινωνικού και του ατομικού προσανατολισμού.

Η ίδια η διάκριση των Hagen ανάμεσα στο οικιακό και το άγριο (*mbo-ɾɔmi*) είναι εγγενής με την έννοια ότι αντιμετωπίζεται ως χαρακτηριστικό του δεδομένου κόσμου. Επιβεβαιώνεται ή ανακαλύπτεται, αλλά δεν φτιάχνεται, σε αντίθεση με τη δική μας τάση να «φτιάχνουμε» διαρκώς πολιτισμό και μ' αυτό να ξαναφτιάχνουμε τη σχέση ανάμεσα στον πολιτισμό και τη φύση. Πράγματι, η έλλειψη συνοχής που χαρακτηρίζει τις δικές μας πα-

σε φυλετικές κοινωνίες συγκροτούν το δικό τους κόσμο της δεδομένης, εγγενούς κοινωνικής σύμβασης προσπαθώντας να την αλλάξουν ή να την επηρεάσουν.

ραστάσεις για τη φύση και τον πολιτισμό ή η αβεβαιότητά μας ως προς το ποια εμπεριέχει ποιαν ίσως απορρέει από τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουμε την ίδια τη διάκριση ως κατασκευή, κατά τη φράση του Lévi-Strauss (187). Ανάγουμε το συμβατικό τρόπο παραγωγής των συμβόλων σε ζήτημα ανθρωπίνης δημιουργικότητας. Οι Hagen, που θεωρούν τη σχέση ανάμεσα στα σύμβολα *mbo* (οικιακό) και *ɾɔmi* (άγριο) και ό,τι αυτά αντιπροσωπεύουν αξιωματική, δεν φαντάζονται ότι το ένα μπορεί να υπαχθεί στο άλλο.

Για μας, η φύση είναι δεδομένη και αποτελεί τη βάση για εγγενείς διακρίσεις. Έτσι, εντοπίζουμε τις έσχατες διαφορές μεταξύ των φύλων «στη φύση». Όπως το «άτομο», έτσι κι αυτές ανήκουν σε μια βιολογική τάξη. Ωστόσο, θεωρούμε ότι ο «πολιτισμός» υπάγει αυτά τα δεδομένα σε ποικίλες χρήσεις. Η συλλογική προσπάθειά μας να οριοθετήσουμε τους ανθρώπινους, πολιτισμικούς εαυτούς μας ως προς τη φύση, λοιπόν, δημιουργεί ταυτόχρονα την ιδέα ότι υπάρχουν διαφορές που δεν επιδέχονται αναγωγές, που δεν είναι πολιτισμικές. Κατά τον ίδιο τρόπο η θεώρηση της κοινωνίας ως ανθρωπίνης κατασκευής δημιουργεί το «πρόβλημα» των ξεχωριστών ατόμων που τη συναποτελούν. Εφόσον αυτές οι διακρίσεις επιδέχονται ορισμούς, η φύση και ο πολιτισμός βρίσκονται σε μια πραγματική διαλεκτική σχέση –όπως υποστήριξα οι σημασίες τους μετατοπίζονται ως προς αλλήλους ανάλογα, με το αν μεταξύ των δύο τομέων διαπιστώνουμε σχέσεις ελέγχου ή επιρροής. Υποστήριξα ακόμα ότι αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως διαφορά που ανάγεται στη φύση (η διάκριση των φύλων) μπορεί να χρησιμοποιηθεί προκειμένου να θεμελιωθεί μια διάκριση ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό σαν να ήταν και αυτή η ίδια δεδομένη στον κόσμο. Μ' άλλα λόγια, ενώ η ίδια η έννοια του «πολιτισμού» υπονοεί ότι η σχέση μεταξύ φύσης και πολιτισμού είναι μια κατασκευή, εμείς προσπαθούμε επιπλέον να νομιμοποιήσουμε αυτή την κατασκευή ανάγοντάς τη στη φύση. Το κοινωνικό φύλο είναι ένας βασικός παράγοντας που ενεργοποιεί αυτό το μετασχηματισμό.

Στην κοινωνία των Hagen το κοινωνικό φύλο επίσης λει-

τουργεί ως παράγοντας που ενεργοποιεί συμβολικούς μετασχηματισμούς, αλλά όχι με ενιαίο τρόπο. Όπως η διάκριση οικιακού-άγριου, οι σωματικές διαφορές που συνθέτουν το πρόσωπο θεωρούνται εγγενείς και δεδομένες και δεν υπόκεινται σε ανθρώπινη παρέμβαση. Ωστόσο, στο βαθμό που θεωρούμε ότι η δραστηριότητα των ατόμων «δημιουργεί» κάποιες όψεις της κατά φύλα συμπεριφοράς ή τις ενισχύει, ορισμένες άλλες διακρίσεις μεταξύ αρσενικού και θηλυκού έχουν μια πολύ διαφορετική επισημολογική υπόσταση. Έτσι, το «αρσενικό» και το «θηλυκό» μπορεί να αναφέρονται σε μια σφαίρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς, στον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες και οι γυναίκες λειτουργούν στις σχέσεις τους, στις περιπτώσεις δηλαδή που τα όρια είναι περισσότερο χαλαρά. Με αυτή την έννοια, όπως και οι Daribi, οι Hagen προβαίνουν σε μια συμβατική διάκριση, και οι «σχέσεις αρσενικού-θηλυκού... μπορεί να θεωρηθούν ότι διακρίνουν συνειδητά οντότητες που έχουν ένα κοινό υπόβαθρο (την "ψυχή" και άλλες συλλογικές παραστάσεις του πολιτισμού [π.χ. την έννοια της ανθρωπότητας]), και άρα ως διαλεκτική ανάμεσα στο συγκεκριμένο και το γενικό, τον άνδρα και τη γυναίκα και ούτω καθεξής» (Wagner 1975: 118-19). Έτσι, όταν το «αρσενικό» και το «θηλυκό» βρίσκονται σε τέτοιου είδους αντίθεση, υπάρχει μια διαλεκτική ανάμεσα στους όρους. (Τα πρόσωπα και τα πράγματα που ταξινομούνται στη μια κατηγορία είναι δυνατόν να διαταραχθούν ή να επηρεαστούν απ' αυτά της άλλης.) Αντίθετα, στο βαθμό που οι όροι *mbo-rəmi* και το φύλο συνθέτουν τη σωματική υπόσταση αφορούν γενικά μια απλή διαφορά. Στην ανάλυση που ακολουθεί, η έννοια της «αντίθεσης» χρησιμοποιείται με ευρεία σημασία ώστε να καλύπτει είτε τη μια είτε την άλλη από αυτές τις λογικές σχέσεις.

Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ HAGEN

Η αντίστιξη οικιακού : άγριου

Στη γλώσσα των Hagen υπάρχει ένας ζεύγος όρων που μπορεί να μεταφραστεί ως οικιακό και άγριο. Η λέξη *mbo* αναφέρεται σε πράγματα που είναι φυτεμένα. Στην καθημερινή ομιλία χρησιμοποιείται για μοσχεύματα που παραχώνονται στο χώμα¹¹, και για τα γουρούνια που ζευγαρώνουν και συμβολίζουν μια νέα ανάπτυξη. Χρησιμοποιείται επίσης και για τους ανθρώπους, που είναι «φυτεμένοι» στις εδαφικές περιοχές της πατριάς τους¹². Οι κυριότερες κοινωνικές ομάδες που κατονομάζονται (φυλές, πατριές, υποπατριές) λέγεται ότι έχουν «τον ίδιο κορμό» (*mbo tenda*), και οι αυτόχθονες ή ιδιοκτήτες της περιοχής λέγονται *pukl wamb* («άνθρωποι της ρίζας/βάσης»)¹³. Τα δίκτυα των συγγενών του καθενός, που εκτείνονται πέρα από την πατριά, είναι οι *pukl* του («άνθρωποι της ρίζας/βάσης»). Πράγματι, το ιδίωμα αυτό τονίζει το φύτεμα ενός μοσχεύματος που αποκόπτεται από το γονεϊκό φυτό και το ριζωμά του στη γη που θα το θρέψει. Αυτό που τονίζεται είναι η προοπτική της ανάπτυξης γενικά και όχι η αντικατάσταση του αρχικού φυτού, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των Kaulong (Goodale 1980:134).

Σε ένα αντιθετικό πλαίσιο το *mbo* σηματοδοτεί όλα τα ανθρώπινα και συνδέεται με τη δραστηριότητα των ανθρώπων σε αντιδιαστολή με ό,τι ανήκει στον κόσμο των πνευμάτων (*kor, tɪpu*) ή είναι άγριο (*rəmi*). Έτσι, τα «ανθρώπινα πλάσματα» είναι

11. Τα κυριότερα καλλιεργήσιμα φυτά πολλαπλασιάζονται με μοσχεύματα (γλυκοπατάτες) από το αρχικό φυτό (*ɪaŋo, yam, μπανάνια*) ή με ένα ρόζο του φυτού (*ζαχαροκάλαμο*).

12. Πρβλ. A. Strathern (1972:19-20, 1977). Ένας ιδιωματισμός που χρησιμοποιείται για την πατριά είναι *pupa ru*, «κοιμάτι κήπου/χαντάα» (A. Strathern 1972:101).

13. Η λέξη *pukl* αναφέρεται επίσης στην ιδιοκτησία οποιουδήποτε πόρου, π.χ. ο *pukl wua* («ο ιδιοκτήτης») είναι η «πιγή» ή η «προέλευση» κάποιου αντικείμενου.

mbo wamb σε αντίθεση με τα προγονικά και άλλα πνεύματα (*kor wamb*). Ωστόσο, το «πνεύμα» δεν πρέπει να εξισώνεται με το «άγριο», διότι και τα πνεύματα διαιρούνται με τη σειρά τους σε *mbo kor* (πνεύματα που ανήκουν σε ανθρώπους που κάποτε έζησαν, και που εξακολουθούν να είναι ανθρώπινα) και άλλα που δεν προσδιορίζονται από το επίθετο *mbo*. Σ' αυτά ανήκει και η κατηγορία του «άγριου πνεύματος» (*kor rəmi*). Τα *mbo kor* δεν συνδέονται μόνο με την ανθρώπινη δραστηριότητα, αλλά και με τους ανθρώπινους σκοπούς και προθέσεις. Τα άγρια πνεύματα, από την άλλη πλευρά, κατοικούν στα δάση και σε ακατοίκητες κατά τ' άλλα εκτάσεις γύρω από τους οικισμούς. Σε αντίθεση με τους ανθρώπους που είναι «καθλωμένοι» σε σχέσεις, τα άγρια πνεύματα είναι είτε μοναχικά («μονόπλευρα», ή με μούσκλη του δάσους στην πλάτη) ή υπάρχουν ως αδιαφοροποίητο πλήθος.

Αυτά τα πνεύματα θεωρούνται ότι φροντίζουν τα άγρια φυτά και τα ζώα όπως οι άνθρωποι φροντίζουν τα εξημερωμένα αντίστοιχά τους. Όλα τα φυτά δεν έχουν βέβαια και ήμερες ποικιλίες, αλλά οι κυριότεροι βολβοί, το *tago*, το *yam*, η γλυκοπατάτα υπάρχουν σε άγρια (*rəmi*) μορφή. Σε ορισμένες περιπτώσεις διαχωρίζονται σε ποικιλίες με ξεχωριστή ονομασία, και γενικά θεωρούνται *kit* ή *gakra*¹⁴. Είναι αξιοσημείωτο ότι τα άγρια φυτά δεν είναι φρώσιμα σε αντίθεση με τις «αληθινές» (*ingk*) καλλιεργημένες ποικιλίες (*kae*, «καλό», *tingen*, «γλυκό»).

Ο άξονας βρώσιμο-μη βρώσιμο δεν ισχύει για όλες τις πλευρές της ταξινόμησης των πραγμάτων σε *rəmi* και *mbo*. Στην περίπτωση των γουρουνιών (τα ήμερα γουρούνια είναι γενικά *mbo*, καθώς και τα ειδικά σημαδεμένα *kng mbo* που προορίζονται για αναπαραγωγή), η διάκριση εστιάζεται στο ήμερο του οικιστικού ζώου και στην ιδιοκτησία των ανθρώπων πάνω του. Πράγματι, ο ανθρώπινος έλεγχος πάνω τους είναι έκδηλος από την αρχή, όταν οι άνθρωποι που τα φροντίζουν τα εξοικειώνουν με τις ανθρώπινες μυρωδιές και τα ταΐζουν βολβούς με το χέρι ως το τέ-

14. Πρβλ. M. Strathern (1969). Σημείωση: Παραθέτω αναφορές στη δική μας δουλειά, όχι εν ονόματι της εγκυρότητας, αλλά για να υποδείξω άλλα συμπεραζόμενα στα οποία έχουν συζητηθεί οι ιδέες των Hagen.

λος, όταν τα φέρνουν δεμένα με σκοινί στο χώρο της τελετουργίας, ενώ εκείνα διαμαρτύρονται στριγκλίζοντας. Εκτός από τα άγρια γουρούνια αυτά καθαυτά, άλλα ζώα του δάσους, όπως τα μαρσιποφόρα μπορεί να θεωρηθούν «γουρούνια» των άγριων πνευμάτων. Παίρνοντας τις απαραίτητες προφυλάξεις, τα κυνηγούν και τα τρώνε (αποκλειστικά σχεδόν οι άνδρες). Έχουν τη δική τους «γλώσσα».

Στην ουσία τα ιδιώματα αυτά δεν αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο περιχαρακωμένο στο χώρο του και περιορισμένο από ένα «φυσικό περιβάλλον». Μολονότι σε αντίθεση με τους οικισμούς και τους κήπους, το δάσος και η ζούγκλα είναι πηγές πραγμάτων *rəmi* οι έννοιες αυτές δεν επικεντρώνονται σε μια διαίρεση του χώρου μεταξύ (ας πούμε) ζούγκλας και οικισμού, ούτε προσδιορίζουν ξεχωριστές «σφαίρες» υπονοώντας ότι η κατοικημένη περιοχή δημιουργήθηκε με το λάξευμα της άγριας φύσης. Πράγματι, μεταξύ μιας άγριας και μιας οικιακής περιοχής δεν υπάρχουν όρια με τη γεωγραφική σημασία του όρου. Οι περισσότερες περιοχές των πατριών περιλαμβάνουν δασώδεις εκτάσεις, ενώ τα κοιμάτια που ελέγχουν οι άνθρωποι δεν αντιδιαστέλλονται συστηματικά προς την «άγρια» φύση¹⁵. Διότι η ίδια η γη δεν είναι ούτε *mbo* ούτε *rəmi* μολονότι η ανθρώπινη εκμετάλλευση των πόρων της θεωρείται χαρακτηριστικά ότι γίνεται με αντίθετους τρόπους: οι κήποι ορίζονται ως περιουσία των ανθρώπων μάλλον παρά των πνευμάτων, ενώ οι άνθρωποι που κυνηγούν στο δάσος αναζητούν προϊόντα που έχουν αξία επειδή εί-

15. Ορισμένες αραιοκατοικημένες περιοχές, όπως η κοιλάδα *limi*, που δίνουν πληθώρα πραγμάτων *rəmi*, θεωρούνται σχεδόν άγριες. Σημειώστε ότι οι Hagen δεν ζουν σε χωριά, αλλά σε κατοικίες και οικισμούς διασκορπισμένους στις εδαφικές περιοχές της πατρίδας. Οι κήποι είναι εξίσου σκόρπιοι, μολονότι υπάρχει συχνά (αλλά όχι πάντα) ένα γενικό όριο ανάμεσα στη συνολική έκταση των κήπων ή των εδαφών που βρίσκονται σε αγρανάπαυση και των δασικών εκτάσεων και λιβαδιών που δεν χρησιμοποιούνται τακτικά. Στα όρια των κήπων μπορεί να τοποθετηθούν φράχτες από σκοινιά που σηματοδοτούν τόσο τις συγκεκριμένες εδαφικές διεκδικήσεις όσο και το γεγονός ότι η γη έχει γίνει πηγή ανθρώπινης τροφής όπου δεν πρέπει να παρεμβαίνουν τα άγρια πνεύματα.

ναι άγρια. Η διάκριση *mbo-rəmi* γίνεται με βάση την ουσία ή το χαρακτήρα ορισμένων πόρων. Ωστόσο, ενσωματώνουν τις διακρίσεις:

καλλιεργημένα : άγρια πράγματα

κοινωνικά : ιδιότητες του μοναχικού / μη κοινωνικού

Είναι βέβαιο ότι βρισκόμαστε μπροστά σε κάποια εικόνα της κοινωνικής ζωής. Αναγνωρίζω τουλάχιστον τρία διαφορετικά ζητήματα: τον εσωτερικό έλεγχο, την επιρροή εξωτερικών πηγών δύναμης ή την επαφή μαζί τους, και έναν ορισμό της ανθρώπινης υπόστασης που αντλείται από ιδιώματα τα οποία αναφέρονται στην ανατροφή [*puṛtuge*]. Τα ζητήματα αυτά ανακύπτουν ξεχωριστά ως προς τα γουρούνια, τα πνεύματα και τα φυτά.

1) Οι Hagen δεν προσπαθούν να εξημερώσουν τα άγρια γουρούνια –μόνο τα κυνηγούν. Τα ήμερα τα κάνουν κατοικίδια κρατώντας τα κοντά τους– τα μικρά γουρουνάκια μεγαλώνουν συντροφιά με τους ανθρώπους, τα ταΐζουν με το χέρι και ούτω καθεξής. Αλλά εφόσον τα γουρούνια γενικά δεν έχουν τον ολοκληρωμένο νου (*noman*) των ανθρώπων, υπάρχει όριο στο τι μπορούν να εξωτερικεύσουν, και στην ανάγκη τα κουμαντάρουν με τη βία. Αντίθετα από τα αντίστοιχά τους *rəmi*, λοιπόν, τα γουρούνια *mbo* υπόκεινται σε έλεγχο.

2) Η σχέση με τα άγρια πνεύματα ως ιδιοκτήτες των πλασμάτων του δάσους και της ακαλλιεργήτης γης αφορά ένα μάλλον διαφορετικό σημείο, τη σύμπτωση συμφερόντων. Οι άνθρωποι δεν προσπαθούν να τα υποτάξουν αλλά να συμβιβαστούν μαζί τους. Όταν κυνηγούν στο δάσος ή αποσιλώνουν άγριες περιοχές για να τις κάνουν κήπους, οι άνθρωποι διαταράσσουν τις σφαίρες επιρροής των πνευμάτων και κάποτε αναζητούν τη βοήθεια των προγονικών πνευμάτων που θα τους προστατεύσουν από την εχθρότητα των πνευμάτων της άγριας φύσης. Η σύγχυση που μπορεί να προκύψει απ' αυτή την κατάσταση αποφεύγεται

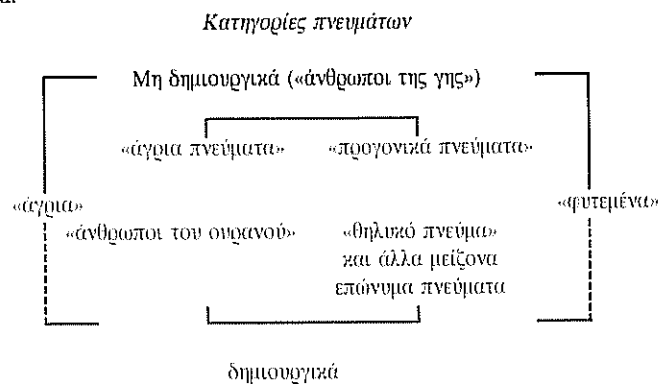
ώς έναν βαθμό με τη διαίρεση των άγριων πνευμάτων σε «καλές» και «κακές» μορφές. Ενώ τα «κακά» πνεύματα επιτίθενται από ιδιοτροπία, και προκαλούνται απλώς και μόνο από την ανθρωπινή παρουσία, τα «καλά» μπορεί και να προστατέψουν τα περιπλανώμενα γουρούνια των ανθρώπων. (Αντίστοιχα, από όλη την ακαλλιεργήτη γη –συμπεριλαμβανομένων των βάλτων, των παραποτάμιων βοσκότοπων και των λιβαδιών– οι δασικές και ορεινές περιοχές έχουν ιδιαίτερη σημασία. Οι δυνάμεις των φυτών και των πλασμάτων που ζουν εκεί μπορούν να ενεργοποιηθούν με μαγικές επικλήσεις ή με πράξεις λατρείας. Έτσι, το δάσος μπορεί να είναι πηγή «καλών» *rəmi* ενώ οι βάλτοι είναι πηγή «κακών» *rəmi*.) Τα άγρια πνεύματα συγγενεύουν με τα επώνυμα Πνεύματα, τα οποία αποτελούν αντικείμενο λατρείας, καθώς και με τα νεφελώδη Ουράνια Πνεύματα. Αυτά δεν ήταν ποτέ άνθρωποι. Ωστόσο έχουν κάποιο ενδιαφέρον για τις επιδιώξεις και την ευημερία των ανθρώπων. Πράγματι, τα πιο προσιτά από αυτά τα Πνεύματα τα οποία οι άνθρωποι μπορεί να επικαλεστούν στις λατρευτικές τους τελετουργίες χαρακτηρίζονται μερικές φορές *mbo* («φυτεμένα»)¹⁶. Ταυτόχρονα, ο χώρος από τον οποίο αντλούν τη δύναμή τους σίγουρα δεν είναι ο ανθρώπινος. Η διαίρεση σε «καλά» και «κακά» άγρια πνεύματα επαναλαμβάνει εν μέρει αυτή την αντίθεση καθώς αφορά τη διαφορά ανάμεσα στα

16. Τα πνεύματα των λατρευτικών τελετών διακρίνονται από τα προγονικά φαντάσματα. Η προέλευσή τους είναι αρκετά διαφορετική – δεν είναι ριζωμένα στο έδαφος αλλά έχουν συγγένεια με τα ουράνια όντα (*tei wamb*), μια ανάλογα νεφελώδη κατηγορία (A. Strathern 1970:573). Αυτά τα όντα είναι πηγή ανάπτυξης που βρίσκεται πέρα από τις ανθρώπινες δυνατότητες αλλά μπορεί να τις επηρεάσει: έτσι σε ορισμένες περιοχές των Hagen τα *tei wamb* θεωρείται ότι στηρίζουν τη βασική ουσία *mi* (τα «τοτέμ» της μαντείας) των φυτών. Σ' αυτό τον άξονα δημιουργίας, τα *tei wamb* και τα επώνυμα Πνεύματα διακρίνονται από τα *mi wamb* («γήινα όντα») (πρβλ. A. & M. Strathern 1968:190). Ο Vicedom (1943:82, κεφ. 15) αναφέρει ότι αρχικά τα *tei wamb* είχαν τα τρόφιμα και τα γουρούνια τα οποία «πέταξαν» στους ανθρώπους. Το Θηλυκό Πνεύμα μπορεί να αναφερθεί ως *mbo mel* («φυτεμένο πράγμα»), δηλαδή μια οντότητα με την οποία υπάρχει σχέση φροντίδας («φροντίζουμε το Πνεύμα και σκοτώνουμε τα γουρούνια» κ.λπ.), αλλά ταυτόχρονα όλα τα μη προγονικά πνεύματα έχουν συγγένειες

άγρια πνεύματα που συμμερίζονται τις επιδιώξεις των ανθρώπων και σε εκείνα που ως προς τις προθέσεις τους είναι απλώς ιδιότροπα.

3) Η πρωταρχική κατηγορία φυτών που διακρίνει η αντίθεση *mbo-rəmi* είναι οι βολβοί. Παρ' όλο που είναι φυτά πολυτελείας, η μπανάνα και το ζαχαροκάλαμο, τα οποία φυτρώνουν και ψηλώνουν πολύ πάνω από το έδαφος, μπορεί επίσης να εμφανίζονται με μορφή *rəmi*. Ταυτόχρονα, τα ψηλά φυλλώματα και των καλλιεργημένων ποικιλιών μπορεί ακόμα να γίνονται κρυψώνες για κακόβουλα πνεύματά που παρεισφύουν στον οικισμό. Αλλά αν η ταξινόμηση εδώ είναι αμφίσημη, υπάρχουν άλλα φυτά τα οποία απλώς δεν αφορά. Υπάρχει ένα ολόκληρο φάσμα φυτών, καθώς και μικρών ζώων και εντόμων, που τρώγονται αλλά δεν υπόκεινται στην ταξινόμηση *mbo-rəmi*. Αυτά τα διάφορα είδη μπορεί είτε να καλλιεργούνται είτε να μαζεύονται άγρια, και ανάλογα να ταξινομούνται ως *mbo* ή *rəmi*. Αντίθετα με τους διάφορους βολβούς όμως, δεν θεωρείται ότι αποτελούν διαφορετικές μορφές, όπως συμβαίνει με την «άγρια» και τη «φυτεμένη» μορφή της γλυκοπατάτας που συναποτελούν ένα ζεύγος. Η ιδιαίτερη σημασία της αντίληψης ότι οι μορφές αυτές αποτελούν ζεύ-

με τα άγρια στη λατρεία του Θηλικού Πνεύματος χρησιμοποιούνται άγρια αντικείμενα.



γος δεν έγκειται κυρίως στη σπουδαιότητα των φυτών ως μέσων επιβίωσης (εφόσον η ταξινόμηση με βάση τον άξονα επιβίωσης-πολυτέλεια τέμνει αυτές τις κατηγορίες εγκάρσια: τα *tao* και *yam* [βολβοί] θεωρούνται πολυτέλεια όπως η μπανάνα και το ζαχαροκάλαμο). Έγκειται κυρίως σε ένα άλλο χαρακτηριστικό: το φαγώσιμο τμήμα αυτών των βολβών μεγαλώνει κάτω από το έδαφος. Μια αλληλουχία θνητειών συνδέει το έδαφος στο οποίο φυτρώνουν τα φυτά - την κατανάλωση φαγητού - τη δημιουργία ύλης - και την ανάπτυξη ανθρώπινων όντων που συνδέονται με την περιοχή (πρβλ. A. Strathern 1973: 29). Η εδαφική περιοχή είναι το χώμα πάνω στο οποίο φυτρώνουν οι άνθρωποι, και μια κοινή πηγή διατροφής δημιουργεί μια κοινή κοινωνική ταυτότητα για τους ανθρώπους.

Πράγματι, ο όρος «οικιακό» μοιάζει να είναι μάλλον μια ήπια απόδοση του *mbo* των Hagen. Το *mbo* αναφέρεται στις ανθρώπινες ιδιότητες της συνείδησης και αυτοσυνείδησης, στη σφαίρα της ανθρώπινης συναναστροφής, όπου ο έλεγχος είναι εσωτερικευμένος, σε αντίθεση με την ιδιοτροπία και την απομόνωση των άγριων πνευμάτων, ή απορρέει από την κοινή τροφή των ανθρώπων. Ο Ardener θεωρεί το άγριο των Bakweri μη κοινωνική σφαίρα. Το άγριο είναι «φύση» (1972: 141) και οι άνθρωποι διαχωρίζουν την «ανθρωπότητα» από τη φύση (1972: 143). Μολονότι η αντίθεση χωριού-δάσους προσδίδει στα όρια των Bakweri συγκεκριμένες εικόνες, ο Ardener υποστηρίζει ότι τα όρια αυτά είναι κατ' αρχάς εννοιολογικά: το άγριο («φύση») είναι το «μη κοινωνικό» (1977: 23). Αν δεχθούμε προς στιγμήν ότι το *mbo* των Hagen παραπέμπει συνεκδοχικά στο κοινωνικό, συνάγεται άραγε ότι το *rəmi* είναι φύση;

Είναι το rəmi φύση;

Η φύση, σύμφωνα με τον εμπειρικό ορισμό που περιγράψαμε παραπάνω, είναι για μας μια προϋπόθεση για την ύπαρξη, η οποία παρέχει τις πρώτες ύλες για τη ζωή. Σ' αυτές περιλαμβάν-

νεται η δομή και οι δυνατότητες του σώματος, άρα και οι ανθρώπινες ανάγκες και τα ένστικτα, καθώς και ένα μη κοινωνικό περιβάλλον. Η φύση θέτει όρια στο τι μπορούν να κάνουν οι άνθρωποι, προβάλλει απαιτήσεις, αλλά επιδέχεται διαχείριση. Έτσι, οι διαβαθμίσεις του πολιτισμού μπορούν να μετρηθούν ανάλογα με το πόσο το φυσικό περιβάλλον μεταβάλλεται ή υποτεύσσεται. Ένα σημαντικό μέρος αυτής της άποψης είναι η εκτίμηση ότι τα φαινόμενα υπακούουν σε κανονικότητες (πρβλ. Lewis 1975:200). Η φύση δεν είναι μόνο κάτι στο οποίο ο άνθρωπος επενεργεί, αλλά ένα σύστημα με δικούς του νόμους, και οι νόμοι αυτοί περιορίζουν το δυνατό. Το ιδίωμα με βάση το οποίο αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα εμπεριέχει μια αμφίσημη έννοια ελέγχου: από τη μια είμαστε μέρος αυτού του συστήματος και από την άλλη μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τους νόμους του για τους δικούς μας σκοπούς, από τη σκοπιά των οποίων οι νόμοι αυτοί μπορούν να διαχωριστούν από μας και εμείς μπορούμε να τους υπερβούμε.

Το *rəmi* στους Hagen δεν αναφέρεται ούτε σε δεδομένα χαρακτηριστικά του περιβάλλοντος ούτε σε εγγενείς τάσεις των ανθρώπων. Αυτό που απουσιάζει είναι ο σημαντικός συνδετικός κρίκος ανάμεσα στο «φυσικό» κόσμο και την ανθρώπινη «φύση», που για μας θεμελιώνει μια ομόλογη σχέση μεταξύ τεχνήματος και κανόνα, μεταξύ του υλικού κόσμου που κατασκευάζουν οι άνθρωποι και της κοινωνικής τους ζωής, και που παράγει (Wagner 1975: 2) τη δυτική έννοια της «καλλιέργειας». Διότι φανταζόμαστε ότι με τον εκλεπτυσμό και την καλή αγωγή οι άνθρωποι μπορούν να εξημερώσουν τους ίδιους τους τούς εαυτούς. Έτσι το ένα μπορεί να γίνει μέτρο του άλλου: όσο περισσότερο εξευγενισμένο το τέχνημα, τόσο πιο προχωρημένος ο πολιτισμός. Σίγουρα η έννοια *rəmi* αναφέρεται στον έλεγχο. Αλλά λειτουργεί με τελείως διαφορετικό τρόπο.

Με κανένα τρόπο η έννοια *rəmi* δεν παραπέμπει συνεκδοχικά σε όλα όσα θεωρούνται δεδομένα ή έμφυτα. Σε ορισμένα συμφραζόμενα τα πράγματα *rəmi* είναι εχθρικά προς τις ανθρώπινες δραστηριότητες, ενώ σε άλλα αντιπροσωπεύουν μια πηγή δύνα-

μης που οι άνθρωποι μπορούν να εκμεταλλευτούν. Πρόκειται για δυνάμεις που θεωρούνται αντίθετες προς τους συνηθισμένους δεσμούς τους οποίους οι άνθρωποι συνάπτουν μεταξύ τους μέσω της ανατροφής. Έτσι, η θεώρηση του άγριου βοηθάει να κατανοήσουμε την ανατροφή, τη διατήρηση και την προώθηση των κοινωνικών σχέσεων ως ουσιαστικά «ανθρώπινα» χαρακτηριστικά.

Οι ιδέες των Hagen φαίνεται να βρίσκονται πολύ πιο κοντά σε εκείνες των Daribi¹⁷, σύμφωνα με τις οποίες η κοινωνικότητα είναι εγγενής. Μολονότι κατά τη γέννησή τους τα άτομα δεν έχουν πλήρη συνείδηση της ανθρώπινης υπόστασής τους, το παιδί μάλλον εξελίσσεται προς την κατεύθυνση της κοινωνικής ωριμότητας, παρά εκπαιδεύεται προκειμένου να την κατακτήσει, και οπωσδήποτε δεν είναι *rəmi*. Καθώς ενσωματώνει το φαγητό, το σώμα του ανταποκρίνεται στη φροντίδα, αποκτά ταυτότητα, σχέσεις με άλλους και τελικά αυτοσυνείδηση. Το παιδί συνειδητοποιεί την υπόστασή του όχι τόσο αποκτώντας δεξιότητες ή μαθαίνοντας να υπακούει σε κανόνες, αλλά εκτιμώντας τα όσα συνεπάγονται οι σχέσεις με τους άλλους¹⁸. Έτσι καθώς αναπτύσσονται τα παιδιά των Hagen δεν θεωρούνται ότι αναπαράγουν την αρχική εξημέρωση των ανθρώπων. Περισσότερο «ανατρέφονται» παρά «κοινωνικοποιούνται».

Όλα αυτά εκφράζονται στο σταδιακό τρόπο με τον οποίο τα

17. Η Clay παρατηρεί ότι στους Mandak της Νέας Ιρλανδίας «οι κοινωνικές ομάδες συγχροτούνται σαφώς με την άρθρωση ποικίλων μορφών σχέσεων ανατροφής... Δεν βοηθά καμία ένδειξη... ότι οι Mandak πιστεύουν πως η κοινωνική τους ζωή είναι θεμελιωδώς άτακτη, όπως ισχυρίζεται ο Errington για τους Karavavans» (1977:150). Βλ. σ. 181, σημ. 6.

18. Πρβλ. M. Strathern (1968:555). Τα σπάνια παιδιά που είναι αρκετά καθυστερημένα σωματικά και/ή διανοητικά μπορεί να ονομάζονται *rəmi* - όχι επειδή παρουσιάζουν υπανάπτυκτη ή αλλαγμένη ανθρώπινη φύση, αλλά γιατί μεταφορικά προέρχονται από μη ανθρώπινη γενιά. Εκείνοι που σχολιάζουν αυτά τα χαρακτηριστικά μπορεί να αναφέρονται σ' αυτά ως παιδιά που πήραν τη θέση των γνήσιων, γόνους των άγριων πνευμάτων που αντικατέστησαν το ανθρώπινο παιδί.

παιδιά θεωρούνται ότι αποκτούν *nomu* – νου, αυτοσυνείδηση –, αλλά όχι συγκεκριμένα γλώσσα, που είναι το χαρακτηριστικό της ωριμότητας για τους Laymis (Harris 1980:72-3). Το *nomu* ενσωματώνεται στις κοινωνικές σχέσεις, και έτσι λειτουργεί. Δεν έχει άλλο πλαίσιο. Σηματοδοτεί τους ανθρώπους ως ανθρώπους, ως *mbo*. Το ζήτημα είναι ότι εδώ το *nomu* δεν χρησιμοποιείται ως αντίστοιχη εικόνα του προ-ανθρώπινου. Η έννοια του προκοινωνικοποιημένου παιδιού ως «πλησιέστερα στη φύση» πράγματι χαρακτηρίζει ορισμένες δυτικές αντιλήψεις, σαν αυτές που περιγράφει η Ortner («Μπορεί κανείς εύκολα να δει πώς τα βρέφη και τα παιδιά θεωρούνται μέρος της φύσης... Όπως και τα ζώα, δεν μπορούν να περπατήσουν όρθια, δεν ελέγχουν την αφόδευσή τους» [1974:77-8]¹⁹). Αντίθετα, στη σκέψη των Hagen δεν υπάρχει αντίστοιχο της ιδέας μας ότι η ανθρώπινη υπόσταση έγκειται στην προδιάθεση να δημιουργούμε πολιτισμό.

