

Pierre Bourdieu

Η ΑΝΔΡΙΚΗ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

Μετάφραση
Έφη Γιαννοπούλου

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ΔΙΑΙΩΝΙΣΗ ΤΗΣ ΑΥΘΑΙΡΕΣΙΑΣ¹

Αυτό το βιβλίο στο οποίο κατάφερα να διευκρινίσω, να τεκμηριώσω και να διορθώσω τις προηγούμενες αναλύσεις μου πάνω στο ίδιο θέμα, στηριζόμενος στις πολυάριθμες εργασίες που έχουν αφιερωθεί στις σχέσεις μεταξύ των φύλων, θέτει *ρητά* υπό εξέταση το ζήτημα –που επαναλαμβάνεται με εμμονή σχεδόν από την πλειονότητα των αναλυτών (καθώς και όσων με κρίνουν)– της (διαπιστωμένης ή επιθυμητής) μονιμότητας ή αλλαγής της σεξουαλικής τάξης. Όμως εισάγοντας και επιβάλλοντας αυτό ακριβώς το αφελές και αφελώς κανονιστικό διάζευγμα οδηγούμαστε να αντιμετωπίζουμε, ενάντια σε κάθε προφάνεια, τη διαπίστωση της σχετικής σταθερότητας των σεξουαλικών δομών και των σχημάτων μέσω των οποίων αυτές προσλαμβάνονται σαν ένα καταδικαστέο και άμεσα καταδικαζόμενο τρόπο – και μάλιστα έναν τρόπο πλαστό, αλλά και εύκολα ανασκευάσιμο μέσω της υπενθύμισης όλων των μετασχηματισμών της κατάστασης των γυναικών– να αρνούμαστε και να καταδικάζουμε την αλλαγή αυτής της κατάστασης.

Σε αυτό το ζήτημα, πρέπει να αντιπαραθέσουμε ένα άλλο, πιο καίριο επιστημονικά και το δίχως άλλο επίσης, κατά τη γνώμη μου, πιο επείγον πολιτικά: αν είναι αλήθεια ότι οι σχέσεις μεταξύ των φύλων έχουν αλλάξει λιγότερο από ό,τι θα μπορούσε να μας κάνει να πιστέψουμε μια επιφανειακή παρατήρηση και ότι η γνώση των αντικειμενικών και των γνωστικών δομών μιας πολύ καλά διατηρημένης ανδροκεντρικής κοινωνίας (όπως η καβυλική κοινωνία, έτσι όπως είχα την ευκαιρία να την παρατηρήσω στις αρχές της δεκαετίας του εξήντα) παρέχει εργαλεία που μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε κάποιες από τις καλύτερα συγκαλυμμένες όψεις των εν λόγω σχέσεων μέσα στις πιο προχωρημένες οικονομικά σύγχρονες κοινωνίες, θα πρέπει να αναρωτηθούμε ποιοι είναι οι *ιστορικοί* μηχανισμοί που είναι υπεύθυνοι για τη *σχετική αποϊστορικοποίηση* και *διαίωνιση* των δομών του σεξουαλικού καταμερισμού και των αντίστοιχων αρχών θεώρησης. Θέτοντας το πρόβλημα με

¹ Αυτός ο πρόλογος για την αγγλική και τη γερμανική έκδοση συντάχτηκε στα τέλη του 1998.

αυτούς τους όρους σηματοδοτούμε μια πρόοδο στην τάξη της γνώσης η οποία μπορεί να αποτελέσει τη βάση μιας αποφασιστικής προόδου στην τάξη της δράσης. Υπενθυμίζοντας ότι αυτό που, στην ιστορία, εμφανίζεται ως αιώνιο δεν είναι παρά το προϊόν μιας εργασίας διαιώνισης την οποία αναλαμβάνουν (συνδεδεμένοι μεταξύ τους) θεσμοί όπως είναι η οικογένεια, η Εκκλησία, το κράτος, το σχολείο, καθώς επίσης, σε μια άλλη τάξη, ο αθλητισμός και η δημοσιογραφία (με αυτές τις αφηρημένες έννοιες να είναι απλές στενογραφικές περιγραφές περίπλοκων μηχανισμών, που σε κάθε περίπτωση οφείλουν να αναλυθούν στην ιστορική τους ιδιαιτερότητα), στην πραγματικότητα επανεντάσσουμε στην ιστορία, άρα και παραδίδουμε στην ιστορική δράση, τη σχέση μεταξύ των φύλων την οποία αποσπά από αυτές η φυσιοκρατική και ουσιοκρατική θεώρηση – και δεν προσπαθούμε, όπως θέλησαν να με κάνουν να πω, να σταματήσουμε την ιστορία και να αποστερήσουμε τις γυναίκες από το ρόλο τους ως ιστορικούς δρώντες.

Ενάντια σε αυτές τις ιστορικές δυνάμεις αποϊστορικοποίησης οφείλει να προσανατολιστεί κατά προτεραιότητα μια επιχείρηση κινητοποίησης που θα στόχευε να επανεκκινήσει την ιστορία εξουδετερώνοντας τους μηχανισμούς εξουδετέρωσής της. Αυτή η κυριολεκτικά *πολιτική* κινητοποίηση που θα άνοιγε στις γυναίκες τη δυνατότητα μιας συλλογικής δράσης αντίστασης, προσανατολισμένης προς νομοθετικές και πολιτικές αλλαγές, αντιτίθεται επίσης στην παραίτηση που ενθαρρύνουν όλες οι ουσιοκρατικές (βιολογικές και ψυχαναλυτικές) θεωρήσεις της διαφοράς μεταξύ των φύλων όσο και στην αντίσταση που περιορίζεται σε ατομικές δράσεις ή σ' αυτά τα διαρκώς επαναλαμβανόμενα «χάπενινγκ» λόγου τα οποία εγκωμιάζουν κάποιες φεμινίστριες θεωρητικοί: αυτές οι ηρωικές ρήξεις της καθημερινής ρουτίνας, όπως οι «παρωδικές περφόρμανς», ιδιαίτερα αγαπητές στην Τζούντιθ Μπάτλερ, απαιτούν σίγουρα πάρα πολλά για ένα υπερβολικά ισχνό και αβέβαιο αποτέλεσμα.

Καλώντας τις γυναίκες να στρατευτούν σε μια πολιτική δράση που βρίσκεται σε ρήξη με τον πειρασμό της εσωστρεφούς εξέγερσης των μικρών ομάδων αμοιβαίας αλληλεγγύης και υποστήριξης, όσο αναγκαίες κι αν είναι στις περιπέτειες των καθημερινών αγώνων, στο σπίτι, στο εργοστάσιο ή στο γραφείο, δεν τις προσκαλούμε, όπως θα μπορούσε να πιστέψει αλλά και να φοβηθεί κανείς, να συμμαχήσουν χωρίς μάχη με τις συνηθισμένες μορφές και τα συνηθισμένα κανονιστικά πρότυπα της πολιτικής μάχης, με κίνδυνο να βρεθούν προσαρτημένες ή πνιγμένες σε κινήματα ξένα προς τις δικές τους ανησυχίες και τα δικά τους

συμφέροντα. Στην πραγματικότητα ευχόμαστε να μάθουν να εργάζονται για να επινοούν και να επιβάλλουν –στους κόλπους του ίδιου του κοινωνικού κινήματος, και στηριζόμενες στις οργανώσεις που γεννιούνται από την εξέγερση ενάντια στις συμβολικές διακρίσεις, των οποίων αποτελούν, μαζί με τους ομοφυλόφιλους, έναν από τους κατ' εξοχήν στόχους– μορφές συλλογικής οργάνωσης και δράσης και αποτελεσματικά, συμβολικά κυρίως, όπλα, ικανά να αποσταθεροποιήσουν τους θεσμούς που συμβάλλουν στη διαίωνιση της υποταγής τους.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ¹

Κατά πάσα πιθανότητα δε θα αποφάσιζα να έρθω αντιμέτωπος με ένα τόσο δύσκολο θέμα αν δεν είχα οδηγηθεί σ' αυτό από όλη τη λογική της έρευνάς μου. Δεν έχω σταματήσει ποτέ, είναι αλήθεια, να εκπλήσσομαι μπροστά σ' αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε το *παράδοξο της δόξας*: το γεγονός δηλαδή ότι η τάξη του κόσμου έτσι όπως είναι, με τους μονόδρομους και τις απαγορευμένες κατευθύνσεις της (κυριολεκτικά και μεταφορικά), με τις υποχρεώσεις και τις κυρώσεις της, γίνεται εν πολλοίς σεβαστή, έτσι ώστε να μην υπάρχουν πολλές παραβάσεις ή ανατροπές, εγκλήματα και «τρέλες» (αρκεί να σκεφτούμε την αλλόκοτη συμφωνία εκατομμυρίων διαθέσεων –ή βουλήσεων– που απαιτούν πέντε λεπτά οδικής κυκλοφορίας στην πλατεία της Βαστίλης ή στην Κονκόρντ)² ή, κάτι ακόμα πιο εντυπωσιακό, ότι η καθεστηκυία τάξη, με τις σχέσεις κυριαρχίας της, τα δικαιώματά της και τις παραβιάσεις τους, με τα προνόμια και τις αδικίες της, διατηρείται εντέλει τόσο εύκολα, αν εξαιρέσει κανείς κάποια ιστορικά ατυχήματα, και ότι ακόμα και οι πιο ανεπιεικείς συνθήκες ύπαρξης μπορούν τόσο συχνά να εμφανίζονται ως αποδεκτές, ακόμη και ως φυσικές. Έβλεπα λοιπόν πάντοτε στην ανδρική κυριαρχία, καθώς και στον τρόπο με τον οποίο αυτή επιβάλλεται και υπομένεται, το κατεξοχήν παράδειγμα αυτής της παράδοξης υποταγής, συνέπεια αυτού που αποκαλώ συμβολική βία, μια βία ήπια, ανεπαίσθητη, αόρατη, ακόμα και για τα ίδια τα θύματά της, η οποία στην ουσία της ασκείται μέσω των καθαρά συμβολικών οδών της επικοινωνίας και της γνώσης, ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, της παραγνώρισης, της αναγνώρισης ή, οριακά, του συναισθήματος. Αυτή η εξαιρετικά κοινή κοινωνική σχέση προσφέρει επίσης μια ξεχωριστή ευκαιρία για να συλλάβουμε τη λογική της κυριαρχίας που ασκείται εν ονόματι μιας συμβολικής αρχής γνωστής και αναγνωρισμένης τόσο από τον κυρίαρχο όσο και από τον κυριαρχούμενο, μιας γλώσσας (ή μιας προφοράς), ενός βιοτικού ύφους (ή ενός τρόπου σκέψης, ομιλίας ή συμπεριφοράς) και, γενικότερα, μιας διακριτικής ιδιότητας, εμβλήματος ή στίγματος, με περισσότερο τελεσιουργό από όλες αυτή την απολύτως

¹ Επειδή δεν μπορώ να πω με βεβαιότητα αν οι ονομαστικές ευχαριστίες θα ήταν ωφέλιμες ή βλαβερές για τα πρόσωπα στα οποία θα επιθυμούσα να τις απευθύνω, θα αρκεστώ να δηλώσω εδώ τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη για εκείνους και κυρίως για εκείνες που μου προσέφεραν μαρτυρίες, στοιχεία, επιστημονικές αναφορές, ιδέες, και την ελπίδα ότι αυτή η εργασία θα είναι άξια, κυρίως στις συνέπειές της, της εμπιστοσύνης και των προσδοκιών που εκείνοι ή εκείνες επένδυσαν σ' αυτήν.

αυθαίρετη σωματική ιδιότητα, η οποία εξάλλου δεν προλέγει τίποτε για τον κάτοχό της, που είναι το χρώμα του δέρματος.

Βλέπουμε λοιπόν ότι σ' αυτά τα θέματα το ζήτημα που τίθεται πρώτα από όλα είναι να ξαναδώσουμε στη δόξα τον παραδοξολογικό χαρακτήρα της και ταυτοχρόνως να αποκαλύψουμε τις διεργασίες εκείνες που είναι υπεύθυνες για τη μετατροπή της ιστορίας σε φύση, του πολιτισμικού αυθαίρετου σε φυσικό. Και για να το κάνουμε αυτό, πρέπει να αποδειχθούμε ικανοί να υιοθετήσουμε, πάνω στο δικό μας σύμπαν και στη δική μας θέαση του κόσμου, το σημείο θέασης του ανθρωπολόγου που είναι ταυτοχρόνως ικανός να αποδώσει στην αρχή της διαφοράς μεταξύ αρσενικού και θηλυκού έτσι όπως εμείς την (παρα)γνωρίζουμε τον αυθαίρετο, τυχαίο χαρακτήρα της αλλά ταυτοχρόνως και την κοινωνιο-λογική αναγκαιότητά της. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι, όταν θέλει να θέσει σε αναστολή αυτό που πολύ εύστοχα αποκαλεί «η υπνωτιστική εξουσία της κυριαρχίας», η Βιρτζίνια Γουλφ οπλίζεται με μια εθνογραφική αναλογία, συνδέοντας γενετικά το διαχωρισμό των γυναικών από τα τελετουργικά μιας αρχαϊκής κοινωνίας: «Αναπόφευκτα, θεωρούμε την κοινωνία έναν τόπο συνωμοσίας ο οποίος εξαφανίζει τον αδελφό που πολλές από εμάς έχουμε λόγους να τον σεβόμαστε στην ιδιωτική ζωή, και επιβάλλει στη θέση του ένα τερατώδες αρσενικό, με βροντερή φωνή, σκληρή γροθιά, το οποίο, με παιδιάστικο τρόπο, χαράσσει στο έδαφος σημάδια με κιμωλία, αυτές τις μυστικιστικές γραμμές οριοθέτησης μεταξύ των οποίων είναι καθηλωμένα, άκαμπτα, διαχωρισμένα, τεχνητά, τα ανθρώπινα πλάσματα. Αυτούς τους τόπους όπου, ντυμένος με χρυσάφι και πορφύρα, στολισμένος με φτερά σαν άγριος, υπακούει στα μυστικιστικά τελετουργικά του και απολαμβάνει ύποπτες χαρές της εξουσίας και της κυριαρχίας, ενώ εμείς, οι γυναίκες “του”, είμαστε κλεισμένες στο σπίτι της οικογένειας χωρίς να μας επιτρέπεται να συμμετάσχουμε σε καμία από τις πολυάριθμες κοινωνίες από τις οποίες αποτελείται η κοινωνία του».² «Μυστικιστικές γραμμές οριοθέτησης», «μυστικιστικά τελετουργικά»: αυτή η γλώσσα –γλώσσα της μαγικής μεταστοιχείωσης και της συμβολικής μεταστροφής την οποία παράγει η τελετουργική καθιέρωση, απαρχή μιας νέας γέννησης– μας ενθαρρύνει να κατευθύνουμε την έρευνα προς μια προσέγγιση ικανή να κατανοήσει την καθαρά συμβολική διάσταση της ανδρικής κυριαρχίας.

² V. Woolf, *Trois guinéas*, μτφρ. V. Forrester, Παρίσι, Éditions des Femmes, 1977, σ. 200.

Θα πρέπει λοιπόν να ζητήσουμε από μια υλιστική ανάλυση της οικονομίας των συμβολικών αγαθών τα μέσα για να γλιτώσουμε από το διάζευγμα μεταξύ του «υλικού» και του «πνευματικού» ή του «ιδεατού» (διάζευγμα που επιβιώνει μέχρι σήμερα μέσω της αντίθεσης μεταξύ των μελετών που αποκαλούνται «υλιστικές» και οι οποίες εξηγούν την ασυμμετρία μεταξύ των φύλων βάσει των όρων παραγωγής, και των συχνά σημαντικών, παρ' όλα αυτά μερικών, μελετών που αποκαλούνται «συμβολικές»). Ωστόσο, πριν από αυτό, μόνο μια πολύ ειδική χρήση της εθνολογίας μπορεί να μας επιτρέψει την υλοποίηση του σχεδίου το οποίο προτείνει η Βιρτζίνια Γουλφ, να μας επιτρέψει δηλαδή να αντικειμενοποιήσουμε επιστημονικά την κυριολεκτικά μυστικιστική λειτουργία της οποίας προϊόν είναι η διαίρεση μεταξύ των φύλων έτσι όπως τον γνωρίζουμε ή, με άλλους όρους, να πραγματευτούμε την αντικειμενική ανάλυση μιας κοινωνίας που είναι απ' άκρου σ' άκρον οργανωμένη σύμφωνα με την ανδροκεντρική αρχή (την καβυλική παράδοση) ως μια αντικειμενική αρχαιολογία του ασυνείδητού μας, δηλαδή ως εργαλείο μιας αληθινής κοινωνιοανάλυσης.³

Αυτή η παράκαμψη μέσα από μια εξωτική παράδοση είναι απαραίτητη για να διαρρηξούμε τη σχέση απατηλής οικειότητας που μας ενώνει με τη δική μας παράδοση. Τα βιολογικά φαινόμενα και τα πολύ πραγματικά αποτελέσματα που έχει παραγάγει, στα σώματα και στις διάνοιες, μια μακρά εργασία κοινωνικοποίησης του βιολογικού και βιολογικοποίησης του κοινωνικού συναντιούνται για να αναστρέψουν τη σχέση μεταξύ αιτιών και αποτελεσμάτων και να παρουσιάσουν μια φυσικοποιημένη κοινωνική κατασκευή (τα γένη ως έμφυλες έξεις) ως φυσικό θεμέλιο της αυθαίρετης διαίρεσης που βρίσκεται στη βάση και της πραγματικότητας και της παράστασης της πραγματικότητας και η οποία επιβάλλεται ενίοτε στην ίδια την έρευνα.⁴

³ Έστω και μόνο για να καταδείξω ότι η παρούσα πρότασή μου δεν αποτελεί προϊόν μιας πρόσφατης μεταστροφής, παραπέμπω στις σελίδες ενός ήδη παλαιού βιβλίου, όπου επέμενα ότι, όταν εφαρμόζεται στη σεξουαλική διαίρεση του κόσμου, η εθνολογία μπορεί «να γίνει μια ιδιαίτερος ισχυρή μορφή της κοινωνιοανάλυσης» (Βλ. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1980, σσ. 246-247).

⁴ Έτσι, δεν είναι παράξενο που οι ψυχολόγοι επαναλαμβάνουν από τη δική τους σκοπιά την κοινή θεώρηση των φύλων ως ριζικά διαχωρισμένων συνόλων, χωρίς διατομές, και αγνοούν το βαθμό *επικάλυψης* μεταξύ των κατανομών αρσενικών και θηλυκών χαρακτηριστικών και των διαφορών (μεγέθους) μεταξύ των διαπιστωμένων διαφορών σε διάφορους τομείς (από τη σεξουαλική ανατομία μέχρι την ευφυΐα). Ή, πράγμα ακόμη σοβαρότερο, αφήνονται άμπολλες φορές να οδηγηθούν, κατά την *κατασκευή* και την *περιγραφή* του αντικείμενου τους, από τις αρχές θεώρησης και διαίρεσης που είναι εγγεγραμμένες στην καθημερινή γλώσσα, είτε επειδή αναγκάζονται να μετρήσουν τις διαφορές που εμφανίζονται στη γλώσσα —όπως ότι οι άντρες θα πρέπει να είναι πιο «επιθετικοί» και οι γυναίκες πιο «φοβητισιάρες»—, είτε επειδή χρησιμοποιούν καθημερινούς όρους, δηλαδή όρους πλήρεις

Μήπως όμως αυτή η σχεδόν αναλυτική χρήση της εθνογραφίας που αποφυσικοποιεί, ιστοριοποιώντας το, αυτό που εμφανίζεται ως το πλέον φυσικό στην κοινωνική τάξη, τη διαίρεση μεταξύ των φύλων, κινδυνεύει να φέρει στο φως σταθερότητες και σταθερές –που βρίσκονται στην ίδια τη βάση της κοινωνιοαναλυτικής της αποτελεσματικότητας– και, μ’ αυτόν τον τρόπο, να διαιωνίσει, επικυρώνοντάς τη, μια συντηρητική παράσταση της σχέσης μεταξύ των φύλων, αυτήν ακριβώς που συμπυκνώνει ο μύθος του «αιώνιου θηλυκού»; Και σ’ αυτό το σημείο πρέπει να αντιμετωπίσουμε ένα νέο παράδοξο, που μπορεί να μας υποχρεώσει σε μια πλήρη επανάσταση στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε αυτό που θελήσαμε να μελετήσουμε με τη μορφή της «ιστορίας των γυναικών»: δε μας υποχρεώνουν άραγε οι σταθερές που, πέρα από κάθε ορατή αλλαγή της γυναικείας κατάστασης, παρατηρούνται στις σχέσεις μεταξύ των φύλων να υιοθετήσουμε ως προνομιούχο αντικείμενο τους ιστορικούς μηχανισμούς και θεσμούς που, στο ρου της ιστορίας, δεν έχουν πάψει να αποσπούν αυτές τις σταθερές από την ιστορία;

Αυτή η επανάσταση στη γνώση δε θα μείνει δίχως συνέπειες στην πρακτική, και ιδίως στη σύλληψη των στρατηγικών που προορίζονται να μετασχηματίσουν την παρούσα κατάσταση του συσχετισμού υλικής και συμβολικής δύναμης μεταξύ των φύλων. Αν αληθεύει ότι η αρχή της διαιώνισης αυτής της σχέσης κυριαρχίας δεν εδράζεται πραγματικά, ή τουλάχιστον κυρίως, σε έναν από τους πλέον ορατούς τόπους άσκησης της, δηλαδή στους κόλπους της οικιακής μονάδας, πάνω στην οποία εστίασε ολοκληρωτικά ένα είδος φεμινιστικού λόγου, αλλά σε θεσμούς όπως το Σχολείο ή το Κράτος, τόπους επεξεργασίας και επιβολής αρχών κυριαρχίας που ασκούνται ακόμα και στους κόλπους του πλέον ιδιωτικού σύμπαντος, τότε ένα τεράστιο πεδίο δράσης ανοίγεται στους φεμινιστικούς αγώνες, που καλούνται έτσι να λάβουν μια πρωτότυπη και πολύ κατηγορηματική θέση, στους κόλπους των πολιτικών αγώνων ενάντια σε κάθε μορφή κυριαρχίας.

αξιολογικών κρίσεων, για να περιγράψουν αυτές τις διαφορές. Βλ. παραδείγματος χάρη, μεταξύ άλλων, J. A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence*, Σπρίνγκφιλντ (Ιλλινόις), Thomas, 1978· M. B. Parlee, «Psychology: review essay», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1, 1975, σσ. 119-138 – κυρίως για τον απολογισμό των νοητικών και συμπεριφορικών διαφορών μεταξύ των φύλων που διατυπώθηκαν από τους J. E. Garai και A. Scheinfeld, το 1968· M. B. Parlee, «The Premenstrual Syndrome», *Psychological Bulletin*, 80, 1973, σσ. 454-465.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο

Μια μεγεθυσμένη εικόνα

Στο βαθμό που καθένας από μας, άνδρας ή γυναίκα, συμπεριλαμβάνεται στο αντικείμενο που προσπαθούμε να κατανοήσουμε, έχουμε ενσωματώσει με τη μορφή ασύνειδων σχημάτων πρόσληψης και εκτίμησης τις ιστορικές δομές της ανδρικής τάξης· κινδυνεύουμε λοιπόν, προκειμένου να σκεφτούμε την ανδρική κυριαρχία, να ανατρέξουμε σε τρόπους σκέψης που αποτελούν επίσης προϊόν της κυριαρχίας. Δεν μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα βγούμε από αυτόν τον κύκλο παρά μόνο με την προϋπόθεση να βρούμε μια πρακτική στρατηγική και να πραγματοποιήσουμε μέσω αυτής μια αντικειμενοποίηση του υποκειμένου της επιστημονικής αντικειμενοποίησης. Αυτή η στρατηγική, την οποία θα υιοθετήσουμε εδώ, συνίσταται στη μετατροπή μιας άσκησης υπερβατικού στοχασμού, που έχει στόχο να διερευνήσει τις «κατηγορίες της κατανόησης» ή, για να μιλήσουμε σαν τον Ντυρκέμ, «τις μορφές ταξινόμησης» με τις οποίες κατασκευάζουμε τον κόσμο (οι οποίες όμως, επειδή προέρχονται από αυτόν τον κόσμο, είναι στην ουσία τους σύμφωνες με αυτόν, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε να περνούν απαρατήρητες), σε ένα είδος εμπειρίας εργαστηρίου: αυτή η τελευταία συνίσταται στο να χειριστούμε την εθνογραφική ανάλυση των αντικειμενικών δομών και των γνωστικών μορφών μιας συγκεκριμένης ιστορικής κοινωνίας, ταυτοχρόνως εξωτικής και κοντινής, ξένης και οικείας, της κοινωνίας των Βερβέρων της Καβυλίας, ως εργαλείο μιας εργασίας κοινωνιοανάλυσης του ανδροκεντρικού ασυνείδητου, εργαλείο ικανό να επιτελέσει την αντικειμενοποίηση των κατηγοριών αυτού του ασυνείδητου.¹

Οι ορεσίβιοι αγρότες της Καβυλίας έχουν διατηρήσει, πέρα από τις κατακτήσεις και τις μεταβολές και το δίχως άλλο ως αντίδραση εναντίον τους, δομές που – προστατευμένες κυρίως από τη σχετικά αναλλοίωτη πρακτική συνάφεια συμπεριφορών και λόγων αποσπασμένων εν μέρει από το χρόνο μέσω της τελετουργικής στερεοτυποποίησης– αντιπροσωπεύουν μια παραδειγματική μορφή της «φαλλοναρκισσιστικής» θεώρησης και της ανδροκεντρικής κοσμολογίας που είναι

¹ Δε θα μπορούσα σίγουρα να ανακαλύψω στο *Στο φάρο* της Βιρτζίνια Γουλφ την ανάλυση του ανδρικού βλέμματος που η συγγραφέας αποκαλύπτει (και την οποία θα παρουσιάσω παρακάτω), αν δεν το είχα ξαναδιαβάσει με ένα βλέμμα διαμορφωμένο από την καβυλική θεώρηση (W. Woolf, *La promenade au phare – To the Lighthouse*, γαλλική μετάφραση: M. Lanoire, Παρίσι, Stock· στα ελληνικά: Στο φάρο, μτφρ. Άρης Μπερλής, Αθήνα, Ύψιλον, 1995).

κοινές σε όλες τις μεσογειακές κοινωνίες και που επιβιώνουν, σήμερα ακόμη, αλλά μερικώς και σχεδόν κατακερματισμένες, στις δικές μας γνωστικές και κοινωνικές δομές. Η επιλογή της ιδιαίτερης περίπτωσης της Καβυλίας δικαιολογείται αν γνωρίζουμε, αφενός, ότι η πολιτισμική παράδοση που διατηρείται εκεί αποτελεί παραδειγματική πραγματοποίηση της μεσογειακής παράδοσης (θα αρκούσε, για να πειστούμε σχετικά, να συμβουλευτούμε τις εθνολογικές έρευνες που έχουν ασχοληθεί με το πρόβλημα της τιμής και της ντροπής σε διάφορες μεσογειακές κοινωνίες, την Ελλάδα, την Ιταλία, την Ισπανία, την Αίγυπτο, την Τουρκία, την Καβυλία, κτλ.²)· και αφετέρου, ότι όλη η ευρωπαϊκή πολιτισμική ζώνη συμμετέχει αναμφισβήτητα σ' αυτή την παράδοση, όπως μαρτυρά η σύγκριση των τελετουργικών που παρατηρήθηκαν στην Καβυλία με εκείνα που είχε συλλέξει ο Άρνολντ Φαν Γκεννέπ στη Γαλλία των αρχών του 20ού αιώνα.³ Το δίχως άλλο θα μπορούσαμε επίσης να στηριχτούμε στην παράδοση της Αρχαίας Ελλάδας από την οποία η ψυχανάλυση έχει αντλήσει την ουσία των ερμηνευτικών σχημάτων της, χάρη στις αναρίθμητες έρευνες που είναι αφιερωμένες σε αυτήν. Τίποτα όμως δεν μπορεί να αντικαταστήσει την άμεση μελέτη ενός συστήματος που βρίσκεται ακόμη σε κατάσταση λειτουργίας και παραμένει πέραν των ημι-επιστημονικών επανερμηνειών (λόγω της απουσίας γραπτής παράδοσης)· στην πραγματικότητα, όπως έχω δείξει ήδη αλλού,⁴ η ανάλυση ενός κόρπους όπως αυτό της αρχαίας Ελλάδας, του οποίου η παραγωγή εκτείνεται σε πολλούς αιώνες, κινδυνεύει να *συγχρονίσει* τεχνητά διαδοχικές, και άρα διαφορετικές, καταστάσεις του συστήματος και κυρίως να προσδώσει το ίδιο επιστημολογικό στάτους σε κείμενα που έχουν υποβάλει το παλαιό μυθικο-τελετουργικό υπόβαθρο σε διαφορετικές λιγότερο ή περισσότερο βαθιές επανεπεξεργασίες. Ο ερμηνευτής που ισχυρίζεται ότι δρα ως εθνογράφος κινδυνεύει έτσι να αντιμετωπίσει ως «αφελείς» πληροφοριοδότες συγγραφείς που έχουν ήδη δράσει ως (σχεδόν) εθνογράφοι και των οποίων οι μυθολογικές αναφορές, ακόμα και οι πιο αρχαϊκές φαινομενικά, όπως εκείνες του Ομήρου ή του Ησιόδου, αποτελούν ήδη λόγιους μύθους που εμπεριέχουν παραλείψεις, παραμορφώσεις και επανερμηνείες (και τι να πούμε όταν κάποιος, όπως ο Μισέλ Φουκώ στο δεύτερο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, επιλέγει να ξεκινήσει από τον Πλάτωνα την έρευνά του για τη σεξουαλικότητα, αγνοώντας

² Βλ. J. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1974, καθώς και J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Παρίσι-Χάγη, Mouton, 1963.

³ A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Παρίσι, Picard, 3 τ., 1937-1958.

⁴ Βλ. P. Bourdieu, «Lecture, lecteurs, lettrés, littérature», στο *Choses dites*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1987, σσ. 132-143.

συγγραφείς όπως ο Όμηρος, ο Ησίοδος, ο Αισχύλος, ο Σοφοκλής, ο Ηρόδοτος ή ο Αριστοφάνης, χωρίς να αναφερθούμε στους προσωκρατικούς φιλοσόφους, στους οποίους το παλαιό μεσογειακό υπόβαθρο διαφαίνεται ακόμη καθαρότερα;). Ξαναβρίσκουμε την ίδια αμφιθυμία σε όλα τα έργα (κυρίως τα ιατρικά) με επιστημονικές αξιώσεις, στα οποία δεν μπορεί κανείς να διακρίνει τι είναι δανεισμένο από αυθεντίες (όπως ο Αριστοτέλης, ο οποίος, σε ουσιαστικά σημεία, μετέτρεπε επίσης σε λόγιο μύθο την παλαιά μεσογειακή μυθολογία) και τι έχει επινοηθεί εκ νέου με αφετηρία δομές του ασυνείδητου και έχει κυρωθεί ή επικυρωθεί από την εγγύηση της δανεισμένης γνώσης.