Εφόσον προσλαμβάνουμε έτσι την ανθρώπινη φύση, μπορούμε να διαχωρίσουμε αυτή τη θεώρηση που προσδίδει στον πολιτισμό τη σημασία οικουμενικής κατηγορίας θεωρώντας τις δεδομένες φύσεις μας ζωικές²⁰. Οι ανάγκες, η σωματική κατασκευή και οι συναισθηματικές καταστάσεις που είναι κοινές στους ανθρώπους συνιστούν τη ζωική μας φύση. Όταν κακολογούμε μια ορισμένη συμπεριφορά λέγοντας ότι εξομοιώνει τον άνθρωπο με το «ζώο», δεν συγκρίνουμε μόνο τον άνθρωπο με πλάσματα η ύπαρξη των οποίων δεν υπόκειται σε πολιτισμικές ρυθμίσεις

19. Από τη σκοπιά των Hagen μπορούμε να καταλάβουμε τη σύζηση του Read (1955) για την αντίληψη των Gahuka-Gama (Ανατολικά Ορεινά) για το πρόσωπο. Για «μιας», η βασική ανθρώπινη υπόσταση περιλαμβάνει κοινά και οικουμενικά χαρακτηριστικά της «ανθρώπινης κατάστασης», μια φύση που δεν εμπεριέχεται στον πολιτισμό, αλλά θεωρείται προϋπάρχουσα (και έτσι, παραδόξως, σε έναν μη θρησκευτικό κόσμο, επίσης «ζωώδης φύση»). Για τους Gahuka-Gama η βασική ανθρώπινη υπόσταση εκφράζεται μόνο μέσω κοινωνικών σχέσεων, έτσι ώστε η ηθεκία φάνεται να μην αφορά τον «άνθρωπο» με οικουμενικά κριτήρια αλλά τους «ανθρώπους» σε συγκεκριμένους ρόλους.

20. Το θέμα του βιβλίου του Willis (1975) είναι οι τρόποι με τους οποίους η έννοια του «ζωικού» χρησιμοποιείται στην ταξινόμηση της κοινωνικής ύπαρξης και της έννοιας του εαυτού.

(«τα ζώα»), αλλά υπονοούμε ότι το άτομο αυτό έχει ενδώσει σε παρορμήσεις, και έτσι έχει αφήσει τον εαυτό του να εκδηλώσει αυτά που κανονικά υπόκεινται σε ρυθμίσεις. Οι Hagen χρησιμοποιούν τον ίδιο ιδιοματισμό («σαν ζώο») για κάποιον που υπερβαίνει κάποιο όριο. Αυτό σημαίνει ότι συμπεριφέρεται με τρόπο που δεν είναι ανθρώπινος, έχει χάσει την επίγνωση της σημασίας των κοινωνικών σχέσεων, και αυτό τον έχει κάνει, μεταφορικά, κάτι άλλο (*kara ropom*, «ξεροκέφαλο, πεισματάρη», *timbi ranom*, «αγριογούρουνο»). Ένας τέτοιος άνθρωπος έχει αποκτήσει μια εμφάνιση που βρίσκεται σε *δυσαρμονία* με τη θεμελιακή του ταυτότητα. Δεν υπάρχει συγκεκριμένη ιδέα ότι οι αντικοινωνικές τάσεις βρίσκονται κάτω από την επιφάνεια κάθε κοινωνικοποιημένου ανθρώπινου πλάσματος. Και δεν πιστεύω ότι οι Hagen έχουν κάποια θεωρία για τις ανθρώπινες ανάγκες.

Αυτό τοποθετεί το θέμα του ελέγχου σε κάποιο συγκεκριμένο πλαίσιο. Οι δικές μας αναλογίες ανάμεσα στην ανθρώπινη φύση και το περιβάλλον χρησιμοποιούν το λεξιλόγιο της κυριαρχίας – «εξημερώνουμε» τη φύση, «πολεμάμε» τις εχθρικές εκδηλώσεις της, «λαξεύουμε» τους χώρους μας στην παρθένα γη. Όταν οι Hagen αποψιλώνουν καινούργιους κήπους στις παρυφές των καλλιεργημένων περιοχών ή στο δάσος, συχνά ανησυχούν μήπως ενοχλήσουν το άγριο πνεύμα του τόπου, αν είναι γνωστό ότι ένα από αυτά παραμονεύει εκεί κοντά, ή μήπως ταράξουν τις στρατιές των *kor wakl* («μικρά πνεύματα») που βρίσκονται στους βάλτους. Είναι εξίσου προσεκτικοί με τα φαντάσματα όταν είναι κοντά στο νεκροταφείο. Αλλά πρόθεσή τους δεν είναι τόσο να κυριαρχήσουν πάνω σε αυτές τις δυνάμεις όσο να συνθηκολογήσουν μαζί τους και να τις εμποδίσουν να παρεμβούν στο εγχείρημά τους. Ένας κυνηγός, μπαίνοντας στο δάσος, μπορεί μέσω των πνευμάτων των προγόνων του να στείλει κρέας-θύσια στα άγρια πνεύματα, και στο παρελθόν σε ορισμένες περιοχές γίνονταν προσφορές απ' ευθείας στα *kor wakl*. Ένας νέος κήπος μπορεί να διαταράξει τη σφαίρα της επιρροής των τοπικών πνευμάτων. Περιφράξεις με σχοινιά υποδεικνύουν τα όρια της νέας ιδιοκτησίας – στους άλλους και στα πνεύματα εξίσου. Ωστόσο,

δεν μπορούμε να θεωρήσουμε αυτές τις περιοχές προκεχωρημένα φυλάκια ενός οικιακού χώρου που αποικίζει το άγριο²¹. Δεν αποτελούν άμυνα διότι οι περιοχές καλλιέργειας και η κοινωνική ζωή δεν θεωρούνται ότι βρίσκονται υπό το κράτος της απειλής. Τα άγρια πνεύματα ορμούν στους ανθρώπους, αλλά αυτές οι επιθέσεις είναι κίνδυνοι ή ατυχίες και όχι εκδηλώσεις μιας συνεχιζόμενης μάχης ανάμεσα στις άγριες και τις πολιτισμικές δυνάμεις. Είναι αξιοσημείωτο ότι όταν οι θεραπευτές εξαπολύουν τις δυνάμεις τους εναντίον αυτών των πνευμάτων και διώχνουν αυτά τα ίδια ή τα όπλα τους από το σώμα του αρρώστου, τα άγρια πνεύματα δεν καταστρέφονται αλλά στέλνονται πίσω στις περιοχές όπου ανήκουν.

Είναι προφανές ότι η ταξινόμηση *mbo-rəmi* περιέχει στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη δική μας διάκριση φύσης-πολιτισμού. Αλλά ο σκοπός της αντίθεσης είναι διαφορετικός. Μολονότι θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε τον έναν όρο ως ανατροφή (*mbo*), το αντίθετό της δεν είναι στην πραγματικότητα η «φύση». Το *rəmi*, το «άγριο», κατανοείται καλύτερα ως μια κατηγορία δύναμης που βρίσκεται έξω από τα όρια των δεσμών που στηρίζονται στον έλεγχο και την ανατροφή και μόνο με μια πολύ περιορισμένη έννοια μπορεί ο «πολιτισμός» να θεωρηθεί το αντίθετο του *rəmi*.

Είναι το *mbo* πολιτισμός;

Σε αντίθεση με ό,τι μεγαλώνει άγριο, η λέξη *mbo* σημαίνει την πράξη της καλλιέργειας. Αλλά οι κοινωνικές της συνδηλώ-

21. Τα άγρια γουρούνια δεν αποτελούν πια κίνδυνο για τις κίτριες περιοχές των Hagen, αν και τα κινηθούν ακόμα στην κοιλάδα Jimi. Γύρω από την καλλιεργημένη γη φτιάχνουν φράχτες και χαντάκια για να αποφύγουν τις επιδρομές των κατοικίδιων γουρουνιών που τριγυρίζουν ελεύθερα την ημέρα. (Κανονικά, τα γουρούνια συμβολίζουν συμπεριφορά που δεν υπάγεται στην καθοδήγηση του νου [noman]). Εφόσον μερικά γουρούνια μαθαίνουν να αναγνωρίζουν τους ιδιοκτήτες τους, μπορεί κάποτε να λέγεται ότι έχουν *noman*.)

σεις είναι διαφορετικές από εκείνες της δυτικής έννοιας του καλλιεργημένου. Εμείς τονίζουμε την ευταξία του κήπου και του αγρού, την επιλεκτική αναπαραγωγή των επιθυμητών ποικιλιών, μια συνολική διαδικασία που ξεκινάει από το μετασχηματισμό των υπαρχόντων πόρων και καταλήγει στο αποτέλεσμα των προσπαθειών μας, στο κέρδος με τη μορφή γεωργικών προϊόντων. Το *mbo* αντίθετα συνδέεται με μια ιδέα φύτευσης²², δεν αναφέρεται σε κανένα άλλο φυτοκομικό στάδιο, ούτε στο έδαφος, δηλαδή στη γη των κήπων αυτή καθαυτή, ούτε στα εργαλεία που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι (παρά μόνο με τη γενική σημασία – ότι «αφορά τους ανθρώπους»). Οι συνδηλώσεις του είναι ρίζωμα/εδραίωση, το δέσιμο των ανθρώπων με τη γη και τις σχέσεις. Όταν χρησιμοποιείται για τα γουρούνια που προορίζονται για αναπαραγωγή, σημαίνει την οικιακή ανάπτυξη και αύξηση. Η έννοια *mbo* δεν αναφέρεται στο ενδεχόμενο της εξημέρωσης στοιχείων που αρχικά είναι άγρια.

Ο Α. Strathern (1977) περιγράφει τον πολύ συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι θεωρούνται «φυτεμένοι» στις περιοχές της πατριάς καθώς και τις τελεουργίες που εκφράζουν αυτή την αντίληψη. Το ιδίωμα της φύτευσης μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για τη διδασκαλία. «Η γνώση εδώ θεωρείται ως μόσχευμα που κόβεται από το γονεϊκό φυτό» (1977: 506).

Αν η γνώση μπορεί να αντικειμενοποιηθεί ως κάτι που έχει εμφυτευθεί, ορισμένες όψεις του υλικού πολιτισμού προσλαμβάνονται επίσης ως αντικείμενα που κατέχονται. «Ο τρόπος μας να κάνουμε πράγματα», «τα έθιμά μας» χαρακτηρίζουν τις διαφορετικές κατά περιοχές εκδοχές σε ό,τι αφορά τα σχέδια των σπιτιών ή τις εθιμικές διαδικασίες για την εξαγορά της νύφης. Με τη σημερινή επαφή με ξένους²³, αυτές οι μορφές αυτοπροσδιορι-

22. Ο όρος *mbo* χρησιμοποιείται για το φύτεμα ακόμα και όταν πρόκειται για φυτά που συνήθως δεν καλλιεργούνται – π.χ. δέντρα του δάσους που φυτεύονται γύρω από κάποιο τελετουργικό χώρο.

23. Οι Ευρωπαίοι βρίσκονται στην περιοχή από τη δεκαετία του 1930. Οι Hagen γνωρίζουν σήμερα τις «συνήθειες» πολλών άλλων ομάδων των ορεινών περιοχών, καθώς και ανθρώπους εντελώς έξω από τα μέρη τους.

σμού έχουν γίνει ολοένα και σημαντικότερες. «Εμείς, οι Hagen» αυτοπροσδιορίζονται ως οι άνθρωποι που «*κάνουν τοκα*» («τελετουργική ανταλλαγή»). Οι Hagen επίσης αντιδιαστέλλουν τους ανθρώπους που κοιμούνται σε σπίτια με τα άγρια πλάσματα στην ύπαιθρο. Από όλες αυτές τις απόψεις μπορούμε να πούμε ότι έχουν μια έννοια «πολιτισμού». Με την έννοια ότι διάφοροι πολιτισμοί διαφορίζουν τους λαούς, η ανάλογη αυτής της έννοιας με τη δική μας είναι στενή. Η ίδια ιδέα διακρίνει επίσης τα ανθρώπινα πλάσματα από τα άγρια ζώα. Εκείνο που λείπει είναι οι αθροιστικές συνδηλώσεις του «πολιτισμού» μας που παραπέμπουν στο προϊόν και στο κέρδος και που τοποθετούν τον πολιτισμό σε μια ιδιαίτερη σχέση με τη «φύση»²⁴. Η έννοια του πολιτισμού ο οποίος «*χτίζει*» με υλικά που παίρνει από τη φύση απουσιάζει. Οι διαφορετικοί τρόποι ζωής των γειτόνων ή των πνευμάτων ή των ζώων εξυπηρετούν στο να οριστεί τι είναι Hagen ή τι είναι ανθρώπινο. Αυτοί όμως οι διαφορετικοί τρόποι δεν λειτουργούν επιπλέον ως ενδείξεις επιτυχίας ή παραγωγής.

Είναι αλήθεια ότι στους Hagen αρέσει να βλέπουν απτά στοιχεία των ανθρώπων και των έργων τους. Οι αποφιλωμένες, κατοικημένες περιοχές είναι *kona kae* (καλά μέρη) αντίθετα με το δάσος (*kit*, «κακό»). Αυτό όμως είναι ζήτημα αντίθεσης μεταξύ κατοίκησης και ερημιάς. Έτσι η παράκτια πόλη του Port Moresby εκ πρώτης όψεως φαίνεται στους μετανάστες ή στους επισκέπτες *kona kae*, και επαινούν την κλίμακα των κτιρίων και τον αριθμό των ανθρώπων. Αυτή η πρώτη εντύπωση συχνά δίνει τη θέση της στην κριτική, όταν διαπιστώνουν ότι δεν πρόκειται για ενδείξεις ανατροφής – το τοπικό φαγητό είναι φτωχό, τα χρήματα δυσεύρετα, το χώμα κακό (= δεν παράγει πλούτο). Ξεγελάστηκαν.

Ο δικός μας «πολιτισμός» δεν ισοδυναμεί μόνο με το «καλλιεργημένο» αλλά και με το «οικιακό». Υπάρχει μια συναρπαστι-

24. Ο Godelier (1978:764) σχολιάζει το πόσο σπάνια η «εργασία» σε άλλους πολιτισμούς εμπεριέχει «την ιδέα ενός μετασχηματισμού» της φύσης και του ανθρώπου.

κή αμφισημία στη λέξη «οικιακό», η οποία είναι και η πηγή των πολλών προβλημάτων που θα συναντούσε κανείς στην προσπάθεια να τοποθετήσει αντιστιζεις οικιακού/άγριου σ' έναν άξονα πολιτισμού-φύσης.

Εκ πρώτης όψεως, η εξημέρωση και η καλλιέργεια στη γλώσσα των Δυτικών είναι έννοιες ομόλογες: αναφέρονται στην εξημέρωση και τη μετατροπή (φυσικών) πόρων για (πολιτισμική) χρήση. Τα ζωντανά που μπαίνουν στον κύκλο των ανθρώπων γίνονται «του σπιτιού», και χρησιμοποιούμε τον όρο αυτό γενικά για ζητήματα που έχουν να κάνουν με το νοικοκυριό και την ιδιωτική οικογενειακή ζωή. Έτσι, το νοικοκυριό είναι οικιακή εργασία. Ωστόσο, η οικιακή εργασία δεν είναι πολιτισμός. Καθόλου μάλιστα: για μας, η σφαίρα του οικιακού μπορεί στην ουσία να αντιδιαστέλλεται προς έναν δημόσιο χώρο στον οποίο υπάγονται τα θέματα που έχουν πολιτισμική ή κοινωνική σημασία.

Η συζήτηση αυτή άρχισε με την αναλογία του Langness και του Barth ότι το άγριο είναι για το οικιακό ό,τι είναι η φύση για τον πολιτισμό (οικιακό = εξημέρωση = καλλιέργεια = πολιτισμός). Η Ortner εξισώνει το οικιακό με τη φύση, διατυπώνοντας όμως εντελώς διαφορετικές εξισώσεις: όταν το δημόσιο και το κοινωνικό είναι πολιτισμός, τότε το αντίθετο του πολιτισμού, η φύση, πρέπει υποχρεωτικά να είναι ένας ιδιωτικός ημικοινωνικός χώρος, αυτός του οικιακού (οικιακό = που αφορά το σπίτι = υπο-κοινωνικό = φύση). Το επιχείρημα της Ortner ότι οι γυναίκες παντού θεωρούνται πως βρίσκονται πλησιέστερα στη φύση από ό,τι οι άνδρες στηρίζεται σε ορισμένες συγκεκριμένες παραδοχές (86-7). Ο μετασχηματισμός της φύσης από τον πολιτισμό περιγράφεται ως συνολική διαδικασία: αφορά τον έλεγχο των φυσικών δυνάμεων, τον έλεγχο της προσωπικής φύσης και του ανθρώπινου σώματος. Εξετάζοντας αυτή τη (δυτική) άποψη μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι ο πολιτισμός εμπεριέχει ορισμένα στοιχεία που έχουν μετασχηματιστεί μόνον εν μέρει, όπως και η ίδια η ανθρώπινη φύση ατελώς μόνο έχει εξημερωθεί. Έτσι η Ortner υποστηρίζει ότι η αντίθεση που συναντάται συχνά ανάμεσα στην οικιακή και τη δημόσια σφαίρα αντικατοπτρίζει μια οι-

κουμενική εικόνα της οικιακής ζωής ως υπο-κοινωνικής – μια εικόνα που εστιάζει στη βιολογική οικογένεια και τα επιμέρους αποσπασματικά μελήματα (1974: 78-80). Οι γυναίκες, μέσω της σύνδεσής τους με τη σφαίρα του οικιακού, συμβολίζονται έτσι ως εκπρόσωποι μελημάτων μιας κατώτερης τάξης: της φύσης που ο πολιτισμός μετασχηματίζει.

Το επιχείρημα αυτό εμπεριέχει μια ιδιαίτερα σημαντική παραδοχή: ότι η υπέρβαση των «κοινωνικών» ζητημάτων σε βάρος των αναγκών και των επιθυμιών «του ατόμου» αντιπροσωπεύει μια όψη του μετασχηματισμού της φύσης σε πολιτισμό.

Οι Hagen φαίνεται να κάνουν παρόμοιες εξισώσεις. Οπωσδήποτε, αντιπαραβάλλουν τα πράγματα του σπιτιού με τα ζητήματα που αφορούν τον ευρύτερο κοινωνικό κόσμο. Έτσι η οικιακή ζωή υποτιμάται σε σχέση με τη δημόσια σφαίρα. Αλλά ούτε το *mbo* ούτε το *ɾɒmɪ* ούτε η μεταξύ τους αντίθεση υπεισέρχονται σε αυτή την αντιδιαστολή του κοινωνικού με το οικιακό. Ωστόσο το αντίθετο του *ɾɒmɪ* με την έννοια του εξωτικού παραπέμπει σε μια μάλλον διαφορετική σύνδεση του οικιακού με το περιορισμένο, το πεζό, το βαρετό, το συνηθισμένο. Δηλαδή οι ξένες, εξωκοινωνικές πηγές δύναμης είναι *ɾɒmɪ*. Το αντίστροφό τους όμως είναι το πεζό, που σ' αυτά τα συμφραζόμενα μπορεί να χαρακτηρίζεται *mbo* ή όχι. Εκείνο που τονίζεται είναι το εξωτικό αυτό καθαυτό.

Οι Hagen λοιπόν αντιπαραβάλλουν (έντονα): 1) το οικιακό με το κοινωνικό, 2) το οικιακό με το εξωτικό. Ωστόσο, δεν εντάσσουν και τα δύο σύνολα σημασιών σε ένα πλαίσιο *mbo-ɾɒmɪ*. Έτσι, η αξιολόγηση του οικιακού (=ιδιωτικού) και του κοινωνικού (=δημόσιου) εκφράζεται καλύτερα με μια διάκριση μεταξύ πραγμάτων που θεωρούνται σκουπίδια (*koɾa*) και άλλων που φέρνουν γόητρο (*nyim*).

Σε ορισμένες από τις δικές μας εκδοχές για τη σχέση φύσης-πολιτισμού, μετωνυμίες για την εξέλιξη, συνοψίζουμε πράγματι όλες αυτές τις ιδέες ως όψεις μιας μοναδικής αλληλουχίας μετασχηματισμού. Υποστήριξα ότι μια μεταφορά που μας διευκολύνει σ' αυτό είναι η αντίστιξη αρσενικού-θηλυκού. Ο πολιτισμός των Hagen χρησιμοποιεί επίσης το αρσενικό-θηλυκό ως σύμβολα

για ένα ολόκληρο φάσμα ιδεών. Σε αυτές θα στραφώ τώρα. Αντίθετα από την Gillison, που εξετάζει έναν συγκεκριμένο τομέα (το πώς οι Gimi αντιλαμβάνονται τον «κύκλο της ζωής» τους), εγώ χρησιμοποιώ, μάλλον αναποτελεσματικά, αρκετά διαφορετικά είδη στοιχείων. Έτσι, η δική μου ερμηνεία των εικόνων που έχουν οι Hagen για το κοινωνικό φύλο (πώς σκέφτονται για τα βιολογικά φύλα, καθώς και το πώς οι ιδιότητες του βιολογικού φύλου στη συνέχεια προβάλλονται σε άλλες ιδέες) είναι σύνθετη. Ταυτόχρονα πρόθεσή μου είναι να δείξω ότι ούτε το «αρσενικό» ούτε το «θηλυκό», όπως χρησιμοποιούνται στην κοινωνία των Hagen, μπορούν να υποστασιοποιηθούν ώστε να ευθυγραμμιστούν με κάποια μοναδική, γενικότερη αρχή, με βάση την οποία οι Hagen προσλαμβάνουν τον κόσμο τους. Ενώ η Gillison επισημαίνει τις έντονες αμφισημίες που βρίσκονται στο κέντρο των αντιλήψεων των Gimi για το γενετήσιο προσδιορισμό ή το ρόλο των φύλων στην αναπαραγωγή, εγώ παρακολουθώ τα αρκετά διαφορετικά ζητήματα που απασχολούν τους Hagen και περιγράφω τη θέση των ιδιωμάτων που αφορούν το φύλο και τη σεξουαλικότητα σε άλλες –και συνεπώς ποικίλες– σφαίρες της κοινωνικής ζωής.

Οι συνέπειες των συμβόλων των φύλων

Οι Hagen συνδυάζουν τις έννοιες αρσενικού και θηλυκού, *mbo* και *ɾɒmɪ* αλλά όχι σε ένα μοναδικό διχοτομικό σχήμα (βλ. Πίν. 2 και 3). Οι άνδρες Hagen μπορεί να συνδέονται είτε με τον ευρύτερο κοινωνικό κόσμο είτε με το άγριο· οι γυναίκες, ενώ εκ πρώτης όψεως φαίνονται περιορισμένες και «οικόσιτες», είναι δυνατόν επίσης να εμφανιστούν ως άγριες.

Σύμφωνα με την εμπειρική προσέγγιση, πολιτισμός είναι η διαδικασία, τα μέσα και τα αποτελέσματα του μετασχηματισμού. Ενώ κάθε άτομο πρέπει από τη γέννησή του να κοινωνικοποιηθεί, και ενώ η έλλειψη ανταπόκρισης στον έλεγχο είναι πάντοτε απειλή για τον πολιτισμό, τα έργα των ανθρώπων είναι συσσωρευτικά, ώστε μιλάμε για την εξέλιξη των τεχνιμάτων ή των κοινωνι-

κών μορφών. Αν οι Hagen έχουν έναν πολιτισμό, τον ορίζουν περισσότερο σε αντίθεση με έναν μη πολιτισμικό κόσμο, παρά θεωρώντας δεδομένο ότι ο πολιτισμός εμπεριέχει το άγριο. Δεν χρησιμοποιούν τη μεταφορά της αποικιοποίησης: η σφαίρα του *təmi* (άγριου) δεν θεωρείται ότι υποτάσσεται στα πράγματα *mbo*.

Συνεπώς η οικιακή σφαίρα, την οποία διακρίνουν αρκετά εμφαντικά από τη δημόσια, δεν είναι «φυσική», «άγρια» ή και υπο-πολιτισμική. Πράγματι, με μια έννοια είναι το επίκεντρο της ανατροφής [*nurture*], ο τόπος όπου ετοιμάζεται και καταναλώνεται το φαγητό. Παρ' όλ' αυτά οι γυναίκες και το νοικοκυριό, συμβολίζουν καταστάσεις που είναι υπο-κοινωνικές. Αντιπροσωπεύουν εξειδικευμένα συμφέροντα με προσωπικό προσανατολισμό, αντίθετα προς τα δημόσια συμφέροντα των αρσενικών. Αυτή η αντίθεση μεταξύ ατομικού και κοινωνικού αφορά το ζήτημα του ελέγχου μεταξύ των ανθρώπων. Σ' αυτά τα συμφραζόμενα το αρσενικό και το θηλυκό εμφανίζονται ως σύμβολα, αλλά όχι ως μεταφορά για τη φύση και τον πολιτισμό.

Οι όροι *mbo-təmi* πάντως εμπεριέχουν ίσως κάτι από την αντίθεση μεταξύ του κοινωνικού και του μη κοινωνικού. Ισχυρίστηκα ότι οι όροι αυτοί αναφέρονται κυρίως στον έλεγχο, την επιρροή και την τροφή. Ας επιστρέψω λοιπόν σε αυτά τα ζητήματα. 1) Στην περίπτωση των γουρουνιών εκείνο που θεωρείται αντικείμενο ελέγχου είναι το κατοικίδιο ζώο. Τα άγρια αντίστοιχα των εξημερωμένων γουρουνιών απλώς τα κυνηγούν²⁵. Ο έλεγχος των οικιακών πραγμάτων λοιπόν φαίνεται ότι είναι ένα εσωτερικό ζήτημα ως προς την κοινωνική οργάνωση και δεν έρχεται αντιμέτωπος με κάποια δύναμη της φύσης. 2) Στις δοσοληψίες με άγρια πνεύματα, ο στόχος είναι να τα επηρεάσουν ώστε να μην

25. Τις κασουάριες τις πιάνουν στο δάσος και τις φέρνουν πίσω στον οικισμό. Λίγες προσπάθειες γίνονται για να τις εξημερώσουν: τα πουλιά τα κλείνουν σε μικρά κλουβιά και τα ταΐζουν άγρια φρούτα. Τα κρατούν άγρια ακριβώς επειδή θα τα χρησιμοποιήσουν ως εξωτικά αντικείμενα σε κάποια ανταλλαγή. Αν πας κοντά στο κλουβί, οι άνθρωποι θα σου σχολιάσουν την αγριότητα τους.

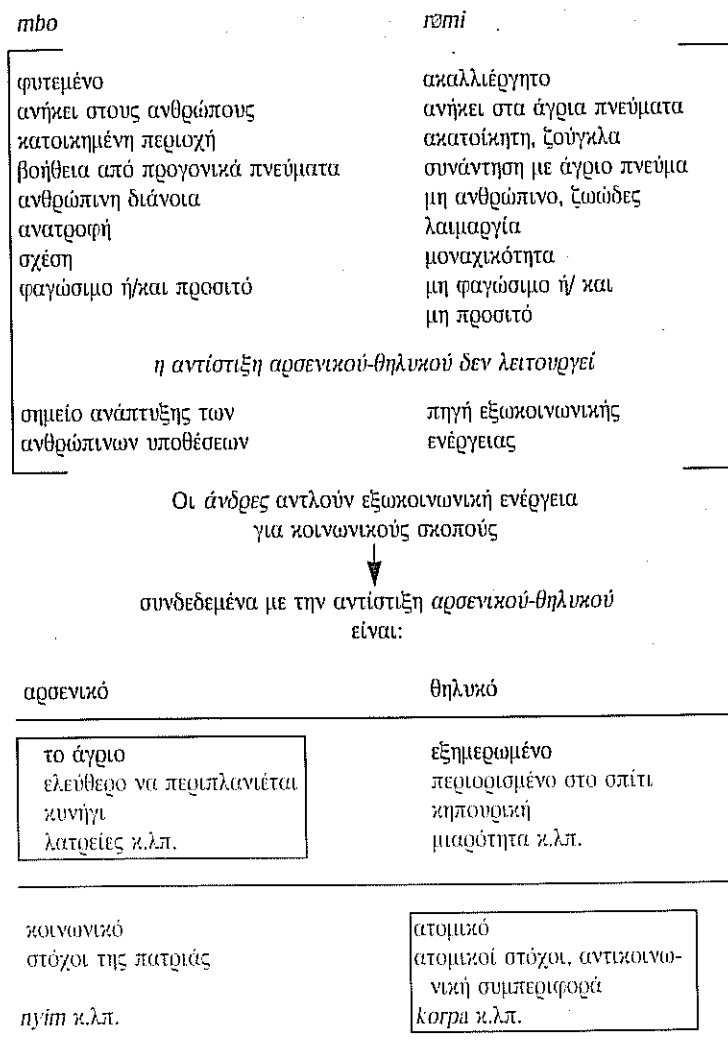
ανακατεύονται, όχι να τα εξημερώσουν, να τα υποτάξουν ή να τα σκοτώσουν. 3) Στην περίπτωση των φαγώσιμων φυτών, η κοινή τροφή, το να τρέφεται κανείς ως αποτέλεσμα εξάρτησης (από τους γονείς, από τους άλλους συγγενείς, από τα εδάφη της πατρίδας) είναι εκείνο που δημιουργεί δεσμούς. Τα ζώα που βρίσκουν μόνα τους την τροφή τους και τα πνεύματα που αρπάζουν είναι πλάσματα χωρίς δεσμούς. Οι άνθρωποι που αγνοούν τις συμβάσεις της ανατροφής είναι πλεονέκτες ή ανεύθυνοι. (Όσοι το κάνουν προσωρινά είναι αντικοινωνικοί, όσοι το κάνουν μόνιμα είναι τρελοί.) Οι πράξεις τους είναι πράξεις «γουρουνιού», «σκύλου», ή έχουν γίνει *təmi*. Αυτό θεωρείται συγκάλυψη ή μετασχηματισμός της συμπεριφοράς και όχι έκφραση της ανθρώπινης φύσης σε κάποια στοιχειώδη, πρωτόγονη μορφή της. Ο χαρακτηρισμός ορισμένων πράξεων ως άγριων αποτελεί προσπάθεια να έρθει το άτομο στα συγκαλά του, μια υπενθύμιση ότι αυτός ή αυτή δεν είναι *təmi*, και δεν πρέπει να φέρεται έτσι. Όταν τα δημόσια συμφέροντα αντιπαραβάλλονται σε στόχους μικρότερης εμβέλειας, τότε αφορούν τη διαχείριση του νου (*nomən*) των ανθρώπων παρά τις βασικές αντικοινωνικές τους «φύσεις».

Πίν. 2. Ορισμένες αντιστιξίες των Hagen που αφορούν τα σύμβολα του φύλου

Το αρσενικό είναι για το θηλυκό ότι:

πλούτος, ρητορεία	:	φτώχεια, βουβαμάρα
<i>nyip</i> (γόητρο)	:	κοίρα (σκουπίδια)
ανταλλαγή	:	παράγωγη
δημόσιο	:	οικιακό
πατριά	:	οικογένεια
κοινωνικό συμφέρον	:	ατομικό συμφέρον
ασφάλεια	:	κίνδυνος
ζωή (λατρείες)	:	θάνατος (μιαρότητα)
πνευματικό	:	μη πνευματικό
εξωτικό	:	του κόσμου τούτου
το άγριο	:	εξημερωμένο
πουλιά	:	γουρουνία

Πίν. 3. Συνδηλώσεις της αντίστιξης *mbo-rəmi*: οι κατηγορίες που περιλαμβάνει στα ορθογώνια πλαίσια συνδέονται και οι δύο με το *rəmi*.



Οι γυναίκες (όταν εκδηλώνουν «θηλυκή» συμπεριφορά) θεωρούνται ότι είναι λιγότερο επιδεκτικές κοινωνικού ελέγχου από ό,τι οι άνδρες. Συμβολίζουν το αυτόνομο άτομο με προσωπικά συμφέροντα, και είναι πιο επιρρεπείς σε άγρια συμπεριφορά. Αυτό δεν τις τοποθετεί πιο κοντά στη φύση, διότι κανείς δεν προσπαθεί να ελέγξει το άγριο. Επιπλέον, το γεγονός ότι οι δύστροπες γυναίκες μπορεί να παρομοιαστούν με τα άγρια γουρούνια του δάσους δεν συνεπάγεται ότι το δάσος είναι θηλυκή σφαίρα. Σε οποιαδήποτε περίπτωση, το ίδιο επίθετο μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για άνδρες. Μια ομάδα ατίθασων ανδρών της πατριάς που μετακόμισαν μακριά από τα μέρη τους και «χάθηκαν» για την πατριά παρομοιάστηκαν με «άγρια γουρούνια». Πρόκειται για μια διπλή μεταφορά, ότι οι γυναίκες ή οι άνδρες είναι άγριοι και ότι είναι σαν τα γουρούνια. Μια από τις όψεις του συμβόλου «άγριο γουρούνι» στην κοινωνία των Hagen, ωστόσο, είναι η απόκρυφη ταύτιση της γυναίκας με το γουρούνι: στην οικιακή τους κατάσταση είναι και τα δύο λίγο-πολύ πειθήνια.

Το άγριο, τώρα, δεν έχει απλώς χαρακτηριστικά μη κοινωνικά – είναι επίσης πηγή εξωκοινωνικής δύναμης. Από αυτή τη σκοπιά οι άνδρες είναι εκείνοι που συνδέονται με τα άγρια πράγματα, που κάνουν τις εξωτικές δυνάμεις να επενεργούν στον καθημερινό κόσμο, που παρουσιάζουν τα ατομικά τους επιτεύγματα ως υπερβάσεις των κοινωνικών δεσμών²⁶. Οι άνδρες έχουν την πρόσβαση στον κόσμο των πνευμάτων που δεν έχουν οι γυναίκες. Ταξιδεύουν, φέρνουν πολύτιμα αντικείμενα από ξένα μέρη, κυνηγούν στο δάσος και στις βουνοπλαγιές. Αν όμως οι άνδρες συνδέονται με το άγριο, αυτό δεν είναι σε αντίθεση προς τις γυναίκες που αντιπροσωπεύουν την κοινωνία ή τον «πολιτισμό», αλλά σε αντίθεση με τις γυναίκες που είναι καθηλωμένες στο σπίτι, πραγματικά ριζωμένες στο έδαφος όπου περιποιούνται τα φυτά τους, σε περιχαρατωμένα μονοπάτια και σε μια πε-

26. Για να σηματοδοτήσουν την υπεροχή τους στις τελετουργικές ανταλλαγές, οι πατριές προσθέτουν στα πολύτιμα δώρα τους και εξωτικά άγρια ζώα (φίδια, κασσανάριες και ούτω καθεξής).

ξη ζωή. Όταν η αρσενική δύναμη θεωρείται ότι προέρχεται απέξω από την κοινωνία, αυτό δεν σημαίνει ότι οι γυναίκες ταυτίζονται με την κοινωνία, αλλά απλώς ότι δεν έχουν αυτή τη δύναμη. Οι Hagen λένε ότι στα κορίτσια τα επάνω δόντια φυτρώνουν πρώτα γιατί φυτρώνουν προς τα κάτω, προς το έδαφος, πάνω από το οποίο οι γυναίκες είναι πάντοτε σκυμμένες. Το αγόρι βγάζει πρώτα τα κάτω δόντια του, που φυτρώνουν προς τα επάνω, γιατί οι άνδρες είναι σαν τα ψηλά δέντρα που μεγαλώνουν προς τον ουρανό ή σαν τα πουλιά που πετούν προς τα εκεί. Ωστόσο, από αυτές τις μεταφορές δεν μπορούμε να συναγάγουμε μια γενικευμένη αντίθεση, σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες είναι περισσότερο ριζωμένες από τους άνδρες, περισσότερο «καλλιεργημένες». Από τη σκοπιά των εδαφών και της ουσίας της πατριάς, οι γυναίκες είναι εκείνες που ξεριζώνονται, μετακομίζοντας από τη μια περιοχή στην άλλη, ενώ οι άνδρες συνήθως παραμένουν «φυτεμένοι» στο ίδιο μέρος. Μέσω της διαιώνισης της πατριάς, της προγονολατρίας και των λατρειών των πνευμάτων τους, οι άνδρες αντιπροσωπεύουν την κοινωνική συνέχεια, ενώ για τις γυναίκες λέγεται ότι έφεραν στον κόσμο το θάνατο.