Η κοινωνική κατασκευή του σώματος

Σε ένα σύμπαν όπου, όπως στην κοινωνία των Καβύλων, η τάξη της σεξουαλικότητας δε συστήνεται ως τέτοια και όπου οι σεξουαλικές διαφορές παραμένουν βυθισμένες στο σύνολο των αντιθέσεων που οργανώνουν ολόκληρο τον *κόσμο*, τα σεξουαλικά χαρακτηριστικά και οι σεξουαλικές πράξεις είναι υπερφορτωμένα με ανθρωπολογικούς και κοσμολογικούς καθορισμούς. Είμαστε καταδικασμένοι λοιπόν να παραγνωρίσουμε τη βαθύτερη σημασία τους αν τα σκεφτούμε σύμφωνα με την κατηγορία του σεξουαλικού καθεαυτή. Η σύσταση της σεξουαλικότητας ως τέτοιας (η οποία βρίσκει την ολοκλήρωσή της στον ερωτισμό) μας οδηγεί να χάσουμε το νόημα της σεξουαλικοποιημένης κοσμολογίας που έχει τις ρίζες της σε μια σεξουαλική τοπολογία του κοινωνικοποιημένου σώματος, των κινήσεών του και των μετατοπίσεών του, άμεσα φορτισμένων με κοινωνική σημασία – η κίνηση προς τα επάνω είναι για παράδειγμα συνδεδεμένη με το αρσενικό, με τη στύση, ή με τη θέση του από πάνω κατά τη σεξουαλική πράξη.

Αυθαίρετη αν ειδωθεί μεμονωμένα, η διαίρεση των πραγμάτων και των δραστηριοτήτων (σεξουαλικών ή όχι) με κριτήριο την αντίθεση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού δέχεται την αντικειμενική και υποκειμενική αναγκαιότητά της εισαγωγής της σε ένα σύστημα ομολόγων αντιθέσεων – ψηλό/χαμηλό, πάνω/κάτω, εμπρός/πίσω, δεξί/αριστερό, ευθύ/καμπύλο (και δόλιο), ξηρό/υγρό, σκληρό/μαλακό, νόστιμο/άνοστο, φωτεινό/σκοτεινό, έξω (δημόσιο)/μέσα (ιδιωτικό) κτλ. – οι οποίες, σε κάποιες, αντιστοιχούν σε κινήσεις του σώματος (ψηλά/χαμηλά // ανεβαίνω/κατεβαίνω, έξω/μέσα // βγαίνω/μπαίνω). Στο βαθμό που είναι όμοιες στη

διαφορά, αυτές οι αντιθέσεις είναι αρκετά σύμφωνες για να αλληλοϋποστηρίζονται, εντός και μέσω του ανεξάντλητου παιχνιδιού των πρακτικών μεταβιβάσεων και των μεταφορών, και αρκετά αποκλίνουσες ώστε να προσδίδεται σε καθεμία από αυτές μια κάποια σημασιολογική πυκνότητα, απόρροια του επικαθορισμού από τις παράλληλες έννοιες, τις συνδηλώσεις και τις αντιστοιχίες.⁵

Αυτά τα καθολικής εφαρμογής σχήματα σκέψης καταγράφουν ως διαφορές φύσης, εγγεγραμμένες στην αντικειμενικότητα, αποκλίσεις και διακριτικά χαρακτηριστικά (στο σωματικό επίπεδο, παραδείγματος χάρη) στην ύπαρξη των οποίων συμβάλλουν ενώ ταυτοχρόνως τα «φυσικοποιούν» εγγράφοντάς τα σε ένα σύστημα διαφορών, που όλες τους φαινομενικά είναι εξίσου φυσικές· έτσι λοιπόν οι προλήψεις που δημιουργούν επιβεβαιώνονται ακατάπαυστα από το ρου του χρόνου και κυρίως από όλους τους βιολογικούς και κοσμικούς κύκλους. Και έτσι δε βλέπουμε πώς θα μπορούσε να αναδυθεί στη συνείδηση η κοινωνική σχέση κυριαρχίας που βρίσκεται στη βάση τους και η οποία, μέσω μιας πλήρους αντιστροφής των αιτιών και των αποτελεσμάτων, εμφανίζεται ως μία μεταξύ άλλων εφαρμογή ενός συστήματος σχέσεων που το νόημά του είναι εντελώς ανεξάρτητο από τους συσχετισμούς δυνάμεων. Το μυθικο-τελετουργικό σύστημα παίζει εδώ ένα ρόλο που είναι ισοδύναμος με το ρόλο που, στις διαφοροποιημένες κοινωνίες, αναλαμβάνει το δικαϊκό πεδίο: στο βαθμό που οι αρχές θεώρησης και διαίρεσης τις οποίες προτείνει είναι αντικειμενικά προσαρμοσμένες στις προϋπάρχουσες διαιρέσεις, καθιερώνει την κατεστημένη τάξη, οδηγώντας τη στη γνωστή και αναγνωρισμένη, δηλαδή επίσημη, ύπαρξη.

Η διαίρεση μεταξύ των φύλων μοιάζει να ανήκει «στην τάξη των πραγμάτων», όπως λέμε ενίοτε για να μιλήσουμε γι' αυτό που είναι φυσιολογικό, φυσικό, μέχρι του σημείου να είναι αναπόφευκτο· είναι ταυτοχρόνως παρούσα, σε αντικειμενοποιημένη κατάσταση, στα πράγματα (στο σπίτι, παραδείγματος χάρη, του οποίου όλα τα μέρη είναι «έμφυλα»), σε ολόκληρο τον κοινωνικό κόσμο και, σε ενσωματωμένη κατάσταση, στα σώματα, στις έξεις των δρώντων, που λειτουργούν ως συστήματα σχημάτων πρόσληψης, σκέψης και δράσης. (Όποτε, για τις ανάγκες της επικοινωνίας, μιλώ, όπως εδώ, για γνωστικές κατηγορίες ή δομές, με τον κίνδυνο να δώσω την εντύπωση πως υποπίπτω στη νοησιοκρατική φιλοσοφία στην οποία ασκώ ακατάπαυστα κριτική, θα ήταν καλύτερο να μιλάμε για πρακτικά σχήματα ή

⁵ Για ένα λεπτομερή πίνακα της κατανομής των δραστηριοτήτων μεταξύ των φύλων, βλ. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ό.π., σ. 358.

διαθέσεις· ωστόσο η λέξη «κατηγορία» επιβάλλεται ενίοτε διότι έχει το πλεονέκτημα να δηλώνει ταυτοχρόνως μια κοινωνική μονάδα –την κατηγορία των αγροτών– και μια γνωστική δομή και να δηλώνει το δεσμό που τις ενώνει.) Αυτή ακριβώς η συμφωνία μεταξύ αντικειμενικών και γνωστικών δομών, μεταξύ της διαμόρφωσης του είναι και των μορφών του γινώσκειν, μεταξύ του ρου του κόσμου και των προσδοκιών από αυτόν, καθιστά δυνατή αυτή τη σχέση με τον κόσμο την οποία ο Χούσσερλ αποκαλούσε «φυσική στάση» ή «δοξική εμπειρία» –παραλείποντας όμως να αναφερθεί στις κοινωνικές συνθήκες δυνατότητάς της. Αυτή η εμπειρία συλλαμβάνει τον κόσμο και τις αυθαίρετες διαιρέσεις του, ξεκινώντας από την κοινωνικά κατασκευασμένη διαίρεση μεταξύ των φύλων, ως φυσικές και προφανείς, και περικλείει γι’ αυτόν το λόγο μια πλήρη αναγνώριση νομιμότητας. Επειδή δεν αντιλαμβάνονται τη δράση των βαθύτερων μηχανισμών, όπως είναι αυτοί που θεμελιώνουν τη συμφωνία μεταξύ γνωστικών και κοινωνικών δομών και, κατά συνέπεια, τη δοξική εμπειρία του κοινωνικού κόσμου (παραδείγματος χάρη, στις δικές μας κοινωνίες, την αναπαραγωγική λογική του εκπαιδευτικού συστήματος), πολλοί στοχαστές από πολύ διαφορετικά φιλοσοφικά ρεύματα αποδίδουν όλα τα συμβολικά φαινόμενα νομιμοποίησης (ή κοινωνιοδικίας) σε παράγοντες που προέρχονται από την τάξη της λιγότερο ή περισσότερο συνειδητής και σκόπιμης *παράστασης* («ιδεολογία», «λόγος», κτλ.).

Η δύναμη της ανδρικής τάξης είναι φανερή στο γεγονός ότι δε χρειάζεται δικαιολόγηση.⁶ η ανδροκεντρική θεώρηση επιβάλλεται ως ουδέτερη και δεν έχει ανάγκη να δηλωθεί σε λόγους που θα είχαν στόχο τη νομιμοποίησή της.⁷ Η κοινωνική τάξη λειτουργεί ως τεράστια συμβολική μηχανή που έχει την τάση να κυρώνει την ανδρική κυριαρχία πάνω στην οποία είναι θεμελιωμένη: είναι ο σεξουαλικός καταμερισμός της εργασίας, πολύ αυστηρή κατανομή των δραστηριοτήτων που έχουν μοιραστεί στο καθένα από τα δύο φύλα, του τόπου τους, του χρόνου τους, των εργαλείων τους· είναι η δομή του χώρου με την αντίθεση μεταξύ τύπου της

⁶ Έχει συχνά παρατηρηθεί ότι, τόσο στην κοινωνική πρόσληψη όσο και στη γλώσσα, το αρσενικό γένος εμφανίζεται ως μη χαρακτηρισμένο, ως ουδέτερο κατά κάποιον τρόπο, σε αντίθεση με το θηλυκό, που είναι ρητά χαρακτηρισμένο. Η Dominique Merllié κατάφερε να το επιβεβαιώσει στην περίπτωση της αναγνώρισης του φύλου της γραφής, όπου τα γυναικεία χαρακτηριστικά είναι τα μόνα που γίνονται αντιληπτά ως παρόντα ή απόντα (βλ. D. Merllié, «Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, Ιούνιος 1990, σσ. 40-51).

⁷ Είναι χαρακτηριστικό, παραδείγματος χάρη, ότι πρακτικά δε συναντάμε μύθους που να δικαιολογούν τη σεξουαλική ιεραρχία (εκτός ίσως από το μύθο της γέννησης του δράκου [βλ. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, ό.π., σ. 128] και το μύθο που έχει σκοπό να εκλογικεύσει τη «φυσική» θέση του άνδρα και της γυναίκας στη σεξουαλική πράξη, τον οποίο θα αναφέρω παρακάτω).

συνέλευσης ή αγοράς, που προορίζονται αποκλειστικά για τους άνδρες, και του σπιτιού, που προορίζεται για τις γυναίκες, ή, στο εσωτερικό του τελευταίου, μεταξύ του ανδρικού μέρους, της εστίας, και του γυναικείου, του στάβλου, του νερού και των φυτών· είναι η δομή του χρόνου, ημέρας, αγροτικού έτους, ή κύκλου της ζωής, με τις στιγμές ρήξης, αρσενικές, και τις παρατεταμένες περιόδους κυοφορίας, θηλυκές.⁸

[Στην επόμενη από αυτό σελίδα να μπει το σχήμα της σελίδας 24 του πρωτοτύπου]

Ο κοινωνικός κόσμος κατασκευάζει το σώμα ως έμφυλη πραγματικότητα και ως παρακαταθήκη φυλοποιητικών (sexuants) αρχών θεώρησης και διαίρεσης. Αυτό το κοινωνικό πρόγραμμα ενσωματωμένης πρόσληψης εφαρμόζεται σε όλα τα πράγματα του κόσμου, και κατά πρώτο λόγο στο *ίδιο το σώμα*, στη βιολογική του πραγματικότητα: αυτό εντέλει κατασκευάζει τη διαφορά μεταξύ των βιολογικών φύλων σύμφωνα με τις αρχές μιας μυθικής θεώρησης του κόσμου, ριζωμένης στην αυθαίρετη σχέση κυριαρχίας των ανδρών πάνω στις γυναίκες, που και αυτή είναι εγγεγραμμένη, μαζί με τον καταμερισμό της εργασίας, στην πραγματικότητα της κοινωνικής τάξης. Η *βιολογική* διαφορά μεταξύ των *φύλων*, δηλαδή μεταξύ του ανδρικού και του γυναικείου σώματος και, ιδίως, η *ανατομική* διαφορά μεταξύ των γεννητικών οργάνων, μπορεί επίσης να εμφανίζεται ως η φυσική δικαιολόγηση της κοινωνικά κατασκευασμένης διαφοράς μεταξύ των *γενών*, και ιδίως του σεξουαλικού καταμερισμού της εργασίας. (Το σώμα και οι κινήσεις του, μήτρες καθολικών κατηγορημάτων που υπόκεινται σε μια εργασία κοινωνικής κατασκευής, δεν είναι ούτε πλήρως καθορισμένα στη σημασία τους, σεξουαλική κυρίως, ούτε πλήρως απροσδιόριστα, έτσι ώστε ο συμβολισμός που τους προσδίδεται να είναι ταυτοχρόνως συμβατικός και «αιτιολογημένος (motivé)», και επομένως να προσλαμβάνεται ως σχεδόν φυσικός.) Δεδομένου ότι η αρχή κοινωνικής θεώρησης κατασκευάζει την ανατομική διαφορά και ότι αυτή η κοινωνικά κατασκευασμένη διαφορά γίνεται το θεμέλιο και η εγγύηση ώστε να εμφανίζεται ως φυσική η κοινωνική θεώρηση που τη θεμελιώνει, έχουμε μια σχέση κυκλικής αιτιότητας που εγκλωβίζει τη σκέψη στην

⁸ Θα έπρεπε να μπορούσαμε να υπενθυμίσουμε εδώ όλη την ανάλυση του μυθικο-τελετουργικού συστήματος (παραδείγματος χάρη σχετικά με τη δομή του εσωτερικού χώρου του σπιτιού: βλ. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ό.π. σσ. 441-461· σχετικά με την οργάνωση της ημέρας: σσ. 415-421· σχετικά με την οργάνωση του αγροτικού έτους: σσ. 361-409). Όντας αναγκασμένος να αναφέρω εδώ μόνο τα ελάχιστα απολύτως απαραίτητα για την κατασκευή του μοντέλου, οφείλω να προσκαλέσω τον αναγνώστη που θα επιθυμούσε να αποδώσει όλη την ισχύ του στον εθνογραφικό «αναλυτή» να διαβάσει προσεκτικά το *Le sens pratique* ή τουλάχιστον το συνοπτικό σχήμα που αναπαράγεται αμέσως παρακάτω.

προφάνεια σχέσεων κυριαρχίας εγγεγραμμένων ταυτοχρόνως στην αντικειμενικότητα, με τη μορφή αντικειμενικών διαιρέσεων, και στην υποκειμενικότητα, με τη μορφή γνωστικών σχημάτων τα οποία, οργανωμένα τα ίδια σύμφωνα με αυτές τις διαιρέσεις, οργανώνουν και την πρόσληψη αυτών των αντικειμενικών διαιρέσεων.

Ο ανδρισμός, ακόμη και στην ηθικοπρακτική του πλευρά, δηλαδή ως ιδιότητα του *vir*, *virtus*, σημείο τιμής (*nif*), αρχή της διατήρησης και της αύξησης της τιμής, παραμένει άρρηκτα συνδεδεμένος, τουλάχιστον σιωπηρά, με το σωματικό ανδρισμό, ιδίως μέσω των μαρτυριών της σεξουαλικής ισχύος –διακόρευση της μνηστής, πλήθος αρσενικών απογόνων κτλ.– που αναμένονται από τον άνδρα που είναι αληθινός άνδρας. Καταλαβαίνουμε ότι ο φαλλός, πάντοτε παρών μεταφορικά αλλά πολύ σπάνια κατονομαζόμενος και κατονομάσιμος, συμπυκνώνει όλες τις συλλογικές φαντασιώσεις της γονιμοποιητικής δύναμης.⁹ Όπως με τις τηγανίτες ή το μπισκότο, που τρώγονται κατά τους τοκετούς, τις περιτομές και το φύτρωμα των δοντιών, ο φαλλός «σηκώνεται» ή «φουσκώνει». Το αμφίσημο σχήμα του *φουσκάματος* είναι η γενεσιουργός αρχή των τελετών γονιμότητας που, προορισμένες να προκαλέσουν μιμητικά τη διόγκωση (του φαλλού και της κοιλιάς της γυναίκας) καταφεύγοντας κυρίως σε τροφές που οι ίδιες φουσκώνουν αλλά και προκαλούν φούσκωμα, επιβάλλονται τις στιγμές που πρέπει να ασκηθεί η γονιμοποιός δράση της αρσενικής δύναμης, δηλαδή στους γάμους – καθώς επίσης και στην αρχή του οργώματος, συνθήκη μιας ομόλογης δράσης ανοίγματος και γονιμοποίησης της γης.¹⁰

Η δομική αμφισημία, που εκφράζεται από την ύπαρξη μιας μορφολογικής σύνδεσης (παραδείγματος χάρη μεταξύ του *abbuch*, του πέους, και του *thabbucht*, θηλυκού του *abbuch*, του στήθους), αρκετών συμβόλων συνδεδεμένων με τη γονιμότητα, μπορεί να ερμηνευτεί από το γεγονός ότι αναπαριστούν διαφορετικές εκδηλώσεις της ζωικής πληρότητας, του ζωντανού που δίνει τη ζωή (μέσω του γάλακτος και του σπέρματος, που παρομοιάζεται με το γάλα.¹¹ όταν οι άνδρες λείπουν για μια μεγάλη χρονική περίοδο, λέμε –στη γυναίκα τους– ότι

⁹ Η ευρωπαϊκή παράδοση συνδέει το σωματικό ή το ηθικό θάρρος με την αρρενωπότητα («να έχεις...» κτλ.) και, όπως η παράδοση των Βερβέρων, διατυπώνει ρητά μια σύνδεση μεταξύ του όγκου της μύτης (*nif*), συμβόλου του σημείου τιμής, και του υποτιθέμενου μεγέθους του φαλλού.

¹⁰ Σχετικά με τις τροφές που φουσκώνουν, όπως τα *ufthyen*, και που προκαλούν φούσκωμα, βλ. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ό.π., σσ. 412-415, και σχετικά με τις μυθικά αμφίσημες, επικαθορισμένες ή αόριστες πράξεις ή αντικείμενα, σ. 426 κ.ε.

¹¹ Ο πιο εκφραστικός όρος είναι *ambul*, κυριολεκτικά κύστη, μεγάλο λουκάνικο, αλλά και φαλλός (βλ. T. Yacine-Titouh: «Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie», στο T. Yacine-Titouh (επιμ.), *Amour, fantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Παρίσι,

θα επιστρέψουν με ένα «φλασκή πηγμένο γάλα, κρέμα»· για έναν άνδρα που δεν είναι διακριτικός στις εξωσυζυγικές του σχέσεις, λέμε ότι «έχυσε πηγμένο γάλα στη γενειάδα του»· *yecca yeswa*, «έφαγε κι ήπιε» σημαίνει ότι έκανε έρωτα· για κάποιον που αντιστέκεται στην αποπλάνηση, λέμε «δε χύνει πηγμένο γάλα στο στήθος του»). Η ίδια μορφολογική σχέση υπάρχει μεταξύ του *thamellalts* (αυγό), κατεξοχήν συμβόλου της γυναικείας γονιμότητας, και του *imellalen* (όρχεις)· λέμε για το πέος ότι είναι το μόνο αρσενικό που κλωσάει δύο αυγά. Και τις ίδιες συνδέσεις βρίσκουμε στις λέξεις που δηλώνουν το σπέρμα, *zzel* και κυρίως *laâmara*, το οποίο λόγω της ρίζας του –*aâmar*, δηλαδή γεμίζω, ευδοκιμώ κτλ.– παραπέμπει στην πληρότητα, σ’ αυτό που είναι γεμάτο ζωή και γεμίζει με ζωή, στο σχήμα της *πλήρωσης* (γεμάτο/άδειο, γόνιμο/στείρο κτλ.) και συνδυάζεται κανονικά με το σχήμα του φουσκώματος στη γένεση των τελετουργικών της γονιμότητας.¹²

Συνδέοντας τη στύση του φαλλού με τη ζωική δυναμική του φουσκώματος που ενυπάρχει σε κάθε διαδικασία φυσικής αναπαραγωγής (φύτρωμα του σπόρου, κυοφορία κτλ.), η κοινωνική *κατασκευή* των γεννητικών οργάνων *καταγράφει* και *κυρώνει* συμβολικά κάποιες αδιαμφισβήτητες φυσικές ιδιότητες· συμβάλλει επίσης, μαζί με άλλους μηχανισμούς –εκ των οποίων ο σημαντικότερος είναι χωρίς καμία αμφιβολία, όπως έχουμε ήδη δει, η εισαγωγή κάθε σχέσης (γεμάτο/άδειο, παραδείγματος χάρη) σε ένα σύστημα ομόλογων και συνδεδεμένων μεταξύ τους σχέσεων– στη μεταστοιχείωση της αυθαιρεσίας του κοινωνικού νόμου σε αναγκαιότητα της φύσης (φύσις). (Αυτή η λογική της *συμβολικής καθιέρωσης* των αντικειμενικών διεργασιών, κοσμικών και βιολογικών κυρίως, που ενεργοποιούνται σε όλο το μυθικο-τελετουργικό σύστημα –όταν παραδείγματος χάρη το φύτρωμα του σπόρου αντιμετωπίζεται σαν ανάσταση, σαν γεγονός ομόλογο με την αναγέννηση του παππού στον εγγονό η οποία επικυρώνεται με την επαναφορά του ονόματος– δίνει ένα σχεδόν αντικειμενικό θεμέλιο σε αυτό το σύστημα και, κατά συνέπεια, στην πίστη της οποίας είναι το αντικείμενο, πίστη που ενισχύεται έτσι από την ομοφωνία του.)

Όταν οι κυριαρχούμενοι εφαρμόζουν σε αυτό που κυριαρχεί πάνω τους σχήματα που αποτελούν προϊόν της κυριαρχίας ή, με άλλους όρους, όταν οι σκέψεις και οι αντιλήψεις τους έχουν δομηθεί σύμφωνα με τις ίδιες ακριβώς δομές με τη σχέση κυριαρχίας που τους έχει επιβληθεί, τα *γνωσιακά* τους ενεργήματα είναι ενεργήματα

L’Harmattan, 1992, σσ. 3-27· και «La féminité ou la représentation de la peur dans l’imaginaire social kabyle», *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, σσ. 19-43).

¹² Σχετικά με τα σχήματα γεμάτο/άδειο και την πλήρωση, βλ. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ό.π., σσ. 452-453 καθώς και σ. 397 (περί του φιδιού).

αναγνώρισης, υποταγής. Ωστόσο, όσο στενή κι αν είναι η αντιστοιχία μεταξύ των πραγματικοτήτων ή των διεργασιών του φυσικού κόσμου και των αρχών θεώρησης και διαίρεσης που εφαρμόζονται σε αυτές, υπάρχει πάντοτε θέση για ένα γνωσιακό αγώνα σε σχέση με το νόημα των πραγμάτων του κόσμου και ιδίως των σεξουαλικών πραγματικοτήτων. Πράγματι, η μερική απροσδιοριστία κάποιων αντικειμένων επιτρέπει ανταγωνιστικές ερμηνείες, προσφέροντας στους κυριαρχούμενους μια δυνατότητα αντίστασης ενάντια στη συμβολική επιβολή. Έτσι, για παράδειγμα, οι γυναίκες μπορούν να στηριχτούν στα κυρίαρχα σχήματα πρόσληψης (ψηλό/χαμηλό, σκληρό/μαλακό, ευθύ/καμπύλο, ξηρό/υγρό κτλ.) που τις οδηγούν να διαμορφώσουν μια πολύ αρνητική παράσταση του φύλου τους¹³ για να συλλάβουν τα αρσενικά σεξουαλικά χαρακτηριστικά κατ' αναλογία με πράγματα που κρέμονται, μαλακά, χωρίς σφρίγος, (*laâlaleq*, *asaâlaq*, που χρησιμοποιούνται επίσης για τα κρεμμύδια ή για το φιλέτο, ή *acherbub*, μαλακό, χωρίς σθένος, γεροντικό φύλο, που ενίοτε συνδέεται με το *ajerbub*, κουρέλι).¹⁴ και ακόμη μπορούν να εκμεταλλευτούν την κατάσταση του συρρικνωμένου ανδρικού φύλου για να διακηρύξουν την ανωτερότητα του θηλυκού – όπως στο ρητό: «Εσένα όλος ο εξοπλισμός (*laâlaleq*) σου κρέμεται, λέει η γυναίκα στον άνδρα, ενώ εγώ είμαι μια συγκολλημένη πέτρα».¹⁵ Έτσι, ο κοινωνικός ορισμός των γεννητικών οργάνων, πόρρω απέχοντας από το να είναι μια απλή καταγραφή φυσικών ιδιοτήτων που προσφέρονται άμεσα στην πρόσληψη, αποτελεί προϊόν μιας κατασκευής που έχει επιτελεστεί με τίμημα μια σειρά προσανατολισμένων επιλογών ή, καλύτερα, μέσω του τονισμού κάποιων διαφορών ή της συγκάλυψης κάποιων ομοιοτήτων. Η εικόνα του κόλπου ως ανεστραμμένου φαλλού, την οποία ανακαλύπτει η Marie-Christine Pouchelle στα γραπτά ενός χειρουργού του Μεσαίωνα, υπακούει στις ίδιες θεμελιώδεις αντιθέσεις μεταξύ θετικού και αρνητικού, καλής και ανάποδης, που επιβάλλονται από τη στιγμή

¹³ Οι γυναίκες θεωρούν ότι το φύλο τους είναι ωραίο μόνο όταν είναι κρυμμένο («η συγκολλημένη πέτρα»), μαζεμένο (*yejmaâ*) ή όταν βρίσκεται υπό την προστασία του *serr*, της μαγείας (σε αντίθεση με το ανδρικό φύλο που δεν έχει *serr*, διότι δεν μπορεί να κρυφτεί). Μία από τις λέξεις που το δηλώνουν, *takhna*, χρησιμοποιείται, όπως και το γαλλικό «con (μουνί, αλλά και μαλάκας)» ως προσφώνηση (*A takhna!*) για να περιγράψει τη βλακεία (μια «φάτσα *takhna*» είναι ένα πρόσωπο χωρίς σχήμα, επίπεδο, χωρίς το ανάγλυφο που δίνει μια ωραία *μύτη*). Μια άλλη από τις λέξεις των Βερβέρων που δηλώνει τον γυναικείο κόλπο –και μάλιστα πολύ πιο υποτιμητική– το *achermid*, σημαίνει επίσης και γλοιώδης.

¹⁴ Όλες αυτές οι λέξεις ανήκουν στο χώρο του ταμπού, καθώς και οι φαινομενικά ανώδυνοι όροι όπως *duzan*, τα πράγματα, τα εργαλεία, *laqlul*, τα πιατικά, *lah 'wal*, τα συστατικά, ή *azaâkuk*, η ουρά, που χρησιμοποιούν ως ευφημιστικά υποκατάστατα. Στους Καβύλους, όπως και στη δική μας παράδοση, τα ανδρικά γεννητικά όργανα παρομοιάζονται, τουλάχιστον στις ευφημιστικές δηλώσεις, με εργαλεία, όργανα («μηχανή», «μηχάνημα», κτλ.)– πράγμα το οποίο πρέπει ίσως να συσχετίσουμε με το γεγονός ότι ο χειρισμός των τεχνικών αντικειμένων ανατίθεται συστηματικά στους άνδρες.

¹⁵ Βλ. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *ό.π.*

που η ανδρική αρχή τίθεται ως μέτρο όλων των πραγμάτων.¹⁶ Γνωρίζοντας έτσι ότι ο άνδρας και η γυναίκα γίνονται αντιληπτοί ως δύο παραλλαγές, ανώτερη και κατώτερη, της ίδιας φυσιολογίας, καταλαβαίνουμε γιατί, μέχρι την Αναγέννηση, δε διαθέτουμε ανατομικό όρο για να περιγράψουμε λεπτομερώς το γυναικείο φύλο το οποίο παρουσιάζεται σαν να αποτελείται από τα ίδια όργανα με το ανδρικό, οργανωμένα όμως με διαφορετικό τρόπο.¹⁷ Και επίσης, όπως καταδεικνύει η Yvonne Knibiehler, οι ειδικοί της ανατομίας των αρχών του 19^{ου} αιώνα (ο Βιρέ κυρίως), προεκτείνοντας τα επιχειρήματα των ηθικολόγων, έχουν την τάση να ανακαλύπτουν στο σώμα της γυναίκας τη δικαιολόγηση της κοινωνικής καταστατικής θέσης που της επιβάλλουν εν ονόματι παραδοσιακών αντιθέσεων μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, ευαισθησίας και λογικής, παθητικότητας και ενεργητικότητας.¹⁸ Και θα αρκούσε να παρακολουθήσουμε την ιστορία της «ανακάλυψης» της κλειτορίδας έτσι όπως την καταγράφει ο Τόμας Λάκερ,¹⁹ φτάνοντας μέχρι τη φροϋδική θεωρία της μετακίνησης της γυναικείας σεξουαλικότητας από την κλειτορίδα στον κόλπο, για να καταφέρουμε να πείσουμε ότι οι ορατές διαφορές μεταξύ των ανδρικών και των γυναικείων γεννητικών οργάνων όχι μόνο δεν παίζουν το θεμελιακό ρόλο που ενίοτε τους αποδίδουμε, αλλά αποτελούν μια κοινωνική κατασκευή που έχει τη βάση της στις αρχές διαίρεσης του ανδροκρατικού λόγου, που κι αυτός με τη σειρά του θεμελιώνεται στον καταμερισμό των κοινωνικών καταστατικών θέσεων που αποδίδονται στον άνδρα και στη γυναίκα.²⁰

Τα σχήματα που δομούν την πρόσληψη των γεννητικών οργάνων και, ακόμη περισσότερο, της σεξουαλικής δραστηριότητας εφαρμόζονται επίσης και στο ίδιο το σώμα, ανδρικό ή γυναικείο, που έχει το επάνω και το κάτω του –με το σύνορο να

¹⁶ M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Παρίσι, Flammarion, 1983.

¹⁷ Βλ. T. W. Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology», στο C. Gallagherand, T. W. Laqueur (επιμ.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1987.

¹⁸ Y. Knibiehler, «Les médecins et la “nature féminine” au temps du Code civil», *Annales*, 31 (4), 1976, σσ. 824-825.

¹⁹ T. W. Laqueur, «Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur», στο M. Feher, με τους R. Naddaf και N. Tazi, *Zone*, Μέρος 3^ο, Νέα Υόρκη, Zone, 1989.

²⁰ Μεταξύ των πολυάριθμων μελετών που καταδεικνύουν τη συμβολή της φυσικής ιστορίας και των φυσικών επιστημών στη φυσικοποίηση των σεξουαλικών διαφορών (αλλά και των φυλετικών: η λογική είναι η ίδια), μπορούμε να παραθέσουμε τη μελέτη της Londa Schiebinger (*Nature's Body*, Βοστώνη, Beacon Press, 1993), που δείχνει πώς οι φυσικοί επιστήμονες «προσέδιδαν στα θηλυκά των ζώων την αιδω [*modesty*] την οποία ήλπιζαν να βρουν στις συζύγους και τις κόρες τους» (σ. 78): πώς στο τέλος της αναζήτησης του υμένα, κατέληγαν στο συμπέρασμα πώς «μόνο οι γυναίκες είναι προικισμένες από την θεία πρόνοια [*are blessed with*] με έναν υμένα», «φύλακα της αγνότητάς τους», «προθάλαμο του αδύτου τους» (σσ. 93-94) και ότι η γενειάδα, που συχνά συνδέεται με την ανδρική τιμή, διαφοροποιεί τους άνδρες από τις γυναίκες, που είναι λιγότερο ευγενείς (σ. 115), και από τις άλλες «φυλές».

ορίζεται από τη μέση-ζώνη (*ceinture*), σημείο κλεισίματος (αυτή που έχει τη ζώνη της *σφιχτή*, που δεν τη *λύνει*, θεωρείται ενάρετη, αγνή) και συμβολικό όριο, τουλάχιστον στη γυναίκα μεταξύ του καθαρού και του ακάθαρτου.

Η ζώνη είναι ένα από τα σημεία *κλεισίματος* του γυναικείου σώματος –σταυρωμένα χέρια στο στήθος, σφιγμένα πόδια, ρούχα που πνίγουν– το οποίο, όπως έχουν δείξει πολλοί αναλυτές, επιβάλλεται ακόμη και σήμερα στις γυναίκες των ευρω-αμερικανικών κοινωνιών.²¹ Συμβολίζει επίσης το ιερό φράγμα που προστατεύει τον κόλπο, ο οποίος έχει συσταθεί κοινωνικά ως αντικείμενο ιερό, δηλαδή υποταγμένο, σύμφωνα με την ντυρκεμική ανάλυση, σε αυστηρούς κανόνες αποφυγής ή πρόσβασης, που καθορίζουν με πολύ συγκεκριμένο τρόπο τις συνθήκες της καθιερωμένης επαφής, δηλαδή τους δρώντες, τις χρονικές στιγμές και τις πράξεις που θεωρούνται νόμιμες, ή, αντιθέτως, βέβηλες. Αυτούς τους κανόνες, ιδιαιτέρως εμφανείς στα γαμήλια τελετουργικά, μπορούμε επίσης να τους παρατηρήσουμε, ακόμη και στις Ηνωμένες Πολιτείες σήμερα, στις περιπτώσεις που ένας άνδρας γιατρός πρέπει να διενεργήσει μια κολπική εξέταση. Σαν να θέλει να εξουδετερώσει συμβολικά και πρακτικά όλες τις δυνητικά σεξουαλικές συνδηλώσεις της γυναικολογικής εξέτασης, ο γιατρός υποβάλλεται σε ένα πραγματικό τελετουργικό με στόχο να διατηρήσει το φράγμα, που συμβολίζεται από τη μέση-ζώνη, μεταξύ του δημοσίου προσώπου και του κόλπου, που ποτέ δεν προσλαμβάνονται ταυτοχρόνως: στην πρώτη φάση απευθύνεται στο πρόσωπο, ενώπιος ενώπιω· κατόπιν, αφού το πρόσωπο προς εξέταση έχει γδυθεί, παρουσία μιας νοσοκόμας, το εξετάζει, ξαπλωμένο και με το πάνω μέρος του σώματος καλυμμένο με ένα σεντόνι, παρατηρώντας έναν κόλπο κατά κάποιον τρόπο αποσυνδεδεμένο από το πρόσωπο και συρρικνωμένο έτσι στην κατάσταση του πράγματος· τέλος, σε μια τρίτη φάση, απευθύνεται και πάλι στη γυναίκα, η οποία έχει ξαναντυθεί εν απουσία του.²² Και εντέλει επειδή ακριβώς ο κόλπος εξακολουθεί να θεωρείται φετίχ και να αντιμετωπίζεται ως ιερός, μυστικός και ταμπού, το εμπόριο του σεξ παραμένει στιγματισμένο τόσο στην κοινή συνείδηση όσο και στο γράμμα του νόμου, τα οποία απαγορεύουν στις γυναίκες τη δυνατότητα να επιλέξουν την πορνεία ως εργασία.²³ Με την παρέμβαση του χρήματος, μια πλευρά του ανδρικού ερωτισμού συνδέει την αναζήτηση της απόλαυσης με τη βίαιη άσκηση της εξουσίας πάνω σε σώματα που έχουν συρρικνωθεί στην κατάσταση του αντικειμένου και με την ιεροσυλία που αποτελεί η παράβαση του νόμου σύμφωνα με τον οποίο το σώμα (όπως και το αίμα) μπορεί μόνο να

²¹ Βλ. παραδείγματος χάρι Ν. Μ. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1977, ιδίως σ. 89 κ.ε.

²² J. M. Henslin, M. A. M. A. Biggs, «The Sociology of the Vaginal Examination», στο J. M. Henslin (επιμ.), *Down to Earth Sociology*, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη, The Free Press, 1991, σσ. 235-247.

²³ Ο αμερικανικός νόμος απαγορεύει να «ζει κανείς από ανήθικα κέρδη», πράγμα που σημαίνει πως μόνο η δωρεάν προσφορά του σεξ είναι νόμιμη και ότι ο πληρωμένος έρωτας αποτελεί την κατεχόμενη ιεροσυλία ως εμπόριο αυτού που το σώμα διαφυλάσσει ως το πιο ιερό (βλ. G. Pheterson, «The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness», *Social Text*, 37, 1993, σσ. 39-64).

δίνεται σε μια απολύτως δωρεάν πράξη προσφοράς, που προϋποθέτει την αναστολή της βίας.²⁴

Το σώμα έχει το εμπρός του, *τόπο της σεξουαλικής διαφοράς*, και το πίσω του, αδιαφοροποίητο σεξουαλικά, και δυνητικά θηλυκό, δηλαδή παθητικό, υποταγμένο, όπως το υπενθυμίζουν, μέσω του λόγου ή της χειρονομίας, οι μεσογειακές βρισιές (κυρίως το περίφημο «μπράτσο της τιμής»²⁵) εναντίον της ομοφυλοφιλίας,²⁶ τα δημόσια μέρη του, πρόσωπο, μέτωπο, μάτια, μουστάκι, στόμα, *ευγενή όργανα παρουσίας του εγώ* όπου συμπυκνώνεται η κοινωνική ταυτότητα, το σημείο της τιμής, το *nif*, που επιβάλλει να αντιμετωπίζεις και να κοιτάζεις τους άλλους στο πρόσωπο, και τα *ιδιωτικά* μέρη του, κρυμμένα ή πηγή ντροπής, που η τιμή επιτάσσει την απόκρυψή τους. Έτσι, με τη μεσολάβηση της σεξουαλικής διαίρεσης των νόμιμων χρήσεων του σώματος εγκαθίσταται ο δεσμός (τον οποίο αναφέρει και η ψυχανάλυση) μεταξύ φαλλού και λόγου: οι δημόσιες και ενεργητικές χρήσεις του επάνω, του αρσενικού μέρους του σώματος –να αντιμετωπίζει, να στέκεται απέναντι, να αντεπεξέρχεται (*qabel*), να κοιτάζει καταπρόσωπο, κατάματα, να παίρνει το λόγο δημοσίως– αποτελούν μονοπάτιο των ανδρών· η γυναίκα, η οποία στην Καβυλία κρατιέται μακριά από τους δημόσιους χώρους, οφείλει κατά κάποιον τρόπο να απαρνηθεί τη δημόσια χρήση του βλέμματός της (κυκλοφορεί δημοσίως με τα μάτια κατεβασμένα στα πόδια της) και του λόγου της (η μόνη λέξη που της αρμόζει είναι «δεν ξέρω», αντίθετο του αρσενικού λόγου που αποτελεί αποφασιστική, κοφτή, και ταυτοχρόνως μετρημένη και μελετημένη κατάφαση).²⁷

Παρ' όλο που μπορεί να εμφανίζεται ως η αρχική μήτρα με αφετηρία την οποία κατασκευάζονται όλες οι μορφές ένωσης δύο αντίθετων αρχών –υνί και αυλάκι,

²⁴ «Το χρήμα είναι συστατικό στοιχείο του τρόπου με τον οποίο παριστάνεται η διαστροφή. Επειδή η διεστραμμένη φαντασίωση είναι καθεαυτή ακατανόητη και μη εναλλάξιμη, το χρήμα μέσω του αφηρημένου χαρακτήρα του συνιστά το οικουμενικά κατανοητό ισοδύναμό της» (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Παρίσι, Fata Morgana, 1974, σσ. 59-60). «Μέσω αυτής της πρόκλησης, ο Σαντ αποδεικνύει ακριβώς ότι η έννοια της αξίας και της τιμής είναι εγγεγραμμένη στον ίδιο τον πυρήνα της ηδονικής συγκίνησης και ότι τίποτα δεν είναι πιο αντίθετο στην ηδονή από το δωρεάν» (P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1959, σ. 102).

²⁵ Εννοείται η χαρακτηριστική χειρονομία όπου το αντιβράχιο λυγίζει και διπλώνεται πάνω στο βραχίονα, με το χέρι να χτυπά πάνω στον τελευταίο, η οποία δηλώνει τη στύση. (Σ.τ.Μ.)

²⁶ Δεν υπάρχει χειρότερη βρισιά από τις λέξεις που περιγράφουν τον άνδρα ως «παρμένο», «γαμημένο» (*maniuk*, *qawad*).

²⁷ Σύμφωνα με τη συνήθη λογική της αρνητικής προκατάληψης, η ανδρική παράσταση μπορεί να καταδικάζει τις γυναικείες δεξιότητες και αδεξιότητες τις οποίες απαιτεί ή στων οποίων την παραγωγή συμβάλλει: παρατηρούμε έτσι ότι «η αγορά των γυναικών δεν τελειώνει ποτέ» – είναι φλύαρες και κυρίως μπορούν να μείνουν επτά ημέρες και επτά νύχτες κουβεντιάζοντας χωρίς να καταλήξουν σε απόφαση– ή ότι, για να δηλώσουν τη συμφωνία τους, οι γυναίκες πρέπει να πουν δύο φορές ναι.

ουρανός και γη, φωτιά και νερό, κτλ.– η ίδια η σεξουαλική πράξη συλλαμβάνεται σε σχέση με την αρχή του πρωτείου της αρρενωπότητας. Η αντίθεση μεταξύ των φύλων εγγράφεται στη σειρά των μυθικο-τελετουργικών αντιθέσεων: ψηλό/χαμηλό, πάνω/κάτω, ξηρό/υγρό, ζεστό/κρύο (για τον άνδρα που επιθυμεί λέμε: «το *kanoun* του είναι κόκκινο», «η χύτρα του φλέγεται», «το ταμπούρλο του βράζει»: για τις γυναίκες λέμε ότι έχουν την ικανότητα «να σβήσουν τη φωτιά», να «προσφέρουν δροσιά», να «δώσουν να πει») ενεργητικό/παθητικό, κινητό/ακίνητο (η σεξουαλική πράξη παρομοιάζεται με το μύλο, με το επάνω μέρος της κινητό και το κάτω ακίνητο, στερεωμένο στη γη, ή με τη σχέση μεταξύ της σκούπας, που πάει κι έρχεται, και του σπιτιού).²⁸ Από αυτό απορρέει ότι η θέση που θεωρείται φυσιολογική είναι λογικά αυτή στην οποία ο άνδρας «βρίσκεται από πάνω». Όπως ο κόλπος οφείλει το δίχως άλλο τον ολέθριο, δυσοίωνο χαρακτήρα του στο γεγονός ότι τον σκεφτόμαστε ως κενό, αλλά επίσης και ως αρνητική *αντιστροφή* του φαλλού, κατά τον ίδιο τρόπο και η ερωτική στάση κατά την οποία η γυναίκα τοποθετείται πάνω στον άνδρα καταδικάζεται ρητά σε πολλούς πολιτισμούς.²⁹ Και η παράδοση των Καβύλων, αν και ελάχιστα παραγωγική σε επεξηγηματικούς λόγους, επικαλείται επ’ αυτού έναν καταγωγικό μύθο για να νομιμοποιήσει τις θέσεις που έχουν δοθεί στα δύο φύλα στον καταμερισμό της σεξουαλικής εργασίας και, μέσω του σεξουαλικού καταμερισμού της εργασίας παραγωγής και αναπαραγωγής, σε κάθε κοινωνική τάξη και, ακόμα παραπέρα, στην κοσμική τάξη.

«Στην πηγή (*tala*) συνάντησε ο πρώτος άνδρας την πρώτη γυναίκα. Εκείνη ήταν έτοιμη να τραβήξει νερό, όταν ο άνδρας, αγέρωχος, την πλησίασε και ζήτησε να πει. Αλλά εκείνη είχε φτάσει πρώτη και διψούσε, κι αυτή. Δυσανεστημένος, ο άνδρας την έσπρωξε. Εκείνη παραπάτησε και βρέθηκε καταγής. Τότε ο άνδρας είδε τους μηρούς της γυναίκας, που ήταν διαφορετικοί από τους δικούς του. Η γυναίκα, πιο πονηρή, του έδειξε πολλά πράγματα. “Ξάπλωσε, του είπε, θα σου πω σε τι χρησιμεύουν τα όργανά σου”. Εκείνος ξάπλωσε κατάχαμα· εκείνη χάιδεψε το πέος του που έγινε δυο φορές μεγαλύτερο και πλάγιασε πάνω του. Ο άνδρας ένιωσε μεγάλη ηδονή. Ακολουθούσε παντού τη γυναίκα για να ξανακάνει το ίδιο πράγμα, διότι εκείνη ήξερε περισσότερα πράγματα από κείνον, να ανάβει τη φωτιά κτλ. Μια μέρα, ο άνδρας είπε στη γυναίκα: “Θέλω κι εγώ να σου δείξω· ξέρω να κάνω κι εγώ κάποια πράγματα. Ξάπλωσε και θα πλαγιάσω πάνω σου”. Η γυναίκα πλάγιασε καταγής και ο

²⁸ Βλ. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *ό.π.*

²⁹ Σύμφωνα με τον Charles Malamoud, τα σανσκριτικά χρησιμοποιούν για να δηλώσουν αυτή τη στάση τη λέξη *Viparita*, ανεστραμμένος, που χρησιμοποιείται επίσης για να δηλώσει τον κόσμο ανάποδα, το άνω κάτω.

άντρας ανέβηκε πάνω της. Αισθάνθηκε την ίδια ηδονή και είπε τότε στη γυναίκα: “Στην πηγή, θα είσαι εσύ (κυρίαρχη)· στο σπίτι, εγώ”. Και καθώς στο μυαλό του άνδρα μετράνε πάντοτε οι τελευταίες φράσεις και από τότε οι άνδρες θέλουν πάντα να ανεβαίνουν πάνω στις γυναίκες. Έτσι πήραν τα πρωτεία και είναι αυτοί που πρέπει να κυβερνούν».³⁰

Η πρόθεση κοινωνιοδικίας εκφράζεται εδώ χωρίς περιστροφές: ο ιδρυτικός μύθος θεσμίζει, στην ίδια τη γένεση της κουλτούρας που γίνεται αντιληπτή ως κοινωνική τάξη κυριαρχούμενη από την ανδρική αρχή, τη συστατική αντίθεση (ήδη παρούσα, μέσω της αντίθεσης μεταξύ της πηγής και του σπιτιού, παραδείγματος χάρη, στα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται για να τη δικαιολογήσουν) μεταξύ φύσης και κουλτούρας, μεταξύ της σεξουαλικότητας που πηγάζει από τη φύση και της σεξουαλικότητας που πηγάζει από την κουλτούρα: στην άνομη πράξη που συντελέστηκε στην πηγή, τόπο κατεξοχήν θηλυκό, και στην πρωτοβουλία της γυναίκας, διεστραμμένης μυσταγωγού, εκπαιδευμένης από τη φύση στα πράγματα του έρωτα, αντιτίθεται η σύμφωνη με το νόμο πράξη, οικιακή και εξημερωμένη, εκτελεσμένη κατόπιν αιτήματος του άνδρα και σύμφωνη με την τάξη των πραγμάτων, με τη θεμελιώδη ιεραρχία της κοινωνικής και της κοσμικής τάξης, και μέσα στο σπίτι, τόπο της καλλιεργημένης φύσης, της νόμιμης κυριαρχίας της αρσενικής αρχής πάνω στη θηλυκή αρχή, που συμβολίζεται από την υπεροχή της κύριας δοκού (*asalas alemmas*) πάνω στον κάθετο στύλο (*thigejdith*), που είναι μια θηλυκή διχάλα ανοιχτή προς τον ουρανό.

Πάνω ή κάτω, ενεργητικό ή παθητικό, αυτά τα παράλληλα διαζεύγματα περιγράφουν τη σεξουαλική πράξη ως μια σχέση κυριαρχίας. Το να κατέχει κανείς σεξουαλικά, όπως στα γαλλικά το «baiser» ή στα αγγλικά το «to fuck», σημαίνει να κυριαρχεί με την έννοια τού να υποτάσσει στην εξουσία του, αλλά επίσης και να εξαπατά, να εκμεταλλεύεται ή, όπως λέγεται, «να εξαπατά» (ενώ το να αντιστέκεται κανείς στην αποπλάνηση, σημαίνει να μην αφήνεται να εξαπατηθεί, να μην «αφήνει να του τη φέρουν»³¹). Οι (θεμιτές ή αθέμιτες) εκδηλώσεις της αρρενωπότητας τοποθετούνται στη λογική του ανδραγαθήματος, του κατορθώματος, που τιμά. Και παρ’ όλο που η ακραία βαρύτητα και της παραμικρής σεξουαλικής παράβασης απαγορεύει την ανοιχτή έκφρασή της, η έμμεση πρόκληση προς την αρσενική ακεραιότητα των

³⁰ Βλ. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», ό.π.

³¹ Στα γαλλικά avoir και se faire avoir, που σημαίνουν ταυτοχρόνως έχω (avoir une femme: αποκτώ σεξουαλικά μια γυναίκα) και εξαπατώ, πιάνω κορόιδο (avoir quelqu’un: τη φέρνω σε κάποιον). (Σ.τ.Μ)

άλλων ανδρών που περικλείεται σε κάθε διακήρυξη ανδρισμού περιέχει την αρχή της ανταγωνιστικής θεώρησης της ανδρικής σεξουαλικότητας, που εκδηλώνεται πιο πρόθυμα σε άλλες περιοχές της μεσογειακής ζώνης και πέρα από αυτήν.

Μια πολιτική κοινωνιολογία της σεξουαλικής πράξης θα αποκάλυπτε ότι, όπως συμβαίνει πάντοτε σε μια σχέση κυριαρχίας, οι πρακτικές και οι αναπαραστάσεις των δύο φύλων δεν είναι καθόλου συμμετρικές. Όχι μόνο επειδή τα κορίτσια και τα αγόρια έχουν, ακόμη και στις σημερινές κοινωνίες της Ευρώπης και της Αμερικής, πολύ διαφορετικές απόψεις σχετικά με την ερωτική σχέση, που οι άνδρες τις περισσότερες φορές τη σκέφτονται στη λογική της κατάκτησης (κυρίως στις συζητήσεις μεταξύ φίλων, που αφήνουν αρκετό χώρο στην καυχησιολογία γύρω από τις κατακτήσεις τους)³², αλλά και επειδή η ίδια η σεξουαλική πράξη γίνεται αντιληπτή από τους άνδρες σαν μια μορφή κυριαρχίας, ιδιοποίησης, «κατοχής». Εξ ου και η απόκλιση μεταξύ των πιθανών προσδοκιών ανδρών και γυναικών στον τομέα της σεξουαλικότητας – και οι παρεξηγήσεις, που συνδέονται με παρερμηνείες «σημαδιών», ενίοτε σκόπιμα αμφίσημων ή και απατηλών, που απορρέουν από αυτές. Σε αντίθεση με τις γυναίκες, που είναι κοινωνικά προετοιμασμένες να ζήσουν τη σεξουαλικότητα ως μια εμπειρία ιδιωτική και ιδιαιτέρως φορτισμένη από συναίσθημα, η οποία δε συμπεριλαμβάνει υποχρεωτικά τη διείσδυση αλλά που μπορεί να περικλείει ένα ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων (ομιλία, άγγιγμα, χάδι, αγκαλιά κτλ.³³), τα αγόρια έχουν την τάση να «κατακερματίζουν» τη σεξουαλικότητα, την οποία αντιλαμβάνονται ως μια επιθετική και κυρίως σωματική πράξη κατάκτησης, προσανατολισμένη προς τη διείσδυση και τον οργασμό.³⁴ Και παρ' όλο που, σ' αυτό το σημείο όπως και σε όλα τα άλλα, οι παραλλαγές επηρεάζονται προφανώς πολύ από την κοινωνική θέση,³⁵ την ηλικία –και τις προηγούμενες εμπειρίες–, μπορούμε να συμπεράνουμε από μια σειρά συνεντεύξεων ότι πρακτικές φαινομενικά συμμετρικές (όπως η *πεολεχία* και η *αιδοιολεχία*) τείνουν να ενδύονται πολύ διαφορετικές σημασίες για τους άνδρες (που τείνουν να τις βλέπουν ως πράξεις κυριαρχίας, μέσω της υποταγής ή της ηδονής που λαμβάνουν) από ό,τι για τις γυναίκες. Η ανδρική ηδονή είναι, αφενός, ηδονή της γυναικειάς ηδονής, της ικανότητάς τους να κάνουν τη γυναίκα να απολαύσει· έτσι η Καταρίν

³² Βλ. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, Νέα Υόρκη, 1983· E. Anderson, *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*, Σικάγο, Chicago University Press, 1990.

³³ M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families*, Νέα Υόρκη, Harper and Row, 1990, σσ. 249-254· L. Rubin, *Intimate Strangers*, Νέα Υόρκη, Basic, 1983.

³⁴ D. Russell, *The Politics of Rape*, Νέα Υόρκη, Stein and Day, 1975, σ. 272· D. Russell, *Sexual Exploitation*, Μπέβερλυ Χιλς, Sage, 1984, σ. 162.

³⁵ Παρ' όλο που, για τις ανάγκες της απόδειξης, οδηγήθηκα να μιλήσω για γυναίκες ή άνδρες χωρίς να αναφερθώ στην κοινωνική τους θέση, έχω συνείδηση ότι θα έπρεπε να λαμβάνουμε υπόψη μας, σε κάθε περίπτωση και όπως θα κάνω κι εγώ πολλές φορές στη συνέχεια αυτού του κειμένου, τις εξειδικεύσεις που επιβάλλει η αρχή της κοινωνικής διαφοροποίησης στην αρχή της σεξουαλικής διαφοροποίησης (ή αντιστρόφως).

ΜακΚίννον έχει το δίχως άλλο δίκιο όταν βλέπει στην «προσποίηση του οργασμού» (*faking orgasm*) ένα υποδειγματικό τεκμήριο της εξουσίας που έχει ο άνδρας να προσαρμόζει τη διάδραση μεταξύ των φύλων στη θεώρηση των ανδρών, οι οποίοι περιμένουν από τον γυναικείο οργασμό μια απόδειξη του ανδρισμού τους και την ηδονή η οποία εξασφαλίζεται από αυτή την υπέρτατη μορφή υποταγής.³⁶ Με τον ίδιο τρόπο, η σεξουαλική παρενόχληση δεν έχει πάντοτε ως σκοπό τη σεξουαλική απόκτηση την οποία φαίνεται αποκλειστικά να επιδιώκει: καταλήγει να στοχεύει στην απλή απόκτηση, καθαρή διακήρυξη της κυριαρχίας στην καθαρή της κατάσταση.³⁷

Αν η σεξουαλική σχέση εμφανίζεται ως κοινωνική σχέση κυριαρχίας, αυτό συμβαίνει επειδή έχει κατασκευαστεί μέσω της θεμελιώδους αρχής διαίρεσης μεταξύ του αρσενικού, ενεργητικού, και του θηλυκού, παθητικού, και επειδή αυτή η αρχή δημιουργεί, οργανώνει, εκφράζει και κατευθύνει την επιθυμία, την ανδρική επιθυμία ως επιθυμία κατοχής, ως ερωτικοποιημένη κυριαρχία, και τη γυναικεία επιθυμία ως επιθυμία της ανδρικής κυριαρχίας, ως ερωτικοποιημένη υποταγή, ή ακόμη, οριακά, ως ερωτικοποιημένη αναγνώριση της κυριαρχίας. Σε περιπτώσεις όπου είναι δυνατή η αμοιβαιότητα, όπως συμβαίνει στις ομοφυλοφιλικές σχέσεις, οι δεσμοί μεταξύ σεξουαλικότητας και εξουσίας αποκαλύπτονται με τρόπο ιδιαίτερος σαφή και οι θέσεις και οι ρόλοι που υιοθετούνται στις σεξουαλικές σχέσεις, ενεργητικοί ή παθητικοί κυρίως, εμφανίζονται αδιαχώριστοι από τις σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών συνθηκών που καθορίζουν ταυτοχρόνως τη δυνατότητα και τη σημασία τους. Η διείσδυση, κυρίως όταν ασκείται σε έναν άνδρα, είναι μία από τις καταφάσεις της *libido dominandi*, η οποία δεν απουσιάζει ποτέ εντελώς από την ανδρική λίκμπιντο. Γνωρίζουμε ότι σε πολλές κοινωνίες η ομοφυλοφιλική κατοχή θεωρείται εκδήλωση «ισχύος», μια πράξη κυριαρχίας (η οποία ασκείται ως τέτοια, σε κάποιες περιπτώσεις, για να επιβεβαιώσει την ανωτερότητα «εκθηλύνοντας»), και ότι υπό αυτή την έννοια, στους αρχαίους Έλληνες, οδηγεί αυτόν που την υφίσταται στην ατίμωση και στην απώλεια της καταστατικής του θέσης ως ολοκληρωμένου άνδρα και πολίτη,³⁸ ενώ, για ένα Ρωμαίο πολίτη, η «παθητική» ομοφυλοφιλία με ένα

³⁶ C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Κέμπριτζ και Λονδίνο, Harvard University Press, 1987, σ. 58.

³⁷ Βλ. R. Christin, «La possession», στο P. Bourdieu και άλλοι, *La Misère du monde*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1993, σσ. 383-391.

³⁸ Βλ. παραδείγματος χάρη, K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Παρίσι, La Pensée sauvage, 1982, σ. 130 κ.ε.

σκλάβο θεωρείται «τερατώδης».³⁹ Ομοίως επίσης, σύμφωνα με τον Τζον Μπόσγουελ, «διείσδυση και εξουσία ανήκαν στα προνόμια της ανδρικής κυβερνώσας ελίτ· το να υποκύπτει κανείς στη διείσδυση αποτελούσε μια συμβολική απάρνηση της δύναμης και της εξουσίας».⁴⁰ Καταλαβαίνουμε ότι, από αυτή την οπτική γωνία, που συνδέει τη σεξουαλικότητα και την εξουσία, η χειρότερη ταπείνωση, για έναν άνδρα, είναι η μεταμόρφωσή του σε γυναίκα. Και θα μπορούσαμε να αναφέρουμε εδώ στις μαρτυρίες εκείνων των ανδρών τους οποίους τα βασανιστήρια που ήταν έτσι οργανωμένα ώστε να επιτύχουν την «εκθήλυνσή» τους, κυρίως μέσω της σεξουαλικής ταπείνωσης, των αστεϊσμών σε βάρος του ανδρισμού τους, των κατηγοριών για ομοφυλοφιλία κτλ., ή απλούστατα, η αναγκαιότητα να συμπεριφέρονται σαν να ήταν γυναίκες, τους έκαναν να ανακαλύψουν «τι σημαίνει να έχεις ακατάπαυστα συνείδηση του σώματός σου, να είσαι διαρκώς εκτεθειμένος στην ταπείνωση ή στη γελοιοποίηση, και να βρίσκεις ανακούφιση στις οικιακές εργασίες ή στη φλυαρία με φίλους».⁴¹

Η ενσωμάτωση της κυριαρχίας

Αν η ιδέα ότι ο κοινωνικός ορισμός του σώματος, και ιδίως των γεννητικών οργάνων, είναι το προϊόν μιας κοινωνικής εργασίας κατασκευής έχει γίνει εντελώς κοινότοπη, επειδή την έχει υπερασπιστεί μια ολόκληρη ανθρωπολογική παράδοση, ο μηχανισμός αντιστροφής της σχέσης μεταξύ αιτιών και αποτελεσμάτων τον οποίο προσπάθησα να αποκαλύψω εδώ, και μέσω του οποίου επιτελείται η φυσικοποίηση αυτής της κοινωνικής κατασκευής, μου φαίνεται πως δεν έχει περιγραφεί πλήρως. Το παράδοξο είναι πράγματι ότι αυτές ακριβώς οι ορατές διαφορές μεταξύ του γυναικείου και του ανδρικού σώματος, που προσλαμβάνονται και κατασκευάζονται σύμφωνα με τα πρακτικά σχήματα της ανδροκρατικής θεώρησης, είναι αυτές που γίνονται η πιο αδιαμφισβήτητη εγγύηση σημασιών και αξιών που βρίσκονται σε συμφωνία με αυτήν τη θεώρηση: και άρα δεν είναι ο φαλλός (ή η απουσία του) το θεμέλιο αυτής της θεώρησης του κόσμου, αλλά αυτή η θεώρηση του κόσμου, ακριβώς επειδή είναι

³⁹ P. Veyne, «L'homosexualité à Rome», *Communications*, 35, 1982, σσ. 26-32.

⁴⁰ J. Boswell, «Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe», στο P. McWhirther, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality / Heterosexuality: Concepts or Sexual Orientation*, Νέα Υόρκη, Oxford University Press, 1990.

⁴¹ Βλ. J. Franco, «Gender, Death and Resistance, Facing the Ethical Vacuum», στο J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garreto, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1992.