Επιφανειακά η μυθολογία των Hagen φαίνεται να αφορά πολύ λίγο τις απαρχές των πραγμάτων. Οπωσδήποτε η σχέση ανάμεσα στο δάσος και τα δυσάρεστα γεγονότα, ανάμεσα στις ψεύτικες ή τις αληθινές εμφανίσεις άγριων ή ανθρώπινων όντων, αποτελούν σημαντικά μοτίβα στις ιστορίες που συνέλεξε ο Vicedom (1977). Δεν υπάρχουν όμως πολιτισμικοί ήρωες σαν αυτούς που εμφανίζονται, για παράδειγμα, στην περιγραφή του Hallpike για τους Tauade (Παπούα από μη ορεινές περιοχές) (1977). Όπως υποστηρίζει, σ' αυτή την περίπτωση, η διαλεκτική σχέση μεταξύ του άγριου και του εξημερωμένου είναι θεμελιακή στην κοσμοθεωρία των Tauade. Το οικιακό το μεταφράζει ως εξημερωμένο, τόσο με την έννοια του καλλιεργημένου ή του ελεγχόμενου όσο και αυτού που στερείται δημιουργικότητας ή δεν διεγείρει. Οι γυναίκες απεικονίζονται «ως θεματοφύλακες του πολιτισμού και της κοινωνικής ζωής, σε αντίθεση με την καταστροφική δύναμη των ανδρών» (1977:135). Οι άνδρες είναι κατα-

στροφικοί, αλλά και δημιουργικοί, ισχυροί, κυνηγοί της δόξας. «Το άγριο δεν είναι απλώς το καταστροφικό αντίστοιχο της κοινωνικής τάξης, αλλά και πηγή ζωής και δημιουργικότητας γενικά... το πρωταρχικό δάσος θεωρείται πηγή των περισσότερων οικιακών μορφών και φυτών». Οι γυναίκες είναι εκείνες με τις οποίες συνδέεται η φωτιά, το μαγείρεμα, τα σακιά από φυτικές ίνες και οι χρήσιμες τέχνες. Οι μύθοι τις παρουσιάζουν ως «εκείνες που ανακάλυψαν τον πολιτισμό και τον διατηρούν» (1977:254). Ωστόσο, οι άνδρες ελέγχουν σε μεγάλο βαθμό τη μαγεία και μέσω αυτής προωθούν την παραγωγή των κήπων, των γουρουνιών, των παιδιών και ούτω καθεξής, ενώ η ίδια η μαγεία ανήκει στη σφαίρα των «άγριων», μη ανθρώπινων στοιχείων. Έτσι, οι άνδρες προάγουν μια εξωκοινωνική δημιουργικότητα και έχουν πρόσβαση στις δυνάμεις και την ενέργεια που βρίσκονται πέρα από τον κατασκευασμένο υλικό πολιτισμό με τον οποίο συνδέονται οι γυναίκες. Στην κοινωνία των Hagen οι άνδρες έχουν παρόμοιες δικαιοδοσίες με τις γυναίκες. Αυτές ωστόσο δεν αντιδιαστέλλονται με τις διαδικασίες των γυναικών ως δημιουργών πολιτισμού.

Στην κοινωνία των Hagen οι γυναίκες είναι μια πηγή συμβολισμού για το «θηλυκό». Ο ορισμός του «θηλυκού» επιβεβαιώνεται από τη μεταχείριση που υφίστανται οι «γυναίκες». Ως θηλυκά, οι γυναίκες διαρκώς δημιουργούν στους άνδρες ορισμένα προβλήματα διαχείρισης. Αλλά ο έλεγχος που ασκείται στους ανθρώπους στο εσωτερικό της κοινωνίας είναι πολύ διαφορετικός από αυτόν που επιστρατεύει το «άγριο» για κοινωνικούς σκοπούς. Πράγματι, η πιθανότητα επηρεασμού ή καθοδήγησης του νου των άλλων αποτελεί θεμελιώδες αξίωμα της ανατροφής. Η ανατροφή εκδηλώνεται σε δύο είδη ελέγχου. Πρώτον, ο υποτελής, ο εξαρτημένος, αυτός που ταΐζεται με το χέρι όπως τα γουρουνιά, είναι κατά κάποιον τρόπο «ιδιοκτησία» του ατόμου που τον ταΐζει. Οι άνδρες που εξαρτώνται από κάποιο μεγάλο άνδρα, οι προστατευόμενοί του (που μεταφορικά «ταΐζονται από» αυτόν) είναι πιθανόν να δέχονται διαταγές. Πρόκειται για άτομα τα οποία, όπως και οι γυναίκες, δεν έχουν πλούτο στο όνομά τους

ούτε τη δύναμη της ευφράδειας και της πειθούς που δίνει τη δυνατότητα στους σπουδαίους άνδρες να επηρεάζουν τους άλλους. Έτσι, οι γυναίκες ελέγχονται από τους άνδρες και, αν είναι απείθαρχες, εξαναγκάζονται. Για τις συζύγους που δραπετεύουν, λέγεται ότι στο παρελθόν μπορούσαν να τις επιστρέψουν στο σπίτι κρεμασμένες από ένα κοντάρι όπως μεταφέρουν τα γουρούνια (M. Strathern 1972:187). Από την άλλη πλευρά, όσον αφορά τους συγκεκριμένους ρόλους του νοικοκυριού, τα φύλα σχηματίζουν μια συμπληρωματική σχέση ως προς τη γη και την τροφή: οι γυναίκες ταΐζουν (μαγειρεύουν για) το σύζυγό τους, παρ' όλο που κι εκείνες τρέφονται (με την παραγωγή από τη γη του). Δεύτερον, η ανατροφή επίσης δημιουργεί σχέσεις που βασίζονται στην κοινή ουσία. Μια ταυτότητα συμφερόντων όπως αυτή που συνδέει με τα μέλη της πατριάς γεννά τη συλλογική δράση και τη συντονισμένη προσπάθεια. Οι γυναίκες, οι οποίες με το γάμο αλλάζουν συνήθως τόπο διαμονής, θεωρούνται από τους άνδρες θύματα της σύγκρουσης συμφερόντων περισσότερο από ό,τι οι ίδιοι. Είναι αλήθεια ωστόσο ότι μεταξύ συζύγων ο έλεγχος των ανδρών πάνω στις γυναίκες εξαρτάται εν μέρει από την ικανότητα του συζύγου να αναθέσει στη σύζυγό του ορισμένους στόχους και από την προθυμία της να κάνει αυτούς τους στόχους δικούς της. Οι άνδρες επικαλούνται το νου των γυναικών, τη βούληση και τη δέσμευσή τους στις σχέσεις στις οποίες συμμετέχουν. Έτσι, η διαχείριση είναι ζήτημα της επιρροής που ασκεί κανείς στις προθέσεις των άλλων.

Οι Hagen χρησιμοποιούν το αρσενικό και το θηλυκό ως σύμβολα για τα κίνητρα. Οι άνδρες υποτίθεται ότι έχουν στην καρδιά τα κοινωνικά συμφέροντα, ενώ οι γυναίκες έχουν την τάση να επιδιώκουν στενούς προσωπικούς στόχους. Αυτό δεν αποτελεί απλώς μια θετική και αρνητική αξιολόγηση: η προσωπική αυτονομία έχει μεγάλη αξία και οι κοινωνικοί στόχοι θεωρείται ότι συνίστανται στην ευθυγράμμιση προσωπικών προσανατολισμών. Για τους Mandak της Νέας Ιρλανδίας, η Clay (1977: 151) γράφει: «Η ανατροφή δεν ξεριζώνει τα αντικοινωνικά κίνητρα του ατόμου, αλλά αντιτίθεται σε αυτά σε ό,τι αφορά τις προθέ-

σεις και τα αποτελέσματα». Οι ατομικές τάσεις, ισχυρίζεται, είναι «επιβλαβείς». Για τους Hagen η οριοθέτηση και η διατήρηση αυτής της αυτονομίας έχει μεγάλη σημασία. Έτσι, η συλλογική δράση πρέπει να θεωρηθεί ότι απορρέει από πολλαπλές προσωπικές αποφάσεις. «Το άτομο ως αντικοινωνικό» είναι απλώς μια σαφής συνιστώσα αυτής της συνολικής έννοιας.

Αναλαμβάνοντας στόχους οι ίδιοι, άνδρες και γυναίκες χρησιμοποιούν το ιδίωμα της κοινωνικής θέσης [status] – η αφοσίωση στις υποθέσεις της πατριάς είναι θέμα γόητρου (πρβλ. M. Strathern 1978). Μόνο τα «σκουπίδια» δεν αναζητούν τέτοια προβολή με αυτό τον τρόπο. Οι γυναίκες μπορεί ως κατηγορία να είναι «σκουπίδια» σε αντίθεση με τους άνδρες: τα μέλημάτα του νοικοκυριού και η κηπευτική εργασία δεν έχουν το γόητρο του ομαδικού εγχειρήματος. Όταν αυτοπροσδιορίζονται με βάση το ενδιαφέρον τους για το γόητρο, την αφοσίωσή τους στην πατριά και άρα τις ρίζες τους στην κοινωνία, οι άνδρες διαχωρίζουν το φύλο τους από τις πιθανόν ανεύθυνες και «άγριες» τάσεις των γυναικών. Ως κατηγορία (αλλά όχι σε ό,τι αφορά την ατομική απόδοση, που είναι άλλο ζήτημα) οι γυναίκες βρίσκονται σε κατώτερη θέση από τους άνδρες. Σε ό,τι αφορά τη δύναμη όμως, η ανδρική υπεροχή είναι πολύ πιο ασαφής. Οι κίνδυνοι τους οποίους οι άνδρες εντοπίζουν στις γυναίκες απειλούν αυτούς τους ίδιους. Επιπλέον, εφόσον διαφυλάσσουν την αυτονομία, πρέπει να επιτρέπουν την αυτονομία και στους άλλους. Εδώ ίσως έγκειται εν μέρει η σημασία της μυστικιστικής πρόσβασης των ανδρών στο εξωτικό «άγριο». Σ' αυτό το πλαίσιο επιβεβαιώνουν μια ισχύ που κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει, διότι οι μυστικές δυνάμεις που τιθασιούνται με τη λατρεία ή την τελετουργία βρίσκονται εξ ορισμού σε αντίθεση με τις αδυναμίες και τα κακά του καθημερινού κόσμου. Η λατρεία του Θηλυκού Πνεύματος, για παράδειγμα, λέγεται ότι προστατεύει τους άνδρες από τη μαρρότητα των εμμήνων: ορίζει τη δύναμη του αρσενικού ενάντια σε εκείνη του θηλυκού²⁷. Δεν προσπαθεί να αποκαθάρσει το

27. Η συμμετοχή των ανδρών στις λατρείες των πνευμάτων είναι ένα από τα

θηλυκό ή να εξοστρακίσει τη μόλυνση, όπως για παράδειγμα σε άλλους πολιτισμούς το κυνήγι των μαγισσών προσπαθεί να εξοβελίσει τις μάγισσες.

Με δυο λόγια, όταν πρόκειται για εξουσία, οι άνδρες τονίζουν την εξωκοινωνική τους δύναμη, όταν πρόκειται για κοινωνική θέση τονίζουν τον κοινωνικό τους προσανατολισμό (επιδίωξη στόχων της πατριάς) και την πολιτισμική τους υπεροχή (ιδιοκτησία του πλούτου, ικανότητα να βγάζουν λόγους). Έτσι, στην κοινωνία των Hagen οι άνδρες εντοπίζουν την αρσενικότητα εξίσου στην κοινωνική οργάνωση (στον έλεγχο των γυναικών, των κατοικιδίων) και στις εξωκοινωνικές δυνάμεις (στην πρόσβαση τους στον κόσμο των πνευμάτων και το άγριο). Οι γυναίκες εντοπίζουν ίσως τη θηλυκότητα στο κέντρο της ανατροφής και κατευθύνοντας σε τελική ανάλυση τις έσχατες ευθύνες των ανδρών προς τις ίδιες και τα παιδιά τους εξατομικεύουν επίσης τα συμφέροντά τους διαχωρίζοντάς τα από τις «κοινωνικές» επιδιώξεις των ανδρών.

Αυτές οι λειτουργίες χρησιμοποιούν το φύλο ως σύμβολο με δύο ξεχωριστούς τρόπους. Από τη μια, το φύλο χρησιμοποιείται διαλεκτικά για να δομήσει διαφορετικά πρότυπα συμπεριφοράς. Από την άλλη όμως, θεωρείται δεδομένο ότι η γενετήσια σεξουαλικότητα είναι μια εγγενής συνθήκη του κόσμου τούτου. Ο πρώτος τρόπος χρησιμοποιεί στοιχεία από την αντίθεση *mbo-rəmi* με

ερείσματα με βάση τα οποία διεκδικούν την πνευματικότητα/αγριότητα. Περαιτέρω συζήτηση αυτού του σημείου μπορεί να βρει κανείς στη M. Strathern (προσεχώς). Η πρόσβαση στα φαντάσματα των προγόνων είναι μια άλλη διάσταση της ανδρικής εξουσίας, από την οποία αποκλείονται σε μεγάλο βαθμό οι γυναίκες, αλλά τα πνεύματα είναι κοντύτερα στο σπίτι και ασχολούνται με τις καθημερινές υποθέσεις των γυναικών όσο και των ανδρών. Οι γυναίκες Hagen δεν έχουν ιδιαίτερους δεσμούς με τον κόσμο των πνευμάτων. Συγκρίνετε, για παράδειγμα, τους Πολινησίους Tokelau (Huntzman & Hooper 1975) όπου η δύναμη των ανδρών και ο έλεγχος τόσο του κοινωνικού όσο και του εξωκοινωνικού κόσμου (ζώα και πνεύματα) αντιπαράβάλλεται με τη στατική «εσωτερική» ζωή των γυναικών από τη μια και με την εμπλοκή τους με τα πνεύματα από την άλλη – οι γυναίκες έχουν δεσμούς με ζώα και πνεύματα που τους δίνουν μια έμφυτη μυστηριακή δύναμη.

έναν διαφορετικό τρόπο προκειμένου να ορίσει την τυπικά ενδελεγγμένη συμπεριφορά. Ο δεύτερος δηλώνει ότι η σωματική διαφορά του αρσενικού και του θηλυκού είναι τόσο δεδομένη όσο εκείνη ανάμεσα στο *mbo* και το *rəmi* και συνεπώς της ίδιας λογικής τάξης μ' αυτήν. Θα τα πάρω με τη σειρά.

Υπάρχει μεγάλη έμφαση στις όψεις της ταυτότητας του κοινωνικού φύλου που επιδέχονται διαχείριση με βάση τις προδιαγραφές της συμπεριφοράς. Το αν οι άνθρωποι συμπεριφέρονται με «αρσενικό» ή «θηλυκό» τρόπο συνδέεται με την αξιολόγηση δραστηριοτήτων που προσδίδουν γόητρο ή την ιδιότητα του σκουπιδιού. Η θηλυκότητα και η αρσενικότητα αυτού του τύπου παρουσιάζονται και οι δυο, με τη σειρά τους, ως ζήτημα επιλογής (από το άτομο, άνδρα ή γυναίκα, εξαρτάται αν θα αποβλέπει σε κοινωνικούς στόχους) και μη επιλογής (οι άνδρες έχουν μια έμφυτη ικανότητα να αντιλαμβάνονται τέτοιους στόχους αντίθετα με τις γυναίκες που μειονεκτούν σ' αυτό). Αυτό είναι ένα ιδίωμα μέσω του οποίου οι άνδρες προσπαθούν να επηρεάσουν ο ένας τον άλλο και να κάνουν τις γυναίκες να ενδιαφερθούν για τις υποθέσεις τους. Ο έλεγχος (το να κατευθύνεις τους άλλους στον τρόπο που ενεργούν), ο μετασχηματισμός (το να προκαλείς ορισμένους τρόπους σκέψης), η χειραγώγηση (η δόμηση αξιών με τρόπο που να παρακινεί τη συμμετοχή σε κοινωνικά γεγονότα) είναι έννοιες που αφορούν τη συμπεριφορά. Στηρίζονται στην εμπλοκή και τη δέσμευση των ατόμων. Η διαχείριση των κατά φύλα χαρακτηριστικών που αφορούν τη συμπεριφορά λοιπόν αποτελεί μέρος της ανατροφής, τον πώς οι άνθρωποι ζουν τις σχέσεις τους. Λειτουργεί διαφορετικά: τα άτομα μπορούν να διαβούν το όριο (οι άνδρες χαμηλού status είναι «σαν γυναίκες», οι γυναίκες με γόητρο είναι «σαν άνδρες»). Μια αλλαγή στην κοινωνική θέση (έναν μεγάλο άνδρα που αποτυγχάνει, μια γυναίκα που αποδεικνύει ότι είναι σαν άνδρας) είναι πάντοτε ένα ενδεχόμενο.

Αντίθετα, η μυστικιστική δύναμη του άγριου που φέρουν οι άνδρες διαφέρει από τον έλεγχο που ασκείται στις διαπροσωπικές σχέσεις. Η δύναμη αυτή αντιπαράβάλλεται με τα θηλυκά χα-

ρακτηριστικά, όπως το «άγριο» αντιπαραβάλλεται με το οικιακό. Πρόκειται για μια αντίθεση που σηματοδοτεί ένα όριο το οποίο κανείς δεν μπορεί να διαβεί. Ή, αν το διαβεί, αυτό συμβαίνει μόνο φαινομενικά – σε τελική ανάλυση η «φύση» κάποιου ως κατοίκου του άγριου ή ως πραγματικού ανθρώπου δεν μπορεί να αλλάξει. Σ' αυτό το θέμα αναφέρονται συχνά οι μύθοι. Κατά συνέπεια, οι λατρευτικές τελετές των πνευμάτων προσδίδουν στους άνδρες εξουσία αλλά όχι και ταυτότητα. Οι λατρευτικές τελετές είναι προνόμιο των ανδρών, όπως είναι και το κυνήγι, αλλά οι δραστηριότητες αυτές δεν κάνουν κάποιον περισσότερο αρσενικό. Καταδεινώνουν απλώς τη δύναμη που εμπεριέχεται στην αρσενικότητα. Διότι εδώ ο κατά φύλα διαχωρισμός στηρίζεται στη φυσιολογία: η γενετήσια και λειτουργική διάκριση των φύλων είναι δεδομένες στον κόσμο. Η γενετήσια ταυτότητα δεν επιδέχεται «δημιουργία». Δεν υπάρχει τελετουργία μύησης – όπως για παράδειγμα στους Sherbro και τους Kaulong – άρα τα φύλα δεν προικίζονται με πρόσθετα χαρακτηριστικά τα οποία συμπληρώνουν τη φυσική τους ανάπτυξη. Η διαφοροποίηση των ατόμων που συμμετέχουν στη λατρεία αντικατοπτρίζει μια απόλυτη διαίρεση: όλα τα αρσενικά μέλη της πατρίδας, όποια και αν είναι η θέση τους, συμμετέχουν, όλα τα θηλυκά αποκλείονται. Το γενετήσιο φύλο δεν επιδέχεται αλλαγή. Στην κοινωνία των Hagen δεν υπάρχει τελετουργικός τραβεστισμός, ούτε ο ρόλος συνδέεται με το βιολογικό φύλο. Δεν υπάρχει η αντίληψη, για παράδειγμα, ότι τα όργανα των ανδρών προήλθαν αρχικά από τις γυναίκες. Το βιολογικό φύλο [sex] είναι «εγγενές» και αναλλοίωτο. Μ' αυτή την έννοια η αρσενικότητα και η θηλυκότητα δεν επιδέχονται διαχείριση. Σ' αυτή την αξιωματική βάση οι γυναίκες αποκλείονται από τη σφαίρα του μυστικισμού. Στα ορεινά της Παπούα της Νέας Γουινέας, αυτή η συγκεκριμένη αντίθεση ανάμεσα στο δεδομένο (στο σωματικό, γενετήσιο φύλο) και σ' αυτό που επιδέχεται μετατροπή (στα χαρακτηριστικά του φύλου όπως εκδηλώνονται στη συμπεριφορά) περιορίζεται πιθανόν στους Hagen και σε ορισμένους γείτονές τους. Αλλού, ιδιαίτερα στις πολλές κοινωνίες των ορεινών όπου οι τελετουργίες μύησης επικεντρώνονται στην ταυ-

τότητα του βιολογικού φύλου, η φυσιολογία ως ένα σημείο «δημιουργείται». Η κοινωνία των Gimi, που περιγράφει η Gillison, είναι ένα καλό παράδειγμα, αν και ασυνήθιστο για τα ορεινά, διότι εκεί εκτός από ανδρικές τελετουργίες γίνονται και γυναικείες. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος για μια συγκριτική επισκόπηση. Σημειώνω απλώς ότι η έγνοια των Hagen ως προς το τι είναι εγγενές και τι επιδέχεται διαχείριση δεν θεμελιώνεται στο ιδίωμα αρσενικό: θηλυκό αυτό καθαυτό (π.χ. τα αρσενικά να συνδέονται με τη δημιουργία, τα θηλυκά μ' αυτό που είναι δεδομένο και δεν επιδέχεται έλεγχο). Η Goodale (1980) (βλ. κεφ. 6) έχει παραθέσει την άποψη του Forge, ότι στη Νέα Γουινέα οι γυναίκες θεωρούνται μέρος της φύσης και ότι οι αναπαραγωγικές δυνάμεις και η δημιουργικότητά τους θεωρούνται φυσικές και έμφυτες, ενώ οι άνδρες μπορούν να είναι δημιουργικοί μόνο πολιτισμικά, κυρίως μέσω της τελετουργίας²⁸. Αυτό δεν ισχύει για τους Hagen όπως

28. Πέρα από το ζήτημα του αν οι όροι «φυσικό» και «πολιτισμικό» είναι κατάλληλοι, από την άλλη πλευρά δεν θα ήθελα να αποκλείσω ότι αυτή η αντίθεση ανάμεσα στο εγγενές και αυτό που έχει δημιουργηθεί αποτελεί ένα στοιχείο των συμβολικών συστημάτων άλλων κοινωνιών των ορεινών περιοχών. Για παράδειγμα, στην περιοχή των Ανατολικών Ορεινών, οι άνθρωποι ασχολούνται αρκετά με τη σχέση μεταξύ της ανθρώπινης αναπαραγωγής/ανάπτυξης και του θανάτου, και οι σωματικές διαδικασίες θεωρούνται ότι συνδέουν τα ανθρώπινα όντα με τον κόσμο των φυτών και των ζώων. Η ταυτότητα της σωματικής ουσίας μπορεί να βρίσκεται στο επίκεντρο τελετουργιών σε μεγάλο βαθμό (όπως στις μύσεις), και ίσως έτσι να αποτελεί αντικείμενο παρέμβασης, επηρεασμού και «δημιουργίας». Βλέπε την αφήγηση του Poole (1981) για το ενδιαφέρον των Bimin-Kuskusmin (μη ορεινών) για τη φυσιολογία και τη σύνδεση αρσενικών και θηλυκών ιδιοτήτων με σωματικές ουσίες που μπορεί σε κάποιο βαθμό να ανταλλάσσονται ανάμεσα στα φύλα. Μια περίπτωση υπέρβασης των ορίων της φυσιολογίας στα Ανατολικά Ορεινά περιγράφει η Meigs (1976). Οι Hua χρησιμοποιούν ένα χαρακτηριστικό, τα σεξουαλικά υγρά, που μολονότι έχουν έναν προφανώς σωματικό χαρακτήρα, χρησιμοποιούνται για να κατηγοριοποιήσουν την κατάσταση του ανδρικού και του γυναικείου ανεξάρτητα από τις γενετικές προδιαγραφές. Στοιχεία παρόμοιων ιδεών απαντώνται περιστασιακά σε διάφορα σημειωμένα στην κοινωνία των Hagen, αλλά δεν αποτελούν πρωταρχικό επίκεντρο κοσμολογικής προσοχής. Θέλω να ευχαριστήσω την Gillian Gillison για τη συζήτηση σ' αυτό το σημείο (βλ. κεφ. 7 [Gillison 1980]).

δεν ισχύει για τους Kaulong. Οι ιδέες των Hagen για τη γυναικεία αναπαραγωγική «δύναμη» το επιβεβαιώνουν ακόμα περισσότερο.

Οι άνδρες είναι αυτοί που παρέχουν αποδείξεις για τις ικανότητές τους να δαμάσουν τη δύναμη των άγριων ή πνευματικών στοιχείων. Οι γυναίκες δεν μπορούν ποτέ να τους συναγωνιστούν στη δύναμη που εκείνοι αντλούν έξω από την κοινωνία. Τη δύναμη αυτή τη διαχειρίζονται τόσο στο όνομα των γυναικών όσο και στο δικό τους. Η διαχείριση αυτή όμως τους διαχωρίζει επίσης από τις γυναίκες. Μεταξύ των διαφόρων λόγων που δίνονται για να εξηγήσουν τον αποκλεισμό των γυναικών από σημαντικές τελετουργίες λατρείας του Θηλυκού ή του Αρσενικού Πνεύματος αναφέρεται και το γεγονός ότι τα θηλυκά είναι ακάθαρτα, έχουν έμμηνο ροή. Αυτή η ιδιότητα συνδέεται εξίσου με τη γονιμότητα και το θάνατο. Πρόκειται για κάτι που πρέπει να λάβουμε υπόψη, αλλά ο χαρακτηρισμός «φυσική» γυναικεία δύναμη δεν βοηθάει στην κατανόησή μας. Βεβαίως δεν αναφέρεται ως ένα «άγριο» χαρακτηριστικό. Όταν οι γυναίκες συνδέονται με το *gami* αυτό δεν έχει σχέση με την ικανότητά τους να κάνουν παιδιά, παρ' όλο που η ικανότητα αυτή περικλείει κινδύνους για τους άνδρες.

Η θηλυκή γονιμότητα δεν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο έμφυτη από τη δύναμη που αποδεικνύουν ότι έχουν οι άνδρες όταν συνδιαλλέγονται με τα πνεύματα. Ο λόγος που εκείνοι οργανώνουν τις γονιμικές λατρείες των πνευμάτων, ενώ οι γυναίκες αποκλείονται, έχει να κάνει με το ότι οι άνδρες συνδέονται με τους κοινωνικούς στόχους και οι γυναίκες με τα προσωπικά συμφέροντα: το ζήτημα είναι η μετατροπή της γονιμότητας στο ατομικό επίπεδο σε γονιμότητα για λογαριασμό της πατρίδας. Έτσι, στη λατρεία του Θηλυκού Πνεύματος η ίδια η γονιμότητα ορίζεται διαφυλετικά: σκοπός είναι να αυξηθεί η γονιμότητα των ανθρώπων και μαζί των ζώων και των κήπων τους. Οι άνδρες είναι οι μόνοι που συμμετέχουν όχι επειδή προσπαθούν να μετατρέψουν μια θηλυκή δύναμη σε κάτι το αρσενικό, αλλά επειδή ως αρσενικοί βρίσκονται σε επαφή με μορφές εξωκοινωνικής ενέργειας, πράγμα που φαίνεται από το γεγονός ότι χειρίζονται

πράγματα *gami* (δασικά προϊόντα και άλλα) και κατευθύνουν την ενέργεια αυτή έτσι ώστε να επηρεάσει τις δυνάμεις της ανάπτυξης στο εσωτερικό της σφαίρας του *mbo* (πρβλ. A. Strathern 1970, 1979). Η ανδρική σεξουαλικότητα είναι ένα από τα θέματα της λατρείας του Αρσενικού Πνεύματος, η οποία τελείται λιγότερο συχνά. Εδώ υπάρχει μια σαφής φαλλικότητα και έμφαση στη συνουσία, και οι γυναίκες συμμετέχουν εν μέρει στις λατρευτικές γιορτές. Η επιβεβαίωση του ρόλου του αρσενικού στην ανθρώπινη παραγωγή συνδυάζεται με μια έμφαση στην ενότητα της πατριάς. Οι γυναίκες βρίσκονται στο παρασκήνιο, αλλά η γενετήσια συμπληρωματικότητα των φύλων είναι εντελώς σαφής.

Σε ένα αφηρημένο επίπεδο λοιπόν, οι άνδρες Hagen έχουν δικές τους δυνάμεις γονιμότητας, τις οποίες συνδέουν με τα άγρια πράγματα. Οι δυνάμεις τους είναι διαφορετικής τάξης από τις δυνάμεις των γυναικών. Αλλά η ικανότητα των ανδρών να ενεργούν μ' αυτό τον τρόπο είναι τόσο δεδομένη για το φύλο τους όσο και η ικανότητα των γυναικών να κάνουν παιδιά. Έτσι, ενώ η γυναικεία σεξουαλικότητα μπορεί να είναι ακάθαρτη («κακή» ή «σκουπίδια») σε ορισμένα συμφραζόμενα δεν χαρακτηρίζεται «φυσική», σε αντίθεση με τις ασχολίες των ανδρών. Οι αντιθέσεις που εκφράζονται μέσω των λατρειών δεν απορρέουν από την ανάγκη να υπαχθούν οι φυσικές δυνάμεις στον πολιτισμικό έλεγχο ή από την κατανομή των φύλων στις αντιθετικές πλευρές μιας τέτοιας διχοτόμησης.

Οι αντιθέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών δεν είναι δυνατόν να συμπιεστούν σε ένα και μοναδικό πλαίσιο κοινωνικού-μη κοινωνικού ή πολιτισμού-φύσης. Σε καμιά περίπτωση όλοι οι εθνογράφοι των ορεινών περιοχών που διαπίστωσαν μια αντίθεση μεταξύ οικιακού-άγριου δεν έκαναν κάτι τέτοιο. Η περίπλοκη αντίθεση μεταξύ δάσους και κηπουρικής, στην οποία θεμελιώνεται ο τρόπος με τον οποίο οι Karam αντιμετωπίζουν ορισμένα ζωντανά και φυτά (Bulmer 1967), συνδέεται με τον καθορισμό συγγενειακών ρόλων και δικαιωμάτων, που διαχωρίζουν κάποιες διεκδικήσεις ως αντίθετες προς άλλες. Ο Bulmer τονίζει ότι η κασουάρια [πουλί σαν τη στρουθοκάμηλο] και το δένδρο *pandanus*,

τα κυριότερα στοιχεία του ακαλλιέργητου άγριου, «δεν είναι απλώς μη εξημερωμένα αλλά *δεν είναι δυνατόν να εξημερωθούν*» (1967: 17, οι υπογραμμίσεις δικές του). Η σύνδεση που κάνουν οι Hagen ανάμεσα στην αρσενικότητα και τις εξωκοινωνικές πηγές δύναμης παρακάμπτει εμφαντικά το ζήτημα της εξημέρωσης. Αυτή η δύναμη είναι αποτελεσματική ακριβώς επειδή δεν μπορεί να εξημερωθεί. Η μαγεία, που χρησιμοποιεί αντικείμενα τα οποία προέρχονται από το άγριο, δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι ελέγχει τη φύση περισσότερο από ό,τι η οικιακότητα μπορεί να εξομοιωθεί με τον πολιτισμό. Επαναλαμβάνω ότι το «άγριο» απαντάται και αντιμετωπίζεται, αλλά δεν υποτάσσεται. Οι άγριες δυνάμεις ορίζονται σε αντίθεση προς τις οικιακές μάλλον, παρά ως πιθανοί συντελεστές τους. Η χρήση άγριων ζωντανών και φυτών στα ξόρκια και τις λατρείες λοιπόν δεν αποτελεί ένδειξη «ελέγχου» που ασκείται σ' αυτά τα αντικείμενα αλλά μάλλον μια απόδειξη της διαφοροποίησης των ανθρώπων ως φορέων δύναμης. Μέσω των αρσενικών, οι εξωκοινωνικές δυνάμεις που επενεργούν στα ανθρώπινα εγχειρήματα προσδίδουν σ' αυτά μια εξωτική αποτελεσματικότητα.

Η εμπειρική μας αντίστιξη φύσης-πολιτισμού σε συσχετισμό με εκείνη του αρσενικού-θηλυκού περιέχει ένα σημαντικό συστατικό το οποίο οι Hagen διαχωρίζουν. Πρόκειται για την αντίθεση ατομικού-κοινωνικού. Σ' αυτό τον άξονα, όταν *εξισώνουμε το κοινωνικό = πολιτισμικό*, το θηλυκό μπορεί να συνδεθεί με ενός κατώτερου επιπέδου εξατομικευτικά φυσικά μελήματα σε αντίθεση με τα ανώτερης τάξης «κοινωνικά» συμφέροντα των αρσενικών τα οποία υπαγορεύονται από τον πολιτισμό. Ας συνοψίσω αυτό που κατανοώ ως την πολύ διαφορετική διατύπωση των Hagen.

1) Όταν πρόκειται για τον ορισμό της ανθρώπινης υπόστασης, τότε μέσω εννοιών όπως η τροφή και η ανατροφή, οι όροι *mbo* και *ɾɔmi* (φυτεμένο και άγριο) παραπέμπουν συνεκδοχικά στο διαχωρισμό ανθρώπινου και μη ανθρώπινου, συλλογικού και μοναχικού. Σ' αυτό τον άξονα το αρσενικό-θηλυκό δεν εμφανίζονται ως διακριτικά.

Πίν. 4. Κύρια μεταφορικά πεδία (Hagen)

1)	<i>ɾɔmi</i> (άγριο) μη ανθρώπινο	: : :	<i>mbo</i> (οικιακό) ανθρώπινο	ορίζονται ανατροφή-ανθρώπινη υπόσταση
2)	<i>ɾɔmi</i> αυτόνομο θηλυκό	: : :	κοινωνικό κοινωνικό αρσενικό	εσωτερικός κοινωνικός έλεγχος σε αντίθεση με την προσωπική αυτονομία
3)	θηλυκό μη πνευματικό εγκόσμιος	: : :	αρσενικό πνευματικό <i>ɾɔmi</i> (εξωτικό)	σχέσεις εξουσίας/εξωτερικές πηγές δύναμης
4)	θηλυκό σκουπίδια (κορρα)	: : :	αρσενικό γόητρο (<i>nyim</i>)	προσανατολίζουσες αξίες και κοινωνική θέση [status]

- 1) *mbo* : *ɾɔmi* :: ανθρώπινο : μη ανθρώπινο
 2) κοινωνικό : αυτόνομο :: *mbo* : *ɾɔmi* :: αρσενικό : θηλυκό
 3) του κόσμου τούτου : εξωτικό :: *mbo* : *ɾɔmi* :: θηλυκό : αρσενικό
 4) αρσενικό : θηλυκό :: γόητρο : σκουπίδια

2) Όταν πρόκειται για τον ορισμό του εσωτερικού κοινωνικού ελέγχου σε αντίθεση με την ατομική αυτονομία, η εγωιστική και κοινωνικά καταστρεπτική συμπεριφορά μπορεί να ονομαστεί *ɾɔmi* (άγριο). Αντίθετό της είναι ο κοινωνικός προσανατολισμός του *nomɔn* (νου), που συνιστά μια από τις ιδιότητες της ανθρώπινης υπόστασης (*mbo*). Οι γυναίκες θεωρούνται περισσότερο επιρρεπείς σε αντικοινωνική, ατομικιστική συμπεριφορά, είναι συχνότερα *ɾɔmi* από ό,τι οι άνδρες.

3) Υπάρχουν ακόμα αυτά που ονόμασα εξωκοινωνικές πηγές δύναμης και που μερικές φορές θεωρούνται *ɾɔmi*. Εδώ οι άνδρες ως μεσολαβητές έχουν προνομιακή πρόσβαση. Με αυτή την έννοια το *ɾɔmi* είναι τομέας των αρσενικών. Η αντίθεση είναι προς τα πράγματα του σπιτιού, καθοριστικά συνδεδεμένα με τον

περιορισμένο προσανατολισμό των γυναικών, αλλά όχι ιδιαίτερα *mbo*.