οργανωμένη σύμφωνα με τη διαίρεση σε *σχεσιακά γένη*, αρσενικό και θηλυκό, μπορεί να θεσμίσει το φαλλό –που μετατρέπεται σε σύμβολο του ανδρισμού, του ανδρικού σημείου τιμής (*nif*)– και τη διαφορά μεταξύ των βιολογικών σωμάτων ως αντικειμενικά θεμέλια της διαφοράς μεταξύ των φύλων, δηλαδή μεταξύ γενών που έχουν κατασκευαστεί ως δύο κοινωνικά ιεραρχημένες ουσίες. Και εντέλει δεν είναι οι αναγκαιότητες της βιολογικής αναπαραγωγής που καθορίζουν τη συμβολική οργάνωση του σεξουαλικού καταμερισμού της εργασίας και, προοδευτικά, όλης της φυσικής και κοινωνικής τάξης, αλλά αντίθετα μια αυθαίρετη κατασκευή του βιολογικού, και ιδιαιτέρως του σώματος, ανδρικού και γυναικείου, των χρήσεων του και των λειτουργιών του, κυρίως στη βιολογική αναπαραγωγή, είναι αυτή που προσφέρει ένα φαινομενικά φυσικό θεμέλιο στην ανδροκεντρική θεώρηση του καταμερισμού της σεξουαλικής εργασίας και του σεξουαλικού καταμερισμού της εργασίας και, κατά συνέπεια, ολόκληρου του κόσμου. Η ιδιαίτερη δύναμη της ανδρικής κοινωνιοδικίας απορρέει από το γεγονός ότι συγκεντρώνει και συμπυκνώνει δύο λειτουργίες: *νομιμοποιεί μια σχέση κυριαρχίας εγγράφοντάς τη σε μια βιολογική φύση που είναι και η ίδια με τη σειρά της μια φυσικοποιημένη κοινωνική κατασκευή.*

Η εργασία συμβολικής κατασκευής δεν περιορίζεται σε μία αυστηρά *επιτελεστική* λειτουργία ονοματοθεσίας που προσανατολίζει και δομεί τις *παραστάσεις*, ξεκινώντας από τις παραστάσεις για το σώμα (πράγμα που δεν είναι αμελητέο)· επιτελείται και ολοκληρώνεται σε ένα βαθύ και διαρκή μετασχηματισμό των σωμάτων (και των εγκεφάλων), δηλαδή εντός και μέσω μιας πρακτικής εργασίας κατασκευής η οποία επιβάλλει ένα διαφοροποιημένο ορισμό των νόμιμων χρήσεων του σώματος, των σεξουαλικών κυρίως, ο οποίος τείνει να αποκλείσει από το σύμπαν του νοητού και του πραγματοποιήσιμου καθετί που σηματοδοτεί το ανήκειν στο άλλο γένος –και ιδίως όλες της δυνητικότητες που είναι βιολογικά εγγεγραμμένες στη «διεστραμμένα πολυμορφική διάθεση» που, αν πιστέψουμε τον Φρόυντ, χαρακτηρίζει το παιδί στα πρώτα χρόνια της ζωής του–, για να παραγάγει αυτό το κοινωνικό τεχνητό κατασκευάσμα που είναι ένας αρρενωπός άνδρας ή μια θηλυκή γυναίκα. Ο αυθαίρετος νόμος που θεσμίζει τις δύο τάξεις στην αντικειμενικότητα δεν παίρνει την όψη ενός φυσικού νόμου (μιλάμε στην καθομιλουμένη για την «παρά φύση» σεξουαλικότητα ή, σήμερα ακόμη, για τον «παρά φύση» γάμο) παρά μόνο στο τέλος μιας *σωματοποίησης των κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας*: με τίμημα μια εξαιρετική συλλογική εργασία κοινωνικοποίησης και στο τέλος αυτής διαχέει και εξασφαλίζει ότι οι διακριτές ταυτότητες που θεσμίζονται από την πολιτισμική αυθαιρεσία

ενσαρκώνονται σε έξι σαφώς διαφοροποιημένες σύμφωνα με την κυρίαρχη αρχή διαίρεσης και ικανές να αντιλαμβάνονται τον κόσμο σύμφωνα με αυτή την αρχή.

Έχοντας μονάχα *σχεσιακή* ύπαρξη, καθένα από τα δύο γένη είναι το προϊόν μιας διακριτικής εργασίας κατασκευής, ταυτοχρόνως θεωρητικής και πρακτικής, που είναι αναγκαία για να το παραγάγει ως *σώμα κοινωνικά διαφοροποιημένο* από το αντίθετο γένος (από όλες τις πολιτισμικά καίριες οπτικές γωνίες), δηλαδή ως ανδρική, δηλαδή μη θηλυκή, έξη ή ως θηλυκή, δηλαδή μη ανδρική. Η δράση διαμόρφωσης, *Bildung*, με την κυριολεκτική σημασία, που επιτελεί αυτή την κοινωνική κατασκευή του σώματος δεν παίρνει παρά μόνο εν μέρει τη μορφή μιας ρητής και σκόπιμης παιδαγωγικής δράσης. Αποτελεί κατά ένα μεγάλο μέρος το αυτοματικό και αδιαμεσολάβητο αποτέλεσμα μιας φυσικής και κοινωνικής τάξης εξολοκλήρου οργανωμένης σύμφωνα με την αρχή της ανδροκεντρικής διαίρεσης (πράγμα που εξηγεί την τεράστια δύναμη της επιρροής που ασκεί). Εγγεγραμμένη στα πράγματα, η ανδρική τάξη εγγράφεται επίσης και στα σώματα διαμέσου των σιωπηρών επιταγών που εμπεριέχονται στις ρουτίνες του καταμερισμού της εργασίας ή των συλλογικών ή ιδιωτικών τελετουργικών (ας σκεφτούμε, παραδείγματος χάρη, τις συμπεριφορές αποφυγής που επιβάλλονται στις γυναίκες μέσω του αποκλεισμού τους από τους ανδρικούς χώρους). Οι κανονικότητες της φυσικής και της κοινωνικής τάξης επιβάλλουν και εγχαράσσουν τις διαθέσεις αποκλείοντας τις γυναίκες από τις πιο ευγενείς εργασίες (την οδήγηση της άμαξας παραδείγματος χάρη), δίνοντάς τους τις κατώτερες θέσεις (στο ρείθρο του δρόμου ή του πρανού), διδάσκοντάς τους πώς να στήνουν το σώμα τους (δηλαδή, παραδείγματος χάρη, σκυφτές, με τα μπράτσα σφιγμένα στο στήθος, μπροστά στους αξιοσέβαστους άνδρες), αναθέτοντάς τους τις κοπιαστικές, ταπεινές και δυσάρεστες εργασίες (μεταφέρουν την κοπριά, και στο μάζεμα της ελιάς, εκείνες μαζεύουν τις ελιές μαζί με τα παιδιά, ενώ οι άνδρες ραβδίζουν), και, γενικότερα, αξιοποιώντας, με την έννοια των θεμελιωδών προπαραδοχών, τις βιολογικές διαφορές, που εμφανίζονται κατ' αυτόν τον τρόπο ως θεμέλιο των κοινωνικών διαφορών.

Στη μακριά σειρά των βουβών ανακλήσεων στην τάξη, οι τελετές θέσμησης καταλαμβάνουν μια ξεχωριστή θέση, ανάλογη με τον επίσημο και έκ-τακτο χαρακτήρα τους: στόχος τους είναι να θεμελιώσουν, παρουσία και εν ονόματι όλης της κινητοποιημένης κοινότητας, έναν ιεροποιητικό διαχωρισμό όχι μόνον, όπως μας επιτρέπει να πιστέψουμε η έννοια της διαβατήριας τελετής, μεταξύ εκείνων που έχουν ήδη δεχτεί το *διακριτικό σημάδι* και εκείνων που δεν το έχουν δεχτεί *ακόμη*,

επειδή είναι πολύ νέοι, αλλά επίσης και κυρίως μεταξύ εκείνων που είναι κοινωνικά άξιοι να το δεχτούν και εκείνων που είναι *για πάντα αποκλεισμένες* από αυτό, δηλαδή των γυναικών.⁴² ή όπως στην περίπτωση της περιτομής, κατεξοχήν τελετής θέσμησης της αρρενωπότητας, μεταξύ εκείνων των οποίων τον ανδρισμό καθιερώνει ενώ ταυτοχρόνως τους προετοιμάζει συμβολικά να τον ασκήσουν, και μεταξύ εκείνων που δε βρίσκονται σε κατάσταση να υποστούν τη μύηση και οι οποίες δεν μπορούν παρά να αναγνωρίσουν για τον εαυτό τους την έλλειψη αυτού που συνιστά την ευκαιρία και το φορέα του τελετουργικού επικύρωσης του ανδρισμού.

Έτσι, αυτό που επαγγέλλεται με τρόπο αρκετά αφελή εντέλει ο μυθικός λόγος, οι τελετές θέσμησης το επιτελούν με έναν τρόπο πιο ύπουλο και το δίχως άλλο συμβολικά πιο αποτελεσματικό· και εγγράφονται στην αλυσίδα *διαφοροποιητικών* λειτουργιών που στοχεύουν να τονίσουν σε κάθε δρώντα, άνδρα ή γυναίκα, τα εξωτερικά σημεία τα πλέον άμεσα προσαρμοσμένα στον κοινωνικό ορισμό της σεξουαλικής του *διάκρισης* ή να ενθαρρύνουν τις πρακτικές που αρμόζουν στο φύλο του απαγορεύοντας συνάμα ή αποθαρρύνοντας τις απρεπείς συμπεριφορές, κυρίως σε σχέση με το άλλο φύλο. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η περίπτωση των λεγόμενων τελετών «αποχωρισμού», η λειτουργία των οποίων είναι να χειραφετήσουν το αγόρι από τη μητέρα του και να εξασφαλίσουν την προοδευτική αρρενοποίησή του ενθαρρύνοντάς το και προετοιμάζοντάς το να αντιμετωπίσει τον εξωτερικό κόσμο. Η ανθρωπολογική έρευνα αποκαλύπτει πράγματι ότι η ψυχολογική εργασία την οποία, σύμφωνα με κάποια ψυχαναλυτική παράδοση,⁴³ οφείλουν να επιτελέσουν τα αγόρια για να αποσπαστούν από την αρχική σχεδόν-συμβίωση με τη μητέρα και να διακηρύξουν τη δική τους σεξουαλική ταυτότητα συνοδεύεται ρητά και επί τούτου και μάλιστα οργανώνεται από την ομάδα η οποία, σε όλη την αλυσίδα των σεξουαλικών τελετών θέσμησης που είναι προσανατολισμένες προς την ανδροποίηση

⁴² Στη συμβολή που προσφέρουν οι τελετές θέσμησης στη θέσμηση του ανδρισμού στα αρσενικά σώματα, θα έπρεπε να προσθέσουμε όλα τα παιδικά παιχνίδια, και ιδίως αυτά που έχουν μια σεξουαλική συνδήλωση λιγότερο ή περισσότερο προφανή (όπως το παιχνίδι του ανταγωνισμού για το ποιος ουρεί μακρύτερα ή περισσότερο και τα ομοφυλοφιλικά παιχνίδια των μικρών βοσκών) και τα οποία, αν και φαινομενικά ασήμαντα, είναι υπερφορτωμένα με ηθικοπρακτικές συνδηλώσεις, συχνά εγγεγραμμένες στη γλώσσα (παραδείγματος χάρι, το *picheprim*, φτενά κάτουρα, σημαίνει, στη γλώσσα της επαρχίας του Μπεάρν, φιλάργυρος, ελάχιστα γενναιόδωρος). Για τους λόγους που με οδήγησαν να αντικαταστήσω την έννοια *τελετή θέσμησης* (λέξη που πρέπει να κατανοήσουμε με την έννοια αυτού που γίνεται θεσμός –ο θεσμός του γάμου– αλλά και της πράξης του θεσμίζειν –η θέσμηση του κληρονόμου) με την έννοια της διαβατήριας τελετής, που οφείλει το δίχως άλλο την άμεση επιτυχία της στο γεγονός ότι δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο από μια προ-έννοια του κοινού νου που έχει μετατραπεί σε έννοια με επιστημονική όψη, βλέπε P. Bourdieu, «Les rites d'institution» (στο *Langage et Pouvoir symbolique*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 2001, σσ. 175-186.

⁴³ Βλ. κυρίως N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1978.

και, ευρύτερα, σε όλες τις διαφοροποιημένες και διαφοροποιητικές πρακτικές της καθημερινής ζωής (αθλήματα και ανδρικά παιχνίδια, κυνήγι κτλ), ενθαρρύνει τη ρήξη με το μητρικό κόσμο, ομάδα από την οποία είναι αποκλεισμένα τα κορίτσια (όπως και, προς δυστυχία τους, οι «γιοι της χήρας») – πράγμα που τους επιτρέπει να ζουν σε ένα είδος συνέχειας με τη μητέρα τους.⁴⁴

Η αντικειμενική «πρόθεση» άρνησης της θηλυκής πλευράς του αρσενικού (αυτής ακριβώς που η Μέλανι Κλάιν ζητούσε από την ψυχανάλυση να την ανακτήσει μέσω μιας διεργασίας αντίστροφης από εκείνη που επιτελεί το τελετουργικό), κατάργησης των δεσμών και της αφοσίωσης προς τη μητέρα, τη γη, το υγρό στοιχείο, τη νύχτα, τη φύση, εκδηλώνεται παραδείγματος χάρη στα τελετουργικά που τελούνται τη στιγμή που αποκαλείται «αποχωρισμός του *ennayer*» (*el áazla gennayer*), όπως το πρώτο κόψιμο των μαλλιών των αγοριών, και σε όλες τις τελετουργίες που σηματοδοτούν το πέρασμα του *κατωφλιού* του ανδρικού κόσμου, και που θα βρουν την κορύφωσή τους στην περιτομή. Είναι αμέτρητες οι πράξεις που στοχεύουν να χωρίσουν το αγόρι από τη μητέρα του –χρησιμοποιώντας αντικείμενα κατασκευασμένα με τη βοήθεια της φωτιάς και κατάλληλα να συμβολίσουν την *τομή* (και την ανδρική σεξουαλικότητα): μαχαίρι, στιλέτο, υνί, κτλ. Έτσι, μετά τη γέννηση, το παιδί τοποθετείται στα δεξιά (ανδρική πλευρά) της μητέρας του, που είναι πλαγιασμένη στο δεξιό πλευρό, και τοποθετούνται ανάμεσά τους αντικείμενα τυπικά ανδρικά όπως μια λανάρα, ένα μεγάλο μαχαίρι, ένα υνί, μια από τις πέτρες της εστίας. Ομοίως, η σημασία του πρώτου κουρέματος συνδέεται με το γεγονός ότι η κόμη, θηλυκή, είναι ένας από τους συμβολικούς δεσμούς που ενώνουν το αγόρι με το μητρικό κόσμο. Αυτός που αναλαμβάνει αυτή την εναρκτήρια κουρά είναι ο πατέρας, με ξυράφι, αρσενικό εργαλείο, τη μέρα του «αποχωρισμού του *ennayer*», και λίγο πριν από την πρώτη είσοδο στην αγορά, δηλαδή σε μια ηλικία που τοποθετείται μεταξύ των έξι και των δέκα ετών. Και η εργασία της ανδροποίησης (ή της αποθηλυκοποίησης) συνεχίζεται με την ευκαιρία αυτής της εισαγωγής στον κόσμο των ανδρών, του σημείου τιμής και των συμβολικών αγώνων, που είναι η πρώτη είσοδος στην αγορά: το παιδί, ντυμένο με καινούργια ρούχα και φορώντας στο κεφάλι του μια μεταξωτή ζώνη, δέχεται ένα στιλέτο, ένα λουκέτο και έναν καθρέφτη, ενώ η μητέρα του εναποθέτει ένα φρέσκο αυγό στην κουκούλα της μάλλινης κάπας του. Στην είσοδο της αγοράς, σπάει το αυγό και ανοίγει το λουκέτο, ανδρικές πράξεις διακόρευσης, και κοιτάζεται στον καθρέφτη, ο οποίος, όπως και το κατώφλι, είναι ένας τελεστής αντιστροφής. Ο πατέρας του το οδηγεί στην αγορά, κόσμο αποκλειστικά ανδρικό, παρουσιάζοντάς το στους άλλους άνδρες.

⁴⁴ Σε αντίθεση με εκείνους που ενίοτε στην Καβυλία τούς αποκαλούν «γιους των ανδρών» και που η εκπαίδευσή τους ανατίθεται σε πολλούς άνδρες, οι «γιοι της χήρας» κινούν υποψίες ότι δραπετεύουν από τη συνεχή εργασία που είναι απαραίτητη για να μη γίνουν τα αγόρια γυναίκες και ότι εγκαταλείπονται στην εκθηλύνουσα επίδραση της μητέρας τους.

Επιστρέφοντας, αγοράζουν μια μοσχαροκεφαλή, φαλλικό σύμβολο –λόγω των κεράτων της– που συνδέεται με το *nif*.

Η ίδια ψυχοσωματική εργασία που, όταν εφαρμόζεται στα αγόρια, έχει στόχο να τα κάνει άνδρες, απογυμνώνοντάς τα από οτιδήποτε θηλυκό μπορεί να έχει μείνει μέσα τους –όπως συμβαίνει με τους «γιους της χήρας»–, όταν εφαρμόζεται στα κορίτσια παίρνει μια μορφή πιο ριζική: στο βαθμό που η γυναίκα συγκροτείται ως μια αρνητική οντότητα, που ορίζεται μόνο μέσω της έλλειψης, ακόμα και οι αρετές της δεν μπορούν να διακηρυχτούν παρά μόνο μέσω μιας διπλής άρνησης, ως ελάττωμα που έχει απορριφθεί ή ξεπεραστεί, ή ως το μικρότερο κακό. Όλη η εργασία κοινωνικοποίησης τείνει, κατά συνέπεια, να της επιβάλει όρια, που όλα τους αφορούν το σώμα, το οποίο έτσι ορίζεται ως ιερό, *h' aram*, και τα οποία πρέπει να εγγραφούν στις σωματικές διαθέσεις. Έτσι η νεαρή γυναίκα στην Καβυλία εσωτερίκευε τις θεμελιώδεις αρχές της γυναικείας τέχνης του ζην, της σωστής στάσης, μαζί σωματικής και ηθικής, μαθαίνοντας να ντύνεται και να φοράει τα διαφορετικά ρούχα που αντιστοιχούν στις διαφορετικές διαδοχικές καταστάσεις της –μικρό κορίτσι, παρθένα σε ηλικία γάμου, σύζυγος, μητέρα της οικογένειας– και αποκτώντας ασυναίσθητα, τόσο από ασύνειδο μιμητισμό όσο και από συνειδητή υπακοή, το σωστό τρόπο να δένει τη ζώνη της ή να μαζεύει τα μαλλιά της, να κινεί ή να κρατά ακίνητο το ένα ή το άλλο μέρος του σώματός της όταν βαδίζει, να δείχνει το πρόσωπό της και να κατευθύνει το βλέμμα της.

Όσο παραμένει στην ουσία της σιωπηρή, αυτή η μαθητεία γίνεται αποτελεσματικότερη: η γυναικεία ηθική επιβάλλεται κυρίως μέσω μιας διαρκούς πειθαρχίας που αφορά όλα τα μέρη του σώματος και που υπενθυμίζεται και εκφράζεται διαρκώς μέσω του καταναγκασμού του ενδύματος ή της κόμης. Οι ανταγωνιστικές αρχές της ανδρικής και της γυναικείας ταυτότητας εγγράφονται έτσι με τη μορφή μόνιμων τρόπων στάσης του σώματος, στησίματος, που αποτελούν ένα είδος πραγματοποίησης ή, καλύτερα, φυσικοποίησης μιας ηθικής πρακτικής. Όπως η ηθική της ανδρικής τιμής μπορεί να συμπυκνωθεί σε μία λέξη, που επαναλαμβάνεται ακατάπαυστα από εκείνους που συμμετέχουν στις έρευνες, *qabel*, αντιμετώπιζω, κοιτάζω κατά πρόσωπο, και στην ευθεία στάση (τη στάση της δικής μας

στρατιωτικής προσοχής), τεκμήριο ευθύτητας, την οποία δηλώνει,⁴⁵ ομοίως η γυναικεία υποταγή μοιάζει να βρίσκει μια φυσική μετάφραση στο γεγονός ότι γέρνει, ότι σκύβει, ότι καμπουριάζει, ότι μπαίνει από κάτω (σε αντίθεση με το «βρίσκεται από πάνω»), στις κυρτές, μαλακές στάσεις, και στην συνακόλουθη πειθηνιότητα που ταιριάζουν στη γυναίκα. Η βασική αγωγή τείνει να εγχαράξει τρόπους στάσης του σώματος στο σύνολό του, ή του ενός ή του άλλου από τα μέρη του, το δεξί χέρι, αρσενικό, το αριστερό χέρι, θηλυκό, τρόπους βαδίσματος, κίνησης του κεφαλιού ή του βλέμματος, κατά πρόσωπο, στα μάτια, ή, αντιθέτως, στα πόδια της κτλ., που εμπεριέχουν μια ηθική πρακτική, μια πολιτική και μια κοσμολογία. (Όλη η ηθική μας, για να μη μιλήσουμε για την αισθητική μας, στηρίζεται στο σύστημα των βασικών επιθέτων, ψηλό/χαμηλό, ευθύ/συνεστραμμένο, άκαμπτο/ευλύγιστο, ανοιχτό/κλειστό, κτλ., ένα μεγάλο μέρος των οποίων δηλώνει επίσης θέσεις ή διαθέσεις του σώματος ή κάποιου από τα μέλη του – π.χ. το «ψηλό μέτωπο», το «χαμηλωμένο κεφάλι».)

Η υποταγμένη στάση που επιβάλλεται στις γυναίκες των Καβύλων αποτελεί οριακή εκδοχή της στάσης που επιβάλλεται στις γυναίκες, ακόμη και σήμερα, στις Ηνωμένες Πολιτείες όπως και στην Ευρώπη, και η οποία, όπως έχουν αποδείξει πολλοί παρατηρητές, έχει κάποιες προστακτικές: να χαμογελούν, να χαμηλώνουν το βλέμμα, να δέχονται να τις διακόπτουν κτλ. Η Νάνσυ Χένλεϋ δείχνει πώς διδάσκεται στις γυναίκες το να καταλαμβάνουν το χώρο, να περπατούν, να υιοθετούν τις κόσμιες στάσεις του σώματος. Η Φρίγκα Χάουγκ έχει επίσης προσπαθήσει να αναδείξει (με μια μέθοδο που αποκαλείται *memory work* και στοχεύει στην ανάκληση ιστοριών της παιδικής ηλικίας, που συζητιούνται και ερμηνεύονται συλλογικά) τα συναισθήματα που είναι συνδεδεμένα με τα διαφορετικά μέρη του σώματος, με την πλάτη που πρέπει να την κρατά κανείς ίσια, με την κοιλιά που πρέπει να είναι ρουφηγμένη, τις γάμπες που δεν πρέπει να ανοίγουν, κτλ., τόσες στάσεις που είναι φορτισμένες με μια ηθική σημασία (το να κρατάς τις γάμπες ανοιχτές είναι χυδαίο, να έχεις μεγάλη κοιλιά είναι σημάδι έλλειψης θέλησης κτλ.).⁴⁶ Λες και το μέτρο της θηλυκότητας βρίσκεται στην τέχνη του «να γίνεσαι μικρή» (το θηλυκό, στη γλώσσα των Βερβέρων, δηλώνεται με τον τύπο του υποκοριστικού), οι γυναίκες παραμένουν κλεισμένες σε ένα είδος αόρατης περίφραξης (της οποία το πέπλο δεν είναι παρά η ορατή εκδήλωση) που περιορίζει το χώρο που αφήνεται στις κινήσεις και τις μετακινήσεις του σώματός τους (ενώ οι άνδρες καταλαμβάνουν πολύ

⁴⁵ Σχετικά με τη λέξη *qabel*, που κι αυτή με τη σειρά της συνδέεται με τους πιο θεμελιώδεις προσανατολισμούς του χώρου και ολόκληρης της θεώρησης του κόσμου, βλ. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, ό.π., σ. 151.

⁴⁶ F. Haug κ.ά., *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Λονδίνο, Verso, 1987.

περισσότερο χώρο με τα σώματά τους, κυρίως στους δημόσιους χώρους). Αυτό το είδος συμβολικού *περιορισμού* εξασφαλίζεται πρακτικά από την ενδυμασία τους η οποία (κι αυτό ήταν ακόμα πιο φανερό σε παλαιότερες εποχές) έχει σαν στόχο τόσο να καλύπτει το σώμα, όσο και να το επαναφέρει διαρκώς στην τάξη (με τη φούστα να επιτελεί την ίδια λειτουργία με το ράσο των ιερέων), χωρίς να χρειάζεται να επιτάσσει ή να απαγορεύει ρητά οτιδήποτε («η μητέρα μου δε μου είπε ποτέ να μην έχω τα πόδια μου ανοιχτά»): είτε περιορίζει με διάφορους τρόπους τις κινήσεις, όπως τα ψηλά τακούνια ή η τσάντα που απασχολεί πάντα τα χέρια, και κυρίως η φούστα που απαγορεύει ή αποτρέπει κάθε είδους δραστηριότητα (το τρέξιμο, διάφορους τρόπους καθίσματος, κτλ.), είτε δεν τις επιτρέπει παρά μόνο με τίμημα συνεχείς προφυλάξεις, όπως συμβαίνει με τις νέες γυναίκες που τραβούν ακατάπαυστα μια υπερβολικά κοντή φούστα, ή προσπαθούν να καλύψουν με το αντιβράχιο ένα υπερβολικά ανοιχτό ντεκολτέ ή είναι υποχρεωμένες να κάνουν αληθινά ακροβατικά για να μαζέψουν από κάτω κάποιο αντικείμενο κρατώντας τα πόδια τους σφιχτοκλεισμένα.⁴⁷ Αυτοί οι τρόποι να στήνεται το σώμα, βαθύτατα συνδεδεμένοι με την ηθική *στάση* και τη συγκράτηση που αρμόζει στις γυναίκες, συνεχίζουν να τους επιβάλλονται, σχεδόν παρά τη θέλησή τους, ακόμα κι όταν παύουν να επιβάλλονται από τα ρούχα (όπως είναι το βάδισμα με μικρά γρήγορα βήματα κάποιων νεαρών γυναικών με παντελόνι και ίσια παπούτσια). Και οι χαλαρότερες πόζες ή οι στάσεις, όπως το να κουνιούνται στο κάθισμά τους και να ακουμπούν τα πόδια τους πάνω στο γραφείο, που επιτρέπονται ενίοτε στους άνδρες –αρκεί να έχουν κάποια υψηλή θέση– ως μαρτυρία εξουσίας ή, κάτι που καταλήγει στο ίδιο, ασφάλειας, είναι κυριολεκτικά αδιανόητες για μια γυναίκα.⁴⁸

Σε αυτούς που θα αντέτειναν ότι πολλές γυναίκες έχουν έρθει σε ρήξη σήμερα με τους παραδοσιακά κανονιστικά πρότυπα και τις αντίστοιχες μορφές της σεμνότητας και θα έβλεπαν στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούν την ελεγχόμενη έκθεση του σώματος ένα δείκτη «απελευθέρωσης», αρκεί να υποδείξουμε ότι αυτή η χρήση του σώματος παραμένει προφανώς υποταγμένη στην ανδρική οπτική γωνία (όπως το βλέπουμε πολύ καθαρά στον

⁴⁷ Βλ. N. M. Henley, *ό.π.*, σσ. 38, 89-91 – καθώς και σσ. 142-144, την αναπαραγωγή ενός «καρτούν» με τον τίτλο «Ασκήσεις για άνδρες», που δείχνει «τον παραλογισμό των στάσεων» που αρμόζουν στις γυναίκες.

⁴⁸ Όλα όσα παραμένουν σε υπόρρητη κατάσταση στην καθημερινή μαθητεία της θηλυκότητας καθίστανται απολύτως ρητά στις «σχολές υπεύθυνων επί της υποδοχής» και στα μαθήματα συμπεριφοράς ή σαβουάρ-βιβρ, όπου, όπως έχει παρατηρήσει η Yvette Delsaut, μαθαίνουν να περπατούν, να στέκονται όρθιες (τα χέρια πίσω από την πλάτη, τα πόδια παράλληλα), να χαμογελούν, να ανεβαίνουν ή να κατεβαίνουν μια σκάλα (χωρίς να κοιτάζουν τα πόδια τους), να κάθονται στο τραπέζι («η υπεύθυνη επί της» πρέπει να φροντίζει έτσι ώστε όλα να βαίνουν καλώς, αλλά δεν πρέπει να το βλέπουμε»), να φέρονται και να ντύνονται (όχι φωτεινά, υπερβολικά ζωηρά και επιθετικά χρώματα») και να μακιγιάζονται.

τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί τη γυναίκα η διαφήμιση, ακόμη και σήμερα, στη Γαλλία, μισό αιώνα μετά το φεμινισμό): το γυναικείο σώμα που ταυτοχρόνως προσφέρεται και αρνείται την προσφορά του εκφράζει τη συμβολική διαθεσιμότητα που, όπως έχουν καταδείξει πολλές φεμινιστικές εργασίες, αρμόζει στη γυναίκα, συνδυασμός μια δύναμης έλξης και σαγήνης γνωστής και αναγνωρισμένης από όλους, άνδρες ή γυναίκες, και ικανή να προσφέρει τιμή στους άνδρες από τους οποίους εξαρτάται ή με τους οποίους συνδέεται, και ενός καθήκοντος επιλεκτικής άρνησης που προσθέτει στο φαινόμενο της «επιδεικτικής κατανάλωσης» την αξία της αποκλειστικότητας.