4) Το πιο διαφωτιστικό από όλα είναι ίσως το τέταρτο σύμπλεγμα, περισσότερο κυρίαρχο σε καθημερινές αναφορές και λόγια. Αυτό ορίζει τις αξίες με βάση τις οποίες οι άνθρωποι προσανατολίζονται – το γόητρο και την κοινωνική θέση – και την αντίθεση μεταξύ του δημόσιου και του οικιακού/ιδιωτικού. Στη δική μας κοινωνία, το γόητρο, τα δημόσια επιτεύγματα, η πολιτισμική δημιουργικότητα και ο πολιτισμός συμβαδίζουν. Στην κοινωνία των Hagen, η αντίθεση ανάμεσα σε πράγματα που έχουν γόητρο (*nyim*) και εκείνα που είναι σκουπίδια (*koḡra*) συνδέεται στενά με σύμβολα του αρσενικού και του θηλυκού. Αλλά οι όροι *mbo* και *ḡmi* δεν εμφανίζονται σ' αυτό το σχηματισμό.

Η σχέση *mbo-ḡmi* από μόνη της (1) είναι ουσιαστικά σχέση διαφοράς (μη ιεραρχική). Ως εγγενή δεδομένα της φυσιολογίας, οι διαφορές μεταξύ των φύλων είναι της ίδιας λογικής τάξης με τις έννοιες *mbo-ḡmi*, οι οποίες συνεπώς δεν είναι δυνατόν να διακριθούν με βάση τα δεδομένα αυτά. Ωστόσο, οι άλλες τρεις κατηγορικές σχέσεις, που εκφράζονται ως ιδιώματα του κοινωνικού φύλου, παράγουν ιδέες αντίθεσης και έντασης. Διότι εδώ το κοινωνικό φύλο χρησιμοποιείται προκειμένου να διακριθούν τα είδη της ανθρώπινης δραστηριότητας. Λίγο-πολύ μπορεί να θυμίζει το αμετάβλητο του ανατομικού φύλου ή τη δημιουργία προτύπων συμπεριφοράς. Στις αντιθέσεις ανάμεσα στα κοινωνικά και τα προσωπικά συμφέροντα (2) και το εξωτερικό και το εγκόσμιο (3), το *ḡmi* (άγριο) τείνει να είναι η σημαντική κατηγορία.

Υπάρχει ωστόσο μια αντιστροφή στις παραστάσεις αρσενικού-θηλυκού: στη μια περίπτωση άγριες είναι οι γυναίκες και στην άλλη οι άνδρες (πρβλ. Πίν. 4). Αυτό είναι σημαντικό: με έναν διαλεκτικό τρόπο οι αντιλήψεις για το κοινωνικό φύλο προκαλούν μερικό μετασχηματισμό ή εφαρμογή ιδέων που κατά τ' άλλα θεωρούνται δεδομένες (π.χ. τα γενετικά χαρακτηριστικά ή η ίδια η διάκριση μεταξύ *mbo* και *ḡmi*). Ωστόσο, η εφαρμογή αυτών των ιδεών είναι μόνο μερική – δηλαδή τελικά το αρσενικό και το θηλυκό δεν μπορούν να συμβολίσουν τη διαφορά μεταξύ

mbo και *ḡmi*. Εκεί όπου το αρσενικό και το θηλυκό όντως συμβολίζουν την απόλυτη διαφορά είναι σε σχέση με ιδέες για το γόητρο και τα σκουπίδια, που αποτελούν το ύψιστο πεδίο της δημιουργικότητας των Hagen.

Συμπεράσματα

Η σύγκριση που έκανα επανειλημμένα ανάμεσα σε ορισμένες από τις «δικές μας» (εμπειρικές) αντιλήψεις για τη φύση και τον πολιτισμό και τις πεποιθήσεις των Hagen έγινε για έναν συγκεκριμένο σκοπό. Οι δικές μας έννοιες προσφέρουν μια δομή τόσο πειστική ώστε όταν συναντάμε άλλους πολιτισμούς, που συνδέουν, ας πούμε, μια αντίστιξη αρσενικού-θηλυκού με αντιθέσεις μεταξύ του οικιακού και του άγριου ή της κοινωνίας και του ατόμου, φανταζόμαστε ότι ανήκουν στο ίδιο σύνολο.

Γιατί ορισμένες φορές, στα ιδιώματα με τα οποία ομαδοποιούμε, εξισώνουμε την τάξη της κοινωνίας με τα πολιτισμικά συστήματα, τους κανόνες με τα τεχνήματα, την ανθρώπινη φύση με το περιβάλλον, παράγοντας αντιθετικά ζεύγη που συσχετίζονται μεταξύ τους και μπορούν να αναπαραχθούν γραπτά ως αντικριστές στήλες (πρβλ. Goody 1977).

φύση	: πολιτισμός
άτομο	: κοινωνία
έμφυτο	: τεχνητό
προσωπικότητα	: ρόλος κ.λπ.

Η επιπλέον ισχυρή αντίστιξη μεταξύ αρσενικού και θηλυκού συμβολίζει ορισμένες απ' αυτές τις αντιθέσεις, ενώ επίσης τις αντιστρέφει και εισάγει μεταξύ τους σχέσεις.

Η δυνατότητα μετασχηματισμού καθώς περνάμε από τη μια στήλη στην άλλη (ο πολιτισμός τροποποιεί τη φύση, τα πολιτισμένα άτομα παλινδρομούν σε ζωώδεις συμπεριφορές) είναι εκείνη που δίνει στις κοινωνικές επιστήμες την προβληματική τους

(πώς τα «άτομα» γίνονται «κοινωνικά» όντα) και όταν περιγράφουμε τους άλλους μας επιτρέπει να θεωρούμε τον πολιτισμό αφαιρετικά ως κάτι που οι άνθρωποι δημιουργούν. Και το σύμβολο του φύλου έχει οδηγήσει σε παραπέρα ακαδημαϊκά μελήματα. Η διαπίστωση ότι τα στερεότυπά μας για το αρσενικό-θηλυκό εμπεριέχουν μια διχοτόμηση υποκειμένου-αντικειμένου απορρέει εν μέρει από έννοιες της ιδιοκτησίας και εν μέρει από την αντίληψή μας για το φυσικό κόσμο ως αντικείμενο της παρέμβασής μας. Σχετική μ' αυτό είναι και η ελπίδα που κάποτε εκφράζεται, ότι εάν εξαλείφοντας τον πολιτισμό στην τωρινή του μορφή, και άρα καταλαβαίνοντας καλύτερα τις φύσεις μας, θα μπορούσαμε ν' αρχίσουμε από την αρχή. Στο μεταξύ, τα άτομα μπορούν «να κάνουν το δικό τους», η κοινωνία δεν πρέπει να μας δεσμεύει, διότι η κοινωνία είναι απλώς μια επινόηση, και ούτω καθεξής²⁹.

Όσον αφορά τους Hagen, η Ogiņer ήταν απόλυτα εύστοχη όταν υποστήριξε ότι οι γυναίκες καταλήγουν να συμβολίζουν κοινωνικά διασπαστικά, αποσπασματικά μελήματα σε αντίθεση

29. Πρβλ. M. Strathern (1976). Θεωρώ ότι αυτές οι αντιλήψεις απαντώνται τόσο στον ακαδημαϊκό χώρο όσο και στη ζωή γενικότερα. Απορρέουν από το παλιότερο θρησκευτικό και τώρα εξελικτικό όραμά μας για τον άνθρωπο σε σχέση με το ζωικό βασίλειο ή/και το φυσικό κόσμο, και από μια τεχνολογία που στηρίζεται στην πεποίθηση ότι όλα τα υλικά επιδέχονται επεξεργασία, εντός ορισμένων ορίων, πράγμα που σημαίνει ότι ο καθορισμός αυτών των ορίων είναι σημαντικό θέμα. Απορρέουν επίσης από μια επιθυμία κοινή σε πολλά ηθικά συστήματα να προσδώσουν νομιμότητα στις κοινωνικές διευθετήσεις αποδεικνύοντας το αναπόφευκτό τους (τη «φυσικότητα»).

Η Mathieu καταδεικνύει τις δικές μας αντιλήψεις για την ουσία (1978α). Το ενδιαφέρον για τη «φύση» των πραγμάτων είναι ενδιαφέρον για την ουσιαστική ταυτότητα, για το δεδομένο. Ο πολιτισμός αντιτίθεται: 1) σε μια έννοια ασαφούς υλικού, και άρα των στοιχείων εκείνων που υπόκεινται στο δικό μας δημιουργικό, πειραματικό, τροποποιητικό έλεγχο, 2) στον αμετάβλητο πυρήνα, τα όρια της τεχνολογίας μας, τον προκλητικό ατομισμό, τον «αληθινό» χαρακτήρα που τα πολιτισμικά σήματα απλώς συγκαλύπτουν. Καθώς οριοθετεί τα διάφορα είδη της πραγματικότητας, αυτή η αντίθεση ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό, το εγγενές και το κατασκευασμένο, συγκατατίθει ένα τεράστιο πεδίο έρευνας για πολλές επιστήμες (πρβλ. Archer 1976, Lloyd 1976).

με τα ενοποιητικά κοινωνικά ενδιαφέροντα των ανδρών (1974:79)³⁰. Οι Hagen εκφράζουν τις ανθρώπινες σχέσεις μέσω των πραγμάτων, μέσω της τροφής που λαμβάνεται και των πολύτιμων αγαθών που ανταλλάσσονται. Και λόγω του ότι κατέχουν τις εδαφικές περιοχές της πατρίδας και είναι ιδιοκτήτες πλούτου στις κοινωνικές σχέσεις οι άνδρες εμφανίζονται κυρίως ως φορείς ανταλλαγής. Ορίζουν τους εαυτούς τους σε αντίθεση με τις γυναίκες. Η έλλειψη «πολιτισμού» (μ' αυτή την έννοια) κάνει εκείνες «σκουπίδια» – αλλά όχι «αντικείμενα», όχι «της φύσης». Ο δικός μας πολιτισμός είναι εκείνος που θεωρεί τους άνδρες δημιουργούς και επινοητές και συνεπώς οι γυναίκες φαίνεται να βρίσκονται επικίνδυνα κοντά στα αντικείμενα. Γιατί τον ίδιο τον «πολιτισμό» τον εντοπίζουμε σε πράγματα που έχουν φτιαχτεί και μπορούν να μεταβιβαστούν (πρβλ. Dumont 1977:81). Για μας οι γυναίκες εμφανίζονται ως αντικείμενα με διπλή έννοια: είτε αντιπροσωπεύοντας έναν φυσικό πόρο τον οποίο ο πολιτισμός υπερβαίνει είτε αντιπροσωπεύοντας τα τεχνητά τελικά αποτελέσματα της ενέργειας των ανδρών.

Η αφήγηση της Lindenbaum για τους Fore (1976) κάνει μια ρητή εξίσωση μεταξύ του ελέγχου των φυσικών δυνάμεων στα άτομα (κυρίως της σεξουαλικότητας) και του περιβάλλοντος. Οι άξονες της αντίστασής της είναι η ρύθμιση και η διαχείριση από τη μια, το ανεξέλεγκτο και το απρόβλεπτο από την άλλη. Στους Hagen η ιδέα του ελέγχου προκύπτει ως πλευρά της οικιακής ζωής ή της ανθρώπινης υπόστασης (*mbo*) και έτσι εννοιολογικά *αντιπαράκειται* σε δυνάμεις έξω από αυτή τη σφαίρα. Οι Hagen δεν μετατρέπουν τα πράγματα *ɾəmi* σε *mbo*, αν και ενδεχομένως προσπαθούν να δαμάσουν τη δύναμη *ɾəmi* για δικούς τους σκο-

30. Δεν προχωρώ στο ζήτημα των εννοιών για τον εαυτό. Η έμφαση που δίνουν οι Hagen στην αυτονομία ως ιδιότητα του προσώπου πρέπει να θεωρηθεί μέρος της εξειδικευμένης φύσης των προσώπων, ως πηγή της απόκλισής τους από τα δεδομένα του κοινωνικού κόσμου (το να ακολουθεί κανείς συγκεκριμένους κοινωνικούς στόχους καθώς και το να παρεκκλίνει από αυτούς μπορεί να ερμηνευτούν ως πράξεις βούλησης). Για μια διερεύνηση ορισμένων εξισώσεων ανάμεσα στην έννοια του εαυτού και τις ιδέες φύσης-πολιτισμού, βλ. Willis 1975.

πούς. Η εγκατάσταση σε νέες περιοχές περιλαμβάνει και επαναπροσδιορισμό της δύναμης (εκείνο που κάποτε ήταν μονάχα πεδίο στοιχείων *təmi* γίνεται πεδίο ανατροφής). Όμως πρόκειται μάλλον για αναπροσαρμογή των σφαιρών της επιρροής παρά για μετατροπή ενός είδους δύναμης σε άλλο. Η δύναμη *təmi* μπορεί να κατευθυνθεί ώστε να επενεργήσει στην ανθρώπινη δραστηριότητα ακριβώς επειδή συγκροτείται πάντα αντιθετικά προς το *mbo*, και έτσι δεν μπορεί να ενσωματωθεί σ' αυτό.

Πολλές από τις αντιθέσεις των Foré επαναλαμβάνονται στους Hagen. Ο οικισμός διαχωρίζεται από το δάσος, το άγριο διακρίνεται από το καλλιεργημένο ως επικίνδυνη και γόνιμη πηγή δύναμης, οι γυναίκες παρουσιάζονται ως άγρια και ανεξέλεγκτα όντα που πρέπει να ακολουθούν τους άνδρες και το ευρύτερο όραμά τους για την κοινωνική ευταξία. Αλλά είναι σαφές ότι για τους Hagen τουλάχιστον δεν μπορούμε να συνδυάσουμε αυτές τις αντιθέσεις ώστε να αποτελέσουν μια μοναδική σειρά. Έτσι, οι γυναίκες μπορούν να συγκριθούν τόσο με τα οικιακά γουρούνια (πειθήνιες) όσο και με τα άγρια (μη πειθήνιες), οι άνδρες να θεωρούνται και ταξιδιώτες, ικανοί να αντλήσουν από τις δυνάμεις του δάσους, και σταθεροί συντελεστές της κοινωνίας. Ο τρόπος που χρησιμοποιούν το κοινωνικό φύλο προκειμένου να διαφορίζουν την ανθρώπινη δραστηριότητα δεν πρέπει να συγχέεται με τον τρόπο που εμείς χρησιμοποιούμε μια παρόμοια αντίσφιξη για να συμβολίσουμε την ίδια τη σχέση μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού.

Για τους Hagen η φύση και ο πολιτισμός δεν υπάρχουν ως κατηγορίες της τάξεως των σαφών εννοιολογικών διακρίσεων, όπως είναι οι αντιστίξεις μεταξύ του γοήτρου και των σκουπιδιών, των κοινωνικών στόχων και της ατομικής αυτονομίας, του νου, του σώματος και του πνεύματος. Όλες αυτές οι αφηρημένες οντότητες εκφράζονται με λέξεις σε κάποιο βαθμό και αφορούν συγκεκριμένες συμβολικές παραστάσεις. Οι έννοιες αυτού του τύπου είναι αρκετά προσιτές και πρέπει να τις καταλάβουμε ώστε να κατανοήσουμε τις συνειδητές ερμηνείες των ιδίων των

Hagen για τη συμπεριφορά τους. Σ' αυτό το επίπεδο τίποτα δεν αντιστοιχεί στο ζεύγος «φύση-πολιτισμός».

Ούτε, αν αυτό που ενδιαφέρει είναι το λανθάνον περιεχόμενο των όρων, μπορεί κανείς να εξισώσει το *mbo* (οικιακό) και το *təmi* (άγριο) με τον πολιτισμό/φύση. Δεν υπάρχει ομολογη σχέση ούτε μεταξύ περιβάλλοντος και ανθρώπινης φύσης ούτε μεταξύ τεχνολογίας και κοινωνικού κανόνα. Το άγριο περιλαμβάνει ορισμένα από κείνα που εμείς κατατάσσουμε στα «φυσικά», δηλαδή ακαλλιέργητα φυτά, καθώς και αντικοινωνικά κίνητρα, και αυτά αντιπαρατίθενται προς εκείνα που θεωρούνται *mbo* και περιλαμβάνουν τα καλλιεργημένα, την κοινωνικότητα και τον κοινωνικό προσανατολισμό. Αλλά το *mbo* αναφέρεται στις ενυπάρχουσες συνθήκες ανάπτυξης και σε μια δεδομένη ανθρώπινη υπόσταση, και όχι επίσης στην τεχνολογία ή τους επιβεβλημένους κανόνες. Και το *təmi*, το άγριο, δεν είναι συστατικό των πραγμάτων *mbo* ούτε πρώτη ύλη που μπορεί να υποστεί επεξεργασία ούτε στοιχείο του εξημερωμένου κόσμου.

Ο Ardener, ο Barth, ο Langness και η Ortner πραγματεύονται το ζεύγος φύση-πολιτισμός εν σχέσει με παραστάσεις (είτε δικές τους είτε από την εθνογραφία) που αφορούν ζητήματα ελέγχου. Ακόμα και αν δεχθούμε ότι αρκετές από τις δικές μας έννοιες για τον «πολιτισμό» αντιστοιχούν στο *mbo* ή ότι τα σημασιολογικά πεδία του *təmi* και της «φύσης» επικαλύπτονται, η ένταση ανάμεσα στους όρους των Hagen είναι διαφορετική. Οι όροι *mbo* και *təmi* βρίσκονται σε αντιθετική μάλλον παρά ιεραρχική σχέση διαδικασίας. Η σφαίρα του οικιακού δεν θεωρείται ότι αποικίζει το άγριο. Η ανάπτυξη της κοινωνικής συνείδησης στα άτομα δεν παρουσιάζεται ως πολιτισμός που υπερβαίνει τη φύση. Αυτά τα στοιχεία είναι ξένα προς τους τρόπους σκέψης των Hagen. Χρησιμοποιούν μια ιδέα ενός χώρου πέρα από τους εαυτούς τους (*təmi*) για να δηλώσουν τα χαρακτηριστικά των ανθρώπινων δεσμών (*mbo*). Αυτή η ίδια η διάκριση όμως είναι εγγενής: υπόκειται σε ανακάλυψη αλλά όχι σε επανωκατασκευή. Έτσι η ανθρώπινη υπόσταση διαχωρίζεται από το μη ανθρώπινο, αλλά δεν προσπαθεί να το ελέγξει. Ο έλεγχος έρχεται εκ των έσω

και είναι ένα χαρακτηριστικό με βάση το οποίο ο κοινωνικός κόσμος αυτοπροσδιορίζεται³¹.

Δεν υπάρχει πολιτισμός, με την έννοια των αθροιστικών έργων του ανθρώπου, ούτε φύση που πρέπει να εξημερωθεί και να γίνει παραγωγική. Και οι παραστάσεις του κοινωνικού φύλου δεν είναι δυνατόν να αναφέρονται σε τέτοιες ιδέες. Οι Hagen χρησιμοποιούν το ιδίωμα του κοινωνικού φύλου για να μιλήσουν για κοινωνικά σε αντίθεση με ατομικά συμφέροντα, για το καλλιεργημένο σε αντίθεση με το άγριο. Αλλά η σχέση μεταξύ των δύο σφαιρών δεν είναι συστηματική. Η διαμεσολαβητική μεταφορά της κυριαρχίας του πολιτισμού πάνω στη φύση απουσιάζει. Αντίθετα, εφόσον το κοινωνικό φύλο χρησιμοποιείται με διαφοροποιητικό, διαλεκτικό τρόπο, η διάκριση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού δημιουργεί διαρκώς την εικόνα της ανθρωπότητας ως «πεδίου από κοινού ομοιότητας» (Wagner 1975:118-19). Ούτε το αρσενικό ούτε το θηλυκό είναι δυνατόν να αντιπροσωπεύσει την «ανθρώπινη υπόσταση» ως προς τη «φύση», γιατί η διάκριση μεταξύ τους χρησιμοποιείται για την αξιολόγηση πεδίων στα οποία η ανθρώπινη δράση είναι δημιουργική και εξεταστική. Έτσι, πράγματι, ολόκληρο το ζήτημα του ελέγχου φαίνεται να εμπεριέχεται στα πράγματα *mitho*. Οι παραστάσεις της κυριαρχίας και η επιρροή μεταξύ των φύλων αφορούν ακριβώς τους τρόπους της ανθρώπινης αλληλόδρασης, αλλά όχι και τη σχέση του ανθρώπινου εγχειρήματος με έναν κόσμο κατώτερο από τον ανθρώπινο.

(Μετάφραση: Αμίκια Λυκαρδοπούλου, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη)

31. Είναι προφανές ότι πήρα το θάρρος να αναγάγω τις δικές μας ιδέες σε ένα απλό σχήμα. Και βέβαια χρησιμοποιούμε τα πράγματα εκφραστικά, και βέβαια, όπως παρατηρεί ο Wagner, υπάρχει διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην επινόηση και τη σύμβαση, την ατομική δημιουργικότητα και τον κοινωνικό κανόνα. Επισημαίνω απλώς έναν τρόπο σκέψης που για μας παράγει συνειρμούς οι οποίοι πολύ αληθοφανώς μεταφράζουν τις διχοτομίες άλλων ανθρώπων σε δικά μας σχήματα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

(Οι βιβλιογραφικές αναφορές που σημειώνονται με αστερίσκο δεν υπάρχουν στο πρωτότυπο, γιατί πρόκειται για κείμενα που περιλαμβάνονται στην ίδια συλλογή με το κείμενο της Marilyn Strathern.)

- Archer, J. 1976 «Biological explanations of psychological sex differences». Στο B. Lloyd και J. Archer (επιμ.), *Exploring Sex Differences*. Λονδίνο: Academic Press.
- Ardener, E. 1972 «Belief and the problem of Women». Στο J.S. LaFontaine (επιμ.), *The Interpretation of Ritual*. Λονδίνο: Tavistock.
- 1977 «The problem revisited». Στο S. Ardener (επιμ.), *Perceiving Women*. Λονδίνο: Dent.
- Ardener, S. 1977 «Introduction». Στο S. Ardener, *Perceiving Women*. Λονδίνο: Dent.
- Barth, F. 1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Yale: Yale University Press.
- Benoist, J. M. 1978 [1975] *The Structural Revolution*. Λονδίνο: Weidenfeld και Nicolson.
- Bloch, M. και J. Bloch* 1980 «Women and the dialectics of nature in eighteenth-century french thought». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University press: 25-43
- Buchbinder, G. και A. Rappaport 1976 «Fertility and death among the Maring». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Bulmer, R.N.H. 1967 «Why is the cassowary not a bird?» *Man* (N.S.) 2:5-25.
- Burridge, K. 1973 *Encountering Aborigines*. Λονδίνο: Pergamon Press.
- Clay, B. 1977 *Pinikindu: Maternal Nurture, Paternal Substance*. Σικάγο: Chicago University Press.
- De Beauvoir, S. 1972 [1949] *The Second Sex*. Λονδίνο: Penguin [ελλ. έκδ.: *Το δεύτερο φύλο*. Αθήνα: Γλάρος].
- Dumont, L. 1977 *From Mandeville to Marx*. Σικάγο: Chicago University Press.

- Errington, F. 1974 *Karavar: Masks and Power in a Melanesian Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Firestone, S. 1972 *The Dialectic of Sex*. Λονδίνο: Paladin [ελλ. έκδ.: *Η διαλεκτική του σεξ*. Αθήνα: Ράππας].
- Gillian, G.* 1980 «Images of nature in Gimi thought». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 143-172.
- Glennon, L.M. 1979 *Women and Dualism*. Λονδίνο: Longman.
- Godelier, M. 1977 [1973] *Perspectives in Marxist Anthropology*. Μπρξ. R. Brain. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Goodale, J.C.* 1980 «Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 119-142.
- Goody, J.R. 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Hallpike, C.R. 1977 *Bloodshed and Vengeance in the Papuan Mountains*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Harris, O.* 1980 «The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 70-94.
- Hastrup, K. 1978 «The semantics of biology: virginity». Στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females*. Λονδίνο: Croom Helm.
- Huntsman, J. και A. Hooper 1975 «Male and female in Tokelan culture». *Journal of the Polynesian Society*, 84:415-430.
- Jordanova, L.J.* 1980 «Natural facts: a historical perspective in science and sexuality». Στο C. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 42-69.
- Langness, L.L. 1976 «Discussion». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Leach, E.R. 1976 *Communication and Culture*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1966 [1962] *The Savage Mind*. Λονδίνο: Weidenfeld και Nicolson [ελλ. έκδ.: *Η άγρια σκέψη*. Αθήνα: Παπαζήσης].

- 1969 [1949] *The Elementary Structures of Kinship*. Λονδίνο: Eyre and Spottiswood.
- Lewis, G. 1975 *Knowledge of Illness in a Sepic Society*. Λονδίνο: Athlone Press.
- Lindenbaum, S. 1976 «A wife is the hand of a man». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Lloyd, B. 1976 «Social responsibility and research in sex differences». Στο B. Lloyd και J. Archer (επιμ.), *Exploring Sex Differences*. Λονδίνο: Academic Press.
- Mathieu, N.-C. 1978a *Ignored by some, Denied by Others*. Μπρξ. D. Leonard Barker. *Explorations in feminism 2*. Λονδίνο: Women's Research and Resources Centre.
- 1978β [1973] «Man-culture and woman-nature?» *Women's Studies* 1:55-65.
- Meggitt, M.J. 1964 «Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea». Ειδ. έκδ. *American Anthropologist* 66:204-224.
- 1976 «A duplicity of demons». Στο P. Brown και G. Buchbinder (επιμ.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Ειδ. έκδ. American Anthropological Association 8.
- Meigs, A.S. 1976 «Male pregnancy and the reduction of sexual opposition in a New Guinea Highlands society», *Ethnology* 15:393-407.
- Newman, P. 1964 «"Wild man" behaviour in a New Guinea Highlands Community», *American Anthropologist* 66:1-19.
- Ortner, S.B. 1974 «Is female to male as nature is to culture?». Στο M.Z. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Poole, E.J.P. 1981 «"Sacred" and "polluting" dimensions of female identity among Bimin-Kuskusmin». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Read, K.E. 1955 «Morality and the concept of the person among the Gahuku-gama». *Oceania* 25:233-282.
- Reiter, R. Rapp. 1975 «Introduction». Στο R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Rogers, S.C. 1978 «Woman's place: a critical review of anthropological theory». *Comparative studies in Society and History* 20:123-162.
- Rosaldo, M.Z. και J. M. Atkinson 1975 «Man the hunter and woman: metaphors for the sexes in Ilongot magical spells». Στο R. Willis

- (επιμ.), *The Interpretation of Symbolism*. A.S.A. μελέτη αρ. 3. Λονδίνο: Malaby Press.
- Sahlins, M. 1976 *Culture and Practical Reason*. Σικάγο: Chicago University Press.
- Schneider, D. 1968 *American Kinship: a Cultural Account*. Νιου Τζέρσεϊ: Prentice-Hall.
- Strathern, A. 1970 «The female and male spirit cults in mount Hagen». *Man* (N.S.) 5:571-85.
- 1972 *One Father, One Blood*. Canberra: ANU Press.
- 1973 «Kinship, descent and locality: some New Guinea examples». Στο J.R. Goody (επιμ.), *The character of Kinship*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1977 «Melpa food-names as an expression of ideas on identity and substance». *Journal of the Polynesian Society*, 86:503-511.
- 1979 «Men's house, women's house: the efficacy of opposition, reversal and pairing in the Melpa Amb Kor cult». *Journal of the Polynesian Society*, 88:37-51.
- Strathern, M. 1968 «Popokl: The question of morality». *Mankind*, 6:553-561.
- 1969 «Why is the Pueraria a sweet potato?» *Ethnology*, 8:189-198.
- 1972 *Women in Between. Female Roles in a Male World*. Λονδίνο: Seminar (Academic) Press.
- 1976 «An anthropological perspective». Στο B. Lloyd και J. Archer (επιμ.), *Exploring Sex Differences*. Λονδίνο: Academic Press.
- 1978 «The achievement of sex: paradoxes in Hagen gender thinking». Στο E. Schwimmer (επιμ.), *The yearbook of Symbolic Anthropology I*. Λονδίνο: Hurst.
- 1981 «Self-interest and the social good: some implications in Hagen gender imagery». Στο S. Ortner και H. Whitehead (επιμ.), *Sexual Meanings*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Υπό έκδ. «Domesticity and the demigration of women». Στο D. O'Brien και S. Tiffany (επιμ.), *Women in Oceania*, έκδ. A.S.A.O.
- Strathern, A. και M. Strathern 1968 «Marsupials and magic: a study of spell symbolism among the Mbowamb». Στο E.R. Leach (επιμ.), *Dialectic in Practical Religion*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- 1971 *Self-Decoration in Mount Hagen*. Λονδίνο: Duckworth.

- Vicedom, G.F. και M. Tischner 1943-8 *Die Mbowamb*. Αμβούργο: Friederichsen, de Gruyter Co. (3 τόμ.).
- Vicedom, G.F. 1977 *Myths and Legends from Mount Hagen*. Μπρ. Α. Strathern. Port Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies.
- Wagner, R. 1975 *The Invention of Culture*. Νιου Τζέρσεϊ: Prentice-Hall.
- 1978 *Lethal speech*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wilden, A. 1972 *System and Structure*. Λονδίνο: Tavistoch Publications.
- Willis, R. 1975 *Man and Beast*. Λονδίνο: Paladin.

MICHELLE ROSALDO

Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας:
Σκέψεις για το φεμινισμό
και τη διαπολιτισμική κατανόηση

Εις μνήμην

Η Ellen Moers πέθανε τον Αύγουστο του 1979 σε ηλικία πενήντα χρονών. Αυτά είναι σκληρά, οδυνηρά γεγονότα. Ωστόσο η επιμονή της να διερευνώνται και να κατανοούνται τα γεγονότα είναι ένα από τα πολλά που μας κληροδότησε. Μας χάρισε όμως κι άλλα – βιβλία γεμάτα διαύγεια και χάρη που συναρπάζουν. Ήταν προφήτης μιας νέας επιστημονικής θεώρησης για τις γυναίκες και θεματοφύλακας της ποιότητάς της. Θα συνεχίσουμε να διαβάζουμε τα βιβλία της και να τη θυμόμαστε.

Το άρθρο αυτό αφορά ερωτήματα. Τα τελευταία χρόνια οι φεμινίστριες κατάφεραν να αποτυπώσουν ένα ζήτημα αδιαμφισβήτητης σπουδαιότητας τόσο για το ακαδημαϊκό όσο και για το γενικό κοινό. Ενώ προηγουμένως μας τύφλωναν οι προκαταλήψεις, τώρα έχουμε αρχίσει να «ανακαλύπτουμε» τις γυναίκες και έχουμε φέρει στο φως πλούσια στοιχεία για τις ζωές, τις ανάγκες και τα ενδιαφέροντά τους, που προηγουμένοι μελετητές αγνοούσαν. Οι σεξιστικές παραδόσεις έκαναν βέβαια τις αναφορές μας άνισες. Τώρα περισσότερο παρά ποτέ καταλαβαίνουμε πόσο λίγα γνωρίζουμε για τις γυναίκες. Και η πίεση που βιώνουν οι σύγχρονοι μελετητές επιτείνεται από την επίγνωση ότι ανεκτίμητα τεκμήρια των γυναικείων τεχνών, της εργασίας και της πολιτικής χάθηκαν για πάντα. Λέγεται ότι η ποιότητα των θεωριών μας εξαρτάται από την ποιότητα των δεδομένων μας. Όπως προτά-

Το άρθρο αυτό με τίτλο «Thoughts on domestic/public» παρουσιάστηκε για πρώτη φορά στο Συνέδριο Rockefeller για τις γυναίκες, την εργασία και την οικογένεια το Σεπτέμβριο του 1977. Είμαι ευγνώμων σε όλες όσες συμμετείχαν στο Συνέδριο και ειδικότερα στη Heidi Hartmann και την Catharine Stimpson για τα διεισδυτικά τους σχόλια. Ευχαριστώ επίσης την Jane Atkinson, την Jane Collier, τη Rose Coser, την Karen Mason, την Judith Modell, τον Fred Myers, την Bridget O'Laughlin, τη Leslie Nadelson, τη Sherry Ortner, τον Renato Rosaldo και τη Sylvia Yanagisako, για τις κριτικές αναγνώσεις εκείνου του χειμένου και μεταγενέστερων χειρογράφων.

θηκε σε μια πρόσφατη επισκόπηση ανθρωπολογικών κειμένων για τους ρόλους των φύλων, «αυτό που είναι ολοφάνερο είναι η ανάγκη για περισσότερη έρευνα... Το εντυπωσιακότερο χαρακτηριστικό αυτής της φιλολογίας είναι ότι παρήγαγε έναν τεράστιο αριθμό διερευνήσιμων ερωτημάτων. Ελπίζουμε ότι οι κοινωνικές δυνάμεις που ενέπνευσαν το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για την κατάσταση των γυναικών θα συνεχίσουν να το συντηρούν και κατά τη διάρκεια του μακρόχρονου δεύτερου σταδίου της έρευνας, που αποσκοπεί στη διερεύνηση αυτών των υποθέσεων»¹.

Όμως παρ' όλα όσα γνωρίζουμε ή δεν γνωρίζουμε, έχω την αίσθηση ότι η φεμινιστική σκέψη—στην ανθρωπολογία τουλάχιστον—αντιμετωπίζει ένα ακόμα σοβαρότερο πρόβλημα. Πολλές ερευνήτριες έχουν περάσει μήνες ολόκληρους στα βουνά παρέα κυρίως με γυναίκες. Οι γυναίκες αυτές μίλησαν για τα σπίτια τους, τα παιδιά τους, τους άνδρες τους. Μας είπαν για άνδρες που τις έτρεφαν, τις αγαπούσαν ή τις έδερναν. Μοιράστηκαν μαζί μας τόσο εμπειρίες θριάμβου όσο και απογοήτευσης, την αίσθηση της δύναμης και της εξουσίας τους και το βάρος της καθημερινής δουλειάς. Οι πληροφορήτριες μας μίλησαν για τους οικογενειακούς δεσμούς και την πολιτική που περιβάλλει το γάμο, και πιθανώς ονομάτισαν κάθε κατασρόλα ή μαχαίρι του σπιτιού τους με κάποια ιστορία για τη δουλειά, τις υποχρεώσεις ή τους δομικά σημαντικούς δεσμούς τους. Σε αντίθεση με τους ανθρωπολόγους που υποστηρίζουν ότι το πρόβλημά μας έγκειται σε ατελείς περιγραφές ή, ακόμα χειρότερα, στις άναρθρες και «σιωπηλές» γυναικείες φωνές², εγώ θα 'λεγα ότι σε όλες τις ανθρωπολογικές περιγραφές ακούμε τις γυναίκες να μιλούν. Πράγματι το υλικό μας «για τις γυναίκες» είναι άρθρο. Όταν όμως έρθει η ώρα να γράψουμε, λίγοι από μας ξέρουμε τι να πούμε.

1. Quinn, N. 1977 «Anthropological studies on women's status», *Annual Review of Anthropology* 6 :181-222, ιδίως σ. 222.

2. Ardener, E. 1972 «Belief and the problem of women», Στο J. LaFontaine (επιμ.), *The Interpretation of Ritual*. Λονδίνο: Tavistock Publications, και στο S. Ardener, 1975 *Perceiving Women*. Νέα Υόρκη: John Wiley & Sons.

Αυτό που κατά τη γνώμη μου χρειάζεται δεν είναι τόσο δεδομένα όσο ερωτήματα. Η φεμινιστική ανακάλυψη των γυναικών έχει αρχίσει να μας ευαισθητοποιεί ως προς τους τρόπους με τους οποίους το κοινωνικό φύλο διαποτίζει την κοινωνική ζωή και εμπειρία, αλλά η κοινωνιολογική σημασία της φεμινιστικής διορατικότητας είναι ενδεχομένως ακόμα βαθύτερη. Η γνώση μας περιορίζεται από ερμηνευτικά πλαίσια που, όπως είναι φυσικό, οριοθετούν τη σκέψη μας. Σε τελική ανάλυση, αυτό που μπορούμε να γνωρίσουμε θα καθοριστεί από το είδος των ερωτημάτων που θα μάθουμε να θέτουμε³.