Οι συστατικές διαιρέσεις της κοινωνικής τάξης και, ακόμα πιο συγκεκριμένα, οι κοινωνικές σχέσεις κυριαρχίας και εκμετάλλευσης που εγκαθίστανται μεταξύ των γενών εγγράφονται έτσι προοδευτικά σε δύο διαφορετικές τάξεις έξεων, με τη μορφή αντίθετων και συμπληρωματικών σωματικών έξεων και αρχών θεώρησης και διαίρεσης που οδηγούν στην ταξινόμηση όλων των πραγμάτων του κόσμου και όλων των πρακτικών σύμφωνα με διακρίσεις που μπορούν να αναχθούν στην αντίθεση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού. Είναι αρμοδιότητα των ανδρών, που είναι τοποθετημένοι στην πλευρά του εξωτερικού, του επίσημου, του δημόσιου, του ευθύ, του ξηρού, του ψηλού, του ασυνεχούς, να επιτελέσουν όλες τις πράξεις, ταυτοχρόνως σύντομες, επικίνδυνες και θεαματικές, οι οποίες σηματοδοτούν ρήξεις στην κανονική ροή της ζωής, πράξεις όπως ο αποκεφαλισμός του βοδιού, το όργωμα ή ο θερισμός, για να μη μιλήσουμε για το φόνο ή τον πόλεμο· αντιθέτως, οι γυναίκες, τοποθετημένες από την πλευρά του εσωτερικού, του υγρού, του χαμηλού, του καμπύλου και του συνεχούς, βλέπουν να τους ανατίθενται όλες οι οικιακές εργασίες, δηλαδή οι ιδιωτικές και κρυφές, ακόμη και αθέατες ή ντροπιαστικές, όπως είναι η φροντίδα των παιδιών και των ζώων, καθώς και όλες οι εξωτερικές εργασίες που τους κατανέμονται από το μυθικό λόγο, δηλαδή όσες σχετίζονται με το νερό, το χορτάρι, το πράσινο (όπως το ξεχορτάρισμα και η κηπουρική), το γάλα, το ξύλο, και ειδικότερα οι πιο βρώμικες, οι πιο μονότονες και οι πιο ταπεινές. Δεδομένου ότι όλος ο πεπερασμένος κόσμος μέσα στον οποίο έχουν κλειστεί –ο χώρος του χωριού, το σπίτι, η γλώσσα, τα εργαλεία– περικλείει τις ίδιες σιωπηρές ανακλήσεις στην τάξη, οι γυναίκες δεν μπορούν παρά να *γίνουν αυτό που είναι* σύμφωνα με το μυθικό λόγο, επιβεβαιώνοντας έτσι, και κατ' αρχάς στα ίδια τους τα μάτια, ότι είναι από τη φύση τους προορισμένες για το χαμηλό, το στρεβλό, το μικρό, το μικροπρεπές, το επιτόλαιο κτλ. Είναι καταδικασμένες να παρουσιάζουν κάθε στιγμή ως φυσικά

θεμελιωμένη την υποτιμημένη ταυτότητα που τους έχει ανατεθεί κοινωνικά: σ' αυτές πέφτει το βάρος της χρονοβόρας, άχαρης και λεπτολόγου εργασίας της συγκομιδής, και μάλιστα από το έδαφος, των ελιών ή των μικρών κλαδιών, ενώ οι άνδρες, οπλισμένοι με ραβδί ή τσεκούρι τα ρίχνουν από τα δένδρα· και είναι αυτές επίσης που, αναλαμβάνοντας τις κοινές έγνοιες της καθημερινής διαχείρισης της οικιακής οικονομίας, μοιάζουν να αρέσκονται στις μικρότητες του υπολογισμού, των προθεσμιών και του συμφέροντος τα οποία ο έντιμος άνδρας οφείλει να αγνοεί. (Έχω πράγματι από την παιδική μου ηλικία την ανάμνηση των ανδρών, γειτόνων ή φίλων, που είχαν σκοτώσει το γουρούνι το πρωί, σε ένα σύντομο και πάντοτε κάπως επιδεικτικό ξέσπασμα βίας –κραυγές του ζώου που το έσκαγε, μεγάλα μαχαίρια, χυμένο αίμα κτλ.–, να περνούν όλο το απόγευμα, και κάποιες φορές μέχρι την επόμενη μέρα, παίζοντας χαρτιά, κάτι που μόλις και μετά βίας διέκοπταν για να σηκώσουν ένα πολύ βαρύ τσουκάλι, ενώ οι γυναίκες του σπιτιού έτρεχαν εδώ κι εκεί για να ετοιμάσουν τα λουκάνικα, τα σαλάμια, τα μπουντέν και τα πατέ.) Οι άνδρες (αλλά και οι ίδιες οι γυναίκες) δεν μπορούν παρά να αγνοούν ότι η λογική της σχέσης κυριαρχίας είναι αυτή που καταφέρνει να επιβάλλει και να εγγαράξει στις γυναίκες, με τον ίδιο τρόπο που το κάνει και για τις αρετές που τους προσδίδει η ηθική, όλες τις αρνητικές ιδιότητες που αποδίδει η κυρίαρχη θεώρηση στη φύση τους, όπως είναι η πονηριά ή, για να πάρουμε ένα πιο θετικό χαρακτηριστικό, η διαίσθηση.

Ιδιαίτερη μορφή της ειδικής διαύγειας των κυριαρχούμενων, αυτό που αποκαλούμε «γυναικεία διαίσθηση» είναι, ακόμα και στο δικό μας σύμπαν, αδιαχώριστο από την αντικειμενική και υποκειμενική υποταγής που ενθαρρύνει ή υποχρεώνει στην προσοχή και στις φροντίδες, στην επιστασία και την επαγρύπνηση που είναι απαραίτητες για να προλάβουν τις επιθυμίες ή να προαισθανθούν τις δυσαρέσκειες. Πολλές έρευνες έχουν καταδείξει την ιδιαίτερη οξυδέρκεια των κυριαρχούμενων, κυρίως των γυναικών (και ακόμη ιδιαίτερα των διπλά ή τριπλά κυριαρχούμενων γυναικών, όπως είναι οι μαύρες οικιακές βοηθοί, στις οποίες αναφέρεται η Τζούντιθ Ρόλλινς στο *Between Women*): πιο ευαίσθητες από τους άνδρες στους μη λεκτικούς δείκτες (στον τόνο της φωνής κυρίως), οι γυναίκες μπορούν να αναγνωρίσουν καλύτερα ένα συναίσθημα που εκφράζεται μη λεκτικά και να αποκρυπτογραφήσουν αυτό που δε λέγεται σε ένα διάλογο.⁴⁹ σύμφωνα με μια έρευνα που διεξήγαγαν δύο Ολλανδοί ερευνητές, οι γυναίκες είναι ικανές να μιλήσουν για το σύζυγό τους με πολλές λεπτομέρειες, ενώ οι άνδρες δεν μπορούν να περιγράψουν τη γυναίκα τους

⁴⁹ Βλ. W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication*, Νέα Υόρκη, Random House, 1967, σσ. 47-48.

παρά μόνο μέσα από πολύ γενικά στερεότυπα, που ισχύουν για «τις γυναίκες εν γένει».⁵⁰ Οι ίδιοι συγγραφείς υπαινίσσονται ότι οι ομοφυλόφιλοι οι οποίοι, έχοντας αναγκαστικά ανατραφεί ως ετεροφυλόφιλοι, έχουν εσωτερικεύσει το κυρίαρχο σημείο θέασης, μπορούν να υιοθετούν αυτό το σημείο θέασης πάνω στον ίδιο τους τον εαυτό (κάτι που τους καταδικάζει σε ένα είδος γνωστικής και αξιολογικής ασυμφωνίας με αποτέλεσμα την ειδική διορατικότητά τους) και ότι κατανοούν την οπτική γωνία των κυρίαρχων καλύτερα από ό,τι εκείνοι μπορούν να κατανοήσουν τη δική τους.

Καθώς είναι συμβολικά προορισμένες για την υποχωρητικότητα και τη διακριτικότητα, οι γυναίκες δεν μπορούν να ασκήσουν κάποια εξουσία παρά μόνο χρησιμοποιώντας ενάντια στον ισχυρό την ίδια τη δύναμή του ή αποδεχόμενες να μείνουν στη σκιά και, σε κάθε περίπτωση, να απαρνηθούν μια εξουσία την οποία δεν μπορούν να ασκήσουν παρά μόνο διά αντιπροσώπου (ως γκρίζες εξοχότητες). Αλλά, σύμφωνα με το νόμο που διατυπώνεται από τον Λυσιέν Μπιανκό αναφορικά με τα κινήματα αντίστασης των χωρικών στην Κίνα, «τα όπλα του ανίσχυρου είναι πάντοτε ανίσχυρα όπλα».⁵¹ Οι ίδιες οι συμβολικές στρατηγικές που χρησιμοποιούν οι γυναίκες εναντίον των ανδρών, όπως αυτές της μαγείας, παραμένουν κυριαρχούμενες, αφού ο μηχανισμός των μυθικών συμβόλων και των τελεστών που ενεργοποιούν ή οι σκοποί που επιδιώκουν (όπως ο έρωτας ή η ανικανότητα του αγαπημένου ή μισητού άνδρα) βασίζονται στην ανδροκεντρική θεώρηση εν ονόματι της οποίας είναι κυριαρχούμενες. Η ανεπάρκειά τους να ανατρέψουν πραγματικά τη σχέση κυριαρχίας έχει σαν αποτέλεσμα τουλάχιστον να επιβεβαιώνουν την κυρίαρχη παράσταση για τις γυναίκες ως πλάσματα κακοποιιά, που η ταυτότητά τους, πλήρως αρνητική, συστήνεται κατ' ουσίαν από απαγορεύσεις, κατάλληλα φτιαγμένες ώστε να παράγουν αντίστοιχες ευκαιρίες παράβασης: αυτή είναι κυρίως η περίπτωση όλων των μορφών ήπιας, ενίοτε σχεδόν αόρατης, βίας την οποία αντιτείνουν οι γυναίκες στη σωματική ή συμβολική βία που τους ασκούν οι άνδρες, ξεκινώντας από τη μαγεία, την πονηριά, το ψέμα ή την παθητικότητα (στη σεξουαλική πράξη κυρίως) και φτάνοντας μέχρι την κτητική αγάπη για τους δικούς τους ανθρώπους, την αγάπη της μεσογειακής μητέρας ή της μητρικής συζύγου, που θυματοποιεί και ενοχοποιεί θυματοποιούμενη και προσφέροντας την ανεξάντλητη αφοσίωσή της και τη βουβή οδύνη της ως δώρο χωρίς εφικτό αντίδωρο ή ως οφειλή που δεν μπορεί να

⁵⁰ Βλ. A. Van Styocj και C. Wouters, «Power Changes and Self-Respect: A Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations», *Theory, Culture and Society*, 4(2-3), 1987, σσ. 138-152.

⁵¹ L. Bianco, «Résistance paysanne», *Actuel Marx*, 22, 2^ο τρίμηνο 1997, σσ. 138-152.

ξεπληρωθεί. Έτσι, οι γυναίκες είναι καταδικασμένες, ό,τι κι αν κάνουν, να προσφέρουν την απόδειξη της κακίας τους και να δικαιολογούν με τη σειρά τους τις απαγορεύσεις και την προκατάληψη η οποία τους αποδίδει μια κακοποιό φύση – σύμφωνα με την απολύτως τραγική λογική που θέλει την κοινωνική πραγματικότητα που παράγει την κυριαρχία να έρχεται να επιβεβαιώσει τις παραστάσεις που επικαλείται για να ασκηθεί και να δικαιολογηθεί η κυριαρχία αυτή.

Η ανδροκεντρική θεώρηση νομιμοποιείται έτσι διαρκώς μέσω των ίδιων των πρακτικών που αυτή καθορίζει: δεδομένου ότι οι διαθέσεις τους αποτελούν προϊόν της ενσωμάτωσης της *δυσμενούς προκατάληψης* εναντίον των γυναικών που έχει εγκατασταθεί στην τάξη των πραγμάτων, οι γυναίκες δεν μπορούν παρά να επιβεβαιώνουν συνεχώς αυτήν την προκατάληψη. Αυτή η λογική είναι η λογική της *κατάρας*, με την έννοια της απαισιόδοξης *self-fulfilling prophecy* [αυτο-εκπληρούμενης προφητείας] που προκαλεί την επαλήθευσή της και την πραγματοποίηση αυτών που προβλέπει. Ενεργοποιείται καθημερινά σε πολλές από τις συναλλαγές μεταξύ των δύο φύλων: οι ίδιες διαθέσεις που οδηγούν τους άνδρες να αφήνουν στις γυναίκες τις κατώτερες εργασίες και τις άχαρες και μικροπρεπείς συμπεριφορές (όπως είναι, στο δικό μας κόσμο, το να ρωτάς τις τιμές, να ελέγχεις τις αποδείξεις, να ζητάς κάποια έκπτωση), με δυο λόγια, να απαλλάσσονται από όλες τις συμπεριφορές που δεν είναι ιδιαίτερα συμβατές με την εικόνα που δημιουργούν για την αξιοπρέπειά τους, τους οδηγούν επίσης να καταλογίζουν στις γυναίκες τη «στενότητα πνεύματος» ή τη «χαμαίζηλη μικρότητά» τους, ακόμη και να τις κατηγορούν όταν αποτυγχάνουν στις δραστηριότητες με τις οποίες τις έχουν φορτώσει, χωρίς ωστόσο αντιστοίχως να δέχονται να πιστώσουν υπέρ τους την ενδεχόμενη επιτυχία τους». ⁵²

Η συμβολική βία

⁵² Οι συζητήσεις και οι παρατηρήσεις που πραγματοποιήσαμε στο πλαίσιο των ερευνών μας σχετικά με την οικονομία της παραγωγής ακίνητης περιουσίας μάς προσέφεραν πολλές φορές την ευκαιρία να επαληθεύσουμε ότι αυτή η λογική λειτουργεί, ακόμη και σήμερα και μάλιστα πολύ κοντά μας (βλ. P. Bourdieu, «Un contrat sous contrainte», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, Μάρτιος 1990, σσ. 34-51). Αν οι άνδρες δεν μπορούν να εκδηλώσουν πια την ίδια αλαζονική περιφρόνηση για τις μικροπρεπείς έγνοιες οικονομίες (εκτός ίσως από τους πολιτιστικούς κύκλους), δεν είναι σπάνιο να διακηρύσσουν την καταστατική τους ανωτερότητα, κυρίως όταν κατέχουν θέσεις κύρους, δηλώνοντας την αδιαφορία τους για τα υποδεέστερα οικονομικά και υλικά ζητήματα, τα οποία συχνά ανατίθενται στις γυναίκες.

Η ανδρική κυριαρχία βρίσκει έτσι συγκεντρωμένες όλες τις προϋποθέσεις για την πλήρη άσκησή της. Η καθολικά αναγνωρισμένη στους άνδρες πρωτοκαθεδρία διακηρύσσεται στην αντικειμενικότητα των κοινωνικών δομών και των παραγωγικών και αναπαραγωγικών δραστηριοτήτων, που είναι θεμελιωμένες σε ένα σεξουαλικό καταμερισμό της εργασίας βιολογικής και κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής, ο οποίος δίνει στον άνδρα το καλύτερο κομμάτι, καθώς επίσης και στα εγγενή σε όλες τις έξεις σχήματα: διαμορφωμένες από παρόμοιες συνθήκες, δηλαδή προϊόν αντικειμενικής συμφωνίας, οι έξεις λειτουργούν ως μήτρες αντιλήψεων, σκέψεων και πράξεων όλων των μελών της κοινωνίας, ως ιστορικά υπερβατικά που, στο βαθμό που είναι κοινά σε όλους, επιβάλλονται σε κάθε δρώντα ως υπερβατικά. Κατά συνέπεια, η ανδροκεντρική παράσταση της βιολογικής και της κοινωνικής αναπαραγωγής βρίσκεται ενδεδυμένη με την αντικειμενικότητα ενός κοινού νου, που γίνεται αντιληπτός ως πρακτική, δοξική συμφωνία σχετικά με το νόημα των πρακτικών. Και οι ίδιες οι γυναίκες εφαρμόζουν σε κάθε πραγματικότητα και, ιδίως, στις σχέσεις εξουσίας μέσα στις οποίες είναι φυλακισμένες, σχήματα σκέψης που αποτελούν προϊόν της ενσωμάτωσης αυτών των σχέσεων εξουσίας και τα οποία εκφράζονται στις θεμελιακές αντιθέσεις της συμβολικής τάξης. Κι αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι γνωσιακές πράξεις τους να είναι, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, πράξεις πρακτικής αναγνώρισης, δοξικής προσχώρησης, πίστης που δε χρειάζεται να στοχαστεί τον εαυτό της και να διακηρυχθεί ως τέτοια, και η οποία «κατασκευάζει» κατά κάποιον τρόπο τη συμβολική βία την οποία υφίσταται.⁵³

Παρ' όλο που δεν τρέφω καμία ψευδαίσθηση σχετικά με τη δυνατότητά μου εκ των προτέρων να διαλύσω όλες τις παρεξηγήσεις, θα ήθελα να επιστήσω την προσοχή μόνο ενάντια στις πιο χονδροειδείς παρανοήσεις που διαπράττονται συνήθως σε σχέση με την έννοια της συμβολικής βίας και που όλες τους έχουν σαν βάση μια λιγότερο ή περισσότερο περιοριστική ερμηνεία του επιθέτου «συμβολική», που χρησιμοποιείται εδώ με μια αυστηρή νομίζω σημασία και του οποίου έχω εκθέσει ήδη τα θεωρητικά θεμέλια σε παλαιότερο άρθρο μου.⁵⁴ Παίρνοντας το «συμβολική» με μία από τις πιο κοινές σημασίες της λέξης, ορισμένοι υποθέτουν ενίοτε ότι, δίνοντας έμφαση στη συμβολική βία, υποτιμούμε το ρόλο της σωματικής βίας και ότι ξεχνάμε (και κάνουμε και τους άλλους να ξεχνούν) ότι υπάρχουν

⁵³ Οι λεκτικοί ή μη λεκτικοί δείκτες που δηλώνουν τη συμβολικά κυρίαρχη θέση (τη θέση του άνδρα, του ευγενούς, του αρχηγού κτλ.) δεν μπορούν να γίνουν κατανοητοί (περίπου όπως τα στρατιωτικά γαλόνια που πρέπει κανείς να μάθει να τα διαβάξει) παρά μόνο από ανθρώπους που έχουν διδαχθεί τον «κώδικα».

⁵⁴ Βλ. P. Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales*, 3, Μάιος-Ιούνιος 1977, σσ. 405-411.

γυναίκες θύματα ξυλοδαρμών, βιασμών ή εκμετάλλευσης, ή κάτι ακόμα χειρότερο, επιθυμούμε να συγχωρήσουμε τους άνδρες που ασκούν αυτή τη μορφή βίας. Προφανώς, δεν τίθεται τέτοιο ζήτημα. Αντιλαμβανόμενοι το «συμβολικό» σε αντίθεση με το πραγματικό, το απτό, υποθέτουμε ότι η συμβολική βία θα ήταν μια βία καθαρά «πνευματική» και, εντέλει, χωρίς πραγματικές συνέπειες. Όμως αυτή η διάκριση είναι αφελής, χαρακτηριστική ενός απλοϊκού υλισμού, τον οποίο σκοπεύει να καταρρίψει η υλιστική θεωρία της οικονομίας των συμβολικών αγαθών για τη συγκρότηση της οποίας εργάζομαι εδώ και πολλά χρόνια, δημιουργώντας στη θεωρία μια θέση για την αντικειμενικότητα της υποκειμενικής εμπειρίας των σχέσεων κυριαρχίας. Άλλη παρεξήγηση, η αναφορά στην ανθρωπολογία, της οποίας προσπάθησα εδώ να δείξω τις ευρετικές λειτουργίες, εγείρει υποψίες ότι αποτελεί ένα μέσο για να επαναφέρουμε με επιστημονική κάλυψη το μύθο του «αιώνιου θηλυκού» (ή αρσενικού) ή, ακόμα χειρότερα, για να συντηρούμε στο διηνεκές τη δομή της ανδρικής κυριαρχίας περιγράφοντάς τη ως απaráλλαχτη και αιώνια. Ενώ στην πραγματικότητα, όχι μόνο δε διακηρύσσω ότι οι δομές της κυριαρχίας είναι ανιστορικές, αλλά θα προσπαθήσω να αποδείξω ότι είναι *το προϊόν μιας ακατάπαυστης (άρα ιστορικής) εργασίας αναπαραγωγής* στην οποία συμβάλλουν οι ατομικοί δρώντες (άρα και οι άνδρες, με όπλα όπως η σωματική και η συμβολική βία) και οι θεσμοί, οικογένειες, Εκκλησία, Σχολείο, Κράτος.

Οι κυριαρχούμενοι εφαρμόζουν κατηγορίες κατασκευασμένες από το σημείο θέασης των κυρίαρχων στις θέσεις κυριαρχίας, κάνοντάς τις έτσι να εμφανίζονται ως φυσικές. Και αυτό μπορεί να οδηγήσει σε ένα είδος συστηματικής αυτουποτίμησης, ακόμα και αυτοεξευτελισμού, ορατής κυρίως –το έχουμε ήδη δει– στην παράσταση που δημιουργούν οι γυναίκες της Καβυλίας για το φύλο τους ως κάτι ελαττωματικό, άσχημο, ακόμα και απωθητικό (ή, στο δικό μας σύμπαν, στην εικόνα που έχουν πολλές γυναίκες για το σώμα τους ως μη σύμφωνο με τους αισθητικούς κανόνες που επιβάλλει η μόδα) και, γενικότερα, στη συναίνεσή τους σε μια απαξιωτική εικόνα της γυναίκας.⁵⁵ Η συμβολική βία εγκαθίσταται με τη μεσολάβηση της συναίνεσης που ο κυριαρχούμενος είναι αναγκασμένος να προσφέρει στον κυρίαρχο (άρα και στην κυριαρχία) όταν, για να τον σκεφτεί και για να σκεφτεί τον εαυτό του, ή ακόμη καλύτερα, για να σκεφτεί τη σχέση του μαζί του, διαθέτει μόνο γνωστικά εργαλεία που τα μοιράζεται μαζί του και τα οποία, ακριβώς επειδή συνιστούν την ενσωματωμένη μορφή της σχέσης κυριαρχίας, παρουσιάζουν αυτή τη σχέση ως φυσική· ή, με άλλα λόγια, όταν τα σχήματα που ενεργοποιεί για να αντιληφθεί και να

⁵⁵ Είναι πολύ συχνό, στη διάρκεια συνεντεύξεων που έγιναν στη Γαλλία το 1996, οι γυναίκες να εκφράζουν τη δυσκολία που έχουν να αποδεχτούν το σώμα τους.

αξιολογήσει τον εαυτό του, ή για να κατανοήσει και να αξιολογήσει τους κυρίαρχους (ψηλό/χαμηλό, αρσενικό/θηλυκό, λευκό/μαύρο κτλ.) είναι το προϊόν της ενσωμάτωσης ταξινομήσεων που έτσι φυσικοποιούνται, και των οποίων προϊόν είναι το κοινωνικό του είναι.

Επειδή δεν μπορώ να παρουσιάσω με την απαραίτητη λεπτότητα (γι' αυτό θα χρειαζόταν μια Βιρτζίνια Γουλφ) παραδείγματα επαρκώς πολυάριθμα, ποικίλα και εύγλωττα για τις συγκεκριμένες περιστάσεις όπου ασκείται αυτή η ήπια και συχνά αόρατη βία, θα περιοριστώ σε παρατηρήσεις που, στον αντικειμενισμό τους, επιβάλλονται με τρόπο πολύ πιο αδιαμφισβήτητο από την περιγραφή του απείρως μικρού των διαδράσεων. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι οι Γαλλίδες δηλώνουν, σε μια ευρύτατη πλειοψηφία, ότι επιθυμούν ένα σύντροφο μεγαλύτερο στην ηλικία και επίσης, απολύτως συνεπείς με το προηγούμενο, ψηλότερο από αυτές, με τα δύο τρίτα μάλιστα να φτάνουν μέχρι του σημείου να αρνούνται ρητά έναν κοντότερο άνδρα.⁵⁶ Τι σημαίνει αυτή η άρνηση να δούμε τα συνήθη σημεία της σεξουαλικής «ιεραρχίας» να εξαφανίζονται; «Το να δεχτούμε μια αντιστροφή των εξωτερικών φαινομένων», απαντά ο Μισέλ Μποζόν, «σημαίνει ότι επιτρέπουμε τη σκέψη πως είναι η γυναίκα αυτή που κυριαρχεί, κάτι που (παραδόξως) την υποβιβάζει κοινωνικά: αισθάνεται μειωμένη με έναν άνδρα μειωμένου ύψους».⁵⁷ Δεν αρκεί λοιπόν να παρατηρήσουμε ότι οι γυναίκες συμφωνούν εν γένει με τους άνδρες (που, από την πλευρά τους, προτιμούν τις νεότερες γυναίκες) για να δεχτούν τα εξωτερικά σημεία μιας κυριαρχούμενης θέσης· στην παράσταση που κατασκευάζουν για τη σχέση τους με τον άνδρα με τον οποίο συνδέεται (ή θα συνδεθεί) η κοινωνική τους ταυτότητα, λαμβάνουν υπόψη τους την παράσταση που το σύνολο των ανδρών και των γυναικών θα οδηγηθεί αναπόφευκτα να κατασκευάσει γι' αυτόν εφαρμόζοντας πάνω του τα σχήματα πρόσληψης και εκτίμησης που είναι καθολικά αποδεκτά (στο εσωτερικό της εν λόγω ομάδας). Επειδή λοιπόν αυτές οι κοινές αρχές απαιτούν με τρόπο σιωπηρό και αδιαμφισβήτητο ο άνδρας να καταλαμβάνει, τουλάχιστον φαινομενικά και

⁵⁶ Στην ίδια λογική, η Myra Marx Ferree, που υπενθυμίζει ότι το κύριο εμπόδιο στο μετασχηματισμό του καταμερισμού της οικιακής εργασίας βρίσκεται στην άποψη πως οι οικιακές δουλειές δεν «ταιριάζουν σε “αληθινούς άνδρες”» (*unfit for « real men»*), σημειώνει ότι οι γυναίκες κρύβουν τη βοήθεια που τους παρέχεται από το σύζυγό τους από φόβο ότι θα τον μειώσουν (βλ. M. Marx Ferree, «Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Employment and the Family», στο K. Brooklin Sacks και D. Remy (επιμ.), *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick [N. J.], Rutgers University Press, 1984, σ. 73).

⁵⁷ M. Bozon, «Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie», I: «Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge», *Population*, 2, 1990, σσ. 327-360· II: «Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint», *Population*, 3, 1990, σσ. 565-602· «Apparence physique et choix du conjoint», *INED, Congrès et colloques*, 7, 1991, σσ. 91-110.

ενώπιον του έξω κόσμου, την κυρίαρχη θέση στο ζευγάρι, οι γυναίκες δεν μπορούν να επιθυμήσουν και να αγαπήσουν παρά μόνο έναν άνδρα του οποίου η αξία διακηρύσσεται και μαρτυρείται σαφώς στο γεγονός ότι τις «ξεπερνά» ορατά (αλλά και μέσω του γεγονότος αυτού)· και τούτο συμβαίνει τόσο για τον άνδρα και για την αξία που εκείνες *a priori* του αναγνωρίζουν, όσο και για τις ίδιες και για τη δική τους αξία. Και προφανώς συμβαίνει, πέρα από κάθε υπολογισμό, μέσω της φαινομενικής αυθαιρεσίας μιας κλίσης που δεν μπορεί ούτε να αμφισβητηθεί ούτε να εξηγηθεί λογικά, αλλά που, όπως το μαρτυρά η παρατήρηση των επιθυμητών, αλλά και των πραγματικών διαφορών, δεν μπορεί να γεννηθεί και να εκπληρωθεί παρά μόνο μέσα στην εμπειρία της ανωτερότητας της οποίας η ηλικία και το ύψος (που δικαιολογούνται ως δείκτες ωριμότητας και εγγυήσεις ασφάλειας) είναι τα πλέον αναμφισβήτητα και τα πιο σαφώς αναγνωρισμένα από όλους σημάδια.⁵⁸

Και για να φτάσουμε στο όριό τους τα παράδοξα που μόνο μια βασισμένη στις διαθέσεις θεώρηση μάς επιτρέπει να τα κατανοήσουμε, αρκεί να παρατηρήσουμε ότι οι γυναίκες που εμφανίζονται πιο υποταγμένες στο «παραδοσιακό» μοντέλο –λέγοντας ότι εύχονται μια μεγαλύτερη διαφορά ηλικίας– απαντώνται κυρίως μεταξύ των τεχνητών, των εμπορών, των αγροτών, καθώς επίσης και των εργατών, κατηγορίες στις οποίες ο γάμος παραμένει για τις γυναίκες το προνομιακό μέσο για να αποκτήσουν μια κοινωνική θέση: λες και, παρ' όλο που αποτελούν το προϊόν μιας ασύνειδης συμμόρφωσης με τις πιθανότητες που συνδέονται με μια αντικειμενική δομή κυριαρχίας, οι υποταγμένες διαθέσεις που εκφράζονται σε αυτές τις προτιμήσεις παράγουν το ισοδύναμο εκείνο που θα μπορούσε να είναι ένα συνειδητός υπολογισμός του συμφέροντος. Αντιθέτως, αυτές οι διαθέσεις έχουν την τάση να αποδυναμώνονται –το δίχως άλλο, με φαινόμενα υστέρησης που θα μας επέτρεπε να τα κατανοήσουμε μια ανάλυση των παραλλαγών των πρακτικών όχι μόνο βάση της κατεχόμενης θέσης αλλά και της τροχιάς– όσο μειώνεται η αντικειμενική εξάρτηση που συμβάλλει στην παραγωγή τους, αλλά και στη συντήρησή τους (η ίδια λογική της προσαρμογής των διαθέσεων στις αντικειμενικές ευκαιρίες εξηγεί τη διαπίστωση ότι η πρόσβαση των γυναικών στην επαγγελματική εργασία αποτελεί σημαντικό παράγοντα στην πρόσβασή τους στο διαζύγιο⁵⁹). Κάτι που τείνει να επιβεβαιώσει ότι, αντίθετα με τη ρομαντική παράσταση, η ερωτική κλίση δεν είναι απαλλαγμένη από μια μορφή ορθολογισμού που δεν οφείλει τίποτα

⁵⁸58 Θα πρέπει να αναφέρουμε επίσης τα πολύ ευφυή παιχνίδια, μέσω των οποίων στην Καβυλία, κάποιες (έντιμες) γυναίκες κατάφεραν, αν και πρακτικά ήταν κυρίαρχες, να υιοθετούν μια θέση υποταγής που επέτρεπε στον άνδρα να εμφανίζεται τόσο στους άλλους όσο και στον εαυτό του ως κυρίαρχος.

⁵⁹59 Βλ. B. Bastard και L. Cardia-Vouèche, «L'activité professionnelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une réflexion sur l'accès au divorce», *Sociologie du travail*, 3, 1984, σσ. 308-316.

στον ορθολογικό υπολογισμό ή, με άλλους όρους, ότι ο έρωτας είναι συχνά εν μέρει *amor fati*, έρωτας του κοινωνικού πεπρωμένου.

Δεν μπορούμε λοιπόν να σκεφτούμε αυτή την ιδιαίτερη μορφή κυριαρχίας παρά μόνο με τον όρο να υπερβούμε το διάζευγμα μεταξύ εξαναγκασμού (διά της βίας) και συγκατάθεσης (διά του λόγου), μεταξύ μηχανικού καταναγκασμού και εκούσιας, ελεύθερης, σκόπιμης, και άρα υπολογιστικής υποταγής. Το φαινόμενο της συμβολικής κυριαρχίας (είτε βασίζεται στην εθνική καταγωγή, είτε στο γένος, στην κουλτούρα, στη γλώσσα κτλ.) ασκείται όχι μόνο στην καθαρή λογική των γινωσκουσών συνειδήσεων, αλλά και μέσω των σχημάτων πρόσληψης, εκτίμησης και δράσης που είναι συστατικά των έξεων και που θεμελιώνουν, πέραν των αποφάσεων της συνείδησης και των ελέγχων της βούλησης, μια σχέση γνώσης βαθιά αδιαφανή ακόμα και για τον ίδιο της τον εαυτό.⁶⁰ Έτσι, η παράδοξη λογική της ανδρικής κυριαρχίας και της γυναικείας υποταγής, για την οποία μπορούμε να πούμε ταυτοχρόνως και χωρίς να αντιφάσκουμε ότι είναι *αυθόρμητη και αποσπασμένη διά της βίας*, δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά μόνο αν λάβουμε υπόψη μας τις *σταθερές στο χρόνο επιρροές* που ασκεί η κοινωνική τάξη στις γυναίκες (και στους άνδρες), δηλαδή τις διαθέσεις που έχουν αποδοθεί αυθόρμητα στην τάξη που τους τις επιβάλλει.

Η συμβολική ισχύς είναι μια μορφή εξουσίας που ασκείται πάνω στα σώματα, άμεσα, και ως διά μαγείας, έξω από κάθε σωματικό καταναγκασμό· και αυτή η μαγεία δε λειτουργεί παρά μόνο στηριζόμενη στις διαθέσεις που είναι αποθηκευμένες, σαν ελατήρια, στον πυρήνα των σωμάτων.⁶¹ Και επειδή αυτό που κάνει εντέλει είναι να ενεργοποιεί τις διαθέσεις που έχει εναποθέσει η εργασία εγχάραξης και ενσωμάτωσης σε εκείνους ή σε εκείνες που, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, της αφήνουν περιθώρια

⁶⁰ Μεταξύ τόσων μαρτυριών ή παρατηρήσεων σχετικά με την εμπειρία της συμβολικής βίας που συνδέεται με τη γλωσσική κυριαρχία, θα παραθέσω μόνο, λόγω του παραδειγματικού χαρακτήρα τους, αυτές που προτείνει ο M. Abiodun Goke-Pariola σχετικά με την ανεξάρτητη Νιγηρία: η διαιώνιση μιας «εσωτερικευμένης υποτίμησης κάθε πράγματος που είναι αυτόχθον» εκδηλώνεται με τρόπο ιδιαίτερα εμφανή στη σχέση που διατηρούν οι Νιγηριανοί με την ίδια τους τη γλώσσα (αρνούμενοι τη διδασκαλία της στο σχολείο) και με τη γλώσσα του παλαιού αποικιοκράτη, την οποία μιλούν «υιοθετώντας τη σωματική *έξ* των Άγγλων [...] για να αποκτήσουν αυτό που θεωρείται η έρρινη προφορά των αγγλικών» (βλ. A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993).

⁶¹ Με αυτούς τους όρους μπορούμε να σκεφτούμε τη συμβολική αποτελεσματικότητα του θρησκευτικού μηνύματος (βούλα του πάπα, κήρυγμα, προφητεία, κτλ.) για την οποία είναι σαφές ότι εδράζεται σε μια προηγούμενη εργασία θρησκευτικής κοινωνικοποίησης (κατήχηση, τακτική παρουσία στη λατρεία και κυρίως πρώιμη εμβάπτιση σε ένα σύμπαν εμποτισμένο με θρησκευτικότητα).

δράσης, η συμβολική ισχύς μπορεί να δρα ως *διακόπτης*, δηλαδή με την ελάχιστη σπατάλη ενέργειας. Με άλλα λόγια, η συμβολική ισχύς βρίσκει τις συνθήκες δυνατότητάς της, και μαζί το οικονομικό της αντιστάθμισμα (με μια διευρυμένη σημασία της λέξης), στην τεράστια προηγούμενη εργασία που είναι απαραίτητη για να επιτελεστεί ένας διαρκής μετασχηματισμός των σωμάτων και να παραχθούν οι μόνιμες διαθέσεις που αυτή ενεργοποιεί και αφυπνίζει: δράση μετασχηματιστική που είναι όλο και πιο ισχυρή όσο ασκείται, στην ουσία της, με τρόπο αθέατο και υπόγειο μέσω της ανεπαίσθητης εξοικείωσης με ένα φυσικό κόσμο συμβολικά δομημένο και μέσω της πρώιμης και παρατεταμένης εμπειρίας διαδράσεων που διέπονται από τις δομές κυριαρχίας.

Οι πράξεις πρακτικής γνώσης και αναγνώρισης του μαγικού ορίου μεταξύ των κυρίαρχων και των κυριαρχούμενων που ενεργοποιούνται από τη μαγεία της συμβολικής εξουσίας και μέσω των οποίων οι κυριαρχούμενοι, αποδεχόμενοι σιωπηρά τα επιβεβλημένα όρια, συμβάλλουν, συχνά εν αγνοία τους, ενίοτε και παρά τη θέλησή τους, στην ίδια τους την κυριαρχία, παίρνουν πολλές φορές τη μορφή *σωματικών συγκινήσεων* –ντροπής, ταπείνωσης, δειλίας, αγωνίας, ενοχής– ή *παθών* και *συναισθημάτων* –αγάπης, θαυμασμού, σεβασμού– συγκινήσεων ενίοτε ακόμη πιο οδυνηρών επειδή προδίδονται σε ορατές εκδηλώσεις, όπως είναι το κοκκίνισμα, η λεκτική αμηχανία, η αδεξιότητα, το τρέμουλο, ο θυμός ή η ανίσχυρη λύσσα – ισάριθμοι τρόποι να υποταχτείς, έστω και παρά τη θέλησή σου και στανικώς [*à son corps défendant*],⁶² στην κυρίαρχη κρίση, ισάριθμοι τρόποι να βιώσεις, ενίοτε σε κατάσταση εσωτερικής σύγκρουσης και διχασμού του εγώ, την υπόγεια συνενοχή που διατηρεί με τις εγγενείς στις κοινωνικές δομές λογοκρισίες ένα σώμα που δραπετεύει από τις κατευθυντήριες γραμμές της συνείδησης και της βούλησης.

Τα πάθη της κυριαρχούμενης έξης (σε σχέση με το γένος, την εθνότητα, την κουλτούρα ή τη γλώσσα), σωματοποιημένης κοινωνικής σχέσης, κοινωνικού νόμου που έχει μετατραπεί σε ενσωματωμένο νόμο, δεν ανήκουν στην κατηγορία των παθών που θα μπορούσαμε να αναστείλουμε με μια απλή προσπάθεια της βούλησης, θεμελιωμένη σε μια απελευθερωτική συνειδητοποίηση. Αν είναι εντελώς απατηλό να πιστέψουμε πως η συμβολική βία μπορεί να νικηθεί μονάχα με τα όπλα της συνείδησης και της βούλησης, αυτό συμβαίνει διότι οι συνέπειες και οι προϋποθέσεις της αποτελεσματικότητάς της είναι σταθερά μέσα στο χρόνο εγγεγραμμένες στο πιο

⁶² Στα γαλλικά η συγκεκριμένη έκφραση εμπεριέχει τη σωματική αντίδραση σε κάτι για να δηλώσει επίσης το «παρά τη θέλησή του». (Σ.τ.Μ.)

προσωπικό κομμάτι των σωμάτων με τη μορφή διαθέσεων. Το βλέπουμε ιδίως στην περίπτωση των σχέσεων συγγένειας και όλων των σχέσεων που συλλαμβάνονται βάσει αυτού του μοντέλου, όπου οι σταθερές στο χρόνο τάσεις του κοινωνικοποιημένου σώματος εκφράζονται και βιώνονται στη λογική του συναισθήματος (υϊκή, αδελφική κτλ. αγάπη) ή του καθήκοντος, οι οποίες, επειδή συγχέονται συχνά στην εμπειρία του σεβασμού και της τρυφερής αφοσίωσης, μπορούν να επιβιώσουν για πολύ καιρό της εξαφάνισης των κοινωνικών όρων παραγωγής τους. Παρατηρούμε έτσι ότι, όταν καταργούνται οι εξωτερικοί περιορισμοί και κατακτώνται οι τυπικές ελευθερίες –δικαίωμα ψήφου, δικαίωμα στην εκπαίδευση, πρόσβαση σε όλα τα επαγγέλματα, συμπεριλαμβανομένων και των πολιτικών– ο αυτοαποκλεισμός και η «κλήση» (που «δρα» τόσο θετικά όσο και αρνητικά) έρχονται να πάρουν τη σκυτάλη από το σκόπιμο αποκλεισμό: η εκδίωξη από τους δημόσιους χώρους, η οποία, όταν διακηρύσσεται ρητά, όπως συμβαίνει στους Καβύλους, καταδικάζει τις γυναίκες σε ξεχωριστούς χώρους και καθιστά την προσέγγιση ενός ανδρικού χώρου, όπως τα περίξ του χώρου συνέλευσης, τρομερή δοκιμασία, μπορεί να επιτελεστεί εξάλλου, σχεδόν εξίσου αποτελεσματικά, μέσω αυτής της *κοινωνικά επιβεβλημένης αγοραφοβίας* η οποία μπορεί να επιβιώνει για πολύ καιρό της κατάργησης των πιο ορατών απαγορεύσεων και η οποία οδηγεί τις γυναίκες να αυτοαποκλείονται από την αγορά.

Υπενθυμίζοντας τα ίχνη που εντυπώνει για πολύ καιρό η κυριαρχία πάνω στα σώματα καθώς και τα αποτελέσματα που ασκεί μέσω αυτών, δεν προσφέρουμε όπλα στον ιδιαίτερα διεστραμμένο τρόπο επικύρωσης της κυριαρχίας ο οποίος συνίσταται στο να αποδίδουμε στις γυναίκες την ευθύνη της ίδιας τους της καταπίεσης, υπαινισσόμενοι, όπως συμβαίνει ενίοτε, ότι *επιλέγουν* την υιοθέτηση πρακτικών υποταγής («οι γυναίκες είναι οι χειρότεροι εχθροί του εαυτού τους») ή ακόμα και ότι τους αρέσει να κυριαρχούνται, ότι «απολαμβάνουν» τις συμπεριφορές που τους επιβάλλονται, χάρη σε ένα μαζοχισμό συστατικό της φύσης τους. Πρέπει να παραδεχτούμε ταυτοχρόνως ότι οι «υποταγμένες» διαθέσεις από τις οποίες παίρνουμε συχνά το δικαίωμα να «κατηγορήσουμε το θύμα» αποτελούν προϊόν αντικειμενικών δομών, και ότι αυτές οι δομές οφείλουν την αποτελεσματικότητά τους αποκλειστικά και μόνο στις διαθέσεις που ενεργοποιούν και στων οποίων την αναπαραγωγή συμβάλλουν. Η συμβολική εξουσία δεν μπορεί να ασκηθεί χωρίς τη συμβολή εκείνων που την υφίστανται και που την υφίστανται μόνο και μόνο επειδή την *κατασκευάζουν*

ως τέτοια. Ωστόσο, αποφεύγοντας να σταματήσουμε σ' αυτή τη διαπίστωση (όπως κάνει ο ιδεαλιστικός δομισμός, εθνομεθοδολογικός ή άλλος), οφείλουμε να καταγράψουμε και να λάβουμε υπόψη μας την κοινωνική κατασκευή των γνωσιακών δομών που οργανώνουν τις πράξεις κατασκευής του κόσμου και των εξουσιών του. Και να αντιληφθούμε έτσι ξεκάθαρα ότι αυτή η πρακτική κατασκευή όχι μόνο δεν είναι η συνειδητή, ελεύθερη, εκούσια, νοητική πράξη ενός μεμονωμένου «υποκειμένου», αλλά αντίθετα είναι το αποτέλεσμα μιας εξουσίας, εγγεγραμμένης βαθιά στο σώμα των κυριαρχούμενων με τη μορφή σχημάτων πρόσληψης και διαθέσεων (θαυμασμού, σεβασμού, αγάπης κτλ.) τα οποία την καθιστούν *αισθητή* σε ορισμένες συμβολικές εκδηλώσεις της εξουσίας.

Ωστόσο, αν είναι αλήθεια πως η αναγνώριση της κυριαρχίας, ακόμη κι όταν μοιάζει να στηρίζεται στην ωμή δύναμη –στη δύναμη των όπλων ή του χρήματος–, προϋποθέτει πάντοτε μια πράξη γνώσης, αυτό δε συνεπάγεται πως δικαιούμαστε να την περιγράψουμε στη γλώσσα της συνείδησης, μέσω μιας νοησιαρχικής και σχολαστικής «πλαγίας οδού» η οποία, όπως συμβαίνει στον Μαρξ (και κυρίως σε εκείνους που, μετά τον Λούκατς, μιλούν για «ψευδή συνείδηση»), μας οδηγεί να περιμένουμε την απελευθέρωση των γυναικών ως αυτόματο αποτέλεσμα της «συνειδητοποίησης», αγνοώντας, ελλείπει μιας διαθεσιακής θεωρίας των πρακτικών, την αδιαφάνεια και την αδράνεια που απορρέουν από την εγγραφή των κοινωνικών δομών στα σώματα.

Η Ζαν Φαβρέ-Σααντά, αν και έχει δείξει πολύ εύστοχα την ακαταλληλότητα της έννοιας της «συγκατάθεσης» που απορρέει από την «πειθώ και τη γοητεία», δεν καταφέρνει να βγει πραγματικά από το διάζευγμα μεταξύ καταναγκασμού και συγκατάθεσης ως «ελεύθερης αποδοχής» και «ρητής συμφωνίας» επειδή παραμένει εγκλωβισμένη, όπως και ο Μαρξ από τον οποίο δανείζεται το λεξιλόγιο της αλλοτρίωσης, σε μια φιλοσοφία της «συνείδησης» (μιλάει έτσι για «την κυριαρχούμενη, αποσπασματική, αντιφατική *συνείδηση* της καταπιεσμένης» ή για «την κατακυρίευση της *συνείδησης* των γυναικών από τη σωματική, νομική και νοητική εξουσία των ανδρών»)· επειδή δε λαμβάνει υπόψη της τα σταθερά στο χρόνο αποτελέσματα που ασκεί η ανδρική τάξη πάνω τα σώματα, δεν μπορεί να καταλάβει όπως θα έπρεπε τη μαγευμένη υποταγή που αποτελεί το χαρακτηριστικό αποτέλεσμα της συμβολικής βίας.⁶³ Η γλώσσα του «φαντασιακού» την οποία βλέπουμε να χρησιμοποιείται δεξιά κι αριστερά, λίγο επιπόλαια, είναι το δίχως άλλο ακόμα πιο ακατάλληλη από αυτήν της

⁶³ J. Favret-Saada, «L'arraisonnement des femmes», *Les Temps modernes*, Φεβρουάριος 1987, σσ. 137-150.

«συνείδησης» στο βαθμό που τείνει να ξεχνά ότι η αρχή της κυρίαρχης θεώρησης δεν είναι μια απλή νοητική παράσταση, ένα φάντασμα («ιδέες στο κεφάλι μας»), μια «ιδεολογία», αλλά ένα σύστημα δομών βαθιά εγγεγραμμένων στα πράγματα και στα σώματα. Η Νικόλ-Κλωντ Ματιέ είναι το δίχως άλλο εκείνη που προχωράει περισσότερο, σε ένα κείμενο με τον τίτλο «Περί της κυριαρχούμενης συνείδησης»,⁶⁴ την κριτική της έννοιας της συγκατάθεσης που «καταργεί σχεδόν κάθε ευθύνη από μέρους του καταπιεστή»⁶⁵ και «ρίχνει πρακτικά, για μια ακόμη φορά, την ενοχή στον/στην καταπιεσμένο/η»⁶⁶· αλλά, επειδή δεν εγκαταλείπει τη γλώσσα της «συνείδησης», δεν εξωθεί πραγματικά μέχρι τέλους την ανάλυση των περιορισμών των *δυνατοτήτων σκέψης και δράσης* που η κυριαρχία επιβάλλει στις καταπιεσμένες γυναίκες⁶⁷ και της «κατακυρίευσης της συνείδησής τους από την πανταχού παρούσα εξουσία των ανδρών».⁶⁸

Αυτές οι κρίσιμες διακρίσεις δεν είναι χωρίς συνέπειες: στην πραγματικότητα συνεπάγονται ότι η συμβολική επανάσταση την οποία επικαλείται το φεμινιστικό κίνημα δεν μπορεί να αναχθεί σε μια απλή μεταστροφή συνειδήσεων και βουλήσεων. Επειδή το θεμέλιο της συμβολικής βίας δεν εδράζεται σε εξαπατημένες συνειδήσεις τις οποίες θα αρκούσε να φωτίσουμε αλλά σε διαθέσεις προσαρμοσμένες στις δομές κυριαρχίας των οποίων αποτελούν προϊόν, δεν μπορούμε να προσδοκούμε μια ρήξη της σχέσης συνενοχής την οποία παραχωρούν στους κυρίαρχους τα θύματα της συμβολικής κυριαρχίας παρά μόνο από ένα ριζικό μετασχηματισμό των κοινωνικών συνθηκών παραγωγής των διαθέσεων που οδηγούν τους κυριαρχούμενους να υιοθετούν πάνω στους κυρίαρχους και πάνω στους εαυτούς τους το ίδιο σημείο θέασης που έχουν οι κυρίαρχοι. Η συμβολική βία δεν ασκείται παρά μόνο μέσω μιας πράξης γνώσης και πρακτικής παραγνώρισης που επιτελείται πέραν της συνείδησης και της βούλησης και η οποία προσδίδει την «υπνωτιστική εξουσία» της σε όλες τις εκδηλώσεις, προσταγές, προτροπές, δελεασμούς, απειλές, μομφές, διαταγές ή ανακλήσεις στην τάξη. Αλλά μια σχέση κυριαρχίας που δε λειτουργεί παρά μόνο μέσω της συνενοχής των διαθέσεων εξαρτάται βαθύτατα, *για την επιβίωση ή το*

⁶⁴ N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Παρίσι, Côté-femmes, 1991.

⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 225.

⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 226.

⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 216.

⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 180. Πρέπει να σημειώσουμε επί τη ευκαιρία ότι οι πιο κρίσιμες πρόοδοι στην κριτική της ανδρικής θεώρησης των σχέσεων αναπαραγωγής (όπως είναι η υποτίμηση, τόσο στο λόγο όσο και στο τελετουργικό, της καθαρά γυναικείας συμβολής) έχουν βρει τα πιο ασφαλή στηρίγματά τους στην εθνολογική ανάλυση των πρακτικών, τελετουργικών κυρίως (βλ. για παράδειγμα τα κείμενα που έχει συγκεντρώσει η N.-C. Mathieu, στο N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Παρίσι, École des hautes études en sciences sociales, 1985.

μετασχηματισμό της, από την επιβίωση ή το μετασχηματισμό των δομών των οποίων αυτές οι διαθέσεις αποτελούν προϊόν (και ιδίως από τη δομή μιας αγοράς συμβολικών αγαθών της οποίας ο θεμελιώδης νόμος είναι πως στο εσωτερικό της οι γυναίκες αντιμετωπίζονται ως αντικείμενα που κυκλοφορούν από πάνω προς τα κάτω).

Οι γυναίκες στην οικονομία των συμβολικών αγαθών

Έτσι, οι διαθέσεις (έξεις) είναι αδιαχώριστες από τις δομές (habitudines, με την έννοια που δίνει στη λέξη ο Λάιμπνιτς) που τις παράγουν και τις αναπαράγουν, τόσο στους άνδρες όσο και στις γυναίκες, και ιδίως από όλη τη δομή των τεχνικο-τελετουργικών δραστηριοτήτων που βρίσκει το υπέρτατο θεμέλιό της στη δομή της αγοράς των συμβολικών αγαθών.⁶⁹ Η αρχή της κατωτερότητας και του αποκλεισμού της γυναίκας, την οποία επικυρώνει και διευρύνει το μυθικο-τελετουργικό σύστημα, σε τέτοιο βαθμό ώστε να την καθιστά την αρχή διαίρεσης ολόκληρου του σύμπαντος, δεν είναι τίποτα άλλο παρά η θεμελιώδης ασυμμετρία, η ασυμμετρία *μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, δρώντος και εργαλείου*, που εγκαθιδρύεται μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας στο χώρο των συμβολικών ανταλλαγών, των σχέσεων παραγωγής και αναπαραγωγής του συμβολικού κεφαλαίου, των οποίων ο κεντρικός μηχανισμός είναι η γαμήλια αγορά και οι οποίες αποτελούν το θεμέλιο ολόκληρης της κοινωνικής τάξης: οι γυναίκες δεν μπορούν να εμφανίζονται εδώ παρά μόνο ως αντικείμενα ή, καλύτερα, ως σύμβολα που το νόημά τους συστήνεται έξω από αυτές και που η λειτουργία τους είναι να συμβάλλουν στη διαιώνιση ή στην αύξηση του συμβολικού κεφαλαίου που κατέχουν οι άνδρες. Η αλήθεια της καταστατικής θέσης που προσδίδεται στη γυναίκα αποκαλύπτεται *εκ του αντιθέτου* στην οριακή κατάσταση όπου, για να αποφύγει την εξαφάνιση της γενιάς, μια οικογένεια χωρίς αρσενικό απόγονο δεν έχει άλλη λύση από το να *πάρει* ως κόρη της έναν άνδρα, τον *awrith*, ο οποίος, κόντρα στη συνήθεια να ζει το ζευγάρι στο πατρικό του άνδρα, έρχεται να ζήσει στο σπίτι της συζύγου του και ο οποίος κυκλοφορεί εκεί ως γυναίκα, δηλαδή ως αντικείμενο («κάνει τη νύφη», λένε οι Καβύλοι): και ενώ η ίδια η

⁶⁹ Προλαμβάνοντας κάποιες ενοράσεις των μοντέρνων φιλοσοφιών, όπως αυτή του Pierce, ο Leibniz μιλά για τις «habitudines», τρόπους του είναι σταθερούς στο χρόνο, δομές, απόρροιες της εξέλιξης, για να περιγράψει αυτό που δηλώνεται στην έκφραση (G. W. Leibniz, «Quid sit idea», στο Gerhardt [επιμ.], *Philosophischen Schriften*, VII, σσ. 263-264.

αρρενωπότητα υφίσταται μια τέτοια αμφισβήτηση, παρατηρούμε ότι, τόσο στο Μπεάρν όσο και στην Καβυλία, όλη η ομάδα αντιμετωπίζει με κάποια αποφασιστική επιείκεια τα τεχνάσματα που επιστρατεύει η κατ' αυτόν τον τρόπο ταπεινωμένη οικογένεια προκειμένου να σώσει τα προσχήματα της τιμής της και, όσο αυτό είναι δυνατό, της τιμής του «άνδρα-αντικειμένου» ο οποίος, ακυρώνοντας τον εαυτό του ως άνδρα, θέτει επίσης υπό αμφισβήτηση την τιμή της οικογένειας που τον υποδέχεται.

Στη λογική της οικονομίας των συμβολικών ανταλλαγών λοιπόν, και πιο συγκεκριμένα στην κοινωνική κατασκευή των σχέσεων συγγένειας και του γάμου, που προσδίδει στις γυναίκες την κοινωνική καταστατική τους θέση ως αντικείμενα ανταλλαγής τα οποία ορίζονται σύμφωνα με τα ανδρικά συμφέροντα και προορίζονται να συμβάλλουν έτσι στην αναπαραγωγή του συμβολικού κεφαλαίου των ανδρών, εδράζεται η εξήγηση της πρωτοκαθεδρίας που διατηρεί η αρρενωπότητα στο εσωτερικό των πολιτισμικών ταξινομιών. Το ταμπού της αιμομιξίας, στο οποίο ο Λεβί-Στρως βλέπει τη θεμελιακή πράξη της κοινωνίας –στο βαθμό που προϋποθέτει την επιταγή της ανταλλαγής με την έννοια της ισότιμης επικοινωνίας μεταξύ των ανδρών–, είναι αλληλένδετο με τη θέσμιση της βίας μέσω της οποίας οι γυναίκες δε γίνονται δεκτές ως υποκείμενα της ανταλλαγής και της συμμαχίας που εγκαθιδρύονται μέσω αυτών των ίδιων, και οι οποίες της ανάγουν σε αντικείμενα ή, καλύτερα, σε *συμβολικά εργαλεία* της ανδρικής πολιτικής. Προορισμένες να κυκλοφορούν ως καταπιστευματικά σημεία και να θεσμίζουν σχέσεις μεταξύ των ανδρών, οι γυναίκες έχουν περιοριστεί στην καταστατική θέση των εργαλείων παραγωγής ή αναπαραγωγής του συμβολικού και κοινωνικού κεφαλαίου. Και ίσως, φτάνοντας στα άκρα τη ρήξη με την καθαρά «σημειολογική» θεώρηση του Λεβί-Στρως, θα έπρεπε να δούμε στη σαδική κυκλοφορία που, όπως λέει η Αν-Μαρί Νταρντινά, καθιστά «το γυναικείο σώμα, κυριολεκτικά, ένα αξιολογήσιμο και ανταλλάξιμο αντικείμενο, που κυκλοφορεί μεταξύ των ανδρών ακριβώς όπως και ένα νόμισμα»,⁷⁰ το απομαγευμένο ή κυνικό όριο της λεβιστροφικής κυκλοφορίας η οποία, έχοντας καταστεί δυνατή χάρη στην απομάγευση (της οποίας μια πλευρά είναι ο ερωτισμός) που απορρέει από τη γενίκευση των νομισματικών συναλλαγών, φέρνει στο φως τη βία πάνω στην οποία στηρίζεται, σε τελευταία ανάλυση, η νόμιμη κυκλοφορία των νόμιμων γυναικών.

⁷⁰ A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Eros ou les infortune du sexe des femmes*, Παρίσι, Maspero, 1980, σ. 88.

Το κοινό σημείο μεταξύ της αυστηρά σημειολογικής ανάλυσης που, συλλαμβάνοντας την ανταλλαγή των γυναικών ως σχέση επικοινωνίας, κρύβει την *πολιτική* διάσταση της γαμήλιας δοσοληψίας, συμβολικού συσχετισμού δυνάμεων που έχει σαν σκοπό να διατηρήσει ή να αυξήσει τη συμβολική ισχύ,⁷¹ και της καθαρά «οικονομιστικής» μαρξιστικής ή άλλης, ερμηνείας, που, συγχέοντας τη λογική της συμβολικής παραγωγής με τη λογική μιας καθαρά οικονομικής παραγωγής, αντιμετωπίζει την ανταλλαγή των γυναικών σαν μια οποιαδήποτε ανταλλαγή εμπορευμάτων, είναι ότι και οι δύο αφήνουν να τους διαφύγει η ουσιαστική αμφισημία της οικονομίας των συμβολικών αγαθών: προσανατολισμένη προς τη συσσώρευση συμβολικού κεφαλαίου (τιμής), αυτή η οικονομία μετασχηματίζει διάφορα ακατέργαστα υλικά, στην πρώτη τάξη των οποίων βρίσκεται η γυναίκα, αλλά επίσης και κάθε αντικείμενο που προσφέρεται για ανταλλαγή με τους συνήθεις τρόπους, σε *δώρα* (και όχι σε προϊόντα), δηλαδή σε σημεία επικοινωνίας που είναι ταυτοχρόνως εργαλεία κυριαρχίας.⁷²

Μια τέτοια θεωρία λαμβάνει υπόψη της όχι μόνο την ειδική δομή αυτής της ανταλλαγής, αλλά και την κοινωνική εργασία που απαιτεί από εκείνους που την επιτελούν και κυρίως αυτή που είναι απαραίτητη για να παραχθούν και να αναπαραχθούν και οι δρώντες (ενεργητικοί, οι άνδρες, ή παθητικοί, οι γυναίκες) και η ίδια η λογική – κι αυτό ενάντια στην ψευδαίσθηση ότι το συμβολικό κεφάλαιο αναπαράγεται κατά κάποιον τρόπο μέσω της δικής του μόνο ισχύος, και ανεξάρτητα από τη δράση των εντοπισμένων στο χώρο και στο χρόνο δρώντων. Η (ανα)παραγωγή των δρώντων είναι αναπαραγωγή των κατηγοριών (με τη διπλή έννοια των σχημάτων πρόσληψης και εκτίμησης και των κοινωνικών ομάδων) που οργανώνουν τον κοινωνικό κόσμο, κατηγοριών συγγένειας προφανώς, αλλά επίσης κατηγοριών μυθικο-τελετουργικών· η (ανα)παραγωγή του παιχνιδιού και των διακυβευμάτων του είναι αναπαραγωγή των συνθηκών της πρόσβασης στην κοινωνική αναπαραγωγή (και όχι μόνο στη σεξουαλικότητα) που εξασφαλίζεται μέσω μιας αγωνιστικής ανταλλαγής που έχει σκοπό τη συσσώρευση γενεαλογικών

⁷¹ Σχετικά με τις συνέπειες της ρήξης με τη σημειολογική θεώρηση της ανταλλαγής στην κατανόηση της γλωσσολογικής ανταλλαγής, βλ. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, ό.π., σσ. 13-21 και αλλού.

⁷² Αυτή η υλιστική ανάλυση της οικονομίας των συμβολικών αγαθών μάς επιτρέπει να ξεφύγουμε από το καταστροφικό διάζευγμα μεταξύ «υλικού» και «ιδεατού» που διακινείται μέσω της αντίθεσης μεταξύ των «υλιστικών» και των «συμβολικών» μελετών (συχνά ιδιαίτερα σημαντικών, όπως αυτές των Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Gayle Rubin, αλλά κατά τη γνώμη μου μερικών: η Rosaldo και η Ortner είδαν το ρόλο των συμβολικών αντιθέσεων και τη συνενοχή των κυριαρχούμενων· η Rubin, τη σχέση με τις συμβολικές ανταλλαγές και τις γαμήλιες στρατηγικές).

καταστατικών θέσεων, ονομάτων γενεών ή προγόνων, δηλαδή συμβολικού κεφαλαίου, άρα σταθερών στο χρόνο εξουσιών και δικαιωμάτων πάνω σε πρόσωπα. Οι άνδρες παράγουν σημεία και τα ανταλλάσσουν ενεργητικά, ως συμπαίκτες-αντίπαλοι που ενώνονται από μια θεμελιώδη σχέση ισότητας στην τιμή, προϋπόθεση εντέλει μιας ανταλλαγής που μπορεί να παραγάγει την ανισότητα στην τιμή, δηλαδή την κυριαρχία – κάτι που λείπει από μια καθαρά σημειολογική θεώρηση του τύπου του Λεβί-Στρώς. Η ασυμμετρία είναι λοιπόν ριζική μεταξύ του άνδρα, υποκειμένου, και της γυναίκας, αντικειμένου της ανταλλαγής· μεταξύ του άνδρα, υπεύθυνου και κυρίου της παραγωγής και της αναπαραγωγής, και της γυναίκας, *μετασχηματισμένου* προϊόντος αυτής της εργασίας.⁷³

Όταν –όπως συμβαίνει στην περίπτωση της Καβυλίας– η απόκτηση του συμβολικού και του κοινωνικού κεφαλαίου συνιστά τη μοναδική σχεδόν μορφή δυνατής συσσώρευσης, οι γυναίκες αποτελούν αξίες που πρέπει να διατηρηθούν, να προστατευτούν από την προσβολή και την υποψία και οι οποίες, όταν επενδυθούν σε ανταλλαγές, μπορούν να παραγάγουν συμμαχίες, δηλαδή κοινωνικό κεφάλαιο, και πολύτιμους συμμάχους, δηλαδή συμβολικό κεφάλαιο. Στο βαθμό που η αξία αυτών των συμμαχιών, άρα και το συμβολικό κέρδος που μπορούν να προσφέρουν, εξαρτάται κατά ένα μέρος από τη συμβολική αξία των διαθέσιμων προς ανταλλαγή γυναικών, δηλαδή από τη υπόληψή τους και κυρίως από την αγνότητά τους –η οποία έχει μετατραπεί σε εκφετιχισμένο μέτρο της ανδρικής υπόληψης, άρα και του συμβολικού κεφαλαίου για όλη τη γενιά–, η τιμή των αδελφών ή των πατέρων, που οδηγεί σε μια ιδιαίτερα σχολαστική, ενίοτε και παρανοϊκή, επιτήρηση, όπως και εκείνη των συζύγων, είναι μια απολύτως κατανοητή μορφή συμφέροντος.