Η αναζήτηση των αρχικών αιτίων

Η σημασία αυτών των γενικών σχολίων για την ανθρωπολογία είναι προφανής όταν συλλογιστούμε την παρακάτω παρατήρηση. Σήμερα είναι λίγοι οι ιστορικοί, οι κοινωνιολόγοι ή οι κοινωνικοί φιλόσοφοι που νιώθουν την ανάγκη να ξεκινήσουν τις ιστορίες τους «από την αρχή»—όπως συνηθιζόταν το 19ο αιώνα—και να αναζητήσουν στις ανθρωπολογικές καταγραφές ενδείξεις για την προέλευση των γιατρών από τους σαμάνους ή, ας πούμε, της καθολικής τελετουργίας από τον κανιβαλισμό ενός φανταστικού παρελθόντος. Ενώ στις αρχές του αιώνα, στοχαστές τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους όπως ο Spencer, ο Maine, ο Durkheim, ο

3. Βλ. Annette G. Weiner, «Sexuality among the anthropologists and reproduction among the natives» 1978, αδημοσίετο χειρόγραφο, Austin: University of Texas at Austin, Department of Anthropology και «Trobriand kinship from another view: The reproductive power of women and men», *Man* 14, no 2 (1979):328-48. Πρόκειται ίσως για το σαφέστερο από τα ανθρωπολογικά κείμενα που πραγματεύονται την ανάγκη μας να ανακατασκευάσουμε ριζικά τις έννοιες των παραδοσιακών θεωρήσεων για την κοινωνία και την κοινωνική δομή, προκειμένου να «προσθέσουμε» κάτι περισσότερο από απλά δεδομένα για τις γυναίκες στις περιγραφές που παρμένουν δομικά ανδροκεντρικές. Την ίδια στιγμή ωστόσο, το «ανταρραγωγικό μοντέλο» μου φαίνεται ότι βρίσκεται υπερβολικά κοντά στον τρόπο σκέψης που στη συνέχεια αποτελεί αντικείμενο κριτικής.

Engels και ο Freud, θεωρούσαν απαραίτητο να εξετάσουν δεδομένα από «απλούς» πολιτισμούς προκειμένου να κατανοήσουν τόσο την προέλευση όσο και τη σημασία των σύγχρονων κοινωνικών μορφών, σήμερα οι περισσότεροι κοινωνικοί επιστήμονες έχουν απορρίψει και τις μεθόδους και τις προκαταλήψεις τους. Αν πού και πού χρησιμοποιούν την ανθρωπολογία, οι σύγχρονοι θεωρητικοί το κάνουν λόγω της συγκριτικής σκοπιμίας που προσφέρει και όχι γιατί αναζητούν αρχικά αίτια. Έχοντας, σωστά, αποφασίσει να αμφισβητήσουν τις εξελικτικές προσεγγίσεις, φοβάμαι ότι οι περισσότεροι θα υποστήριζαν πως τα δεδομένα που αφορούν παλιότερες και παραδοσιακές μορφές κοινωνικής ζωής δεν έχουν σχεδόν καμιά σχέση με την κατανόηση της σύγχρονης κοινωνίας.

Ωστόσο για τη μεγάλη πλειοψηφία των φεμινιστριών μου φαίνεται ότι ισχύει το αντίθετο. Μολονότι η ανθρωπολογία αγνοήθηκε υπερβολικά από τους περισσότερους σύγχρονους κοινωνικούς στοχαστές, έχει αποκτήσει μια τιμητική, αν και προβληματική, θέση σε κλασικά κείμενα όπως *Η σεξουαλική πολιτική* [Sexual Politics] και *Το δεύτερο φύλο*. Η Simone de Beauvoir, η Kate Millet, η Susan Brownmiller, η Andrienne Rich εισάγουν τους αναγνώστες στα κείμενά τους με αναδρομές στο ανθρώπινο παρελθόν, που στους ανθρωπολόγους φαίνονται ιδιαίτερα ξεπερασμένες. Θεωρώντας ότι η ετοιμασία του φαγητού, οι απαιτήσεις των μητέρων από τους γιους τους, οι ευχάριστες κουβέντες με φίλες ή η εξύμνηση της γονιμότητας και της σεξουαλικής ζωτικότητας έχει την ίδια σημασία για τις γυναίκες σε όλους τους τόπους και χρόνους, καταγράφουν τις πρακτικές του παρελθόντος προκειμένου να κρίνουν αν με την πάροδο του χρόνου το γυναικείο φύλο κέρδισε ή έχασε «αγαθά» όπως η εξουσία, η αυτοεκτίμηση ή η κοινωνική θέση [status]. Παρά τις διαφορές τους ως προς τα συμπεράσματα, τις μεθόδους και τις λεπτομέρειες της θεωρητικής προσέγγισης, όλες αυτές οι συγγραφείς ξεκινούν από κάποια εκδοχή του ερωτήματος «τι είναι γυναίκα», που έθεσε η Simone de Beauvoir, προχωρούν σε κάποια διάγνωση της σύγχρονης υποτέλειας, και από κει σε ερωτήματα του τύπου «ή-

ταν πάντοτε τα πράγματα όπως είναι σήμερα;» και στη συνέχεια, «από πότε άρχισε αυτό;»

Όπως οι συγγραφείς του 19ου αιώνα, που πρώτοι ασχολήθηκαν με το αν το μητρικό δίκαιο προηγείται των πατριαρχικών κοινωνικών μορφών ή με το αν η σκληρή αρχέγονη μοίρα των γυναικών έχει βελτιωθεί σημαντικά στη σύγχρονη κοινωνία, οι φεμινίστριες διαφέρουν ως προς τις εκτιμήσεις τους για τη ζωή στην προϊστορία, για την έννοια της δυστυχίας, της σύγκρουσης και της αλλαγής. Μερικές, όπως η Rich, εξιδανικεύουν αυτό που φαντάζονται ότι ήταν ένα καλύτερο παρελθόν, ενώ άλλες βρίσκουν ότι η ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια ατέλειωτη αφήγηση για τη γυναικεία υποτέλεια και τον ανδρικό θρίαμβο. Κατά τη γνώμη μου πάντως, οι περισσότερες δεν θα επανεξέταζαν την επιθυμία να διερευνήσουμε την καταγωγή και τις ρίζες μας. Ούτε θα διαφωνούσαν, νομίζω, με τη Shulamith Firestone, που στο σημαντικό βιβλίο της *The Dialectic of Sex* αναφέρεται στον Engels για να επισημάνει την πρωταρχική ανάγκη «να εξεταστεί η ιστορική αλληλουχία των γεγονότων που παρήγαγε τον ανταγωνισμό ώστε, μελετώντας τις συνθήκες που δημιουργήθηκαν, να ανακαλύψουμε και τα μέσα που θα βάλουν ένα τέλος στη σύγκρουση»⁴. Αυτό που προτείνει η Firestone ουσιαστικά είναι να αναζητήσουμε τα αίτια των σημερινών δεινών στο παρελθόν, που εκτείνεται από την ιστορική εποχή στον «πρωτόγονο άνθρωπο» και από κει στη ζωική βιολογία. Και πιο πρόσφατα, στην έξοχη δουλειά της για την αντισύλληψη και τη σχέση της με εξελίξεις στην αμερικανική πολιτική ζωή, η Linda Gordon⁵ προσπάθησε να συνοψίσει την ιστορία της αντισύλληψης σε λιγότερες από πενήντα σελίδες, και συγκρότησε έναν κατάλογο πρακτικών και δοξασιών που είναι απογοητευτικός και ως ιστορία και ως ανθρωπολογία. Σε ένα βιβλίο που επιχειρεί να δείξει πως η κινητοποίηση για την αντισύλληψη

4. Firestone, S. 1975 *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Νέα Υόρκη: Bantam Books [ελλ. έκδ.: *Η διαλεκτική του σεξ: Ο φάκελος της φεμινιστικής επανάστασης*. Αθήνα: Ράππας].

5. Gordon, L. 1975 *Woman's Body, Woman's Right*. Νέα Υόρκη: Penguin Books.

εντάσσεται στην ιστορία της αριστερής πολιτικής στις σύγχρονες ΗΠΑ –η σημασία της ήταν συνάρτηση αλλαγών στη φύση και την οργάνωση της οικογένειας και της οικονομίας– ανακάλυψα με κατάπληξη ότι η ανθρωπολογία χρησιμοποιούνταν για να προβληθούν σύγχρονα πολιτικά αιτήματα ως οικουμενικά και για να υπονομευθεί η αίσθηση της μοναδικότητας που έχουμε για το παρόν. Υπάρχει κάποιο λάθος, που ενοχλεί και ηθικά θα έλεγα, στο επιχείρημα ότι οι βρεφοκτόνοι του παρελθόντος είναι σε τελευταία ανάλυση οι προκάτοχοί μας σε έναν διαρκή και αμετάβλητο αγώνα που έχει σκοπό να αποτρέψει τις ανδρικές αξιώσεις πάνω στο γυναικείο σώμα.

Όταν η ανθρωπολογία χρησιμοποιείται ως προηγούμενο για σύγχρονα επιχειρήματα και αιτήματα, σε αναλύσεις όπως αυτή το «πρωτόγονο» εμφανίζεται ως πεδίο έκφρασης αρχέγονων ανθρωπινων αναγκών. Φαίνεται ότι οι γυναίκες αλλού είναι η εικόνα των εαυτών μας γυνών, με αποτέλεσμα να συγκαλύπτεται η ιδιαιτερότητα και της δικής τους και της δικής μας ζωής. Οι δικές τους δυνάμεις αποδεικνύουν ότι και εμείς μπορούμε να είμαστε δυνατές. Η ειρωνεία, όμως, έγκειται στο ότι ενώ αγωνιζόμαστε να δούμε τους εαυτούς μας ως πολιτισμικά όντα που ζουν κοινωνικά προσδιορισμένες ζωές, η παλινδρόμηση προς τις απαρχές της εξέλιξής μας μάς οδηγεί αναπόφευκτα να προσφεύγουμε στη βιολογία, να επικαλούμαστε την καθοριστική επίδραση των «ωμών» δημογραφικών και τεχνολογικών δεδομένων. Έχει κανείς την αίσθηση ότι η αντισύλληψη σήμερα είναι ζήτημα επιλογής, ενώ στο παρελθόν οι γυναίκες ή δεν μπορούσαν να ορίσουν τις τύχες τους ως προς την αναπαραγωγή ή ήταν δέσμιες δεδομένων που λειτουργούν μηχανικά, όπως η ανάγκη της νομικής μετακίνησης, η ανάγκη για χέρια εργασίας στα χωράφια ή ακόμα η δυσαναλογία μεταξύ τροφής και πληθυσμού. Θέλουμε να διεκδικήσουμε τους θριάμβους των αδελφών μας ως απόδειξη της δικής μας αξίας, ενώ ταυτόχρονα διαχωρίζουμε με τρόπο τη δική τους καταπίεση από τη δική μας, γιατί εμείς έχουμε επιλογές, ενώ εκείνες είναι θύματα της βιολογίας.

Πρόθεσή μου δεν είναι να κάνω κριτική σ' αυτά τα κείμενα.

Οι φεμινίστριες (συμπεριλαμβανομένης και εμού) δικαιολογημένα έψαξαν στα ανθρωπολογικά αρχεία μαρτυρίες που να μπορούν να αποκαλύψουν κατά πόσο «η ανθρώπινη φύση» είναι τελικά αυτό το σεξιστικό και καταπιεστικό πράγμα που μας δίδαξαν ότι είναι. Για τους περισσότερους από μας η ανθρωπολογία είναι ένα μνημείο των ανθρωπινων δυνατοτήτων και περιορισμών, ένα δωμάτιο με καθρέφτες, όπου αυτό που ο Anthony Wallace ονόμασε «ανέκδοτο της εξαίρεσης»* μοιάζει να αναιρεί κάθε δυνάμει νόμο. Και ενώ επιμένουμε να ασχολούμαστε με τις πιο παράξενες μορφές και σχήματα, την ίδια στιγμή ανακαλύπτουμε μια παρ' όλα αυτά οικεία εικόνα των εαυτών μας, μια υπόσχεση ότι συλλογιζόμενες τις καλύβες όπου οι γυναίκες της Νέας Γουινέας αποσύρονταν όταν είχαν περίοδο, τις γυναίκες εμπόρους της Δυτικής Αφρικής, τις τελετάρχισσες ή τις βασίλισσες θα μπορέσουμε ν' αρχίσουμε να κατανοούμε –με οικουμενικούς όρους– ακριβώς αυτό που είμαστε «πραγματικά».

Όμως θέλω να πιστεύω ότι η ανθρωπολογία είναι κάτι περισσότερο. Ή, μάλλον, θα έλεγα ότι η ανθρωπολογία που αναλαμβάνει να απαντήσει σε ιδεολογίες και να εκφράσει την πανανθρώπινη αλήθεια είναι σε τελική ανάλυση μια ανθρωπολογία που δεσμεύεται από τις προϋποθέσεις της και γι' αυτό αδυνατεί να ξεπεράσει τις προκαταλήψεις που εμπεριέχονται στα ερωτήματα που θέτει. Η αναζήτηση των αρχικών αιτίων σημαίνει εντέλει πως πιστεύουμε ότι αυτό που είμαστε σήμερα δεν είναι προϊόν της ιστορίας και του παρόντος κοινωνικού κόσμου, και πιο συγκεκριμένα ότι τα συστήματα των κοινωνικών φύλων είναι προαιώνια, υπεριστορικά και ουσιαστικά αμετάβλητα. Οι αναζητήσεις για τις απαρχές των πραγμάτων συντηρούν (και προκύπτουν από) ένα λόγο που χρησιμοποιεί οικουμενικούς όρους. Και ο συνιβερσαλισμός εύκολα μας επιτρέπει να προκαταλαμβά-

* Πρόκειται για τη συνήθεια των ανθρωπολόγων να διηγούνται διάφορες λεπτομέρειες για την κοινωνική ζωή των ομάδων τις οποίες μελέτησαν προκειμένου να αμφισβητήσουν ή να διαψεύσουν διαπολιτισμικές γενιεύσεις. (σ.τ.μ.)

νουμε –ίσως για όλους τους άλλους εκτός από τους εαυτούς μας – την κοινωνιολογική σημασία των πράξεων των ανθρώπων ή, ακόμα χειρότερα, τη σημασία αυτού που είναι βιολογικά⁶.

Με άλλα λόγια, η αναζήτηση των αρχικών αιτίων προϋποθέτει πίστη σε θεμελιώδεις και ουσιαστικές αλήθειες, μια πίστη που εν μέρει τροφοδοτείται από τις ενδείξεις που έχουμε από διάφορους πολιτισμούς για την κατά φύλα ανισότητα. Όμως μια ανάλυση που θεωρεί δεδομένο ότι η κατά φύλα ασυμμετρία είναι το πρώτο ζήτημα που πρέπει να εξετάσουμε ή να εξηγήσουμε σχεδόν αναπόφευκτα τείνει να αναπαράγει τις προκαταλήψεις της ανδρικής κοινωνικής επιστήμης, με τις οποίες εύλογα έρχεται σε αντίθεση. Οι προκαταλήψεις αυτές βασίζονται σε έναν διάχυτο ατομικιστικό τρόπο σκέψης, σύμφωνα με τον οποίο οι κοινωνικές μορφές απορρέουν από ατομικές ανάγκες ή πράξεις, από δραστηριότητες που –όσον αφορά το φύλο– προκύπτουν από τα «δεδομένα» της αναπαραγωγικής φυσιολογίας. Έτσι τόσο οι φεμινίστριες όσο και οι λάτρεις της παράδοσης θεωρούν ότι το φύλο πάνω απ' όλα βασίζεται σε βιολογικές διαφορές, οι οποίες αντιπαραθέτουν γυναίκες και άνδρες, αντί να το βλέπουν ως προϊόν κοινωνικών σχέσεων που υπάρχουν μέσα σε συγκεκριμένες και μεταβαλλόμενες κοινωνίες.

Το πρόβλημα της οικουμενικότητας

Στο σημείο αυτό θα ήταν ωραίο να μπορούσα να ανατρέψω τις συμβάσεις και να υποστηρίξω ότι τα ανθρωπολογικά δεδομένα αντικρούουν κατηγορηματικά τις σεξιστικές υποθέσεις. Αν υπήρχαν ανθρωπολογικές ενδείξεις που να διαψεύδουν ότι το φύλο παντού και πάντοτε είναι συντελεστής της οργάνωσης της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής, ότι οι γυναίκες συνδέονται με την αναπαραγωγή και τη φροντίδα των παιδιών, ότι ο αναπαραγωγικός ρόλος των γυναικών σχετίζεται με τη θέση τους στο δημόσιο

6. Mathieu, N.C. «Homme-culture, femme-nature?», *L' Homme* 13, no 3 (1973):101-13.

χώρο, πολλές από τις δυσκολίες που αντιμετωπίζω σε σχέση με αυτά που έχω να πω θα μπορούσαν να αποφευχθούν. Πιο συγκεκριμένα, αν μπορούσα να παραθέσω έστω και ένα παράδειγμα μιας πραγματικά μητριαρχικής κοινωνικής μορφής ή ακόμα και μιας κοινωνίας όπου οι σχέσεις των φύλων είναι ισότιμες, θα μπορούσα να ισχυριστώ ότι όλες οι εξηγήσεις της θέσης των γυναικών που επικαλούνται μια οικουμενική ανθρώπινη «φύση» είναι απλώς λανθασμένες. Αντ' αυτού όμως πρέπει να ξεκινήσω διασαφηνίζοντας ότι σε αντίθεση με πολλούς ανθρωπολόγους που επισημαίνουν την προνομιακή θέση των γυναικών εδώ ή αλλού, οι δικές μου αναγνώσεις των ανθρωπολογικών δεδομένων με οδηγούν να συμπεράνω ότι οι ανθρώπινες πολιτισμικές και κοινωνικές μορφές ήταν πάντοτε ανδροκρατικές. Μ' αυτό δεν εννοώ ότι οι άνδρες κυριαρχούν δικαιωματικά, ή ότι κυριαρχούν καν, και ασφαλώς σε καμιά περίπτωση δεν εννοώ ότι οι γυναίκες είναι παντού παθητικά θύματα σ' έναν κόσμο που προσδιορίζεται από άνδρες. Μάλλον θα στρεφόμουν σε ένα σύνολο συναφών δεδομένων, που φαίνεται να υποδηλώνουν ότι σε όλες τις γνωστές ομάδες –ανεξάρτητα από τα προνόμια που μπορεί να έχουν οι γυναίκες– η συντριπτική πλειοψηφία των ευκαιριών για δημόσια επιρροή και γόητρο, η ικανότητα για σύναψη σχέσεων, ο καθορισμός των εχθροτήτων, η δημόσια ομιλία, η χρήση της βίας ή η αποκήρυξη της αναγνωρίζονται ως ανδρικά προνόμια και δικαιώματα⁷.

Σκόπιμα όμως προχώρησα γρήγορα. Αν θέλουμε να αποτιμήσουμε το συμπέρασμα που προτάθηκε, είναι σημαντικό να σταθούμε και να διερωτηθούμε ποια είναι η ουσία όσων υποστηρίχθηκαν. Αν και προφανώς οικουμενική, η ανδρική κυριαρχία στο επίπεδο της συμπεριφοράς δεν έχει οικουμενικό περιεχόμενο ή σχήμα. Αντίθετα, οι γυναίκες συνήθως έχουν εξουσία στην πολιτικο-οικονομική ζωή, αυτόνομες επιδιώξεις και σπάνια αντιμετωπίζουν ή περιορίζονται από τη φαινομενικά ωμή ανδρική δύναμη. Σε κάθε περίπτωση γυναικών που περιορίζονται από ισχυρούς

7. Βλ. Lamphere, L. «Review essay: Anthropology», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2, no 3 (1977):612-27.

άνδρες ή από τη φροντίδα των παιδιών και του σπιτιού μπορούμε να αντιπαραβάλουμε άλλες που δείχνουν την ικανότητα των γυναικών να αντεπιτίθενται, να μιλούν δημόσια, να κάνουν πράγματα που απαιτούν μυϊκή δύναμη ή ακόμα να υποτάσσουν τις ανάγκες των παιδιών στις δικές τους επιθυμίες για ταξίδι, εργασία, εμπόριο, πολιτική, έρωτα. Για κάθε πολιτισμική δοξασία ότι οι γυναίκες είναι αδύναμες, ανορθολογικές ή ότι το αίμα της περιόδου τους είναι μαρό, μπορούμε να βρούμε άλλες που καταδεικνύουν την ισχύτητα των ανδρικών διεκδικήσεων και εξαίρουν τους παραγωγικούς ρόλους, τη σεξουαλικότητα ή την αγνότητα, τη γονιμότητα ή ίσως τη μητρική δύναμη των γυναικών. Εν ολίγοις, η ανδρική κυριαρχία δεν ενυπάρχει σε κάποια πανταχού παρόντα, απομονώσιμα και μετρήσιμα σύνολα δεδομένων. Μάλλον μοιάζει να είναι μια όψη της οργάνωσης της συλλογικής ζωής, μια συστηματοποιημένη μορφή προσδοκιών και πεποιθήσεων που προκαλεί ανισορροπία στους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι ερμηνεύουν και εκτιμούν συγκεκριμένους τύπους ανδρικών και γυναικείων πράξεων και ανταποκρίνονται σ' αυτούς. Αυτό δεν το βλέπουμε τόσο στους φυσικούς περιορισμούς που αφορούν το τι μπορούν ή δεν μπορούν να κάνουν οι άνδρες και οι γυναίκες, όσο στους τρόπους με τους οποίους σκέφτονται για τις ζωές τους, στα είδη των ευκαιριών που έχουν καθώς και στους τρόπους με τους οποίους εκφράζουν τις διεκδικήσεις τους.

Η ανδρική κυριαρχία τεκμηριώνεται, πιστεύω, όταν παρατηρούμε ότι σχεδόν παντού οι γυναίκες είναι καθημερινά υπεύθυνες για το φαγητό και τη φροντίδα παιδιών, συζύγων και συγγενών, ενώ οι οικονομικές υποχρεώσεις των ανδρών είναι συνήθως λιγότερο τακτικές και περισσότερο συνδεδεμένες με εξωοικογενειακούς δεσμούς. Και σίγουρα είναι απίθανο η δουλειά των ανδρών στο σπίτι να υπόκειται σε κυρώσεις με τη μορφή συζυγικής βίας. Ακόμα και στις ομάδες εκείνες όπου η χρήση βίας αποφεύγεται, ένας άνδρας μπορεί να πει: «Είναι καλή γυναίκα, δεν χρειάζεται να τη δέρνω», ενώ καμιά γυναίκα δεν επικαλείται την απειλή της βίας όταν μιλάει για τη δουλειά του άνδρα της. Μπορεί οι γυναίκες σε πολλές κοινωνίες να βρίσκουν εραστές και να επιβάλλουν

τη θέλησή τους στο γάμο, αλλά και πάλι σχεδόν πάντοτε η επίσημη έναρξη και ρύθμιση των μόνιμων ετεροφυλόφιλων δεσμών είναι κάτι που οργανώνεται από τους άνδρες. Μπορεί οι γυναίκες να έχουν τελετουργικές εξουσίες μεγάλης σημασίας για τις ίδιες και για τους άνδρες, αλλά ποτέ δεν κυριαρχούν σε τελετές που απαιτούν τη συμμετοχή της κοινότητας ως συνόλου. Και ενώ οι άνδρες παντού τείνουν να ακούν τις γυναίκες τους και να επηρεάζονται απ' αυτές, δεν γνωρίζω καμιά περίπτωση όπου είναι υποχρεωμένοι να παίζουν το ρόλο του ακροατηρίου σε γυναικείες τελετουργίες ή πολιτικές εκδηλώσεις. Τέλος οι γυναίκες συχνά φτιάχνουν οργανώσεις που έχουν πραγματική και αναγνωρισμένη πολιτική και οικονομική δύναμη. Κάποτε κυβερνούν ως βασίλισσες, έχουν άνδρες οπαδούς, δέχονται συζύγους που προτιμούν άλλες από τις γυναίκες τους, ή κατέχουν μια ιερή θέση ως μητέρες. Αλλά και πάλι δεν γνωρίζω κανένα πολιτικό σύστημα στο οποίο να θεωρείται φυσικό οι γυναίκες, ατομικά ή συλλογικά, να έχουν περισσότερα αξιώματα ή μεγαλύτερη πολιτική δύναμη απ' ό,τι οι άνδρες.

Έτσι, ενώ σε κάθε ανθρώπινη ομάδα οι γυναίκες ασκούν διαφόρων μορφών επιρροή και έχουν τρόπους για να επιδιώκουν πολιτισμικά αναγνωρισμένους στόχους, το επιχείρημα –που όντως υποστήριξαν πολλοί ανθρωπολόγοι– ότι παρατηρήσεις σαν τις δικές μου είναι σχετικά ασήμαντες από μια γυναικεία σκοπιά ή ότι οι ανδρικές διεκδικήσεις συχνά εξισορροπούνται από ορισμένες εξίσου σημαντικές γυναικείες εξουσίες, φαίνεται να παρακάμπτει το ζήτημα⁸. Οποσδήποτε μερικές γυναίκες είναι ισχυρές. Αλλά την

8. B.L. Begler, E. «Sex, status and authority in Egalitarian society», *American Anthropologist* 80, no 3 (1978):571-88 ή R. Rohlich-Leavitt, B. Sykes και E. Weatherford, 1975 «Aboriginal women: Male and female anthropological Perspectives». Στο *Toward an Anthropology of Women*, επιμ. R. Reiter. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press, για προσπάθειες να εξισορροπηθούν τα πράγματα. Μια αντιπαραβολή αυτών των δύο άρθρων, που φτάνουν σε αντίθετους χαρακτηρισμούς για τις γυναίκες των ιθαγενών κοινωνιών της Αυστραλίας, είναι καταπονητική ως προς τη δυσκολία να αποφασίσει κανείς με εμπειρικούς όρους για κάτι που σε τελευταία ανάληψη είναι αξιολογικό ζήτημα.

ίδια στιγμή που οι γυναίκες πετυχαίνουν τους στόχους τους, καταφέροντας μάλιστα να περιορίσουν τους άνδρες, μου φαίνεται σαφές ότι οι ίδιοι οι στόχοι των γυναικών διαμορφώνονται από κοινωνικά συστήματα που τους αρνούνται την εύκολη πρόσβαση στα κοινωνικά προνόμια, την εξουσία και την υπόληψη που απολαμβάνει η πλειοψηφία των ανδρών.

Ομολογουμένως έχουμε να κάνουμε με ένα πολύ προβληματικό οικουμενικό δεδομένο. Κάθε κοινωνικό σύστημα χρησιμοποιεί βιολογικά δεδομένα για να οργανώσει και να εξηγήσει τους ρόλους και τις ευκαιρίες που μπορούν να απολαμβάνουν οι άνδρες και οι γυναίκες, ακριβώς όπως όλες οι γνωστές ανθρώπινες ομάδες επικαλούνται δεσμούς και βασίζονται στη βιολογία για να συγκροτήσουν «οικογενειακές» ομάδες ή συγγενειακές σχέσεις. Και όπως ο «νόμος», η «οικογένεια» και η «συγγένεια» ήταν προβληματικοί, αλλά όπως φαίνεται αναπόφευκτοι οικουμενικοί όροι για τους ανθρωπολόγους, το ίδιο ισχύει και για την «ανδρική κυριαρχία». Όπως η συγγένεια, η κατά φύλα ασυμμετρία φαίνεται να υπάρχει παντού, αν και η μορφή και το περιεχόμενό της αποτελούν πάντοτε μια πρόκληση ή παρουσιάζουν μια ποικιλομορφία που σχεδόν δεν έχει όρια. Εν ολίγοις, αν πρόκειται να ξεκινήσουμε από ερωτήματα που αφορούν οικουμενικότητες, τότε φαίνεται ότι οι ανθρωπολογικές καταγραφές τροφοδοτούν τους φόβους μας ότι η κατά φύλα ασυμμετρία (όπως άλλωστε και η συγγένεια με την οποία φυσικά συνδέεται) συνιστά μια βαθιά αρχέγονη αλήθεια, η οποία κατά κάποιον τρόπο συνδέεται με τις λειτουργικές ανάγκες που προκύπτουν από τη σεξουαλική μας φυσιολογία. Παρά την ποικιλομορφία τους, τα συστήματα των κοινωνικών φύλων πράγματι εμφανίζονται περισσότερο θεμελιώδη από τρόπους με τους οποίους οργανώνουμε την οικονομία, τη θρησκεία ή τα δικαστήριά μας. Συνεπώς, ενώ σύμφωνα με τις ενδείξεις μας για την ποικιλομορφία της συμπεριφοράς, το φύλο απορρέει λιγότερο από τα σώματά μας και περισσότερο από κοινωνικές μορφές και τρόπους σκέψης, φαίνεται αρκετά δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι οι κατά φύλα ανισότητες δεν θεμελιώνονται στις επιταγές μιας φυσικής τάξης. Φαί-

νεται τουλάχιστον ότι ορισμένα βιολογικά δεδομένα, ο ρόλος των γυναικών στην αναπαραγωγή και ενδεχομένως η ανδρική μυϊκή δύναμη έχουν λειτουργήσει με έναν τρόπο που δεν ήταν αναγκαίος, αλλά ήταν οικουμενικός ώστε να διαμορφώνουν και να αναπαράγουν την ανδρική κυριαρχία.

Το οικιακό και το δημόσιο ως ερμηνευτικές κατηγορίες

Μια συνηθισμένη φεμινιστική απάντηση στα όσα σκιαγράφησα εδώ ήταν η άρνηση της βαρύτητάς τους και το επιχείρημα ότι τα ίδια τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας αντανakλούν την ανδρική προκατάληψη. Εστιάζοντας στις ζωές των γυναικών, οι ερευνητές έχουν αρχίσει να επανερμηνεύουν τις πιο συμβατικές αναλύσεις και να μας διδάσκουν να είμαστε ευαίσθητοι απέναντι στις αξίες, τους στόχους και τις δυνάμεις των γυναικών. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, αν οι γυναίκες στερούνται της επίσημης αυθεντίας, θα 'πρεπε να μάθουμε να κατανοούμε τις άτυπες γυναικείες εξουσίες. Αν οι γυναίκες λειτουργούν σε «οικιακές» ή «οικογενειακές» σφαίρες, τότε πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας σε περιοχές σαν αυτές, εκεί όπου οι γυναίκες διεκδικούν⁹. Η αξία αυτής της θεώρησης έγκειται στο ότι δείχνει πως, όταν συγκρίνουμε τις γυναίκες με τους άνδρες, μας ξεφεύγουν σημαντικά δομικά δεδομένα, από τα οποία είναι ίσως δυνατόν να εκπορεύεται η γυναικεία εξουσία. Ωστόσο, παρ' όλο που αυτό είναι ένα σημαντικό επιχείρημα, στο οποίο θα επανέλθω, η τάση να αγνοούμε τις ανισορροπίες προκειμένου να συλλάβουμε τις ζωές των γυναικών έχει οδηγήσει πολλούς ερευνητές να ξεχάσουν ότι εντέλει οι άνδρες και οι γυναίκες ζουν μαζί στον κόσμο, και έτσι δεν θα μπορούσαμε ποτέ να καταλάβουμε τις ζωές των

9. Βλ. π.χ. Rogers, S. C. «Female forms of power and the myth of male dominance: A model of female/male interaction in peasant society», *American Ethnologist* 2 (1975):727-56. Υ. Murphy και R. Murphy, 1974 *Women of the Forest*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press, και M. Wolf, 1972 *Women and the Family in Rural Taiwan*. Στάνφορντ: Stanford University Press.

γυναικών αν δεν τις συσχετίσουμε με τους άνδρες. Έχω την εντύπωση ότι το να αγνοούμε την κατά φύλα ασυμμετρία είναι μια ουσιαστικά ρομαντική κίνηση που τελικά μας εμποδίζει να καταλάβουμε ποια δεδομένα πρέπει να προσπαθήσουμε να καταλάβουμε και να αλλάξουμε.

Μια εναλλακτική προσέγγιση¹⁰, που επεξεργαστήκαμε σε μια σειρά δοκιμών η Chodorow, η Ortner κι εγώ¹¹, στηρίχτηκε στο επιχείρημα ότι ακόμα και τα οικουμενικά δεδομένα δεν ανάγονται στη βιολογία. Τα δοκίμιά μας προσπάθησαν να δείξουν πως πρέπει να κατανοήσουμε αυτό που εμφανίζεται ως «φυσικό» γε-

10. Υπάρχει και μια τρίτη εναλλακτική προσέγγιση, που τοποθετείται ανάμεσα στις δύο ακραίες απόψεις που αναφέρονται εδώ. Η προσέγγιση αυτή τονίζει την ποικιλομορφία και προσπαθεί να προσδιορίσει τους παράγοντες που συνθέτουν την «ανδρική κυριαρχία» και τη «θέση» [status] των γυναικών. Τα άρθρα της Karen Sacks («Engels revisited» στο *Woman, Culture and Society*, επιμ., M. Rosaldo και L. Lamphere. Στάνφορντ: Stanford University Press) και της Peggy Sanday («Women's status in the public domain», ό.π.) αποτελούν παραδείγματα, αν και είναι ενδιαφέρον ότι μολονότι και οι δύο αρνούνται τον ουνιβερσαλισμό οργανώνουν τις παραμέτρους που εξετάζουν με βάση τον αναλυτικό διαχωρισμό οικιακού και δημόσιου. Η Martin King Whyte (στο *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Πρίνστον: Princeton University Press, 1978) υποστηρίζει (πειστικότητα θα έλεγα) ότι μόνο με τη μελέτη της ποικιλομορφίας θα αρχίσουμε να κατανοούμε τις διαδικασίες που αφορούν τη διαμόρφωση και την αναπαραγωγή των κατά φύλα ανισοτήτων. Συνεπώς τόσο η μεθοδολογική όσο και η πολιτική σύνθεση επιβάλλουν να διαχωρίζουμε τα γενικά χαρακτηριστικά που αφορούν την κατά φύλα θέση στα επιμέρους συστατικά τους. Συμφωνά μαζί της και ικανοποιήθηκα ιδιαίτερα όταν είδα ότι η εμπειρική μελέτη της οδήγησε στο συμπέρασμα πως είναι σχεδόν αδύνατο να «ταξινομήσουμε» τις διάφορες κοινωνίες με βάση τη θέση των γυναικών. Τα συμπεράσματά της συμφωνούν με τα δικά μου εφόσον και εκείνη προτιμάει μια συγκριτική προσέγγιση που αναζητάει δομικά μορφώματα παρά συνοπτικές αξιολογήσεις. Δείχνοντας ότι συγκεκριμένες μεταβλητές σημαίνουν διαφορετικά πράγματα σε διαφορετικά συμφραζόμενα, τα αποτελέσματά της αμφισβητούν όλες τις προσπάθειες διαπολιτισμικής θεώρησης των συστατικών στοιχείων ή των αιώνιων αιτίων της θέσης των γυναικών.

11. Chodorow, N. «Family structure and feminine personality», S. Ortner «Is female to male as nature is to culture?», M. Rosaldo «Woman, culture and society: A theoretical overview» στο Rosaldo και Lamphere.

γονός με κοινωνικούς όρους, δηλαδή σαν να ήταν παράγωγο θεσμικών διευθετήσεων που δεν είναι αναγκαίες και που θα μπορούσαν να αντιμετωπιστούν με πολιτικούς αγώνες και με μεγάλη προσπάθεια να υπονομευθούν. Ουσιαστικά το επιχείρημά μας ήταν ότι σε όλες τις κοινωνίες η κατά φύλα ασυμμετρία ανταποκρίνεται σε έναν γενικό θεσμικό διαχωρισμό μεταξύ της οικιακής και της δημόσιας σφαίρας. Η πρώτη δομείται γύρω από την αναπαραγωγή, τους συναισθηματικούς και οικογενειακούς δεσμούς, και είναι ιδιαίτερα περιοριστική για τις γυναίκες. Η δεύτερη αφορά τη συλλογικότητα, τη δικαιοκή τάξη και την κοινωνική συνεργασία, που οργανώνονται κυρίως από τους άνδρες. Ο διαχωρισμός μεταξύ οικιακού και δημόσιου, όπως εμφανίστηκε σε συγκεκριμένες κοινωνίες, δεν ήταν αναγκαίος. Μπορούμε ωστόσο να τον κατανοήσουμε ως προϊόν της αμοιβαίας προσαρμογής της ανθρώπινης ιστορίας και βιολογίας. Παρ' όλες τις διαφορές τους, όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες είναι οργανωμένες με τρόπους που αντανακλούν μια χαρακτηριστική προσαρμογή στο γεγονός ότι οι γυναίκες γεννούν και θηλάζουν, και έτσι ορίζονται ως «μητέρες» που ανατρέφουν και φροντίζουν τα μικρά.

Υποστηρίξαμε ότι με βάση αυτές τις παρατηρήσεις μπορούμε να εξιχνιάσουμε τις ρίζες μιας διάχυτης κατά φύλα ανισότητας. Δεδομένου του εμπειρικού διαχωρισμού μεταξύ της οικιακής και της δημόσιας σφαίρας, μια σειρά από παράγοντες θα μπορούσαν να αλληλεπιδράσουν ώστε να επανέξισουν τόσο τις πολιτισμικές αξιολογήσεις όσο και την κοινωνική εξουσία και αυθεντία των ανδρών. Πρώτα φάνηκε ότι οι ψυχολογικές συνέπειες της ανάθεσης της ανατροφής στις γυναίκες θα συντελούσαν ώστε να δημιουργούνται πολύ διαφορετικές συναισθηματικές προδιαθέσεις στους ενήλικους και των δύο φύλων. Εξαιτίας της διαφορετικής φύσης του οιδιπόδειου δεσμού με τη δική τους μητέρα, τα κορίτσια μεγαλώνουν για να γίνουν στοργικές «μητέρες», ενώ τα αγόρια αποκτούν μια ταυτότητα που υποβαθμίζει και απορρίπτει τους ρόλους των γυναικών¹². Με πολιτισμικούς όρους, η δι-

12. Chodorow, N. «Being and doing», στο *Woman in Sexist Society: Studies in*

χοτόμηση μεταξύ του οικιακού και του δημόσιου έμοιαζε να ανταποκρίνεται στην ανάλυση της Ortner για τις «φυσικές» σε αντίθεση με τις «πολιτισμικές» αξιολογήσεις¹³. Σύμφωνα μ' αυτή την ανάλυση, παράγοντες όπως η σχέση των γυναικών με μικρά και άτακτα παιδιά τις κάνουν να φαίνονται ότι έχουν λιγότερη αυτοκυριαρχία και άρα ότι είναι λιγότερο «πολιτισμένες» από τους άνδρες. Τελικά, κοινωνιολογικά, οι απόψεις που κυριαρχούσαν στην αναλυτική μας παράδοση (και που είναι τουλάχιστον τόσο παλιές όσο ο Πλάτων), δηλαδή ότι οι δημόσιες δραστηριότητες είναι αυτές που έχουν αξία, ότι η εξουσία είναι ζητήμα αναγνώρισης από την ομάδα και ότι η συνείδηση και η προσωπικότητα αναπτύσσονται καλύτερα μέσα από μια πολιτική υπευθυνότητα και ένα συλλογικό προσανατολισμό, όλες πρόβαλλαν το επιχείρημα ότι η ικανότητα των ανδρών να αναλαμβάνουν δημόσιες δραστηριότητες θα τους έδινε προνομιακή πρόσβαση σε πλουτοπαραγωγικούς πόρους, ανθρώπους και σύμβολα. Θα ενίσχυαν τις αξιώσεις τους και θα τους απέφεραν εξουσία και δυσανάλογες αμοιβές.

Παρ' όλες τις δυσκολίες που παρουσιάζει, αυτή η ανάλυση είναι ενδιαφέρουσα. Είναι βέβαιο ότι σε όλες τις κοινωνίες μπορούμε να εντοπίσουμε κάποιο είδος ιεραρχίας ανάμεσα σε κοινωνικές μονάδες που εμπεριέχονται στην ίδια δομή. Παρ' όλο που ποικίλλουν ως προς τη δομή, τη λειτουργία και την κοινωνική τους σημασία, οι «οικιακές ομάδες» που περιλαμβάνουν γυναίκες και μωρά και επιτελούν λειτουργίες όπως η φροντίδα των παιδιών, ο συμποσιασμός και η προετοιμασία του φαγητού, πάντοτε αποτελούν τμήματα ενός ευρύτερου και επικυρίαρχου κοινωνικού συνόλου. Μολονότι γνωρίζουμε ότι συχνά οι κύριες ασχολίες των ανδρών αφορούν την οικιακή ζωή και ότι ορισμένες φορές οι γυναίκες ξεφεύγουν από τα όριά της, μπορούμε, νομίζω, να υποστηρίξουμε ότι σε αντίθεση με τους άνδρες οι γυ-

Power and Powerlessness, V. Gornick και B.K. Moran. Νέα Υόρκη: Basic Books, 1971, και Chodorow «Family structure and feminine personality».

13. Ortner, S. «Is female to male as nature is to culture?».

ναίκες οι ίδιες συγκροτούν τις ζωές τους με γνώμονα τις οικιακές ευθύνες.

Έτσι, ακόμα και σε εμφανώς «εξισωτικές» και κοινοτικά προσανατολισμένες ομάδες, όπως είναι οι κυνηγοί-συλλέκτες Πυγμαίοι Mbuti της Νότιας Αφρικής, οι γυναίκες πρέπει να κοιμούνται σε ατομικές καλύβες με τα μωρά¹⁴. Και οι γυναίκες με τα παιδιά κρύβονται σ' αυτές τις καλύβες όταν οι άνδρες δέχονται συλλογικά τις ευλογίες και τη βοήθεια του θεού του δάσους τους. Ο ρόλος που έχουν οι γυναίκες στις ανδρικές θρησκευτικές τελετές περιορίζεται στο να τις παρατηρούν και να τις διακόπτουν. Σαν να καθορίζονταν από τα οικιακά και τα ατομικά τους μελήματα, οι γυναίκες αυτές επιτρέπεται μόνο να σβήνουν την ιερή φωτιά που ενώνει όλους τους Πυγμαίους με το θεό των ανδρών. Η εξουσία τους δεν τους επιτρέπει να ανάβουν τις φωτιές που εξευμενίζουν το δάσος και δίνουν συλλογική μορφή στους κοινωνικούς δεσμούς.

Παραδείγματα σαν αυτό δεν είναι σπάνια ούτε παρουσιάζουν πραγματικές δυσκολίες ερμηνείας. Σύμφωνα με τα στοιχεία μας, οι αγροτικές κοινωνίες βρίθουν από ένδοξους δημόσιους άνδρες, που εν ονόματι του «φιλότιμου» υπερασπίζονται τις αξιώσεις των οικογενειών τους για κοινωνική επιφάνεια, ενώ η αυθεντία των γυναικών δεν υπερβαίνει τα όρια των νοικοκυριών στα οποία ζουν. Αλλά ενώ οι γυναίκες αυτές αποτελούν το αντικείμενο ενός δημόσιου «μύθου» που τις υποβιβάζει, στην «πραγματικότητα» μπορούν να χρησιμοποιήσουν την εξουσία που έχουν στη «σφαίρα» τους προκειμένου να αποκτήσουν υπολογίσιμη επιρροή και έλεγχο¹⁵. Στις αγροτικές αυτές ομάδες οι οικιακές γυναίκες έχουν εξουσίες που δεν μπορούμε να υποτιμήσουμε ή να αγνοήσουμε, αλλά παρ' όλα αυτά ο χώρος τους είναι περιορι-

14. Turnbull, C. M. 1961 *The Forest People*. Νέα Υόρκη: Simon & Schuster.

15. Sweet, L. (επιμ.), «Appearance and reality: Status and roles of women in mediterranean societies», *Anthropological Quarterly*, vol. 40 (1967), και Rogers (σημ. 9).

σμένος και δεν έχουν την κοινωνική αναγνώριση που συνδέεται με τις ανδρικές δραστηριότητες στο δημόσιο χώρο.

Εν ολίγοις, το οικιακό/δημόσιο ως γενικό σχήμα μοιάζει να ταιριάζει με όσα γνωρίζουμε για κατά φύλα συστήματα δράσης και για τους τρόπους με τους οποίους το ανδρικό γόητρο αιτιολογείται σε διάφορους πολιτισμούς, πράγμα που υποδηλώνει ότι παντού τα «ωμά» βιολογικά δεδομένα έχουν διαμορφωθεί από την κοινωνική λογική. Η αναπαραγωγή και ο θηλασμός πρόσφεραν μια λειτουργική βάση για τον ορισμό μιας οικιακής σφαίρας, και η κατά φύλα ασυμμετρία φαίνεται πως είναι το ευνόητο αλλά όχι αναγκαστικό αποτέλεσμα. Όπως στις πολύ απλές ομάδες οι περιορισμοί της εγκυμοσύνης και της φροντίδας των παιδιών εύκολα μπορούν να συσχετιστούν με τον αποκλεισμό των γυναικών από το κυνήγι των μεγάλων ζώων, και ως εκ τούτου από το γόητρο που συνεπάγεται το να φέρνει κανείς ένα προϊόν που διανέμεται έξω από το νοικοκυριό¹⁶ – έτσι γενικότερα οι οικιακές φροντίδες και απαιτήσεις μας βοηθούν να καταλάβουμε γιατί οι γυναίκες παντού έχουν περιορισμένη πρόσβαση σε ανδρικές ασχολίες που αποφέρουν γόητρο. Τέλος, η έννοια που έχουμε για την ιεραρχία των φύλων, ως βαθιά και αρχέγονη αλήθεια, δείχνει να εναρμονίζεται με τη θεωρία που βεβαιώνει ότι οι δεσμοί μητέρας-παιδιών έχουν διαρκείς κοινωνικές και ψυχολογικές προεκτάσεις. Οι κοινωνιολογικοί περιορισμοί εναρμονίζονται με τους ψυχολογικούς προσανατολισμούς που απορρέουν από την κυριαρχία των γυναικών στην ανατροφή των παιδιών¹⁷.

Όπως είναι φανερό, βρίσκω ότι αυτή η ουνιβερσαλιστική θεωρία είναι σε μεγάλο βαθμό πειστική. Ταυτόχρονα όμως με προβληματίζουν οι αναλυτικές της προεκτάσεις. Όταν πρόκειται για

16. Friedl, E. 1975 *Women and Men: An Anthropologist's View*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart and Winston: 21.

17. Chodorow, N. *The Reproduction of Mothering*. Μπέζελν: University of California Press, και J. Mitchell, 1974 *Psychoanalysis and Feminism*. Νέα Υόρκη: Random House.

οικουμενικά ερωτήματα, το οικιακό/δημόσιο δεν είναι λιγότερο αποκαλυπτικό από οποιαδήποτε ερμηνεία έχει προταθεί μέχρι στιγμής. Προφανώς είναι λογικό να θεωρούμε ότι ο γάμος και η αναπαραγωγή διαμορφώνουν τις οικιακές σφαίρες και τις συνδέουν με περισσότερο δημόσιες θεσμικές μορφές, με τρόπους που έχουν ιδιαίτερες επιπτώσεις στη ζωή των γυναικών. Συγκεκριμένα, αν οι γυναίκες φροντίζουν τα παιδιά και αυτό γίνεται μέσα στο σπίτι, και αν η πολιτική εξ ορισμού υπερβαίνει τα όριά του, τότε το σχήμα οικιακό/δημόσιο συλλαμβάνει με γενικούς αλλά εύγλωττους όρους τους παράγοντες που καθορίζουν την υποδεέστερη θέση των γυναικών σε όλες τις κοινωνίες.

Ωστόσο, αν αυτή η θεωρία έχει νόημα όταν μιλάμε με οικουμενικούς όρους, θα υποστήριζα ότι όταν στρεφόμεστε σε συγκεκριμένες περιπτώσεις το μοντέλο που βασίζεται στην αντίθεση των δύο σφαιρών, αντί να φωτίσει και να εξηγήσει τη λειτουργία του φύλου, τη θεωρεί σε μεγάλο βαθμό δεδομένη. Ακριβώς όπως τα «συστήματα συγγένειας» ποικίλλουν τόσο πολύ που δεν μπορούν να θεωρηθούν απλές αντανάκλασεις γνωστών βιολογικών περιορισμών (και οι ανθρωπολόγοι έχουν κάνει ατέλειωτες συζητήσεις για το κατά πόσο η συγγένεια θεμελιώνεται πάνω στα «δεδομένα» χαρακτηριστικά της ανθρώπινης γενεαλογίας) έτσι και οι σχέσεις των φύλων φαίνονται ταυτόχρονα υπερβολικά παρόμοιες, ώστε δεν μπορούμε να αρνούμαστε την ύπαρξη μιας οικουμενικής κοινής βάσης, και υπερβολικά ποικιλόμορφες, ώστε δεν μπορούν να ερμηνευτούν επαρκώς με οικουμενικούς όρους. Οι Πυγμαίες γυναίκες δεν κρύβονται στις μικρές καλύβες τους λόγω των απαιτήσεων της οικιακής ζωής. Αυτό μάλλον αποτελεί συνέπεια της έλλειψης εξουσίας τους. Οι Αμερικανίδες μπορεί να βιώνουν τη φροντίδα των παιδιών ως κάτι που τις κλείνει στο σπίτι, αλλά είμαι σίγουρη ότι η φροντίδα των παιδιών είναι κάτι που δεν αφορά πολλά αμερικάνικα νοικοκυριά¹⁸. Φοβάμαι ότι συνδέοντας το φύλο και συγκεκριμένα τις γυ-

18. Το ζήτημα είναι σύνθετο. Ορισμένοι σύγχρονοι μελετητές έχουν επιση-

ναικείες ζωές με την ύπαρξη οικιακών σφαιρών, νομίσσαμε ότι γνωρίζουμε τον κοινό «πυρήνα» αρκετά διαφορετικών συστημάτων που αφορούν τα φύλα. Αναλύσαμε τις κατά φύλα ιεραρχίες κυρίως με λειτουργικούς και ψυχολογικούς όρους, και έτσι υποβαθμίσαμε κοινωνιολογικούς παράγοντες όπως η ανισότητα και η εξουσία. Εξαιρετικά εύκολα θεωρούμε τις έμφυλες ταυτότητες αρχέγονα κεκτημένα που συνδέονται με τις οικιακές δυναμικές και ξεχνάμε ότι «εαυτοί» στους οποίους τα παιδιά μεταμορφώνονται αφορούν όχι μόνο τα φύλα, αλλά και την πολιτισμική ταυτότητα και την κοινωνική τάξη.

Σε τελευταία ανάλυση αυτό σημαίνει ότι αποτυγχάνουμε να γνωρίσουμε όλους τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους το φύλο υπεισέρχεται στην κοινωνική οργάνωση, να διδαχθούμε από τις συγκεκριμένες πράξεις και σκέψεις των ανδρών και των γυναικών και από τις πολιτισμικά καθορισμένες εκδοχές τους. Μου φαίνεται τώρα πως η θέση της γυναίκας στην κοινωνική ζωή με κανένα τρόπο δεν απορρέει άμεσα από όσα κάνει (και πολύ λιγότερο από ό,τι είναι βιολογικά) αλλά από τη σημασία που

μάνει τον τρόπο με τον οποίο η σύγχρονη αμερικάνικη ιδεολογία της οικογένειας μας οδηγεί να θεωρούμε ότι οι ρόλοι των γυναικών καθορίζονται από μια αναγκαία σύνδεση ορισμένων λειτουργιών, π.χ. της ανατροφής, του αλτρουισμού, μιας «διάχυτης και διαρκούς αλληλεγγύης» (βλ. Schneider, D. 1968 *American Kinship: A Cultural Account* [Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc.]) με συγκεκριμένα πρόσωπα (στενούς συγγενείς) και ειδικότερα με τις μητέρες (Yunagisako, S. J. «Women-centered kin networks in urban bilateral kinship», *American Ethnologist* 4, no 2 [1977]:207-26). H R. Rapp («Family and class in contemporary America: Notes towards an understanding of ideology», *Science and Society* 42, no 3 [1978]:278-300) διευκρινίζει ότι οι τρόποι με τους οποίους αυτή η ιδεολογία των «οικογενειακών δεσμών» αποτυπώνεται στις ομάδες των ανθρώπων που συγκατασκευάζονται είναι προβληματικοί και ποικίλλουν ανάλογα με την κοινωνική τάξη. Επιπλέον η D. K. Lewis («A response to inequality: Black women, racism and sexism», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3, no 2 [1977]:339-61) παρατηρεί πειστικότερα ότι η πίστη μας στην αναγκαία σύνδεση των γυναικών με τις οικιακές λειτουργίες συχνά συγκαλύπτει το γεγονός ότι στην κοινωνία μας η περιθωριοποίηση (η «οικιακότητα») είναι περισσότερο αποτέλεσμα παρά αίτιο της έλλειψης εξουσίας.

οι δραστηριότητές της αποκτούν μέσα από συγκεκριμένες κοινωνικές αλληλοδράσεις. Και μπορούμε να κατανοήσουμε τις σημασίες που οι γυναίκες αποδίδουν στις ζωές τους μόνο αν αναλύσουμε τις σχέσεις που συνάπτουν, τα κοινωνικά πλαίσια που διαμορφώνουν (μαζί με τους άνδρες) και που σύμφωνα μ' αυτά ορίζονται. Σε όλες τις κοινωνίες, λοιπόν, το φύλο πρέπει να κατανηθεί με πολιτικούς και κοινωνικούς όρους, με αναφορά όχι σε βιολογικούς παράγοντες, αλλά στις κατά τόπους συγκεκριμένες μορφές των κοινωνικών σχέσεων, και ειδικότερα της κοινωνικής ανισότητας. Ακριβώς όπως δεν έχουμε λόγο να αναζητούμε δεδομένα από τη φυσιολογία προκειμένου να κατανοήσουμε τις περισσότερο οικείες μορφές ανισότητας—όπως είναι η αρχηγία, ο ρατσισμός, το γόητρο ή η κοινωνική τάξη—έτσι θα 'πρεπε να θεωρούμε το βιολογικό φύλο, όπως τη βιολογική φυλή, πρόσχημα περισσότερο παρά αίτιο οποιουδήποτε σεξισμού.

Διατυπώνοντάς το διαφορετικά, πιστεύω τώρα ότι το φύλο δεν είναι ένα ενιαίο δεδομένο που καθορίζεται παντού από τους ίδιους παράγοντες, αλλά ένα σύνθετο προϊόν διαφόρων κοινωνικών δυνάμεων. Οι σοβαρότερες από τις αντιρρήσεις στην ανάλυσή μου του 1974 έχουν—δικαίως νομίζω—δείξει ότι η ίδια η «θέση των γυναικών» δεν είναι ένα αλλά πολλά πράγματα, ότι τα διάφορα μεγέθη με βάση τα οποία η θέση των γυναικών αξιολογείται δεν είναι ευθέως ανάλογα μεταξύ τους και ότι μερικά μόνο από αυτά μπορούν να αποδοθούν συστηματικά σε κάποια απομονώσιμη «αίτια»¹⁹. Η αποτυχία των προσπαθειών να ταξινομηθούν οι κοινωνίες ανάλογα με τη «θέση των γυναικών» ή να

19. Οι παρατηρήσεις αυτές αναπτύσσονται με αναφορά στα εμπειρικά δεδομένα που υπάρχουν στα πρόσφατα κείμενα των Quinn (σημ. 1) και Whyte (σημ. 10). Τα ευρήματα της Whyte ιδιαίτερα κάνουν σαφές ότι η ανδρική κυριαρχία δεν είναι δυνατόν να ταξινομηθεί με όρους που έχουν την ίδια σημασία διαπολιτισμικά (βλ. σημ. 10). Όμως το ότι το συμπέρασμα αυτό υπονομεύει όλα τα επιχειρήματα που αφορούν τη θέση των γυναικών τα οποία φαίνονται προβληματικά από αναλυτική άποψη—και επιπλέον απαιτεί να διερευνήσουμε τα μοντέλα της κοινωνικής δόμησης του φύλου (συμπέρασμα παραπλήσιο με το δικό μου)—είναι κάτι που σχεδόν ακόμα και η Whyte δεν έχει συνειδητοποιήσει.

εξηγηθούν οι προφανείς ποσοτικές διαφορές στα προνόμια που οι γυναίκες απολαμβάνουν αλλού (με τρόπους που ανταποκρίνονται στα διαπολιτισμικά δεδομένα) δείχνει ότι κνηγούσαμε κάτι σαν φάντασμα – ή μάλλον ότι πιθανότατα ο ερευνητής που διερωτάται αν η θέση των γυναικών εδώ ή αλλού θα 'πρεπε να θεωρείται υψηλή ή χαμηλή βρίσκεται σε θεωρητική πλάνη.

Το να μιλάμε για τη θέση των γυναικών σημαίνει εντέλει ότι σκεφτόμαστε για την κοινωνία με όρους διχοτομικούς, σύμφωνα με τους οποίους η «γυναίκα» οικουμενικά βρίσκεται σε αντίθεση με τον «άνδρα» με τους ίδιους τρόπους σε όλα τα συμφραζόμενα. Έτσι επανειλημμένα φτάνουμε να αντιπαραθέτουμε και να τονίζουμε υποτιθέμενες δεδομένες διαφορές ανάμεσα στις γυναίκες και τους άνδρες, αντί να διερωτώμαστε πώς αυτές οι ίδιες οι διαφορές δημιουργούνται από τις κατά φύλα σχέσεις. Μ' αυτό τον τρόπο γινόμαστε θύματα μιας θεωρητικής παράδοσης που ανακαλύπτει την «ουσία» στα φυσικά χαρακτηριστικά που μας διακρίνουν από τους άνδρες, και μετά δηλώνει ότι η παρούσα κατάσταση των γυναικών απορρέει από αυτό που στην «ουσία» είναι οι γυναίκες, απεικονίζοντας τους κοινωνικούς ρόλους και κανόνες όχι ως προϊόντα δράσης και σχέσεων μέσα σ' έναν πραγματικά ανθρώπινο κόσμο, αλλά ως απόρροια των πράξεων εγωιστικών ατόμων που δρουν μηχανικά.

Το βικτωριανό προηγούμενο

Η αντίληψη ότι όλες οι κοινωνίες είναι δυνατόν να αναλυθούν από τη σκοπιά της αντίθεσης της οικιακής και της δημόσιας σφαίρας –και ότι η αντίθεση αυτή συνδέεται κατά κάποιον τρόπο με το κοινωνικό δεδομένο της ανδρικής κυριαρχίας– δεν εκφράζεται μόνο από φεμινίστριες ερευνήτριες. Στην πραγματικότητα ενυπάρχει σε περισσότερο ή λιγότερο επεξεργασμένες μορφές στο μεγαλύτερο μέρος της παραδοσιακής κοινωνιολογικής σκέψης. Οι κοινωνικοί στοχαστές των αρχών του αιώνα, των οποίων τα γραπτά αποτελούν τη βάση του μεγαλύτερου μέρους της σύγχρονης

κοινωνικής σκέψης, θεωρούσαν ότι η θέση της γυναίκας ήταν στο σπίτι. Θα έλεγα ότι το δόγμα των χωριστών ανδρικών και γυναικείων σφαιρών είχε πραγματικά αρκετά κεντρική θέση στην κοινωνιολογία τους²⁰. Μερικοί από αυτούς τους στοχαστές αναγνώριζαν ότι οι σύγχρονες γυναίκες υπέφεραν από τη σχέση τους με την οικιακή ζωή, αλλά κανείς δεν διερωτήθηκε για την καθολικότητα (ή την αναγκαιότητα) του διαχωρισμού μεταξύ οικογένειας και κοινωνίας. Οι περισσότεροι δεν μπήκαν ποτέ στον κόπο να αναρωτηθούν ακριβώς γιατί υπάρχουν δύο σφαίρες. Αντίθετα, προσέλαβαν τις θεμελιώδεις διαφορές τους με κοινωνιολογικούς και ηθικούς όρους και τις συνδύασαν με τις απόψεις τους για τους φυσικούς ρόλους των ανδρών και των γυναικών στην κοινωνία.

Περισσότερο ρητά από άλλους ίσως, ο Herbert Spencer, που συνήθως αναφέρεται ως ο πατέρας τόσο της «λειτουργιστικής» όσο και της «εξελικτικής» σκέψης, υποτίμησε τα φεμινιστικά αιτήματα για πολιτικές ελευθερίες και δικαιώματα με το επιχείρημα ότι η «φυσική» θέση των γυναικών στο σπίτι είναι αναγκαίο συμπλήρωμα του περισσότερο ανταγωνιστικού κόσμου των ανδρών. Και ενώ μερικοί σύγχρονοί του φοβόταν ότι η είσοδος των γυναικών στη δημόσια ζωή θα στερούσε από την κοινωνία τα αποθέματα αλτρονισμού και αγάπης, ο Spencer πίστευε ότι οι ευαίσθητες καρδιές των γυναικών θα υπονόμευαν όλες τις εκδηλώ-

20. Οι συγγενείς αντιτιθέσεις αρσενικό/θηλυκό, δημόσιο/οικιακό δεν εμφανίζονται βέβαια για πρώτη φορά στη βικτωριανή εποχή. Απαντώνται διατυπωμένες με περισσότερη ή λιγότερη σαφήνεια στην πολιτική φιλοσοφία από την εποχή των Ελλήνων (Keshane, N. «Female citizenship: The monstrous regiment of women», άρθρο που παρουσιάστηκε στο Συνέδριο για τη Μελέτη της Πολιτικής Σκέψης τον Απρίλιο του 1979). Η έμφαση που δίνω στους βικτωριανούς απορρέει πρώτον από την πεποίθησή ότι από αυτή την άποψη είναι οι πρόγονοι που μας αφορούν περισσότερο και δεύτερον από την αίσθησή ότι οι βικτωριανές διχοτομίες –όταν προσφεύγουν στη μητρότητα και τη βιολογία– διαφέρουν ουσιαστικά από τις προγενέστερες. Από τη στιγμή που θα συνειδητοποιήσουμε ότι το οικιακό/δημόσιο συνιστά ιδεολογία και δεν είναι κάτι το αντικειμενικό και δεδομένο, μπορούμε φυσικά να αρχίσουμε να εξερευνούμε τις διάφορες εκδοχές που ίσως αρχικά φαίνονται «ίδιες».

σεις εγωιστικών συμφερόντων στο δημόσιο χώρο, αναχαιτίζοντας έτσι την πραγμάτωση (μέσω του ανταγωνισμού) νέων μορφών κοινωνικής ανωτερότητας και δύναμης²¹. Ο σοσιαλιστής Friedrich Engels δεν ισχυρίστηκε ποτέ ότι οι γυναίκες είναι από τη φύση τους ταγμένες να μένουν στο σπίτι, αλλά, όπως και ο Spencer, θεωρούσε ότι οι γυναίκες δεν ασχολήθηκαν ποτέ με τη δημόσια δράση ή την κοινωνικά παραγωγική εργασία, και αντίστοιχα οι ασχολίες τους παντού υπαγορευόταν από έναν μητρικό ρόλο²². Παρομοίως, παρ' όλο που δεν είχαν συνείδηση της γυ-

21. Οι υποθέσεις του Herbert Spencer για τις γυναίκες διατρέχουν τον πρώτο τόμο, *Domestic Institutions* του πολύτομου έργου του *Principles of Sociology*. Εκεί η σύζευξη αυτών των υποθέσεων με τη βιολογία και τον εν τη γενέσει λειτουργισμό είναι ολοφάνερη. Οι John Haller και Robin Haller (*The Physician and Sexuality in Victorian America*. Ουριμπάνα: University of Illinois Press, 1974) δίνουν μια συντριπτική μαρτυρία για μερικές από τις ιστορικές συνέπειες του σπενσεριανού μισογυνισμού, ενώ η σχέση του σεξισμού με τη γενική του θεωρία ερευνάται σε βάθος από την Elizabeth Fee («The sexual politics of victorian social anthropology», στο *Clio's Consciousness Raised*, επιμ. M. Hartman και L.C. Banner. Νέα Υόρκη: Harper & Row, 1974). Η δική μου ανάγνωση του Spencer είναι αν μη τι άλλο λιγότερο αυστηρή: Από τους βικτωριανούς εξελικτιστές είναι αυτός που έδωσε τη μεγαλύτερη προσοχή στα υπάρχοντα τότε ανθρωπολογικά δεδομένα, και οι σεξιστικές υποθέσεις του εμφανίζονται με μια κάπως λιγότερο επιθετική μορφή στα περισσότερα από τα έργα των συγχρόνων του.

22. Για μια κριτική ανάγνωση του κλασικού έργου του Friedrich Engels, *The Origins of the Family, Private Property and the State* (στο Karl Marx και Frederick Engels, *Selected Works*, vol. 2. Μόσχα: Foreign Languages Publishing House, 1962), βλ. Sacks, «Engels revisited» (σημ. 10), Ann Lane («Women in society: A critique of Frederick Engels» στο *Liberating Women's History*, επιμ. B. Carroll Ουριμπάνα: University of Illinois Press, 1967) και Eleanor Leacock («Introduction to Frederick Engels», στο *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Νέα Υόρκη: International Publishers Co., 1972). Από τη σκοπιά του σύγχρονου ενδιαφέροντος για τον υλισμό του Engels και τη σημασία που δίνει στην ποικιλομορφία, οι «βικτωριανές» προκαταλήψεις του φαίνονται ασήμαντες. Αντίθετα, όμως, εγώ θα υποστήριζα ότι το πασίγνωστο απόφθεγμα του —«Σύμφωνα με την υλιστική αντίληψη ο καθοριστικός παράγοντας στην ιστορία είναι σε τελική ανάλυση η παραγωγή και η αναπαραγωγή της ζωής»— εναρμονίζεται πλήρως με την ατομικιστική και διχοτομική παράδοση στην οποία εδώ ασκείται κριτική και που είναι βαθύτατα προβληματική για μια μαρξιστική

ναικείας καταπίεσης στην οικογένεια, ο Georg Simmel και ο Emile Durkheim περιέγραψαν τα φύλα με όρους που υποδήλωναν μια ανάλυση βασισμένη σε συμπληρωματικές σφαίρες:

«Μέχρι τώρα η κοινωνιολογική θέση της κάθε γυναίκας έχει συγκεκριμένες ιδιαιτερότητες. Η πιο γενική ιδιότητά της, το γεγονός ότι ήταν γυναίκα και ως εκ τούτου υπηρετούσε τις λειτουργίες που άρμοζαν στο φύλο της, οδηγούσε στο να ταξινομείται σε μια γενική κατηγορία μαζί με άλλες γυναίκες. Ακριβώς αυτή η συνθήκη την απομάκρυνε από διαδικασίες που αφορούν το σχηματισμό ομάδων με τη στενή έννοια και από μια πραγματική αλληλεγγύη με άλλες γυναίκες. Εξαιτίας των ιδιαίτερων λειτουργιών της υποβιάστηκε σε δραστηριότητες μέσα στο σπίτι, περιορίστηκε στο να αφιερώνεται σε ένα και μοναδικό άτομο, και εμποδίστηκε να υπερβεί τις σχέσεις στο εσωτερικό ομάδων που εγκαθιδρύονται με το γάμο, την οικογένεια, την κοινωνική ζωή και ενδεχομένως τη φιλανθρωπία και τη θρησκεία»²³.

«... τα συμφέροντα των συζύγων μέσα στο γάμο είναι... προφανώς αντίθετα... Αυτό πηγάζει από το γεγονός ότι τα δύο φύλα δεν συμμετέχουν ισότιμα στην κοινωνική ζωή. Ο άνδρας εμπλέκεται ενεργά, ενώ η γυναίκα λίγο-πολύ παρατηρεί από μακριά. Συνεπώς, ο άνδρας είναι περισσότερο κοινωνικοποιημένος από τη γυναίκα»²⁴.

κατανόηση της ζωής των γυναικών. Το γεγονός ότι αρκετοί νεομαρξιστές και μαρξίστριες-φεμινίστριες, κοινωνικοί επιστήμονες παρέλαβαν τη σημαία της αναπαραγωγής (π.χ. Claude Meillassoux, *Femmes, Greniers et Capitaux*. Παρίσι: Françoise Maspero, Librairie, S.A., 1975, Renate Bridenthal, «The dialectics of production and reproduction», *Radical America* 10, no 2, 1976:3-11 και Felicity Edholm, Olivia Harris και Kate Young, «Conceptualizing women», *Critique of Anthropology* 3, no 9 και 10, 1977:101:30) υπογραμμίζει τις δυσκολίες που όλοι αντιμετωπίζουμε όταν προσεγγίζουμε αναλυτικά τα ζητήματα που πραγματεύεται αυτό το άρθρο.

23. Simmel, G. 1955 *Conflict and the Web of Group Affiliations*. Νέα Υόρκη: Macmillan Publishing Co:180.

24. Durkheim, E. 1951 *Suicide*. Glencoe, Ill: Free Press: 384-85.

Παρ' όλο που αυτοί οι δύο θεωρητικοί μίλησαν υπέρ ενός αυξημένου ρόλου των γυναικών στην κοινωνική ζωή, πίστευαν ότι οι γυναίκες ήταν και θα παρέμεναν ξεχωριστές από τους άνδρες. Γι' αυτούς η γυναίκα του μέλλοντος προοριζόταν να αφήσει τα ίχνη της όχι στην ανδρική σφαίρα της πολιτικής, αλλά –ακολουθεί η απάντηση που είναι πια προβλέψιμη– στις πιο γυναικείες τέχνες²⁵.

Τελικά η εξελικτική κοινωνική ιστορία με την οποία ασχολήθηκαν οι φρεμνίστριες των αρχών του αιώνα (όπως η Gilman και η Stanton) αλλά και περισσότερο συμβατικοί κοινωνικοί θεωρητικοί, βασιζόταν σε μια αντίθεση μεταξύ της μητρικής ή οικιακής σφαίρας και ενός περισσότερο δημόσιου ανδρικού κόσμου. Αν και πολλοί απ' αυτούς τους στοχαστές έγραψαν για μητριαρχίες του παρελθόντος, αυτό που εννοούσαν δεν ήταν ότι οι γυναίκες κυριαρχούσαν στη δημόσια ζωή, αλλά ότι οι πρώτες κοινωνικές μορφές της ανθρωπότητας έδωσαν στις γυναίκες μια σημαντική θέση, επειδή η δημόσια κοινωνία δεν είχε ακόμα διαχωριστεί από τον οικιακό τομέα. Χρησιμοποιώντας δεδομένα τα οποία δεν ήταν σε θέση να κατανοήσουν, αυτοί οι θεωρητικοί υπέθεσαν ότι υπήρξε στο παρελθόν μια περίοδος σεξουαλικής ασυδοσίας και αιμομιξίας, όταν οι άνδρες δεν μπορούσαν να διεκδικήσουν συγκεκριμένες γυναίκες για δικές τους και έτσι απολάμβαναν μια γενικευμένη σεξουαλική ελευθερία μέσα στο μητρικό σπίτι. Υποστήριξαν –επικαλούμενοι παραστάσεις που ακόμα αφθονούν σε ψυχολογικές περιγραφές της ατομικής ανάπτυξης– ότι η κοινωνική ανάπτυξη υπηρέτησε τις προσπάθειες των ανδρών να συναγωνιστούν μεταξύ τους, να προβάλλουν ατομικές αξιώσεις και να συγκροτήσουν μια διαφοροποιημένη δημόσια σφαίρα, όπου κυριαρχούσε το συμφέρον, εγκαταλείποντας τη «μητέρα» στον περισσότερο «φυσικό» κόσμο στον οποίο και ανήκε.

25. Ό.π. και Lewis A. Coser, «Georg Simmel's neglected contributions to the sociology of women», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2, no 4 (1977): 869-76.