Το καθοριστικό βάρος της οικονομίας των συμβολικών αγαθών, το οποίο, μέσω της αρχής θεμελιώδους διαίρεσης, οργανώνει όλη την πρόσληψη του κοινωνικού κόσμου, επιβάλλεται σε όλο το κοινωνικό σύμπαν, δηλαδή όχι μόνο στην οικονομία της οικονομικής παραγωγής, αλλά και στην οικονομία της *βιολογικής αναπαραγωγής*. Με

⁷³ Θα μπορούσα (ή θα όφειλα) σε σχέση με καθεμία από τις προτάσεις που προηγήθηκαν παραπάνω, να σημειώσω τι είναι αυτό που τη διακρίνει αφενός από τις λεβιστρωτικές θέσεις (το έκανα μόνο ως προς ένα σημείο, που μου φαινόταν ιδιαίτερος σημαντικό) και αφετέρου από τις διάφορες κοντινές αναλύσεις, και ιδίως από την ανάλυση της Gayle Rubin («The Traffic in Women. The Political Economy of Sex», στο R. R. Reiter [επιμ.], *Toward an Anthropology of Women*, Νέα Υόρκη, Monthly Review Press, 1975), η οποία, στην προσπάθειά της να καταδείξει την καταπίεση των γυναικών, επανέρχεται, σε μια προοπτική διαφορετική από τη δική μου, σε κάποια χαρακτηριστικά της θεμελιακής ανάλυσης του Levi-Strauss. Αυτό θα μου έδινε τη δυνατότητα να αποδώσω δικαιοσύνη σε αυτούς τους στοχαστές, αλλά και να αναδείξω τη δική μου «διαφορά» και κυρίως να αποφύγω να εκτεθώ δίνοντας την εντύπωση πως επαναλαμβάνω ή επανέρχομαι σε αναλύσεις στις οποίες είμαι αντίθετος.

αυτόν τον τρόπο μπορούμε να εξηγήσουμε γιατί, στην περίπτωση της Καβυλίας καθώς και σε πολλές άλλες παραδόσεις, το καθαρά γυναικείο έργο της κυοφορίας και του τοκετού ακυρώνεται σχεδόν προς όφελος του καθαρά ανδρικού της γονιμοποίησης. (Θα επισημάνουμε παρεμπιπτόντως ότι, αν η Μαίρη Ο'Μπράιεν, τοποθετούμενη σε μια ψυχαναλυτική προοπτική, δεν έχει άδικο όταν βλέπει στην ανδρική κυριαρχία το προϊόν της προσπάθειας των ανδρών να ξεπεράσουν τη στέρηση των μέσων αναπαραγωγής του είδους και να αποκαταστήσουν την πρωτοκαθεδρία της πατρότητας αποκρύπτοντας την πραγματική εργασία των γυναικών στο τοκετό, παραλείπει να συσχετίσει αυτή την «ιδεολογική» εργασία με τα αληθινά της θεμέλια, δηλαδή τους περιορισμούς της οικονομίας των συμβολικών αγαθών που επιβάλουν την υποταγή της βιολογικής αναπαραγωγής στις αναγκαιότητες της αναπαραγωγής του συμβολικού κεφαλαίου.⁷⁴) Στον κύκλο της τεκνογονίας όπως και στον αγροτικό κύκλο, η μυθικο-τελετουργική λογική ευνοεί την ανδρική παρέμβαση, η οποία πάντοτε σηματοδοτείται, στην περίπτωση του γάμου ή στην αρχή των εργασιών του οργώματος και της σποράς, με δημόσιες, επίσημες, συλλογικές τελετές, σε βάρος των περιόδων κυοφορίας, τόσο στην περίπτωση της γης, κατά τη διάρκεια του χειμώνα, όσο και στην περίπτωση της γυναίκας, που δεν προσφέρουν ευκαιρία παρά μόνο για προαιρετικές και σχεδόν βιαστικές τελετουργικές πράξεις. Από τη μια μεριά, μια *ασυνεχής* και *έκ-τακτη* παρέμβαση στο ρου της ζωής, πράξη έναρξης ριψοκίνδυνη και επικίνδυνη που επιτελείται με επισημότητα –ενίοτε, όπως συμβαίνει στο πρώτο όργωμα, δημοσίως, ενώπιον της ομάδας– από την άλλη, ένα είδος φυσικής και παθητικής διεργασίας φουσκώματος της οποίας η γυναίκα ή η γη είναι ο τόπος, η περίπτωση, ο φορέας, και όχι τόσο ο δρων, και η οποία απαιτεί από τη γυναίκα μόνο τεχνικές ή τελετουργικές συνοδευτικές πρακτικές, πράξεις προορισμένες να παρασταθούν στην εργαζόμενη φύση (όπως είναι το βοτάνισμα και το μάζεμα των αγριόχορτων για τα ζώα) και, εξ αυτού, διπλά καταδικασμένες να παραμείνουν αγνοημένες, κατ' αρχάς από τους άνδρες: οικείες, συνεχείς, κανονικές, επαναλαμβανόμενες και μονότονες, «ταπεινές και εύκολες», όπως λέει και ο ποιητής μας, επιτελούνται στην πλειονότητά τους στα κρυφά, στο σκοτάδι του σπιτιού, ή στους νεκρούς χρόνους της αγροτικής χρονιάς.⁷⁵

⁷⁴ M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Λονδίνο, Routledge and Kegan Paul, 1981.

⁷⁵ Αυτή η αντίθεση μεταξύ του συνεχούς και του ασυνεχούς επανεμφανίζεται, στο σύμπαν μας, στην αντίθεση μεταξύ της ρουτίνας της γυναικείας οικιακής εργασίας και των «μεγάλων αποφάσεων» που αναλαμβάνουν πρόθυμα οι άνδρες (βλ. M. Glaude, F. de Singly, «L'organisation domestique: pouvoir et négociation», *Économie et Statistique*, 187, Παρίσι, INSEE, 1986).

Ο σεξουαλικός καταμερισμός είναι εγγεγραμμένος, αφενός, στον καταμερισμό των παραγωγικών δραστηριοτήτων με τις οποίες συνδέουμε την έννοια της εργασίας καθώς και, ευρύτερα ακόμη, στον καταμερισμό της εργασίας συντήρησης του κοινωνικού και του συμβολικού κεφαλαίου που προσδίδει στους άνδρες το μονοπώλιο όλων των επίσημων, δημόσιων δραστηριοτήτων, των δραστηριοτήτων εκπροσώπησης, και ιδίως όλων των ανταλλαγών τιμής, ανταλλαγών λόγων (στις καθημερινές συναντήσεις και κυρίως στη συνέλευση), ανταλλαγών δώρων, ανταλλαγών γυναικών, ανταλλαγών προκλήσεων και φόνων (των οποίων το όριο είναι ο πόλεμος)· είναι εγγεγραμμένος, αφετέρου, στις διαθέσεις (τις έξεις) των πρωταγωνιστών της οικονομίας των συμβολικών αγαθών: στις διαθέσεις των γυναικών, που αυτή η οικονομία τις περιορίζει στην κατάσταση *αντικειμένων* ανταλλαγής (ακόμα κι αν, υπό ορισμένες συνθήκες, μπορούν να συμβάλουν, τουλάχιστον διά πληρεξουσίου, στον προσανατολισμό και την οργάνωση των ανταλλαγών, κυρίως των γαμήλιων)· τις διαθέσεις των ανδρών, στους οποίους όλη η κοινωνική τάξη, και ιδίως οι θετικές ή αρνητικές κυρώσεις που συνδέονται με τη λειτουργία της αγοράς των συμβολικών αγαθών, επιβάλλει να αποκτήσουν την ικανότητα και τη ροπή, συστατικές της έννοιας της τιμής, να παίρνουν στα σοβαρά όλα τα παιχνίδια που κατ' αυτόν τον τρόπο συστήνονται ως σοβαρά.

Περιγράφοντας, όπως το έχω κάνει και αλλού,⁷⁶ υπό τον τίτλο του καταμερισμού της εργασίας μεταξύ των φύλων, τον καταμερισμό των αποκλειστικά παραγωγικών δραστηριοτήτων, υιοθέτησα *λανθασμένα* έναν εθνοκεντρικό ορισμό της εργασίας για τον οποίο είχα εγώ ο ίδιος αποδείξει αλλού⁷⁷ ότι, ως ιστορική επινόηση, είναι βαθιά διαφορετικός από τον προκαπιταλιστικό ορισμό της «εργασίας» ως άσκησης μιας κοινωνικής λειτουργίας, ορισμό τον οποίο μπορούμε να αποκαλέσουμε «ολικό» ή αδιαφοροποίητο και ο οποίος περικλείει δραστηριότητες που οι κοινωνίες μας θεωρούσαν μη παραγωγικές, επειδή δε συνοδεύονταν από οποιαδήποτε χρηματική κύρωση: πρόκειται δηλαδή, στην κοινωνία των Καβύλων και στην πλειονότητα των προκαπιταλιστικών κοινωνιών αλλά και στην αριστοκρατία των κοινωνιών του Παλαιού Καθεστώτος και στις προνομιούχες τάξεις των καπιταλιστικών κοινωνιών, για όλες τις πρακτικές που προσανατολίζονται έμμεσα ή άμεσα στην αναπαραγωγή του κοινωνικού και του συμβολικού κεφαλαίου, όπως είναι η διαπραγμάτευση ενός γάμου ή η λήψη του λόγου στη συνέλευση των ανδρών στην κοινωνία

⁷⁶ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, ό.π. σ. 358.

⁷⁷ Βλ. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Παρίσι-Χάγη, Mouton, 1963, και *Algérie 60*, Éditions de Minuit, 1977.

των Καβύλων ή, αλλού, η άσκηση ενός αριστοκρατικού αθλήματος ή η διατήρηση ενός σαλονιού, η παράθεση ενός χορού ή η εγκαινίαση ενός φιλανθρωπικού θεσμού. Όμως, η αποδοχή ενός τέτοιου ακρωτηριασμένου ορισμού μάς απαγορεύει να αντιληφθούμε πλήρως την αντικειμενική δομή του σεξουαλικού καταμερισμού των «εργασιών» ή των *ευθυνών*, η οποία εκτείνεται σε όλους τους τομείς της πρακτικής, και ιδίως στις ανταλλαγές – διακρίνοντας τις ανδρικές ανταλλαγές που είναι δημόσιες, ασυνεχείς, έκ-τακτες, και τις γυναικείες, που είναι ιδιωτικές, ενίοτε και μυστικές, συνεχείς και τακτές– και στις θρησκευτικές ή τελετουργικές δραστηριότητες όπου παρατηρούνται αντιθέσεις βασισμένες στην ίδια αρχή.

Αυτή η πρωτογενής επένδυση στα κοινωνικά παιχνίδια (*illusio*) που κάνει τον άνδρα αληθινό άνδρα –αίσθημα τιμής, ανδρισμός, *manliness*, ή όπως το λένε οι Καβύλοι, «καβυλότητα» (*thakbaylith*)– αποτελεί την αδιαμφισβήτητη αρχή όλων των καθηκόντων απέναντι στον εαυτό μας, την κινητήρια δύναμη ή το κίνητρο όλων όσων *οφείλουμε στον εαυτό μας*, δηλαδή όλων όσων οφείλουμε να πράξουμε για να είμαστε εντάξει με τον εαυτό μας, για να μείνουμε άξιοι, στα ίδια μας τα μάτια, μιας συγκεκριμένης ιδέας για τον άνδρα. Και πράγματι στα πλαίσια της σχέσης μεταξύ μιας έξης κατασκευασμένης σύμφωνα με τη θεμελιώδη διαίρεση μεταξύ ευθέως και καμπύλου, ορθωμένου και πλαγιασμένου, ισχυρού και αδύναμου, με δυο λόγια, μεταξύ αρσενικού και θηλυκού, και ενός κοινωνικού χώρου οργανωμένου σύμφωνα με αυτή τη διαίρεση προκύπτουν, σχεδόν ως επείγοντα, τα πράγματα που πρέπει να γίνουν, οι αγωνιστικές επενδύσεις των ανδρών και οι αρετές των γυναικών, με τις τελευταίες να σχετίζονται στο σύνολό τους με την αποχή και την εγκράτεια.

Έτσι το σημείο τιμής, αυτή η ιδιαίτερη μορφή νοήματος του παιχνιδιού που αποκτάται μέσω της παρατεταμένης υποταγής στις κανονικότητες και στους κανόνες της οικονομίας των συμβολικών αγαθών, αποτελεί τη βάση του συστήματος των στρατηγικών αναπαραγωγής μέσω των οποίων οι άνδρες, κάτοχοι του μονοπωλίου των εργαλείων παραγωγής και αναπαραγωγής του συμβολικού κεφαλαίου, εξασφαλίζουν τη διατήρηση ή την αύξηση αυτού του κεφαλαίου: στρατηγικές γονιμότητας, γαμήλιες στρατηγικές, εκπαιδευτικές στρατηγικές, οικονομικές στρατηγικές, στρατηγικές διαδοχής, όλες προσανατολισμένες στη μεταβίβαση των εξουσιών και των κληρονομημένων προνομίων.⁷⁸ Ανάγκη της συμβολικής τάξης που

⁷⁸ Σχετικά με τη σχέση που συνδέει την τιμή με τις γαμήλιες στρατηγικές και τις στρατηγικές διαδοχής, ο αναγνώστης θα μπορούσε να διαβάσει: P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, 5-6, Απρίλιος-Σεπτέμβριος 1962, σσ. 32-136· «Les stratégies matrimoniales dans le système des

έχει καταστεί αρετή, αποτελεί το προϊόν της ενσωμάτωσης της τάσης της τιμής (δηλαδή του συμβολικού κεφαλαίου που έχει στην κατοχή της συλλογικά μια οικογένεια ή –στην περίπτωση του Μπεάρν και των αριστοκρατικών οικογενειών του Μεσαίωνα, και το δίχως άλλο και πέρα από αυτές– ένας «οίκος») να διατηρείται στο χρόνο μέσα από τις πράξεις των δρώντων.

Οι γυναίκες αποκλείονται από όλους τους δημόσιους χώρους –συνέλευση, αγορά–, όπου παίζονται τα παιχνίδια που κανονικά θεωρούνται τα πλέον σοβαρά της ανθρώπινης ύπαρξης, όπως είναι τα παιχνίδια της τιμής. Και αποκλείονται εκ των προτέρων, αν μπορούμε να το πούμε, εν ονόματι της (σιωπηρής) αρχής της ισότητας στην τιμή που θέλει την πρόκληση, επειδή ακριβώς περιποιεί τιμή, να αξίζει μονάχα όταν απευθύνεται σε έναν άντρα (και όχι σε μια γυναίκα) και σε έναν έντιμο άνδρα, ικανό να δώσει μια απάντηση, η οποία, στο βαθμό που περικλείει επίσης μια μορφή αναγνώρισης, περιποιεί τιμή. Η απόλυτη κυκλικότητα της διαδικασίας υποδηλώνει ότι πρόκειται για έναν αυθαίρετο προσδιορισμό.

Ανδρισμός και βία

Αν οι γυναίκες, που υποβάλλονται σε μια εργασία κοινωνικοποίησης που τείνει να τις μειώνει ή να τις αρνείται, ακολουθούν μια μαθητεία αρνητικών αρετών αυταπάρνησης, υποχώρησης και σιωπής, οι άνδρες είναι κι αυτοί εγκλωβισμένοι στην κυρίαρχη παράσταση, και με έναν υπόγειο τρόπο θύματά της. Όπως οι διαθέσεις στην υποταγή, έτσι και αυτές που οδηγούν στη διεκδίκηση και στην άσκηση της κυριαρχίας δεν είναι εγγεγραμμένες σε κάποια φύση και οφείλουν να κατασκευαστούν μέσω μια μακράς εργασίας κοινωνικοποίησης, δηλαδή, όπως έχουμε ήδη δει, ενεργητικής διαφοροποίησης σε σχέση με το αντίθετο φύλο. Η κατάσταση του άνδρα με την έννοια του *vir* εμπεριέχει ένα πρέπει-να-είναι, μια *αρετή* [*virtus*], που επιβάλλεται με τον τρόπο του «αυτονόητου», χωρίς συζήτηση. Όπως η ευγένεια, έτσι και η τιμή –που εγγράφεται στο σώμα με τη μορφή ενός συνόλου φαινομενικά φυσικών διαθέσεων, συχνά ορατών σε έναν ιδιαίτερο τρόπο να στέκεται κανείς, να στήνει το σώμα του, σε ένα στήσιμο του κεφαλιού, σε μια στάση, σε έναν

stratégies de reproduction», *Annales*, 4-5, Ιούλιος-Οκτώβριος 1972, σσ. 1105-1127· Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, Παρίσι, Plon, 1974, σσ. 17-18· R. A. Rye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Νέα Υόρκη, Oxford University Press, 1993.

τρόπο βαδίσματος, που συνοδεύεται από έναν τρόπο να σκέφτεται και να δρα, ένα ήθος, μια πίστη, κτλ.– κυβερνά τον έντιμο άνδρα, πέρα από κάθε εξωτερικό περιορισμό. Διευθύνει (με τη διπλή έννοια) τις σκέψεις και τις πρακτικές του με τον τρόπο μιας δύναμης («είναι πιο δυνατό από αυτόν») αλλά χωρίς να τον εξαναγκάζει μηχανικά (μπορεί να διαφύγει και να μην ανταποκριθεί στις απαιτήσεις)· καθοδηγεί τη δράση του με τον τρόπο μιας λογικής αναγκαιότητας («δεν μπορεί να κάνει διαφορετικά» υπό την απειλή να απαρνηθεί τον εαυτό του) αλλά χωρίς να επιβάλλεται ως κανόνας, ή ως απαρέγκλιτη λογική ετυμηγορία κάποιου ορθολογικού υπολογισμού. Αυτή η ανώτερη δύναμη, που μπορεί να κάνει κάποιον να δεχτεί ως αναπόφευκτες ή αυτονόητες, δηλαδή χωρίς να μπορεί να απελευθερωθεί από αυτές ή να τις κρίνει, πράξεις που σε άλλους θα εμφανίζονταν ως αδύνατες ή αδιανόητες, είναι η υπερβατικότητα του κοινωνικού που συστήνεται σε σώμα και λειτουργεί ως *amor fati*, έρωτας του πεπρωμένου, σωματική κλίση προς την πραγματοποίηση μιας ταυτότητας που έχει συσταθεί ως κοινωνική ουσία και έχει έτσι μετατραπεί σε πεπρωμένο. Η ευγένεια, ή το σημείο τιμής (*nif*), με την έννοια του συνόλου των διαθέσεων που θεωρούνται ευγενείς (σωματικό και ηθικό θάρρος, γενναιοδωρία, μεγαλοψυχία κτλ.) είναι το προϊόν μιας κοινωνικής εργασίας ονοματοθεσίας και εγχάραξης στο τέλος της οποίας μια κοινωνική ταυτότητα που έχει θεσμιστεί από κάποια από αυτές τις γνωστές και αναγνωρισμένες από όλους «μυστικές γραμμές οριοθέτησης» που χαράσσει ο κοινωνικός κόσμος, εγγράφεται σε μια βιολογική φύση και γίνεται έξη, ενσωματωμένος κοινωνικός νόμος.

Το ανδρικό προνόμιο είναι ταυτόχρονα και μια παγίδα και βρίσκει το αντιστάθμισμά του στη διαρκή ένταση και τον ανταγωνισμό που ενίοτε φτάνουν και μέχρι το παράλογο, τις οποίες επιβάλλει σε κάθε άνδρα το καθήκον να επιβεβαιώνει σε κάθε περίπτωση τον ανδρισμό του.⁷⁹ Στο βαθμό που έχει πράγματι ως υποκείμενο μια συλλογικότητα, την οικογένεια ή τον οίκο, που κι αυτή υπόκειται στις απαιτήσεις που εμπεριέχονται εγγενώς στη συμβολική τάξη, το σημείο τιμής παρουσιάζεται ως

⁷⁹ Και κατ' αρχάς, τουλάχιστον όσον αφορά τις βορειοαφρικανικές κοινωνίες, στο σεξουαλικό επίπεδο, όπως τεκμηριώνεται, σύμφωνα με τη μαρτυρία ενός φαρμακοποιού από το Αλγέρι, η οποία καταγράφηκε στη δεκαετία του εξήντα, είναι πολύ συχνό και πολύ συνηθισμένο να καταφεύγουν οι άνδρες σε αφροδισιακά – που έχουν πάντοτε πολύ ισχυρή παρουσία στη φαρμακοποιία των παραδοσιακών φαρμακοποιών. Πράγματι, ο ανδρισμός δοκιμάζεται από μία λιγότερο ή περισσότερο συγκαλυμμένη συλλογική κρίση, κατά τις τελετές διακόρευσης της νεόνυμφης, αλλά επίσης και από τις γυναικείες συζητήσεις στις οποίες σημαντική θέση κατέχουν τα σεξουαλικά ζητήματα και οι αποτυχίες του ανδρισμού. Το ρεύμα που, στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες, οδήγησε στην εμφάνιση του χαπιού Viagra, στις αρχές του 1998, μαρτυρά, όπως και πολλά κείμενα ψυχοθεραπευτών και γιατρών ότι το άγχος σχετικά με τις σωματικές εκφράσεις του ανδρισμού δεν είναι καθόλου εξωτικό.

ιδανικό ή, μάλλον, ως σύστημα απαιτήσεων που είναι προορισμένο να παραμείνει, σε περισσότερες από μία περιπτώσεις, απρόσιτο. Ο *ανδρισμός*, νοούμενος ως αναπαραγωγική ικανότητα, σεξουαλική και κοινωνική, αλλά επίσης και ως δεξιότητα στη μάχη και στην άσκηση της βίας (στην εκδίκηση κυρίως), είναι πάνω από όλα ένα *φορτίο*. Σε αντίθεση με τη γυναίκα, που μπορεί μόνο να υπερασπιστεί ή να χάσει την τιμή της, αρνητική στην ουσία της, δεδομένου ότι η αρετή της ταυτίζεται διαδοχικά με την παρθενικότητα και την πίστη, ο «αληθινά άνδρας» άνδρας είναι αυτός που αισθάνεται υποχρεωμένος να στέκεται στο ύψος της δυνατότητας που του έχει προσφερθεί να αυξήσει την τιμή του, αναζητώντας τη δόξα και τη διάκριση στη δημόσια σφαίρα. Ο εγκωμιασμός των ανδρικών αρετών έχει το σκοτεινό αντιστάθμισμά του στους φόβους και στις αγωνίες που προκαλεί η θηλυκότητα: αδύναμες και πηγή αδυναμίας ως ενσαρκώσεις της *εύθραυστης φύσης* της τιμής, της *h' urma*, του αριστερού ιερού (θηλυκού, σε αντίθεση με το δεξί ιερό, αρσενικό), πάντοτε εκτεθειμένες στην προσβολή, οι γυναίκες είναι επίσης ισχυρές χάρη στα όπλα της αδυναμίας, όπως είναι η διαβολική πονηριά, *thah'raymith*, και η μαγεία.⁸⁰ Έτσι, όλα συμβάλλουν ώστε το ανέφικτο ιδεώδες του ανδρισμού να γίνει η αρχή μιας τεράστιας τρωτότητας, η οποία παραδόξως οδηγεί στην επένδυση, ενίοτε αναγκαστική, σε όλα τα ανδρικά παιχνίδια βίας, όπως είναι στις κοινωνίες μας τα αθλήματα, και κυρίως εκείνα που είναι με τον καταλληλότερο τρόπο φτιαγμένα ώστε να παράγουν τα ορατά σημεία της αρρενωπότητας,⁸¹ και να εκφράζουν αλλά και να δοκιμάζουν τις λεγόμενες ανδρικές αρετές, όπως είναι οι πολεμικές τέχνες.⁸²

⁸⁰ Όπως έχουμε ήδη δει στον καταγωγικό μύθο, όπου ανακάλυπτε με έκπληξη το φύλο της γυναίκας και την ηδονή (χωρίς αμοιβαιότητα) που εκείνη του προσέφερε, ο άνδρας τοποθετείται, μέσα στο σύστημα των αντιθέσεων που τον ενώνουν με τη γυναίκα, από την πλευρά της καλής πίστης και της αφέλειας (*niya*), απόλυτα αντίθετα της διαβολικής πονηρίας (*thah'raymith*). Σχετικά με αυτή την αντίθεση, βλ. P. Bourdieu και A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1964, σσ. 90-92.

⁸¹ Βλ. S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder*, Νέα Υόρκη, Poseidon, 1991, και L. Wacquant, «A Body too Big to Feel» στο *Masculinities*, 2(1), Άνοιξη 1994, σσ. 78-86. Ο Loïc Wacquant επιμένει δικαίως στο «παράδοξο της αρρενωπότητας» έτσι όπως αποκαλύπτεται στο «μπόντι-μπίντινγκ», «παθιασμένη μάχη, όπως λέει ο B. Glassner, ενάντια στην αίσθηση της τρωτότητας», και στην «περίπλοκη διεργασία μέσω της οποίας η ανδρική *illusio* εγκαθίσταται και εγγράφεται σε ένα συγκεκριμένο βιολογικό άτομο».

⁸² Η κατασκευή της παραδοσιακής εβραϊκής έξης στις χώρες της Κεντρικής Ευρώπης και στα τέλη του 19ου αιώνα παρουσιάζεται ως ένα είδος *πλήρους αντιστροφής* της διεργασίας κατασκευής της ανδρικής έξης έτσι όπως περιγράφεται εδώ: η ρητή άρνηση της καλλιέργειας της βίας, ακόμα και στις πιο τελετουργικές της μορφές, όπως είναι η μονομαχία ή τα αθλήματα, οδηγεί στην απαξίωση των σωματικών ασκήσεων, κυρίως των πιο βίαιων, προς όφελος των διανοητικών και των πνευματικών, ευνοώντας την ανάπτυξη διαθέσεων ήπιων και «ειρηνικών» (που επιβεβαιώνονται από τη σπανιότητα των βιασμών και των εγκλημάτων κατά της ζωής) στην εβραϊκή κοινότητα (βλ. V. Karady, «Les juifs et la violence stalinienne», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, Δεκέμβριος 1997, σσ. 3-31).

Όπως η τιμή –ή η ντροπή, το αντίθετό της, για την οποία λέμε πως, σε αντίθεση με την ενοχή, βιώνεται *ενώπιον των άλλων*–, ο ανδρισμός πρέπει να επικυρωθεί από τους άλλους άνδρες, στην αλήθεια της έμπρακτης ή δυνητικής βίας, και να πιστοποιηθεί μέσω της αναγνώρισης του ανήκειν στην ομάδα των «αληθινών ανδρών». Πολλές τελετές εγκατάστασης, σχολικές ή στρατιωτικές κυρίως, συμπεριλαμβάνουν αληθινές δοκιμασίες του ανδρισμού προσανατολισμένες προς την ενίσχυση της ανδρικής αλληλεγγύης. Πρακτικές όπως κάποιοι συλλογικοί βιασμοί από συμμορίες εφήβων –αποταγμένη παραλλαγή της συλλογικής επίσκεψης στο πορνείο, τόσο παρούσα στις αναμνήσεις των αστών εφήβων– έχουν σκοπό να επιβάλλουν σε αυτούς που δοκιμάζονται την επιβεβαίωση ενώπιον των άλλων της πιο βίαιης πλευράς του ανδρισμού τους,⁸³ δηλαδή πέρα από κάθε είδους τρυφερότητα και κάθε αποαρρενοποιητική συγκίνηση του έρωτα, και εκφράζουν με ολοφάνερο τρόπο την ετερονομία όλων των διακηρύξεων του ανδρισμού, την εξάρτησή τους από την κρίση της ανδρικής ομάδας.

Κάποιες μορφές «θάρρους», αυτές που απαιτούν ή αναγνωρίζουν οι στρατοί ή οι αστυνομίες (και ιδιαίτερα τα «επίλεκτα σώματα») και οι συμμορίες των εγκληματιών, αλλά επίσης, και πιο κοινότοπα, κάποιοι επαγγελματικοί σύλλογοι –και οι οποίες, στα οικοδομικά επαγγέλματα κυρίως, ενθαρρύνουν ή επιβάλλουν στους άνδρες να αρνούνται τα μέτρα ασφαλείας και να αψηφούν ή να προκαλούν τον κίνδυνο με συμπεριφορές παλικάριάς που είναι υπεύθυνες για πολλά ατυχήματα–, έχουν στη βάση τους, παραδόξως, το *φόβο* μήπως χάσουν την εκτίμηση ή το θαυμασμό της ομάδας, μήπως «δεν έχουν πια πρόσωπο» μπροστά στους «συντρόφους» τους και αποπεμφθούν στην τυπικά γυναικεία κατηγορία των «αδύναμων», των «φοβιτσιάρηδων» ή των «γυναικωτών», των «πούστηδων», κτλ. Αυτό που ονομάζουμε «θάρρος» έχει λοιπόν ενίοτε τις ρίζες του σε μια μορφή δειλίας· για να πειστούμε γι' αυτό, αρκεί να ανακαλέσουμε όλες τις περιστάσεις όπου, για να οδηγηθεί κάποιος σε πράξεις όπως το να σκοτώσει, να βασανίσει ή να βιάσει, η βούληση κυριαρχίας, εκμετάλλευσης ή καταπίεσης στηρίζεται στον «ανδρικό» φόβο του αποκλεισμού από τον κόσμο των «ανδρών» χωρίς αδυναμίες, αυτών που ενίοτε τους αποκαλούμε σκληρούς επειδή είναι σκληροί απέναντι στο δικό τους πόνο και κυρίως απέναντι στον πόνο των άλλων –δολοφόνοι, βασανιστές και αρχηγίσκοι όλων

⁸³ Η σχέση μεταξύ ανδρισμού και βίας είναι ρητή στη βραζιλιάνικη παράδοση που περιγράφει το πέος ως όπλο (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Βοστόνη, Beacon Press, 1991, σ. 37). Είναι επίσης ρητός ο συσχετισμός μεταξύ διεύδησης (*foder*) και κυριαρχίας (σ. 42).