Οι σύγχρονοι στοχαστές έχουν αμφισβητήσει πολλούς από τους ισχυρισμούς του 19ου αιώνα, τους οποίους εγώ δεν εξέτασα τόσο λεπτομερειακά όσο θα έπρεπε. Αλλά οι κοινωνικοί επιστήμονες που σήμερα θεωρούν ότι οι προγενέστεροι πολιτισμοί γνώριζαν περισσότερα για την αιμομιξία απ' όσα γνωρίζουμε σήμερα, συνεχίζουν με πιο εκλεπτυσμένους τρόπους να αναπαράγουν τις σεξιστικές παραστάσεις και παραδοχές που διακρίνουμε στις αναλύσεις του 19ου αιώνα. Η βικτωριανή θεωρία διαχώρισε τα φύλα με διχοτομικούς και αντιθετικούς όρους, περιγράφοντας το σπίτι και τη γυναίκα όχι όπως ήταν, αλλά κυρίως όπως θα 'πρεπε να είναι, δεδομένης μιας ιδεολογίας που αντιπαρέβαλλε το φυσικό, ηθικό και ουσιαστικά αμετάβλητο τομέα του οικιακού στα σκαμπανεβάσματα μιας προοδευτικής ανδρικής κοινωνίας. Κατά τον ίδιο τρόπο, θα υποστήριζα ότι, όταν οι σύγχρονοι θεωρητικοί γράφουν πως η πατρότητα είναι ένα ποικιλόμορφο και κοινωνικό φαινόμενο, ενώ η μητρότητα είναι σχετικά σταθερή και αμετάβλητη και ορίζεται από τη φύση²⁶, όταν αντιπαραθέτουν εκφραστικούς με περισσότερο επιχειρησιακούς ρόλους²⁷, ή ίσως όταν διαχωρίζουν την ηθική συγγένεια από τους δεσμούς του ατομικού συμφέροντος που διαμορφώνονται στην οικονομική ζωή²⁸, ή πάλι όταν περιγράφουν τις διαφορές μεταξύ τυπικών

26. Barnes, J. A. 1973 «Genetrix: Gentro: Nature: Culture?» στο *The Character of Kinship*, επιμ. J. Goody. Λονδίνο: Cambridge University Press.

27. Parsons, T. 1964 *Social Structure and Personality*. Νέα Υόρκη: Free Press, και M. Zelditch, 1955 «Role differentiation in the nuclear family», στο *Family, Socialization and Interaction Process*, επιμ. T. Parsons και R. Bales. Glencoe III: Free Press.

28. Bloch, M. «The long term and the short term: The economic and political significance of the morality of kinship» στον Goody.

29. Το ότι οι κλασικές παρσονικές υποθέσεις για τις εγγενώς διαφοροποιημένες επιχειρησιακές και εκφραστικές «λειτουργίες» (π.χ. Parsons, 59) που βρίσκονται σε αλληλεπίδραση είναι πιθανόν να προκύπτουν από μια ιδεολογική εκτίμηση των δραστηριοτήτων που αφορούν σε διαφορετικές (και άρα έμφυλες) σφαίρες, είναι κάτι που προτείνεται στο Rosaldo, *Woman, Culture and Society* (σημ. 10). Για μια χρήσιμη κριτική της αναλυτικής αντίθεσης μεταξύ του επιχειρησιακού και του εκφραστικού και γενικότερα των υποθέσεων περί διαφοροποι-

και άτυπων κοινωνικών ρόλων και μορφών εξουσίας, γίνονται άθελά τους κληρονόμοι της παράδοσης του 19ου αιώνα. Πράγματι οι σύγχρονοι στοχαστές αναπαράγουν αντιθέσεις και εννοιολογικούς όρους που πολλοί θεωρούν παρωχημένους και παραπλανητικούς²⁹, εν μέρει διότι εξακολουθούμε να πιστεύουμε ότι το κοινωνικό εκπορεύεται από ουσίες που βρίσκονται έξω από την κοινωνική διαδικασία. Η ζωή, σ' έναν κοινωνικό κόσμο που διαχωρίζει τους περισσότερο φυσικούς από τους κατασκευασμένους κοινωνικούς δεσμούς, ερμηνεύεται κατόπιν με βάση στερεότυπες απόψεις για το τι είναι οι άνδρες και οι γυναίκες στην ουσία, απόψεις που συνδέουν τις γυναίκες με τη μητρότητα και το σπίτι σε αντίθεση με αυτό που οι ανθρωπολόγοι σήμερα θα ονόμαζαν πολιτικο-δικαιική σφαίρα της δημόσιας κοινωνίας.

Στο εσωτερικό των κοινωνικών επιστημών, ο πρώιμος 20ός αιώνας είδε μια απόρριψη παλιότερων σχολών εξελικτικής σκέψης και μια στροφή στην αναζήτηση οικουμενικών θεωριών θεμελιωμένων στο λειτουργισμό. Μέσω των μελετών του Malinowski και του Radcliffe-Brown, οι βιολογικές οικογένειες έφτασαν να θεωρούνται αναγκαία και σχεδόν προ-κοινωνικά δεδομένα, τα οποία απορρέουν από τις βασικότερες ανθρώπινες ανάγκες και όχι από την εξελικτική διαδικασία³⁰. Έχοντας όμως

ησης στην κοινωνιολογία, βλ. V. Beechy, 1978 «Women and production: A critical analysis of some sociological theories of women's work» στο *Feminism and Materialism*, επιμ. A. Kuhn και A.-M. Wolpe, Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul. Η πρόσφατη κριτική της J. Irvine, «Formality and informality in communicative events» (*American Anthropologist* 81, no 4 [1979]:773-90), εκπορεύεται από μια διαφορετική αλλά συναφή σκοπιά. Αυτό που έχει ενδιαφέρον για μας είναι ότι δείχνει ταυτόχρονα πως οι εμπειρικές αναφορές για την αντίστιξη μεταξύ επίσημου και ανεπίσημου είναι στην καλύτερη περίπτωση προβληματικές και, επιπλέον (όπως και με το οικιακό/δημόσιο) η έλξη που ασκεί αυτή η αντίστιξη οφείλεται στον τρόπο με τον οποίο υπόσχεται να συνδέσει όψεις της κοινωνικής «λειτουργίας» με παρατηρήσιμα «στιλ» που αφορούν την κοινωνική αλληλόδραση. Στη συνέχεια η λειτουργική αυτή σύνδεση αμφισβητείται.

30. Ο χαρακτηρισμός αυτός ακολουθεί τον Meyer Fortes (*Kinship and the Social Order*, Σικάγο: Aldine Publishing Co. 1969), που επισμαίνει ότι η δέσμευση στις «οικογενειακές καταβολές... των συγγενειακών συστημάτων» (49) ήταν

θεωρήσει τις ανάγκες οικουμενικές, οι ανθρωπολόγοι έπρεπε ακόμα να ερμηνεύσουν την αλλαγή και, προκειμένου να εξηγήσουν την ποικιλομορφία και το σύνθετο χαρακτήρα των μορφών της συγγένειας, βρέθηκαν στην ανάγκη να αποκαταστήσουν –αν και με όρους λιγότερο έμφυλους και περισσότερο εκλεπτυσμένους– την αντίθεση του 19ου αιώνα ανάμεσα σε μια θηλυκή σφαίρα της οικογένειας και μια εγγενώς αρσενική κοινωνία. Οι ανθρωπολόγοι είδαν ότι η συγγένεια δεν είναι ένα φυσικό, βιολογικό ή γενεαλογικό δεδομένο, αλλά μια άλλη εκδοχή των υποτιθέμενων δεσμών αίματος, που συγκροτείται με όρους δικαίων προτύπων και κοινωνικών κανόνων. Αλλά ενώ αναγνώριζαν ότι η συγγένεια πάντοτε έχει μια δημόσια, δικαιοκή σημασία, εξακολουθούσαν να επιμένουν ότι οι ποικίλες και πολιτικές χρήσεις της, προκειμένου να συγκροτηθούν δεσμοί που αφορούν την ομάδα γραμμικής καταγωγής, την πατριά ή την κάστα, έπρεπε να διαφοροποιηθούν από μια πιο οικουμενική ουσία της συγγένειας, που είχε ως αφετηρία κάτι φυσικό – συγκεκριμένα μια οικογένεια, μια γενεαλογία ή μια ομάδα που βασιζόταν στη μητρότητα³¹.

σημαντική για τον Malinowski, το έργο του οποίου, *The Family among the Australian Aborigines* (Νέα Υόρκη: Schocken Books, 1963), συνιστούσε ένα συνιβεραλιστικό επιχείρημα, αλλά και για τον A.R. Radcliffe-Brown («The social organization of Australian tribes», *Oceania* 1 [1930]:34-63, 206-46, 322-41, 426-56). Παρ' όλο που ο Radcliffe-Brown ενδιαφερόταν για τις περισσότερο ποικιλόμορφες δικαιοκές σφαίρες, υπέθετε ότι στη συγγένεια υπάρχει ένας οικογενειακός ή γενεαλογικός «στυλ». Για μεγάλο χρονικό διάστημα οι ιθαγενείς της Αυστραλίας είχαν το «πρόνομο» να θεωρούνται οι «αρχέγονοι πρωτόγονοι» (έχουν, για παράδειγμα κεντρική θέση στο *Elementary Forms of Religious Life* του Durkheim και στο *Totem and Taboo* του Freud) και συνεπώς η «ανακάλυψη» ότι κι αυτοί έχουν «οικογένειες» είχε τεράστια σημασία για την συνιβεραλιστική σκέψη. Ο Fortes θέλει να αποδεσμευτεί από αυτό το γενεαλογισμό, αλλά όχι απόλυτα: «Θεωρώ την πολιτικο-δικαιική όψη συμπληρωματική της οικογενειακής όψης των συγγενειακών σχέσεων» (73): σ' έναν κόσμο που αποτελείται από δύο σφαίρες η αναλυτική υπόσταση της φύσης και του πολιτισμού είναι ισοτιμη, συμπληρωματική και διακριτή.

31. Ο David Schneider («What is kinship all about?» στο *Kinship Studies in the*

Στην πιο ξεκάθαρη σύγχρονη μορφή τους το οικιακό και το δικαιο-πολιτικό αντιτίθενται στη βάση κανονιστικών παραδοχών, που διαχωρίζουν εκείνους τους εσώτερους κόσμους οι οποίοι προσδιορίζονται από τον καθιερωμένο αλτρουισμό που θεωρούσε ότι δεσπόζει στον οικιακό χώρο από τη μια, και τον έξω κόσμο που υπόκειται σε εξωτερικούς κανόνες οι οποίοι λειτουργούν με βάση τη σύμβαση, το νόμο και τη βία από την άλλη³². Και μολονότι οι περισσότεροι σύγχρονοι συγγραφείς θα υποστήριζαν ότι ο διαχωρισμός αυτός δεν υπονοεί έννοιες που αφορούν το φύλο, στην πραγματικότητα ο τρόπος με τον οποίο χαρακτηρίζουν τις αντίθετες σφαίρες αντανακλά στερεότυπες απόψεις του 19ου αιώνα σχετικά με την αναγκαιότητα της κατά φύλα διχοτομίας. Έτσι, οι οικιακές σφαίρες δεν ορίζονται ως γυναικείες, ούτε οι γυναίκες θεωρούνται απαραίτητα περιορισμένες στο σπίτι. Όμως, το μεγαλύτερο μέρος της θεωρίας για τις οικιακές σφαίρες προϋποθέτει αφενός την κανονιστική τους αντίθεση προς τους (ανδρικούς) τομείς του δικαίου και αφετέρου το

Morgen Centennial Year, επιμ. Priscilla Reining. Ουάσιγκτον, D.C.: Anthropological Society of Washington, 1972) συνδέει την τάση του γενεαλογισμού που απαντάται στις περισσότερες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις στη συγγένεια με ένα άλλο τμήμα της σύγχρονης ιδεολογίας του διχοτομισμού: την τάση να διακρίνουμε την τάξη της φύσης από εκείνη του νόμου και να θεωρούμε τις δύο αναγκαστικά συμπληρωματικές. Η κριτική της Sylvia Yanagisako για τις μελέτες της οικογένειας και της συγγένειας («Family and household: The analysis of domestic groups», *Annual Review of Anthropology* 8[1979]:161-205) ιχνηλατεί τη σχέση μεταξύ των αντιλήψεων για τη γενεαλογία και τις οικιακές σφαίρες. Τους ιδιαίτερους γρίφους που αντιμετωπίζουμε όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε για φαινομενικά οικουμενικά «δεδομένα» όπως η συγγένεια –ιδιαίτερα όταν αναγνωρίζουμε ότι οι υποτιθέμενοι αναλυτικοί όροι που χρησιμοποιούμε είναι ιδεολογικοί– συζητούν από διαφορετικές σκοπιές ο Andrew Strathern («Kinship, descent and locality», στο Goody [σημ. 26]) και οι Steve Barnett και Martin Silverman (*Ideology and Everyday Life*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979).

32. Ο χαρακτηρισμός αυτός αντλεί σε μεγάλο βαθμό από το «Family and household: The analysis of domestic groups» της Yanagisako, το οποίο είναι μια κριτική θεώρηση του αναλυτικού πλαισίου που χρησιμοποιεί ο Fortes (βλ. σημ. 30).

γεγονός ότι βασίζονται στους οικουμενικούς και εγγενώς αλτρουιστικούς δεσμούς που συνδέονται με τη δυάδα μητέρα-παιδί³³. Οι ανθρωπολόγοι έχουν διακρίνει προσεκτικά τον όρο «οικογένεια» (ομάδα συγγενών) από το «νοικοκυριό» (χώρο), και αυτούς τους όρους με τη σειρά τους από αξιώσεις που αφορούν τους ρόλους των φύλων εν σχέσει με οικιακές λειτουργίες³⁴. Στην πραγματικότητα όμως, διαπιστώνουμε ότι το οικιακό σημαίνει το χώρο όπου οι συγγενείς ζουν μαζί και όπου για τα καθημερινά φροντίζουν οι μητέρες. Αντίστοιχα, κανένας σύγχρονος ανθρωπολόγος δεν θα υποστήριζε ότι η πολιτική-δικαιική σφαίρα είναι πάντα ή αποκλειστικά υπόθεση των ανδρών, αλλά οι

33. Για παράδειγμα στην εισαγωγή του στο *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, 1958 (επιμ.) J. Goody. Λονδίνο: Cambridge University Press, ο Fortes μιλάει για το «μητροκεντρικό κύτταρο» (8), και υποστηρίζει ότι «η οικιακή σφαίρα είναι το σύστημα των κοινωνικών σχέσεων μέσα από τις οποίες ο αναπαραγωγικός πυρήνας ενσωματώνεται στο περιβάλλον και στη δομή της κοινωνίας στο σύνολό της» (9). Χαρακτηρίζοντας το οικογενειακό σε αντίθεση με το πολιτικο-δικαιικό συστατικό των συγγενειακών σχέσεων, αντιπαραβάλλει «την αμοιβαία στοργή και την εμπιστοσύνη γονιών και παιδιών» με «την εξουσία των γονιών και την υποταγή των παιδιών» (Fortes:64). Η δική μου πρόταση είναι βέβαια ότι η αντίθεση αυτή δεν απορρέει αναγκαστικά από τις δεδομένες κοινωνικές σχέσεις που υπάρχουν «εκεί έξω», αλλά ότι η «σημασία» της έγκειται σε μια ειδική, δυτική, ιδιαίτερα έμφυλη ιδεολογία.

34. Για μια από τις σαφέστερες συζητήσεις όσον αφορά αυτές τις διακρίσεις βλ. Donald R. Bender, «A refinement of the concept of household: Families, co-residence and domestic functions», *American Anthropologist* 69, no 5 (1967):493-504 και Yanagisako, «Family and household: The analysis of domestic groups». Η Lila Liebowitz στο τελευταίο βιβλίο της, *Females, Males, Families* (North Scituate, Mass: Duxbury Press, 1978), κάνει μια πρώτης τάξεως δουλειά τεκμηριώνοντας την ποικιλομορφία στη δομή και λειτουργία τόσο των πρωτεύοντων οικογενειακών ομάδων όσο και των ανθρώπων, και έτσι αμφισβητεί όλες τις προσπάθειες για μια ενιαία λειτουργιστική ανάλυση και των ρόλων των φύλων και των οικογενειών. Δυστυχώς φαίνεται να ξεχνάει τη συμβουλή που η ίδια δίνει όταν επιχειρεί (ανεπιτυχώς κατά τη γνώμη μου) να φτάσει σε ένα μη λειτουργιστικό διαπολιτισμικό ορισμό της οικογένειας. Ακόμα, διαχωρίζεται από τη δική μου προσέγγιση καθώς προσπαθεί να εξηγήσει τη γένεση των οικογενειακών ομάδων προϋποθέτοντας ότι οι οικογένειες είναι δημιουργήματα ατομικών αναγκών, οι οποίες κατά κάποιον τρόπο «προηγούνται» της κοινωνίας.

υπάρχουσες αναλύσεις για τις πολιτικές σχέσεις, που οργανώνουν, συνδέουν και διαιρούν ομάδες, θεωρούν δεδομένο ότι οι άνδρες είναι εκείνοι που διαμορφώνουν τη δημόσια (άρα σε τελευταία ανάλυση και την ιδιωτική) ζωή επειδή έχουν ατομικά συμφέροντα και δημόσια αυθεντία.

Με λίγα λόγια η αναλυτική μας παράδοση έχει διατηρήσει τη διαίρεση του 19ου αιώνα σε εγγενώς έμφυλες σφαίρες, και έτσι έχει προσεγγίσει ένα βασικό κοινωνικό γεγονός με όρους όχι ηθικούς ή που αφορούν τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά με όρους ατομικιστικούς. Απ' αυτή τη σκοπιά η μορφή των κοινωνικών θεσμών εμφανίζεται έμμεσα ως αντανάκλαση ατομικών αναγκών, πλουτοπαραγωγικών πόρων ή βιολογικών δεδομένων. Έτσι, αντιπαραβάλλουμε την οικογένεια στους πολιτικο-δικαιικούς τομείς, αλλά δεν μιλάμε για «αντίθεση» όταν διακρίνουμε, για παράδειγμα, τη σφαίρα του νόμου από εκείνη της εργασίας, της θρησκείας ή της εκπαίδευσης, γιατί αυτά τα θεωρούμε προϊόντα πραγματικής ανθρώπινης ιστορίας και εργασίας. Αντίθετα η αντίστιξη του οίκου με τη δημόσια ζωή μοιάζει να έχει μια υπερ-ιστορική σημασία, εν μέρει τουλάχιστον διότι ανταποκρίνεται σε πολύ παλιούς ιδεολογικούς όρους με βάση τους οποίους αντιπαραθέτουμε το μέσα και το έξω, την αγάπη και το συμφέρον, τους φυσικούς και τους κατασκευασμένους δεσμούς καθώς και τις ανδρικές και γυναικείες φυσικές δραστηριότητες και στυλ. Όπως είδαμε, υπάρχουν κάποιοι λόγοι να θεωρούμε ότι η αποδοχή αυτών των όρων έχει νόημα. Ταυτόχρονα όμως, είναι φανερό σήμερα ότι οι ερμηνείες που προκύπτουν από τρόπους σκέψης οι οποίοι χρησιμοποιούν την αντίστιξη ήταν –και πιθανότατα θα συνεχίσουν να αποδεικνύονται– εγγενώς προβληματικές για όσους από μας ελπίζουμε να καταλάβουμε τις ζωές που οι γυναίκες ζουν μέσα στις ανθρώπινες κοινωνίες³⁵.

35. Για μια συναφή ανάλυση βλ. Patricia Caplan και Janet M. Burge επιμ., 1978, *Women United, Women Divided*. Λονδίνο: Tavistock Publications. Οι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι το πρόβλημα με το οικιακό/δημόσιο ως σχήμα είναι ότι δεν μας βοηθάει να κατανοήσουμε τη «συνάρθρωση» μεταξύ των σφαιρών,

Έχοντας κατηγοριοποιήσει την οικογένεια ως κάτι διαφορετικό από τον κόσμο, οδηγούμαστε στη σκέψη ότι πράγματα όπως η αγάπη, ο αλτρουισμός, το φύλο, η οργάνωση της συγγένειας και η υφή της οικογενειακής ζωής δεν μπορούν να κατανοηθούν επαρκώς με βάση τους όρους που θα χρησιμοποιούσαμε για να αναλύσουμε την κοινωνία στο σύνολό της. Έτσι, οι ανθρωπολόγοι θα υποστήριζαν ότι η συγγένεια πρέπει να κατανοηθεί ως φαινόμενο αυτό καθαυτό³⁶, ακριβώς όπως πολλές φεμινίστριες πιστεύουν ότι δεν φτάνει η κοινωνιολογία για να καταλάβουμε την τάξη του βιολογικού/κοινωνικού φύλου³⁷. Το γεγονός ότι η συμβατική κοινωνιολογία (συμπεριλαμβανομένου και μεγάλου μέρους της μαρξιστικής σκέψης) εξακολουθεί να αδυνατεί να κατανοήσει πως ολόκληρη η κοινωνική ζωή εξαρτάται από το είδος των αισθημάτων και των πεποιθήσεών μας είναι κάτι που οι θεωρητικοί αυτοί προσπερνούν³⁸.

Μια συναφής παρατήρηση είναι ότι –όχι μόνο για τους ανθρωπολόγους, αλλά και για τους κοινωνιολόγους και τους κοινωνικούς ιστορικούς– οι περισσότερες μελέτες σχετικά με τις οικιακές ομάδες θεωρούν δεδομένο ότι αυτές βασίζονται σ' έναν βαθύτερο οικουμενικό οικογενειακό πυρήνα. Έτσι, ενώ διερωτώνται πώς και γιατί οι οικιακές σφαίρες επεκτάθηκαν ή κατέρρευσαν, ελάχιστοι είναι οι μελετητές που διερωτώνται για το περιεχόμενο των οικογενειακών δεσμών, ή για το πώς οι διάφορες

και θεωρούν ότι αυτή πρέπει να κατανοηθεί αναφορικά με τις σχέσεις παραγωγής. Βλ. επίσης Bridget O'Laughlin, «Production and reproduction: Meillassoux's femmes, greniers and capitaux», *Critique of Anthropology* 2, no 8 (1977):3-32, για μια κριτική ενός σχετικού συνόλου αντιτιθέσεων που η συγγραφέας θεωρεί εγγενώς ασύμβατες με τη μελέτη των κοινωνικών σχέσεων.

36. Fortes (219-49).

37. Το ζήτημα αυτό απασχολεί τη σύγχρονη μαρξιστική προβληματική (βλ. π.χ. Kuhn και Wolpe, σημ. 29). Για μια πυκνή και ενδιαφέρουσα παρουσίαση αυτής της θέσης (που με βρίσκει σχεδόν σύμφωνη) βλ. Gayle Rubin, «The traffic in women» στο Reiter (σημ. 8). Βλ. επίσης Heidi Hartmann, «Capitalism, patriarchy and job segregation by sex», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, no 3, μέρος 2 (1975):137-69.

38. Ο χαζοκατηρισμός μου δεν είναι απόλυτα δίκαιος, καθώς στις κοινωνικές

σχέσεις μέσα στον οίκο μπορούν να επηρεάσουν σχέσεις έξω από τα όριά του. Το γεγονός ότι σε άλλες κοινωνίες οι άνθρωποι δεν θεωρούν τις οικιακές ομάδες κλειστά οικογενειακά σύνολα όπως εμείς, το ότι η ξεστασιά και ο αλτρουισμός σπάνια είναι αποκλειστικά προνόμια των συγκατοικούντων συγγενών – με λίγα λόγια το ότι δεν μπορούμε να υποθέτουμε ότι γνωρίζουμε ακριβώς τι σημαίνει να είναι κανείς γονιός, αδελφός/ή, ή παιδί – είναι ζητήματα που σπάνια διερευνώνται, γιατί ξεκινάμε νομίζοντας ότι γνωρίζουμε τις ακριβείς απαντήσεις. Οι μελέτες μας για τις οικιακές ομάδες περιγράφουν τις δημογραφικές τους διακυμάνσεις και δείχνουν πως η εξουσία στη δημόσια ζωή μπορεί να επηρεάσει πράγματα όπως η επιλογή κατοικίας και διάφορες πλευρές της πολιτικής που αφορά τις οικογενειακές σχέσεις. Ωστόσο το γεγονός παραμένει ότι οι ανθρωπολογικές αναλύσεις αναφέρονται περισσότερο στην οργάνωση της δημόσιας σφαίρας (και συνεπώς στις επιδιώξεις των ανδρών) παρά στις πραγματικές ποικίλες μορφές της οικιακής ζωής, γιατί νομίζουμε ότι η κοινωνική διαδικασία λειτουργεί «από έξω προς τα μέσα»³⁹. Με μεγάλη ευκολία θεωρούμε ότι το περιεχόμενο του κόσμου των γυναι-

επιστήμες το ενδιαφέρον για τις στάσεις, τον πολιτισμό, τη συνείδηση, ή, με μαρξιστικούς όρους, για την αναπαραγωγή της ιδεολογίας είναι παλιό. Ωστόσο, έχει κανείς την αίσθηση ότι η φεμινιστική δυσφορία μερυστά στην αποτυχία της κοινωνικής επιστήμης να αντιμετωπίσει ζητήματα που αφορούν το φύλο στο παρελθόν τροφοδοτεί μια εκτίμηση ότι ως κοινωνιολογικό ζήτημα το φύλο διαφέρει εγγενώς από άλλες όψεις της κοινωνικής οργάνωσης που έχουν επιπτώσεις στην ατομική ταυτότητα και άρα απαιτεί κάποιας μορφής μη συμβατική (και συνήθως ψυχολογική) ανάλυση. Αντίθετα, εγώ πιστεύω ότι η δυσφορία μας οφείλεται πρώτον στην αποτυχία της κοινωνιολογικής θεωρίας να συσχετίσει συστηματικά το φύλο με άλλες μορφές ανισότητας και δεύτερον στις ανεπάρκειες μιας οφελμιστικής παράδοσης, που έκανε την πρόσληψη της κοινωνιολογικής σημασίας της ανθρώπινης συνείδησης, του πολιτισμού και της σκέψης ιδιαίτερα δύσκολη.

39. Στο «Family and household» (σημ. 31) η Yanagisako τεκμηριώνει αυτή την άποψη με εθνογραφικά παραδείγματα και κάθε φορά διαπιστώνει ότι η ποικιλομορφία των οικιακών σφαιρών δεν θεωρείται ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, ούτε της αποδίδεται η σπουδαιότητα που αποδίδεται στις πιο δημόσιες ή δικαιοτικές σφαίρες στο επίπεδο της περιγραφής ή από εννοιολογική άποψη.

κών διαμορφώνεται είτε από φυσικούς περιορισμούς είτε από το δυναμισμό που συνδέεται με τους άνδρες, τις δημόσιες συναλλαγές τους και την αυθεντία τους.

Δεν αναφέρομαι πάντως σε προγενέστερες αναλύσεις σαν αυτές για να υποστηρίξω ότι τώρα θα πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας μέσα στο σπίτι, πράγμα που σίγουρα έκαναν πολλοί κοινωνιολόγοι. Ούτε πιστεύω πως έχοντας αναγνωρίσει τους δεσμούς των γυναικών με την οικιακή σφαίρα θα 'πρεπε να δούμε τα πράγματα από μέσα προς τα έξω προσπαθώντας να επανεξετάσουμε τη φύση της οικογένειας ή να διαμορφώσουμε μια νέα άποψη για τις ζωές των γυναικών. Μάλλον θα πρότεινα ότι η τυπικά επίπεδη και καθόλου διαφωτιστική εικόνα των γυναικών που εμφανίζεται στις περισσότερες συμβατικές αναλύσεις συνδέεται με θεωρητικές δυσκολίες που προκύπτουν οποιοδήποτε υποθέτουμε ότι οι γυναίκες ή οικιακές σφαίρες μπορούν να διαχωριστούν από τον ευρύτερο κόσμο των ανδρών λόγω των υποτιθέμενων παναθρώπινων λειτουργιών που επιτελούν. Στο βαθμό όμως που οι φεμινίστριες είναι διατεθειμένες να δεχτούν ότι οι ζωές των γυναικών στηρίζονται σε μια βάση που είναι ουσιαστικά προκοινωνική και αμετάβλητη, οι εξερευνήσεις τους στους κόσμους των γυναικών θα παραμείνουν μια απλή προσθήκη – και όχι μια ριζική αμφισβήτηση – στους παραδοσιακούς τρόπους ερμηνείας των κοινωνικών μορφών ως προϊόντων των ανδρικών ζωών και αναγκών.

Με λίγα λόγια, το σοβαρότερο μειονέκτημα ενός μοντέλου που βασίζεται σε δύο αντιθετικές σφαίρες είναι η σχέση του με παρωχημένους δυϊσμούς – με διχοτομίες που μας διδάσκουν ότι πρέπει να κατανοούμε τις γυναίκες όχι μέσω των σχέσεων με άλλες γυναίκες και άνδρες, αλλά με όρους διαφοράς και διακριτότητας⁴⁰. Βλέπουμε τις αδελφές μας «καθλωμένες» από λειτου-

40. H June Nash, «The Aztecs and the ideology of male dominance» (*Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4, no 2 [1978]:349-62) και οι June Nash και Eleanor Leacock, «Ideologies of sex: Archetypes and stereotypes» (*Annals of the New York Academy of Science* 285 [1977]:618-45) έχουν υποστηρίξει ότι οι δυϊσμοί του τύπου φύση/πολιτισμός και οικιακό/δημόσιο ανταποκρίνονται πε-

γίες που φανταζόμαστε ότι ανήκουν στις μητέρες και στο σπίτι, και τις θεωρούμε πλάσματα που είναι και πάντοτε ήταν ίδια, όχι δρώντα υποκείμενα, αλλά αντικείμενα της ανδρικής δράσης και της γυναικείας βιολογίας. Και οι φεμινίστριες εμφανίζονται θύματα αυτού του παρελθόντος, όταν οι αναλύσεις τους προσπαθούν να στρέψουν την προσοχή μας στα σπουδαία πράγματα που κάνουν οι γυναίκες προσθέτοντας παραμέτρους που αφορούν τους οικιακούς ρόλους, τη μητρότητα και την αναπαραγωγή⁴¹.

Το παράδειγμα των απλών κοινωνιών

Η φεμινιστική έρευνα ξεκίνησε –για να δανειστώ μια φράση του Μαρξ– γυρνώντας την κοινωνιολογία «πάνω-κάτω» και χρησιμοποιώντας σχετικά συμβατικά εργαλεία για να συγκροτήσει νέα είδη επιχειρημάτων. Όπως το 1974 μιλούσα για το πόσο σημαντικό ήταν να προσέξουμε τις οικιακές σφαίρες προκειμένου να κατανοήσουμε τη θέση των γυναικών στην κοινωνική ζωή, έτσι στη δεκαετία του '70 πολλές φεμινίστριες κοινωνικοί επιστήμονες έκαναν ουσιαστικά παρόμοιες προσπάθειες που απέβλεπαν στο να αντιστρέψουν παλιότερες αναλύσεις. Για ορισμένες απ' αυτές η ανακάλυψη του κόσμου⁴² ή της σφαίρας⁴³ των γυναικών ήταν ένα πρώτο αναλυτικό βήμα. Η έμφαση στους άτυ-

ρισσότερο στη δική μας σύγχρονη δυτική ιδεολογία παρά στην «πραγματικότητα» των άλλων πολιτισμών. Δυστυχώς η κριτική τους περιορίζεται στο επίπεδο απομυθοποίησης της δυτικής καπιταλιστικής προκατάληψης, χωρίς κατά τη γνώμη μου να διαμορφώνει μια εναλλακτική προσέγγιση τόσο στο ζήτημα των ενστίκτων όσο και στο ίδιο το πρόβλημα (της κατανόησης των φύλων).

41. Και πάλι νομίζω ότι ένας μεγάλος αριθμός μαρξιστικών-φεμινιστικών κειμένων και ερευνών εκφράζουν αυτή την τάση (βλ. σημ. 21, 34 και 35).

42. Smith-Rosenberg, C. «The female world of love and ritual: Relations between women in nineteenth-century America», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, no 1 (1975):1-30.

43. Cott, N. F. 1977 *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» in New England, 1780-1835*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

πους ρόλους⁴⁴ ή στις άφωνες μορφές έκφρασης⁴⁵ ήταν σημεία αφετηρίας για άλλες. Ένα από τα σημαντικότερα βήματα στην ανθρωπολογία ήταν ότι αρκετές φεμινίστριες συγγραφείς αμφισβήτησαν την παραδοσιακή περιγραφή που εξήρε τις πρώτες κατακτήσεις του Άνδρα Κυνηγού και τη σημασία τους για την ανθρώπινη εξέλιξη⁴⁶. Για να αποσαφηνίσω τα παραπάνω επιχειρήματά μου θέλω να σχολιάσω συνοπτικά τη διαδικασία με την οποία η Γυναίκα Συλλέκτρια έφτασε να υπονομεύει την περιοπτη θέση του Άνδρα Κυνηγού. Στη συνέχεια θα ήθελα να υποστηρίξω ότι η καινούργια μας ανακάλυψη, οι συλλέκτριες, είναι στην πραγματικότητα απ' ευθείας απόγονοι των ανδρών κυνηγών, με την έννοια ότι και οι μεν και οι δε καταχωρούνται σε μια στερεότυπα έμφυλη σφαίρα η οποία είναι προβληματική εμπειρικά και εννοιολογικά αποτελεί ένα ακόμα δείγμα της τάσης μας να σκεφτόμαστε με τους ατομικιστικούς και βιολογιστικούς όρους που αποτελούν τη βάση των βικτωριανών διχοτομήσεων.

Πολύ συνοπτικά στη δεκαετία του '60 αυξήθηκε το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για τρία σχετικά μεταξύ τους θέματα: τη βιολογική εξέλιξη του ανθρώπου, τη φύση της κοινωνικής ζωής των πρωτευόντων θηλαστικών και την οργάνωση των απλών (και άρα κατά συναγωγή και των προγονικών) κοινωνιών κυνηγών και συλλεκτών. Η έρευνα, που σε μεγάλο βαθμό αφορούσε οικολογικά μελήματα και ζητήματα προσαρμογής στο περιβάλλον, οδήγησε αφενός στην αναγνώριση ότι στις περισσότερες από

44. Rogers, S. «Female forms of power» (σημ. 9), S. Rogers, «Woman's place: A critical review of anthropological theory», *Comparative Studies in Society and History* 20, no 1 (1978):123-62, και B. L. Chinas, 1973 *The Isthmus Zapotecs: Women's Roles in Cultural Context*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart & Winston.

45. Ardener, E. (σημ. 2 παραπάνω).

46. Slocum, S. «Woman the gatherer: Male bias in anthropology» στο Reiter (σημ. 8 παραπάνω). N. Tanner και A. Zihlman, «Women in evolution. Part I: Innovation and selection in human origins», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, no 3, μέρος 1 (1976): 585-608 και A. Zihlman, «Women in evolution. Part II: Subsistence and social organization among early hominids». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4, no 1 (1978):4-20.

τις κυνηγετικές ομάδες του κόσμου οι γυναίκες προμηθεύουν το μεγαλύτερο μέρος της τροφής είτε ως συλλέκτριες είτε ως κυνηγοί μικρών θηραμάτων. Αφετέρου όμως οι μελετητές υποστήριξαν ότι δεν ήταν η συλλογή, αλλά το κυνήγι των μεγάλων θηραμάτων που ώθησε τους προγόνους μας στην άλλη όχθη της αβύσσου που διαχωρίζει την ανθρωπότητα από τον κτηνώδη φυσικό κόσμο. Οι κυνηγοί, έλεγαν, χρειάζονταν γλώσσα –και άρα μεγάλο εγκέφαλο– για να επικοινωνούν και να προγραμματίζουν και σχεδιάζοντας όπλα προόδευαν ακόμα περισσότερο κληροδοώντας στον άνθρωπο τις πρώτες τεχνικές στην καλλιτεχνία και την κατασκευή εργαλείων⁴⁷.

Δεν προκαλεί έκπληξη ότι η φεμινιστική απάντηση σ' αυτές τις αναλύσεις ξεκίνησε με το επιχείρημα ότι η επιστημονική μας παράδοση είχε αδικαιολόγητα αγνοήσει την κεντρική θέση των γυναικών. Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 διάφορα κείμενα διερεύνησαν τις σύνθετες διασυνδέσεις μεταξύ της εξαφάνισης των αιχμηρών σαρκοβόρων δοντιών, της εμφάνισης του αντίχειρα, των αυξημένων δεξιοτήτων που απαιτούσαν μεγαλύτερους εγκεφάλους ώστε να υπάρχει συντονισμός ματιού και χεριού, και τελικά της ανάγκης των θηλυκών για μεγαλύτερες λεκάρες, ικανές να φιλοξενούν και να γεννούν παιδιά με μεγαλύτερους εγκεφάλους. Σύμφωνα με τη νέα ανάλυση, αυτά τα θηλυκά υιοθέτησαν την όρθια στάση, πράγμα που τελικά τους επέτρεψε να εκμεταλλευτούν το περιβάλλον με νέους τρόπους. Η φεμινιστική ανάλυση επισημαίνει επίσης ότι τα νεογνά του ανθρώπου γεννιούνται με εγκεφάλους που είναι ακόμα σχετικά ανώριμοι, και συνεπώς εξαρτώνται από τις φροντίδες των ενηλίκων για μεγάλο διάστημα. Επομένως, οι κοινωνικές και παραγωγικές ικανότητες που θα επέτρεπαν στα θηλυκά να τρέφουν τα μικρά τους και τους εαυτούς τους θα πρέπει να ήταν αναγκαίες. Επιπλέον θεωρήθηκε ότι τα θηλυκά έφαχναν μη βίαια και συνεργασια αρσενικά ταιρία, ελπίζοντας ότι θα τις βοηθούσαν και θα τις προ-

47. Π.γ. Washburn, S. L. και C.S. Lancaster, 1968 «The evolution of hunting», στο *Man the Hunter* (επιμ.), R. Lee και I. Devore. Σικάγο: Aldine Publishing Co.

μήθεναν με αγαθά. Έτσι λοιπόν συνέβη –όπως λέει η ιστορία– και τα θηλυκά κατάφεραν να δημιουργήσουν τις βασικές κοινωνικές μας δεξιότητες (όπως τη γλώσσα) και τα πρώτα μας καλά-θια και σκαπτικά εργαλεία. Επίσης –εξαιτίας της φροντίδας τους για τα μωρά– κατάφεραν μέσω της επιλογής να δημιουργήσουν έναν Αδάμ ικανό να καταλαβαίνει και να βοηθάει.

Δικαιολογημένα η νέα αυτή ανάλυση κέρδισε μεγάλη εκτίμηση. Βασισμένη σε σκεπτικά και δεδομένα που είχαν τροφοδοτήσει μια προφανώς ανεπαρκή και ανδροκεντρική παραδοσιακή ανάλυση, όχι μόνο ήταν πειστική, αλλά ταίριαζε καλά με όσα οι εθνογράφοι είχαν παρατηρήσει σχετικά με τις δραστηριότητες των γυναικών σε σύγχρονες θηρευτικές ομάδες – συγκεκριμένα την αληθινή αυτονομία και τον αυτοσεβασμό τους. Απέχοντας πολύ από το να είναι παθητικά όντα που κάθονται σπίτι και εξαρτώνται από τη βούληση των ανδρών που τους φέρνουν κυνήγι, οι γυναίκες στις θηρευτικές και συλλεκτικές ομάδες εμφανίζονται γενικά να απολαμβάνουν μια ζωή, η οποία σε σύγκριση με άλλες που έχουν καταγραφεί από ανθρωπολόγους φαίνεται ευπροσάρμοστη και σχετικά εξισωτική.

Αλλά ενώ η Γυναίκα Συλλέκτρια έχει πράγματι αρχίσει να βάζει τα πράγματα στη θέση τους, έχω την εντύπωση ότι, αν αυτό που αναζητάμε δεν είναι να αποτιμήσουμε θετικά τη συμβολή των γυναικών, αλλά να κατανοήσουμε πώς οι γυναίκες αυτές οργάνωναν τις ζωές και τις διεκδικήσεις τους σε συγκεκριμένες κοινωνίες, τότε η αναθεώρηση αυτή απέχει πολύ από το να είναι επαρκής. Δικαιολογημένα, η ανάλυση αυτή επιμένει ότι οι συλλέκτριες αδελφές μας έκαναν σπουδαία πράγματα. Αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει γιατί οι θηρευτικοί πληθυσμοί δεν εξήραν ποτέ τις τόσο αναγκαίες για την επιβίωση δραστηριότητες των γυναικών. Αν μάλιστα επικαλεστούμε σύγχρονες ενδείξεις για να μιλήσουμε για το παρελθόν, τόσο στις αποκλειστικά ανδρικές όσο και στις συλλογικές τους τελετές, οι θηρευτικοί πληθυσμοί εγκωμιάζουν όχι τη συλλογή και τη γέννα, αλλά τον υπερβατικό ρόλο των κυνηγών. Ο Άνδρας Κυνηγός καυχάται για το θήραμά του, και οι γυναίκες διαλέγουν καλούς κυνηγούς για εραστές. Καμιά

αναφορά δεν μιλάει για γυναίκες που υμνούνται για τις συλλεκτικές τους ικανότητες ή που τιμώνται επειδή έχουν επιτύχει ως μητέρες.

Ακόμα σοβαρότερο όμως είναι το γεγονός ότι η Γυναίκα Συλλέκτρια απεικονίζεται ως ένα κυρίως βιολογικό ον, με μελήματα που υπαγορεύονται από τον αναπαραγωγικό της ρόλο. Ψάχνει έναν άνδρα που θα την αφήσει έγκυο και ενδεχομένως θα της προμηθεύει αγαθά. Αλλά ούσα ενήλικη δεν έχει λόγο να φτιάξει διαρκείς δεσμούς –ή ν' αντισταθεί σ' αυτούς– ή να δημιουργήσει και να χρησιμοποιήσει μια δικαιική τάξη που να αποτελείται από προσδοκίες, πρότυπα και κανόνες. Η Γυναίκα Συλλέκτρια φαίνεται ευτυχής κλεισμένη στον εαυτό της. Απορροφημένη με πράγματα που όντως μοιάζουν με οικιακές εργασίες, αφήνει τους αρσενικούς συντρόφους της ελεύθερους να ασχοληθούν με ριψοκίνδυνα κυνήγια, να σχηματίσουν ευρύτερους δεσμούς, και έτσι για μια ακόμη φορά επιτρέπει στον άνδρα να έχει το πάνω χέρι και να δημιουργεί το κοινωνικό σύνολο⁴⁸. Το γεγονός ότι σε πραγματικά θρησκευτικές και συλλεκτικές ομάδες οι νέοι άνδρες ενδιαφέρονται περισσότερο από τις γυναίκες να παντρευτούν και να αποκτήσουν δικά τους παιδιά, το ότι οι γυναίκες δεν υπολογίζουν ούτε στους άνδρες ούτε στους γιους τους για κρέας (αλλά μάλλον κατά τα πρώτα χρόνια του γάμου τους εξαρτώνται από πατεράδες, εραστές ή αδελφούς), το ότι οι δεσμοί μητέρας-παιδιού είναι εύθραυστοι γιατί οι γυναίκες προτρέπουν τους γιους τους να εγκαταλείψουν την εστία και να χαρούν όχι τη γυναικεία γονιμότητα αλλά τη σεξουαλικότητα, το ότι σχεδόν σε κάθε θρησκευτική ομάδα οι άνδρες λένε πως «ανταλλάσσουν» αδελφές ώστε να πάρουν σύζυγους, και τελικά το ότι συνήθως οι γυναίκες ανακαλύπτουν πως η αυτονομία τους περιορίζεται από απει-

48. Είναι αστείο (και συνάμα θλιβερό) η άποψη αυτή να διατυπώνεται με τη μεγαλύτερη σαφήνεια στο *Women and Economics* της Charlotte Perkins Gilman, (Νέα Υόρκη: Harper & Row, 1966), όπου υποστηρίζεται ότι οι κάποτε κραταιές γυναίκες παρέδωκαν στους άνδρες το «χτίσιμο της κοινωνίας» προκειμένου να κερδίσουν τη συνεργασία τους.

λές βιασμού και βίας – όλα αυτά είναι συστημικά και επαναλαμβανόμενα στοιχεία της κοινωνικής ζωής σε ομάδες κυνηγών και συλλεκτών. Μια ανάλυση λοιπόν που εστιάζει είτε στους ανδρικούς είτε στους γυναικείους ρόλους (ή που ξεκινάει με τη μελέτη οικογενειών χωρίς να δώσει προσοχή στις σχέσεις μεταξύ οικογενειακών ομάδων και της ευρύτερης κοινωνικής διαδικασίας) δεν μπορεί καν να αρχίσει να τα κατανοεί.

Δεν μπορώ εδώ να σκιαγραφήσω μια εναλλακτική προσέγγιση. Θα ήθελα όμως να προτείνω επιγραμματικά ορισμένες πιθανές κατευθύνσεις. Σε μια πρόσφατη έρευνά μας, η Jane Collier κι εγώ θελήσαμε να μην τονίσουμε μόνο τις δραστηριότητες των γυναικών ή των ανδρών. Αντίθετα, προσπαθήσαμε να αποδώσουμε τους τρόπους με τους οποίους σε όλες τις κοινωνίες ένας καταμερισμός της εργασίας κατά φύλα συνδέεται με εξαιρετικά πολυσύνθετες μορφές αλληλεξάρτησης, πολιτικής και ιεραρχίας⁴⁹. Ειδικότερα επισημαίνουμε ότι στις περισσότερες θρησκευτικές και συλλεκτικές ομάδες οι γυναίκες τρέφουν τους συζύγους τους, αλλά οι άνδρες δεν τρέφουν αναγκαστικά τις γυναίκες τους, ούτε οι σεξουαλικά ώριμοι ανύπαντροι άνδρες περνούν τα ελεύθερα χρόνια τους επιδεικνύοντας τις ικανότητές τους ως προμηθευτές τροφής. Αντίθετα, φαίνεται ότι οι γυναίκες είναι αυτές που φροντίζουν την εστία, τρέφοντας τα παιδιά και τους ενήλικους άνδρες που συνδέονται μαζί τους ως αδελφοί, πατέρες ή σύζυγοι. Κι αυτό για τους άνδρες σημαίνει ότι ή τρώνε στις εστίες γυναικών οι οποίες έχουν έναν βασικό γαμήλιο δεσμό με κάποιον άλλο –και συνεπώς βιώνουν την υποταγή τους στο σύζυγο μιας γυναίκας που δεν είναι δική τους– ή αλλιώς έχουν δική τους σύζυ-

49. Η έρευνα στην οποία αναφέρομαι αναπτύσσεται στο υπό έκδοση άρθρο των M. Rosaldo και J. Collier, «Sex and politics in simple societies», στο *Sexual Meanings*, επιμ., S. Ortner και H. Whitehead. Επιπλέον, το πρόσφατο αδημοσίευτο άρθρο της Jane Collier, «Women's work, marriage and stratification in three nineteenth century plains tribes», κατά τη γνώμη μου προσφέρει την πληρέστερη θεωρητική και περιγραφική ανάπτυξη της προσέγγισης που υποστηρίζεται εδώ (και διατίθεται από τη συγγραφέα, Τμήμα Ανθρωπολογίας, Πανεπιστήμιο του Στάνφορντ).

γο και εστία και έτσι θεωρούν τους εαυτούς τους κοινωνικά ενήλικες.

Μ' αυτό τον τρόπο δημιουργείται μια συνολική ιεραρχία που τοποθετεί τους παντρεμένους υψηλότερα από τους ανύπαντρους και έτσι αναγκάζει τους άνδρες να παντρευτούν. Και οι άνδρες παντρεύονται όχι κερδίζοντας τις καρδιές των κοριτσιών, αλλά προσφέροντας κυνήγι και εργασία στους ανθρώπους των οικογενειών τους, οι οποίοι είναι και οι μόνοι που μπορούν να πείσουν τις νέες γυναίκες να αναλάβουν το ρόλο της συζύγου. Ευτυχώς να κερδίζουν άμεσα δώρα αγάπης και κυνηγιού από άνδρες τους οποίους δεν είναι υποχρεωμένες να τρέφουν, οι περισσότερες γυναίκες δεν έχουν λόγο να αναζητήσουν σύζυγο, εφόσον έχουν εξασφαλισμένη την προστασία και την υποστήριξη των πατέρων και των αδελφών τους. Οι γυναίκες μπορούν να χρησιμοποιήσουν τη σεξουαλική τους γοητεία για να υπονομεύσουν, να υποστηρίξουν ή να προκαλέσουν τις πρωτοβουλίες των ανδρών. Αλλά σ' έναν κόσμο όπου οι άνδρες –και όχι οι γυναίκες– έχουν λόγους να κερδίσουν και να διεκδικήσουν σύζυγο, μόνον οι άνδρες αναγνωρίζονται και περιγράφονται ως πρόσωπα που ενεργητικά δημιουργούν βαθείς αγχιστειακούς δεσμούς που οργανώνουν την κοινωνία. Έτσι καθώς οι άνδρες διεκδικούν συμμαχίες –ή ενδεχομένως προκαλούν συγκρούσεις αμφισβητώντας τις διεκδικήσεις των ίσων τους– κάνοντας έρωτα, η γυναικεία σεξουαλικότητα αναδεικνύεται περισσότερο ως κάτι διεγερτικό (που πρέπει να εξυμνείται) ή ως κάτι που ερεθίζει (και πρέπει να ελέγχεται με το βιασμό) παρά ως μια ενεργός δύναμη που συμβάλλει στην οργάνωση της κοινωνίας. Στην πραγματικότητα ο λόγος που ο Άνδρας Κυνηγός υμνείται τόσο συχνά σ' αυτές τις ομάδες είναι ότι οι νεαροί μνηστήρες προσφέρουν στο άλλο σόι κυνήγι προκειμένου να δώσουν σάρκα και οστά στις αγχιστειακές τους αξιώσεις και να κερδίσουν την υποστήριξή τους, σε μια προσπάθεια να εξασφαλίσουν την αναγκαία πίστη και τις υπηρεσίες μιας συζύγου, που (όπως είναι λογικό) δεν είναι πρόθυμη για κάτι τέτοιο.

Επομένως όταν μιλάμε για κατά φύλα ασυμμετρία στις ομά-

δες αυτές δεν εννοούμε ότι όλοι «οι άνδρες... ασκούν έλεγχο»⁵⁰ ή ότι σε αντίθεση με τους άνδρες όλες οι γυναίκες αποκλείονται από το δημόσιο κόσμο λόγω της φροντίδας που απαιτούν οι νέες οικογένειες. Τα παιδιά δεν περιορίζουν τις γυναίκες από το να μιλάνε δημόσια, αλλά από το να εμπλέκονται στην ευχάριστη πολιτική του σεξ. Και πολύ περισσότερο από τη φροντίδα των παιδιών, η πολιτική του σεξ φαίνεται να είναι το κέντρο της ζωής αυτών των γυναικών. Οι υπηρεσίες που προσδοκούνται από τις γυναίκες μέσα στο σπίτι δεν πρέπει να νοούνται ως προεκτάσεις των μητρικών τους καθηκόντων, αλλά μάλλον ως συνακόλουθα των ανδρικών ιεραρχιών. Και οι γυναίκες υμνούν τη σεξουαλικότητά τους γιατί και τα δύο φύλα ταυτοχρόνως οργανώνουν και αμφισβητούν τους διαρκείς τους κοινωνικούς δεσμούς με βάση σεξουαλικές διεκδικήσεις. Εντέλει φαίνεται ότι η υπεροχή των ανδρών σε τέτοιες ομάδες συνδέεται τόσο με τη σημασία που έχει ο γάμος για τις σχέσεις μεταξύ των ανδρών –σχέσεις που κάνουν τις συζύγους κάτι που πρέπει να αποκτηθεί– όσο και με μια αντίθεση των φύλων ή μια πιο ωμή ανδρική κυριαρχία. Μολονότι οι βίαιες απειλές των ανδρών μπορεί να συγκρατούν τις γυναίκες που θα 'θελαν να επαναστατήσουν, το γεγονός παραμένει ότι οι γυναίκες σπάνια φαίνεται να καταπιέζονται, αλλά το πολύ νιώθουν περιορισμένες από το γεγονός ότι δεν μπορούν να απολαύσουν το υψηλότερο δώρο της ανδρικής πολιτικής ζωής: τη θέση του κυνηγού που καρπώνεται σύζυγο και εστία.

Η Γυναίκα Συλλέκτρια ανακαλύφθηκε όταν προσπαθούσαμε να αποσαφηνίσουμε τις ερμηνείες μας για το «πώς άρχισαν όλα» και να αμφισβητήσουμε εκείνες που προϋποθέτουν μια αναγκαία και φυσική βάση για την ανδρική κυριαρχία. Σκιαγράφησα όμως μια εναλλακτική προσέγγιση διότι, κατά τη γνώμη μου, η Γυναίκα Συλλέκτρια απέτυχε (όπως και οι σιωπηλότερες αδελφές της στο παρελθόν) να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε με κοινωνιολογικούς και εθνογραφικούς όρους πώς ακριβώς είναι η ζωή των

50. Fox, R. 1967 *Kinship and Marriage*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books:31.

γυναικών στις απλές θηρευτικές και συλλεκτικές ομάδες. Υποστήριξα πως το πρόβλημα έγκειται στο ότι προσπαθούσαμε να καταλάβουμε τις μορφές της γυναικείας δραστηριότητας και το ρόλο της γυναίκας ρωτώντας «τι έκαναν οι πρώτες γυναίκες», και όχι «τι είδους δεσμοί και προσδοκίες διαμορφώνουν τη ζωή τους». Η θεώρηση, σύμφωνα με την οποία τα εμφανή δεδομένα που αφορούν την παραγωγή και την αναπαραγωγή (η τροφή που φέρνουν ή τα παιδιά που γεννούν) ορίζουν την ύπαρξη των γυναικών και τη σημασία της, προϋποθέτει ότι όλες οι γυναίκες αντιμετωπίζονται κατ' αρχάς ως μητέρες. Έτσι όπως από τη σκοπιά του οικιακού/δημόσιου και άλλων συναφών αναλυτικών πλαισίων, οι γυναίκες προσλαμβάνονται ως βιολογικά όντα, διαφοροποιημένα από τους άνδρες, και όχι ως σύντροφοι ή ανταγωνιστές τους σε μια διαρκή και δεσμευτική κοινωνική διαδικασία⁵¹.

Η εναλλακτική μου προσέγγιση επικεντρώνεται στην επιμονή ότι η κατά φύλα ασυμμετρία είναι ένα πολιτικό και κοινωνι-

51. Το άρθρο της Donna Haraway, «Animal sociology and a natural economy of the body politic, Parts I and II» (*Signs: Journal of Women in Culture and Society*), το οποίο αναφέρεται στην ιδεολογία που διακατέχει την πρόσφατη επισημονική σκέψη και μελέτη των πρωτευόντων δείχνει πώς οι Tanner και Zihlman ειδικότερα χρησιμοποιούν τις αναλυτικές κατηγορίες της κοινωνιοβιολογίας για να φτιάξουν ένα εντελώς αντικοινωνιοβιολογικό επιχείρημα. Η Haraway δεν ισχυρίζεται ότι αυτή η προσέγγιση είναι λανθασμένη, αλλά συνιστά προσοχή. Το επιχείρημά μου αναπτύσσει αυτό που θεωρώ πρόθεση της Haraway. Μερικές φορές έχω υποστηρίξει ότι μια προσέγγιση που θεωρεί δεδομένες ή αναζητάει «αντίθετες σφαίρες» και/ή την «προφανή» σημασία της βιολογικής αναπαραγωγής (και της μητρότητας) συνδέεται βαθιά με τις προκαταλήψεις του «μεθοδολογικού ατομισμού» στην κοινωνιολογία. Όπως είδαμε, οι «δύο σφαίρες» τείνουν να αντανakλούν αυτά που θεωρούνται (βιολογικά δεδομένες) ατομικές ανάγκες και δυνατότητες. Συνεπώς μια ανάλυση που χρησιμοποιεί τους όρους των δύο σφαιρών έχει νόημα μόνο από τη σκοπιά της υπόθεσης ότι η κοινωνία είναι απλώς προϊόν των ατόμων που την αποτελούν. Η κοινωνιοβιολογία κάνει μια τέτοια υπόθεση. Πρόθεσή μου ήταν να την αμφισβητήσω τονίζοντας ότι μόνον αν κατανοήσουμε τις κοινωνικές σχέσεις θα μπορούσαμε να καταλάβουμε τη σημασία που σε κάθε περίπτωση έχουν οι ατομικές ικανότητες και ανάγκες.

κό γεγονός, που αφορά λιγότερο ατομικούς πόρους και ικανότητες και περισσότερο τις σχέσεις και τις διεκδικήσεις που καθοδηγούν τις πράξεις των ανθρώπων και διαμορφώνουν τις αντιλήψεις τους. Έτσι αν πρόκειται να καταλάβουμε ακριβώς τι είναι αυτό που στερούνται οι γυναίκες ή απολαμβάνουν οι άνδρες –και με ποιες συνέπειες– δεν χρειαζόμαστε αναλύσεις για το πώς ξεκίνησαν όλα, αλλά θεωρητικές προσεγγίσεις, σαν αυτή που σκιαγράφησα παραπάνω, που αναλύουν τις σχέσεις των ανδρών και των γυναικών ως όψεις ενός ευρύτερου κοινωνικού πλαισίου. Αν, κάνοντας γάμους, οι άνδρες εμφανίζονται ως δημιουργοί του κοινωνικού κόσμου, σκοπός μας δεν είναι ούτε να δεχθούμε ότι αυτό το δεδομένο είναι επαρκές με κοινωνιολογικούς όρους ούτε να το αρνηθούμε τονίζοντας τη γυναικεία δραστηριότητα. Αντίθετα, πρέπει να αρχίσουμε να αναλύουμε τις κοινωνικές διαδικασίες που προσδίδουν σε τέτοια φαινόμενα τη σημασία τους και να αναρωτηθούμε πώς γίνεται –σ' έναν κόσμο όπου και τα δύο φύλα κάνουν επιλογές που μετρούν– οι άνδρες να θεωρούνται οι δημιουργοί του συλλογικού καλού και η κύρια δύναμη της τοπικής πολιτικής. Τελικά, θα υποστηρίξω ότι αν η έρευνά μας καθοδηγείται από ερωτήματα αυτού του είδους, θα ανακαλύψουμε απαντήσεις που δεν θα επικαλούνται βιολογικούς παράγοντες ή μια μορφολογία λειτουργικά διαφοροποιημένων σφαιρών, αλλά θα εστιάζουν σε απτά κοινωνικά γεγονότα –μορφές σχέσης και σκέψης– που αφορούν την ανισότητα και την ιεραρχία.

Συμπέρασμα

Αρχισα αυτό το άρθρο υποστηρίζοντας ότι έφτασε η ώρα να κάνουμε παύση και να σκεφτούμε κριτικά το είδος των ερωτημάτων που έθεσε η φεμινιστική έρευνα στην ανθρωπολογία. Αντί να διαπληκτιστώ με τις κραυγαλέα ανακριβείς περιγραφές κειμένων όπως το *Women's Evolution* [Η εξέλιξη των γυναικών] ή *The First Sex* [Το πρώτο φύλο] υποστήριξα ότι το σοβαρότερο

πρόβλημα δεν έγκειται στη μάταιη αναζήτηση μητριαρχιών στο παρελθόν, αλλά ακριβώς στην τάση μας να διατυπώνουμε ερωτήματα με οικουμενικούς όρους και κατόπιν να αναζητάμε οικουμενικές αλήθειες και αρχικές αιτίες.

Νομίζω ότι η κατά φύλα ασυμμετρία υπάρχει σε όλες τις κοινωνίες, ακριβώς όπως υπάρχουν τα συστήματα συγγένειας, οι γάμοι και οι μητέρες. Όμως με το να ρωτάμε «γιατί» ή «πώς άρχισε», αναπόφευκτα απομακρυνόμαστε από μια ερμηνεία που αφορά τη σημασία που έχει το κοινωνικό φύλο για την οργάνωση όλων των θεσμικών μορφών (και αντίστροφα όλα τα κοινωνικά γεγονότα για το φύλο) και προσανατολιζόμαστε σε υποθέσεις που συνδέουν διχοτομικά τους ρόλους των ανδρών και των γυναικών με τις διάφορες δραστηριότητες που επιτελούν ως άτομα-δραστηριότητες, που ιδιαίτερα στην περίπτωση των γυναικών εξηγούνται εύκολα με την επίκληση προφανώς αρχέγονων και αμετάβλητων δεδομένων της φυσιολογίας των φύλων⁵². Δεν είμαι λοιπόν διατεθειμένη να απορρίψω ως λανθασμένη την προηγούμενή μου ανάλυση για την κατά φύλα ασυμμετρία που βασίζόταν στην αναπόφευκτη ιεράρχηση των αντιτιθέμενων οικιακών και δημόσιων σφαιρών. Μάλλον εξήγησα ότι οι λόγοι για τους οποίους εκείνη η ανάλυση είχε νόημα δεν εντοπίζονται σε εμπειρικές λεπτομέρειες, αλλά στις νοητικές κατηγορίες, τις προκαταλήψεις

52. Η θέση μου για το βιολογισμό έχει δύο επίπεδα. Και οι άνδρες και οι γυναίκες φυσικά έχουν σώμα, και κατά κάποιον τρόπο η βιολογική μας φύση περιορίζει αυτό που μπορούμε να είμαστε (δεν μπορούμε να ζούμε κάτω από το νερό ή να πετάμε στον ουρανό). Ακόμα περισσότερο, δεν θα αμφισβητούσα ότι υπάρχουν σημαντικές «αλληλεπιδράσεις» μεταξύ λειτουργιών όπως οι ορμόνες και η προδιάθεση για συμπεριφορές όπως η επιθετικότητα. Αυτό με το οποίο διαφωνώ από θεωρητική άποψη είναι η τάση να θεωρούμε ότι οι κοινωνικές σχέσεις «αντανανεύουν» και σε τελική ανάλυση «χτίζονται» πάνω σε υποτιθέμενα βιολογικά δεδομένα (τάση που συνδέεται με το μεθοδολογικό ατομικισμό [βλ. σημ. 48]). Από άποψη στρατηγικής ενοχλούμαι επίσης επειδή, όταν αναζητούμε μια βιολογική βάση, τείνουμε να θεωρούμε τις ζωές των γυναικών αποτέλεσμα βιολογικών «καταναγκασμών», ενώ το «έμφυτο» χαρακτηριστικό που συνήθως συνδέεται με τους άνδρες –η επιθετικότητα– θεωρείται πηγή ελευθερίας και γόνιμο έδαφος για τη δημιουργία εποικοδομητικών κοινωνικών σχέσεων.

και τους περιορισμούς μιας παραδοσιακά ατομικιστικής και ανδροκεντρικής κοινωνιολογίας. Για την ακρίβεια σήμερα θα ισχυριζόμουν ότι η ίδια η τάση μας να σκεφτόμαστε τις γυναίκες από τη σκοπιά ενός υποτιθέμενου «πρωταρχικού αιτίου» βασίζεται στην αποτυχία μας να κατανοήσουμε επαρκώς ότι τα ίδια τα άτομα που δημιουργούν κοινωνικές σχέσεις και δεσμούς αυτά καθ'αυτά είναι κοινωνικά δημιουργήματα. Επειδή έχουμε την τάση να θεωρούμε ότι οι ανθρώπινες κοινωνικές μορφές αντανανεύουν τα άτομα που τους δίνουν ζωή, δικαιολογημένα φοβόμαστε ότι οι κοινωνικοί ρόλοι των γυναικών σήμερα βασίζονται σ' αυτό που μερικοί θα 'λεγαν ότι είναι όλες οι γυναίκες: όχι άνθρωποι που δρουν –κοινωνικά ενήλικες– αλλά μητέρες που αναπαράγουν. Ταυτόχρονα οι παραδοσιακές παραδοχές που χαρακτηρίζουν έναν τρόπο σκέψης ο οποίος σε όλες τις οικιακές ομαδοποιήσεις βλέπει έναν αμετάβλητο και αλτρουιστικό πυρήνα –σε αντίθεση με τους πιο τυχαίους δεσμούς που συγκροτούν ευρύτερες και περισσότερο συνολικές κοινωνικές τάξεις– μας οδηγούν επανειλημμένα να φέρνουμε μπροστά μας αυτά που φοβόμαστε προσλαμβάνοντας ειδικά τους ρόλους των γυναικών ως κάτι που δεν είναι προϊόν ανθρώπινης δραστηριότητας σε συγκεκριμένες ιστορικές κοινωνίες.

Έτσι, χωρίς να αρνούμαι ότι βιολογικά δεδομένα όπως η αναπαραγωγή αφήνουν τα ίχνη τους στις ζωές των γυναικών, θα επέμενα ότι τέτοια δεδομένα δεν μπορούν από μόνα τους να εξηγήσουν ή να μας βοηθήσουν να περιγράψουμε τις κατά φύλα ιεραρχίες συσχετίζοντάς τις είτε με την οικιακή είτε με τη δημόσια ζωή. Το να υποστηρίξει κανείς ότι η οικογένεια διαμορφώνει τις γυναίκες σημαίνει πως τελικά ξεχνάει ότι οι ίδιες οι οικογένειες φτιάχνονται από τους άνδρες και τις γυναίκες και ποικίλλουν ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Και ακριβώς όπως (από κοινωνική και πολιτισμική άποψη) οι οικογένειες ποικίλλουν περισσότερο (και είναι λιγότερο πανταχού παρούσες) απ' ό,τι είχαν υποθέσει οι περισσότεροι επιστήμονες, έτσι και οι ανισότητες μεταξύ των φύλων δεν είναι οικουμενικές ούτε ως προς τις συνέπειες ούτε ως προς το περιεχόμενό τους. Οι ρόλοι που τα φύλα υιοθε-

τούν συμβάλλουν και με τη σειρά τους διαμορφώνονται από όλες τις άλλες ανισότητες στον κοινωνικό τους κόσμο, είτε πρόκειται για τη διάσταση ανάμεσα στο σύζυγο-κυνηγό και τον εξαρτημένο ανύπαντρο νέο, είτε πρόκειται για τη σχέση του καπιταλιστή με τον εργάτη στη δική μας κοινωνία. Σε κάθε περίπτωση οι μορφές που παίρνει το φύλο –και συνεπώς οι δυνατότητες και οι προεκτάσεις μιας σεξουαλικής πολιτικής– πρέπει να ερμηνεύονται με πολιτικούς και κοινωνικούς όρους, που κατ' αρχάς αναφέρονται στις σχέσεις και στις ευκαιρίες των ανδρών και των γυναικών, ώστε να μπορέσουμε στη συνέχεια να καταλάβουμε τους τρόπους με τους οποίους τα φύλα έρχονται σε αντίθεση ως προς τα συμφέροντα, τις παραστάσεις ή τα στυλ.

Δεν θα μπορούσα εδώ να προσθέσω κάτι στη φιλολογία που τόσο γρήγορα αναπτύσσεται και αφορά τη θέση των γυναικών σε σύγχρονες κοινωνικές μορφές. Ωστόσο, επειδή σχετίζεται με το επιχείρημά μου, θα ήθελα να παρατηρήσω ότι ένας από τους τρόπους με τους οποίους το φύλο συνδέεται με τη σύγχρονη καπιταλιστική ζωή συνίσταται στο ότι μια βασική ιδιότητα που πιστεύουμε ότι οι γυναίκες στερούνται, η επιθετικότητα, έχει περίοπτη θέση σε εκλαϊκευμένες ερμηνείες για το πώς συμβαίνει ορισμένοι άνδρες να αποτυγχάνουν και άλλοι να επιτυγχάνουν. Ούτε κατά διάνοια δεν θεωρώ ότι οι ορμόνες ευθύνονται για τις επιτυχίες των επιχειρηματιών ή για τις αποτυχίες των φτωχών, ή ότι μας βοηθούν να καταλάβουμε το κοινωνικό γεγονός της γυναικείας υποτέλειας. Θα υποστήριζα όμως ότι στην κοινωνία μας η αναφορά σε φυσικές επιθετικές ενορμήσεις συνιστά μια από τις διαπλοκές του σεξισμού με άλλες μορφές κοινωνικής ανισότητας. Για παράδειγμα, δεν είναι τυχαίο ότι ο συγγραφέας του *The Inevitability of Patriarchy* [Το αναπόφευκτο της πατριαρχίας] παραθέτει δεδομένα που αφορούν τις ορμόνες προκειμένου να υποστηρίξει ότι, επειδή οι γυναίκες στερούνται επιθετικότητας, είναι προορισμένες να μην επιτύχουν ποτέ.

Κανένας αναγνώστης των εθνογραφιών των σύγχρονων θηρευτικών ομάδων δεν θα ισχυριζόταν ότι οι καπιταλιστικές ανταγωνιστικές ενορμήσεις συνδέονται στενά με τις αρκετά δια-

φορετικές ιδιότητες και ικανότητες που κάνουν έναν σύζυγο/κυνηγό επιτυχημένο. Έχοντας όμως αναγνωρίσει ότι, παρ' όλο που είναι οικουμενικές, οι πολιτικές και οικονομικές ανισότητες μπορούν να κατανοηθούν μόνο στις κατά τόπους συγκεκριμένες μορφές τους, πρέπει τώρα να καταλάβουμε πως το ίδιο ισχύει για τις ανισότητες που ανάγουμε στη φύση όταν μιλάμε για το βιολογικό φύλο. Τα ερωτήματα που αφορούν πρωταρχικά αίτια μπορούν να βρουν απαντήσεις σε μια ιστορία που βασίζεται στις λειτουργικές αντιθέσεις των σφαιρών. Αλλά τόσο το ερώτημα όσο και η απάντησή μας διδάσκουν να εντοπίζουμε το «πρόβλημα» των γυναικών σ' έναν τομέα ξεχωριστό – κι έτσι να αφήνουμε τους άνδρες ευτυχείς στον παραδοσιακό τους χώρο να απολαμβάνουν την εξουσία και να δημιουργούν κοινωνικούς κανόνες αγνοώντας, βέβαια, τις γυναίκες. Έτσι το ερώτημα και η απάντησή δεν μας βοηθούν να καταλάβουμε πώς άνδρες και γυναίκες συμμετέχουν από κοινού και συντελούν στην αναπαραγωγή θεσμικών μορφών που ενδεχομένως τους καταπιέζουν, τους απελευθερώνουν, τους ενώνουν ή τους χωρίζουν.

Αυτό που οι παραδοσιακοί κοινωνικοί επιστήμονες δεν μπόρεσαν να συλλάβουν δεν είναι ότι οι κατά φύλα ασυμμετρίες υπάρχουν, αλλά ότι είναι τόσο πλήρως κοινωνικές όσο και ο ρόλος του κυνηγού ή του καπιταλιστή, και ότι αποτελούν όψεις αυτών των ίδιων των φαινομένων που η κοινωνική επιστήμη θεωρεί ότι κατανοεί, όπως είναι ο ρατσισμός και η κοινωνική τάξη. Για τις φεμινίστριες ερευνήτριες λοιπόν ο σημαντικός στόχος δεν είναι απλώς να τεκμηριώσουμε το διάχυτο σεξισμό ως κοινωνικό γεγονός ή να δείξουμε με ποιο τρόπο τώρα ελπίζουμε να τον αλλάξουμε ή πώς παλιότερα καταφέραμε να διασωθούμε απ' αυτόν. Αντίθετα, αντιμετωπίζουμε την πρόκληση να συνδέσουμε με νέους τρόπους τα συγκεκριμένα δεδομένα που αφορούν τις ζωές, τις δραστηριότητες και τους στόχους των γυναικών με όλα τα είδη της ανισότητας οπουδήποτε υπάρχουν.

(Μετάφραση: Άννα Βουγιούκα)

Τίτλοι και πηγές πρωτοτύπων

SHERRY B. ORTNER

«Is female to male as nature is to culture?»

Στο M.Z. Rosaldo και L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*: 67-68. Στάνφορντ: Stanford University Press, 1974.

MARILYN STRATHERN

«No nature, no culture: the Hagen case».

Στο C.P. MacCormack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*: 174-222. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press, 1980.

MICHELLE Z. ROSALDO

«The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding».

Signs 5 (3) : 389-417. 1980.