των δικτατοριών και όλων των «απόλυτων θεσμών», ακόμα και των πιο συνηθισμένων, όπως είναι οι φυλακές, τα στρατόπεδα ή τα οικοτροφεία—, αλλά επίσης και των νέων αφεντικών τα οποία εγκωμιάζει η νεοφιλελεύθερη αγιογραφία και που, συχνά υποταγμένοι κι αυτοί με τη σειρά τους σε δοκιμασίες σωματικού θάρρους, εκφράζουν την εξουσία τους πετώντας στην ανεργία τους πλεονάζοντες υπαλλήλους τους. Βλέπουμε λοιπόν πως ο ανδρισμός είναι μια έννοια ιδιαιτέρως *σχεσιακή*, που κατασκευάζεται μπροστά στους άλλους άνδρες και γι' αυτούς και εναντίον της θηλυκότητας, σε ένα είδος φόβου του *θηλυκού*, και κατ' αρχάς του θηλυκού στοιχείου που υπάρχει μέσα στον ίδιο τον άνδρα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η ΑΝΑΜΝΗΣΗ ΤΩΝ ΚΡΥΦΩΝ ΣΤΑΘΕΡΩΝ

Η εθνολογική περιγραφή ενός κοινωνικού κόσμου ο οποίος είναι ταυτοχρόνως αρκετά απομακρυσμένος ώστε να προσφέρεται ευκολότερα στην αντικειμενοποίηση και κατασκευασμένος εξ ολοκλήρου γύρω από την ανδρική κυριαρχία δρα σαν ένα είδος «ανιχνευτή» των απειροελάχιστων ιχνών και των διάσπαρτων θραυσμάτων της ανδροκεντρικής θεώρησης του κόσμου και, εξ αυτού, σαν εργαλείο μιας ιστορικής αρχαιολογίας του ασυνείδητου η οποία, έχοντας κατασκευαστεί αρχικά σε μια πολύ παλαιά και πολύ αρχαϊκή κατάσταση των κοινωνιών μας, ενοικεί στον καθένα μας, άνδρα ή γυναίκα. (Ιστορικό ασυνείδητο λοιπόν, συνδεδεμένο όχι με μια βιολογική ή ψυχολογική φύση και με ιδιότητες εγγεγραμμένες σε αυτήν τη φύση, όπως είναι η διαφορά μεταξύ των φύλων σύμφωνα με την ψυχανάλυση, αλλά με μια εργασία κατασκευής καθαρά ιστορική –όπως αυτή που έχει στόχο να αποσπάσει το αγόρι από το γυναικείο σύμπαν– και κατά συνέπεια ικανή να τροποποιηθεί μέσω ενός μετασχηματισμού των ιστορικών συνθηκών παραγωγής της.)

Πρέπει λοιπόν να ξεκινήσουμε απομονώνοντας όλα αυτά που η γνώση του συντελεσμένου προτύπου του ανδροκεντρικού «ασυνείδητου» μας επιτρέπει να αποκαλύψουμε και να κατανοήσουμε στις εκδηλώσεις του ασυνείδητου που είναι το δικό μας και το οποίο αποκαλύπτεται ή προδίδεται, στιγμιαία, στις μεταφορές του ποιητή ή στις οικείες παρομοιώσεις, καταδικασμένες λόγω της προφάνειάς τους να περνούν απαρατήρητες. Η εμπειρία που μπορεί να δημιουργήσει ένας μη προειδοποιημένος αναγνώστης για τις σχέσεις αντίθεσης ή ομολογίας που δομούν τις (τελετουργικές κυρίως) πρακτικές και τις παραστάσεις της κοινωνίας των Καβύλων – κυρίως χάρη στο διάγραμμα που μπορεί να του προσφέρει μια συνοπτική θεώρηση εντελώς αποκλεισμένη από την αυτόχθονα πρακτική– μπορεί να κυμαίνεται μεταξύ μιας αίσθησης προφάνειας που, αν το καλοσκεφτούμε δεν έχει τίποτα το προφανές και που στηρίζεται στη συμμετοχή στο ίδιο ασυνείδητο, μέχρι μια μορφή σύγχυσης, που μπορεί να συνοδεύεται από μια εντύπωση αποκάλυψης ή, μάλλον, *εκ νέου ανακάλυψης*, απολύτως ανάλογη με εκείνη που γεννά ο αναγκαστικά απροσδόκητος χαρακτήρας ορισμένων ποιητικών μεταφορών. Και η οικειότητα που μπορεί να

αποκτήσει αρκετά γρήγορα, όπως το έχει κάνει με περισσότερο κόπο και πριν από αυτόν ο εθνολόγος, με καθεμία από τις σχέσεις αντίθεσης και με το δίκτυο των σχέσεων άμεσης ή έμμεσης ισοδυναμίας που ενώνει την καθεμία από αυτές με όλες τις υπόλοιπες σε ένα σύστημα, προσδίδοντάς του έτσι *την αντικειμενική και υποκειμενική* αναγκαιότητά του, δεν είναι αυτή που προσφέρει η απόκτηση μιας απλής γνώσης, αλλά αυτή που εξασφαλίζει η επανοικειοποίηση μιας γνώσης που ταυτοχρόνως έχει αποκτηθεί και χαθεί από αμνημονεύτων και την οποία ο Φρόνυτ, ακολουθώντας τον Πλάτωνα, αποκαλούσε «ανάμνηση».

Αλλά αυτή η ανάμνηση δεν οδηγεί μόνο, όπως συνέβαινε στον Πλάτωνα, σε ειδητικά περιεχόμενα: ούτε μόνο, όπως στον Φρόνυτ, σε μια ατομική διεργασία σύστασης του ασυνείδητου, του οποίου η κοινωνική πλευρά, χωρίς πραγματικά να αποκλείεται, περιορίζεται σε μια γενική και καθολική οικογενειακή δομή, που ποτέ δε χαρακτηρίζεται κοινωνικά. Οδηγεί στη φυλογένεση και στην οντογένεση ενός ασυνείδητου ταυτοχρόνως συλλογικού και ατομικού, ενσωματωμένου ίχνους μιας συλλογικής και μιας ατομικής ιστορίας που επιβάλλει σε όλους τους δρώντες, άνδρες ή γυναίκες, το δικό της σύστημα επιτακτικών προπαραδοχών – από τις οποίες η εθνολογία κατασκευάζει τη δυνητικά απελευθερωτική αξιωματική της.

Η εργασία μετασχηματισμού των σωμάτων, ταυτοχρόνως σεξουαλικά διαφοροποιημένα και διαφοροποιούσα, που επιτελείται εν μέρει μέσω των αποτελεσμάτων της μιμητικής υποβολής, εν μέρει μέσω των ρητών προσταγμάτων, εν μέρει τέλος μέσω όλης της συμβολικής κατασκευής της θεώρησης του βιολογικού σώματος (και ιδίως της σεξουαλικής πράξης, νοούμενης ως πράξης κυριαρχίας, κατοχής), παράγει συστηματικά διαφοροποιημένες και διαφοροποιούσες έξεις. Η αρρενοποίηση του ανδρικού σώματος και η εκθήλυνση του γυναικείου, εργασίες τεράστιες και κατά μία έννοια χωρίς τέλος, που απαιτούν σχεδόν πάντα σημαντική δαπάνη χρόνου και κόπου –το δίχως άλλο σήμερα περισσότερο από ποτέ– καθορίζουν μια σωματοποίηση της σχέσης κυριαρχίας, που κατ' αυτόν τον τρόπο φυσικοποιείται. Μέσω της εκπαίδευσης των σωμάτων επιβάλλονται οι πιο θεμελιώδεις διαθέσεις, εκείνες που δημιουργούν ταυτοχρόνως την *τάση* και την *ικανότητα* να εισέλθει κανείς στα πιο ευνοϊκά για την εκδίπλωση του ανδρισμού κοινωνικά παιχνίδια: στην πολιτική, στις επιχειρήσεις, στην επιστήμη κτλ. (Η πρόωγη εκπαίδευση ενθαρρύνει πολύ άνισα τα αγόρια και τα κορίτσια να ενταχθούν σε αυτά τα παιχνίδια και ευνοεί περισσότερο στα αγόρια τις διαφορετικές μορφές της *libido*

dominandi η οποία μπορεί να βρίσκει εξιδανικευμένες εκφράσεις στις πιο «καθαρές» μορφές της κοινωνικής λίμπιντο, όπως είναι η *libido sciendi*.¹

Η αρρενωπότητα ως ευγένεια

Παρόλο που οι «ιδεώδεις» συνθήκες που προσέφερε η κοινωνία των Καβύλων στις ορμές του ανδροκεντρικού ασυνείδητου έχουν σε μεγάλο μέρος καταργηθεί και η ανδρική κυριαρχία έχει χάσει κάτι από την άμεση προφάνειά της, κάποιοι από τους μηχανισμούς που θεμελιώνουν αυτή την κυριαρχία εξακολουθούν να λειτουργούν, όπως η σχέση κυκλικής αιτιότητας που εγκαθιδρύεται μεταξύ των αντικειμενικών δομών του κοινωνικού χώρου και των διαθέσεων που αυτές παράγουν τόσο στους άνδρες όσο και στις γυναίκες. Τα διαρκή, σιωπηλά και αόρατα, προστάγματα που τους απευθύνει ο σεξουαλικά ιεραρχημένος κόσμος στον οποίο έχουν ριχτεί προετοιμάζουν τις γυναίκες, τουλάχιστον εξίσου με τις ρητές ανακλήσεις στην τάξη, να αποδεχτούν ως προφανείς, φυσικές και αυτονόητες αυθαίρετες επιταγές και απαγορεύσεις οι οποίες, εγγεγραμμένες στην τάξη των πραγμάτων, εντυπώνονται ασυναίσθητα και στην τάξη των σωμάτων.

Αν ο κόσμος παρουσιάζεται πάντοτε διάσπαρτος από δείκτες και σημεία που δηλώνουν τα πράγματα που πρέπει ή δεν πρέπει να γίνουν, περιγράφοντας διακριτικά τις δυνατές, πιθανές ή αδύνατες κινήσεις και μετακινήσεις, αυτά που «πρέπει να γίνουν» και αυτά που «πρόκειται να γίνουν», προτάσεις ενός σύμπαντος στο εξής κοινωνικά και οικονομικά διαφοροποιημένου, δεν απευθύνονται σε έναν οποιονδήποτε δρώντα, σε κάποιον εναλλάξιμο x, αλλά εξειδικεύονται ανάλογα με τις θέσεις και τις διαθέσεις κάθε δρώντος: παρουσιάζονται ως πράγματα που πρέπει να γίνουν ή που δεν μπορούν να γίνουν, φυσικά ή αδιανόητα, φυσιολογικά ή ασυνήθιστα, *για τη μία ή την άλλη κατηγορία*, δηλαδή συγκεκριμένα για έναν άνδρα ή για μία γυναίκα (και για τη μία ή την άλλη συνθήκη). Οι «συλλογικές προσδοκίες», όπως θα έλεγε ο Μαρσέλ Μως, ή, στη γλώσσα του Μαξ Βέμπερ, οι «αντικειμενικές δυνητικότητες» τις οποίες ανακαλύπτουν ανά πάσα στιγμή οι κοινωνικοί δρώντες,

¹ Θα έπρεπε να παραθέσουμε όλες τις παρατηρήσεις που μαρτυρούν ότι, από την πρώτη παιδική ηλικία, τα παιδιά γίνονται το αντικείμενο *συλλογικών προσδοκιών* πολύ διαφορετικών αναλόγως του φύλου τους και ότι, στη σχολική συνθήκη, τα αγόρια αποτελούν αντικείμενο μιας προνομιούχου μεταχείρισης (γνωρίζουμε ότι οι καθηγητές τούς αφιερώνουν περισσότερο χρόνο, ότι εξετάζονται συχνότερα, διακόπτονται πιο σπάνια και συμμετέχουν περισσότερο στις γενικές συζητήσεις).

δεν έχουν τίποτα το αφηρημένο, τίποτα το θεωρητικό, παρόλο που για να τις συλλάβει η επιστήμη αναγκάζεται να καταφύγει στη στατιστική. Είναι εγγεγραμμένες στη φυσιογνωμία του οικείου περιβάλλοντος, με τη μορφή της αντίθεσης μεταξύ του δημόσιου σύμπαντος –αρσενικού– και των ιδιωτικών κόσμων –θηλυκών–, μεταξύ της δημόσιας πλατείας (ή του δρόμου, τόπου όλων των κινδύνων) και του σπιτιού (έχουμε παρατηρήσει πάμπολλες φορές πως, στις διαφημίσεις και στις γελοιογραφίες, οι γυναίκες εγκλείονται τις περισσότερες φορές στον οικιακό χώρο, σε αντίθεση με τους άνδρες, οι οποίοι σπάνια συνδέονται με το σπίτι και συχνά παρουσιάζονται σε εξωτικούς τόπους), μεταξύ των τόπων που είναι προορισμένοι κυρίως για τους άνδρες, όπως είναι τα μπαρ και οι λέσχες του αγγλοσαξονικού κόσμου τα οποία με τις δερμάτινες διακοσμήσεις, τα βαριά, γωνιώδη και σκουρόχρωμα έπιπλά τους, παραπέμπουν σε μια εικόνα σκληρότητας και ανδρικής τραχύτητας, και των λεγόμενων «θηλυκών» χώρων που τα γλυκερά τους χρώματα, τα μπιμπελό, οι δαντέλες ή οι κορδέλες παραπέμπουν στο εύθραυστο και στο ανάλαφρο.

Και το δίχως άλλο, σε αυτήν ακριβώς τη συνάντηση με τις «αντικειμενικές προσδοκίες» που είναι εγγεγραμμένες, κυρίως σε υπόρρητη κατάσταση, στις θέσεις που προσφέρονται στις γυναίκες από την πολύ έμφυλη ακόμη δομή του καταμερισμού της εργασίας, μπορούν να επιτελεστούν, ακόμη και να εξελιχθούν, και συνάμα να ικανοποιηθούν οι λεγόμενες «θηλυκές» διαθέσεις τις οποίες τους έχει εγχαράξει η οικογένεια και ολόκληρη η κοινωνική τάξη, και να συμβάλλουν έτσι στην ενίσχυση της θεμελιώδους σεξουαλικής διχοτομίας, τόσο στις θέσεις εργασίας, που μοιάζουν να επιζητούν την υποταγή και την ανάγκη για ασφάλεια, όσο και στους κατόχους τους, που ταυτίζονται με θέσεις στις οποίες, μαγευμένοι ή αλλοτριωμένοι, βρίσκουν και χάνουν ταυτόχρονα τον εαυτό τους. Η κοινωνική στην ουσία της λογική αυτού που αποκαλούμε «κλήση» έχει ως αποτέλεσμα να παράγει τέτοιες αρμονικές συναντήσεις μεταξύ των διαθέσεων και των θέσεων ώστε τα θύματα της συμβολικής κυριαρχίας να μπορούν να επιτελέσουν *επιτυχώς και ευτυχώς* τις κατώτερες ή εξαρτημένες εργασίες που αντιστοιχούν στις αρετές τους, την υποταγή, την ευγένεια, την υπακοή, την αφοσίωση και την αυταπάρνηση.

Η κοινωνικά έμφυλη λίμπιντο έρχεται σε επικοινωνία με το θεσμό που λογοκρίνει ή νομιμοποιεί την έκφρασή της. Οι «κλήσεις» είναι πάντοτε, αφενός, η λιγότερο ή περισσότερο φασματική πρόληψη αυτού που *υπόσχεται* η θέση εργασίας (παραδείγματος χάρη, για μια γραμματέα να δακτυλογραφεί κείμενα) και αυτού που *επιτρέπει* (παραδείγματος χάρη, να διατηρεί μια σχέση μητρικής φροντίδας ή σαγήνης

με το αφεντικό). Και η συνάντηση με τη θέση εργασίας μπορεί να λειτουργήσει αποκαλυπτικά στο βαθμό που επιτρέπει και ευνοεί, μέσω των ρητών ή υπόρρητων προσδοκιών που περικλείει, κάποιες συμπεριφορές, τεχνικές, κοινωνικές, αλλά και σεξουαλικές ή με σεξουαλικές συνδηλώσεις. Έτσι, ο κόσμος της εργασίας είναι γεμάτος από μικρά επαγγελματικά μονωτήρια (υπηρεσίες νοσοκομείου, γραφεία υπουργείου κτλ.) που λειτουργούν ως σχεδόν-οικογένειες όπου ο επικεφαλής της υπηρεσίας, σχεδόν πάντοτε άνδρας, ασκεί μια πατερναλιστική εξουσία, θεμελιωμένη στην τρυφερή προστασία ή στη γοητεία, και, ταυτοχρόνως με μεγάλο φόρτο εργασίας και υπεύθυνος για όλα όσα συμβαίνουν στο θεσμό, προσφέρει μια γενικευμένη προστασία σε ένα κυρίως γυναικείο κατώτερο προσωπικό (νοσοκόμες, βοηθοί, γραμματείς), το οποίο ενθαρρύνεται έτσι σε μια ισχυρή, ενίοτε και παθολογική, επένδυση στο θεσμό και σε εκείνον που τον ενσαρκώνει.

Αυτές οι αντικειμενικές ευκαιρίες όμως επανέρχονται επίσης με πολύ συγκεκριμένο και πολύ αισθητό τρόπο, όχι μόνο σε όλα τα σημεία της ιεραρχίας στα πλαίσια του καταμερισμού της εργασίας (γιατρός/νοσοκόμα, αφεντικό/γραμματέας κτλ.), αλλά και σε όλες τις ορατές εκδηλώσεις των διαφορών μεταξύ των φύλων (συμπεριφορά, ένδυση, κόμμωση) και, ευρύτερα, στις φαινομενικά ασήμαντες λεπτομέρειες των καθημερινών συμπεριφορών που περικλείουν αναρίθμητες ανεπαίσθητες ανακλήσεις στην τάξη.² Έτσι, στα τηλεοπτικά πλατό, οι γυναίκες είναι σχεδόν πάντα περιορισμένες σε ελάχιστους ρόλους, που αποτελούν διάφορες παραλλαγές της λειτουργίας της «οικοδέσποινας», λειτουργίας που παραδοσιακά κατανέμεται στο «αδύναμο φύλο»· όταν δεν έχουν στο πλάι τους έναν άνδρα, την ανάδειξη του οποίου υπηρετούν, και ο οποίος παίζει συχνά, με λιγότερο ή περισσότερο αδιάκριτους αστεϊσμούς και υπαινιγμούς, με όλες τις αμφισημίες που εγγράφονται στη σχέση του ζευγαριού, δυσκολεύονται να επιβληθούν, αλλά και να επιβάλουν το λόγο τους, και εξορίζονται σε ένα συμβατικό ρόλο «διασκεδάστριας» ή «παρουσιάστριας». Όταν συμμετέχουν σε μια δημόσια συζήτηση, πρέπει να αγωνίζονται, διαρκώς, για να

² Θα έπρεπε να αναλύσουμε λεπτομερώς όλα τα κοινωνικά αποτελέσματα αυτού που οι στατιστικοί καταγράφουν με τη μορφή του ποσοστού ανοίγματος ενός επαγγέλματος στις γυναίκες. Ξέρουμε παραδείγματος χάρι ότι η προοπτική του ανοίγματος ενός επαγγέλματος στις γυναίκες μειώνει το κύρος του και την έλξη που ασκεί (βλ. J. C. Tonhey, «Effects of Additional Women Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability», *Journal of Personality and Social Psychology*, 1974, 29 [1], σσ. 86-89). Γνωρίζουμε λιγότερο ότι το ποσοστό φύλου (sex-ratio) έχει από μόνο του συνέπειες, ευνοώντας παραδείγματος χάρι την απόκτηση ενός συνόλου διαθέσεων οι οποίες, χωρίς να είναι εγγεγραμμένες ρητά στα επίσημα προγράμματα, εγχαράσσονται με διάχυτο τρόπο (βλ. M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux*, Παρίσι, L'Harmattan, 1990, σ. 27). Και παρατηρούμε επίσης ότι τα κορίτσια έχουν την τάση να τα καταφέρνουν λιγότερο καλά στις ειδικότητες της τεχνικής εκπαίδευσης όπου αποτελούν μειοψηφία (βλ. M. Duru-Bellat, *ό.π.*).

έχουν πρόσβαση στο λόγο και για να κρατούν την προσοχή, και η υποτίμηση που υφίστανται είναι όλο και πιο ανελέητη στο βαθμό που δεν εμπνέεται από οποιαδήποτε ρητή κακοβουλία, και που ασκείται στην απόλυτη αθωότητα του ασυνείδητου: τις διακόπτουν όταν μιλούν, απευθύνουν, καλή τη πίστει, σε έναν άνδρα την απάντηση στην έξυπνη ερώτηση που εκείνες μόλις έθεσαν (λες και, ως τέτοια, δε θα μπορούσε εξ ορισμού να προέρχεται από μια γυναίκα). Αυτή η άρνηση ύπαρξης τις υποχρεώνει συχνά να καταφεύγουν, για να επιβληθούν, στα όπλα των αδυνάτων, ενισχύοντας έτσι τα στερεότυπα: στην έκρηξη που είναι καταδικασμένη να εμφανίζεται είτε ως αδικαιολόγητο καπρίτσιο είτε ως επίδειξη που αμέσως χαρακτηρίζεται υστερική· στη γοητεία που, στο βαθμό που στηρίζεται σε μια μορφή αναγνώρισης της κυριαρχίας, είναι φτιαγμένη για να ενισχύει την παγιωμένη σχέση συμβολικής κυριαρχίας. Και θα έπρεπε να απαριθμήσουμε όλες τις περιπτώσεις όπου οι πλέον καλοπροαίρετοι άνδρες (γνωρίζουμε άλλωστε πως η συμβολική βία δεν ασκείται στην τάξη των συνειδητών προθέσεων) επιτελούν πράξεις διακρίσεων ως προς το φύλο, αποκλείοντας τις γυναίκες, χωρίς καν να αναρωτηθούν γι' αυτό, από τις θέσεις κύρους, υποτιμώντας τις διεκδικήσεις τους σε καπρίτσια, που αντιμετωπίζονται με έναν κατευναστικό λόγο ή ένα χτύπημα στο μάγουλο,³ ή ακόμη, σε μια φαινομενικά αντίθετη πρόθεση, ανακαλώντας τες και περιορίζοντάς τες κατά κάποιον τρόπο στη θηλυκότητά τους, τραβώντας την προσοχή στην κόμμωση ή στο ένα ή το άλλο σωματικό χαρακτηριστικό, ή χρησιμοποιώντας οικείους όρους απεύθυνσης (το μικρό όνομα) ή ακόμη πιο ιδιωτικούς («καλή μου», «γλυκιά μου» κτλ.) σε μια «επίσημη» περίπτωση (ένας γιατρός μπροστά στους ασθενείς του) κτλ.· τόσες απειροελάχιστες «επιλογές» του ασυνείδητου που, προστιθέμενες, συμβάλλουν στην κατασκευή της μειονεκτικής κατάστασης των γυναικών και των οποίων οι συσσωρευμένες συνέπειες καταγράφονται στις στατιστικές της πολύ ισχνής εκπροσώπησης των γυναικών στις θέσεις εξουσίας, οικονομικής και πολιτικής κυρίως.

Πράγματι, δεν είναι υπερβολικό να συγκρίνουμε την αρρενωπότητα με ένα είδος ευγενικής καταγωγής. Για να γίνουμε πειστικοί, αρκεί να παρατηρήσουμε τη λογική – πολύ γνωστή στους Καβύλους, του *double standard* όπως το λένε οι Αγγλοσάξονες, που εγκαθιδρύει μια ριζική ασυμμετρία στην εκτίμηση των ανδρικών και των

³ Πολλές παρατηρήτριες έχουν καταγράψει την ασυμμετρία μεταξύ ανδρών και γυναικών σε αυτό που η Nansy Henley αποκαλεί «πολιτική του αγγίγματος», δηλαδή την ευκολία και τη συχνότητα των σωματικών επαφών (χτύπημα στο μάγουλο, πιάσιμο από τον ώμο ή τη μέση κτλ.).

γυναικείων δραστηριοτήτων. Ενώ ο άνδρας δεν μπορεί χωρίς να απαξιωθεί να ξεπέσει σε κάποιες εργασίες που κοινωνικά χαρακτηρίζονται κατώτερες (μεταξύ άλλων λόγων και επειδή ο ίδιος είναι αποκλεισμένος από αυτές), οι ίδιες εργασίες μπορούν να είναι ευγενείς και δύσκολες, όταν πραγματοποιούνται από άνδρες, ή ασήμαντες και ανάξιες προσοχής, εύκολες και αδιάφορες, όταν εκτελούνται από γυναίκες· όπως μας θυμίζει η διαφορά που χωρίζει το μάγειρα από τη μαγείρισσα, το ράφτη από τη ράφτρα, αρκεί οι άνδρες να αναλάβουν εργασίες που θεωρούνται γυναικείες και να τις εκτελέσουν έξω από τη σφαίρα της ιδιωτικής ζωής για να τις εξευγενίσουν και να τις μετασηματίσουν: «Η εργασία, παρατηρεί η Μάργκαρετ Μαρουάνι, συστήνεται πάντοτε διαφορετικά αναλόγως αν εκτελείται από άνδρες ή από γυναίκες». Αν η στατιστική αποδεικνύει ότι τα επονομαζόμενα εξειδικευμένα επαγγέλματα ανατίθενται μάλλον στους άνδρες ενώ οι εργασίες που παραχωρούνται στις γυναίκες είναι «χωρίς εξειδίκευση», αυτό συμβαίνει εν μέρει επειδή κάθε επάγγελμα, όποιο κι αν είναι, αποκτά κατά κάποιον τρόπο εξειδίκευση όταν εκτελείται από άνδρες (οι οποίοι, υπό αυτή την έννοια, διαθέτουν όλοι εξ ορισμού ποιότητα).⁴ Έτσι, ακριβώς όπως ακόμα και ο τελειότερος χειρισμός του ξίφους δε θα μπορούσε να ανοίξει σε έναν πληβείο τις πόρτες της αριστοκρατίας του σπαθιού, έτσι και στις δακτυλογράφους –των οποίων η είσοδος στα επαγγέλματα του βιβλίου προκάλεσε τρομερές αντιδράσεις από την πλευρά των ανδρών που είδαν να απειλείται η επαγγελματική τους μυθολογία σε σχέση με μια εργασία υψηλής εξειδίκευσης– δεν αναγνωρίζεται πως κάνουν το ίδιο επάγγελμα με τους άνδρες συναδέλφους τους, από τους οποίους τις χωρίζει ένα απλό παραβάν, ακόμα κι αν κάνουν την ίδια δουλειά. «Ό,τι κι αν κάνουν, είναι απλές δακτυλογράφοι και κατά συνέπεια δεν έχουν καμία εξειδίκευση. Ό,τι κι αν κάνουν, οι διορθωτές είναι επαγγελματίες του βιβλίου και άρα είναι πολύ εξειδικευμένοι».⁵ Και έπειτα από πολύχρονους αγώνες των γυναικών για να αναγνωριστούν τα ιδιαίτερα προσόντα τους, οι δουλειές που οι τεχνολογικές αλλαγές ανακατένειμαν ριζοσπαστικά μεταξύ ανδρών και γυναικών θα ανασυντεθούν αυθαίρετα έτσι ώστε να φτωχύνουν τη γυναικεία εργασία διατηρώντας ταυτοχρόνως κατηγορηματικά την ανώτερη αξία της ανδρικής.⁶ Βλέπουμε ότι η αρχή των Καβύλων που καταδικάζει την εργασία της

⁴ M. Maruani και C. Nicole, *Au Labeur des dames. Métiers masculins, emplois féminins*, Παρίσι, Syros/Alternatives, 1989, σ. 15.

⁵ Στο ίδιο, σσ. 34-77.

⁶ Η διατήρηση των αυθαίρετων διαφορών μπορεί να στηρίζεται στις πλέον αρχαϊκές διαιρέσεις της μυθικής θεώρησης, ανάμεσα στο ζεστό και το κρύο παραδείγματος χάρη, όπως το βλέπουμε στην

γυναίκα, –προορισμένης να κουράζεται μέσα στο σπίτι «όπως η μύγα στο τυρόγαλα, χωρίς τίποτα να φαίνεται απ’ έξω»⁷ να παραμένει αόρατη εξακολουθεί να εφαρμόζεται σε ένα περιβάλλον ριζικά αλλαγμένο φαινομενικά, όπως μαρτυρεί επίσης το γεγονός ότι οι γυναίκες είναι ακόμη πολύ αποκλεισμένες από τη θέση στην ιεραρχία που αντιστοιχεί στην πραγματική τους λειτουργία.

Μέσω των υποκειμενικών προσμονών που επιβάλλουν, οι «συλλογικές προσδοκίες», θετικές ή αρνητικές, τείνουν να εγγράφονται στα σώματα με τη μορφή μόνιμων διαθέσεων. Έτσι, σύμφωνα με τον καθολικό νόμο της προσαρμογής των προσμονών στις ευκαιρίες, των φιλοδοξιών στις δυνατότητες, η παρατεταμένη και αθέατα ακρωτηριασμένη εμπειρία ενός κόσμου απ’ άκρη σ’ άκρη έμφυλου τείνει να αποδυναμώνει, αποθαρρύνοντάς τη, ακόμη και την τάση να επιτελεστούν πράξεις που δεν είναι αναμενόμενες από τις γυναίκες – χωρίς καν να χρειαστεί να τους τις αρνηθεί κανείς. Όπως το φανερώνει πολύ καθαρά αυτή η μαρτυρία σχετικά με τις αλλαγές διαθέσεων που ακολουθούν μια αλλαγή φύλου, η εμπειρία αυτή ευνοεί την εμφάνιση μιας «επίκτητης αδυναμίας» (*learned helpness*): «Όσο περισσότερο μου φέρονταν σαν να ήμουν γυναίκα, τόσο περισσότερο γινόμουν γυναίκα. Προσαρμοζόμουν θέλοντας και μη. Αν θεωρούσαν ότι είμαι ανίκανη να κάνω όπισθεν ή να ανοίξω μπουκάλια, ένιωθα, παραδόξως, πως γινόμουν ανίκανη. Αν οι άλλοι σκέφτονταν πως μια βαλίτσα ήταν πολύ βαριά για να τη σηκώσω, χωρίς καμιά εξήγηση τη θεωρούσα κι εγώ έτσι».⁸ Εξαιρετική υπενθύμιση –που καθίσταται δυνατή μέσω της σύγκρισης– αυτού του φαινομένου ανεστραμμένου ή αρνητικού Πυγμαλίωνα που ασκείται τόσο πρώιμα και τόσο σταθερά στις γυναίκες ώστε να καταλήγει να περνά σχεδόν απαρατήρητο (σκέφτομαι παραδείγματος χάρη τον τρόπο με τον οποίο οι γονείς, οι καθηγητές, οι συμμαθητές αποθαρρύνουν –ή καλύτερα «δεν ενθαρρύνουν»– τα κορίτσια όσον αφορά κάποιες τεχνικές ή επιστημονικές κυρίως σταδιοδρομίες: «Οι καθηγητές λένε πάντα ότι είμαστε πιο εύθραυστες, επομένως... στο τέλος το πιστεύουμε κι εμείς», «Δε σταματούν ποτέ να μας επαναλαμβάνουν ότι οι

περίπτωση της βιομηχανίας γυαλιού, όπου παρατηρείται μια σχάση μεταξύ του ζεστού τομέα (φούρνος και κατασκευή), που θεωρείται αρσενικός και ευγενής, και του κρύου τομέα (έλεγχος, διαλογή, συσκευασία), που θεωρείται λιγότερο ευγενής και γυναικείος (H. Sumiko Hirata, *Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon*, Παρίσι, IRESCO, 1992).

⁷ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, ό.π., σ. 450.

⁸ «The more I was treated as a woman, the more woman I became. I adapted willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thought too heavy for me, I found it so myself» (J. Morris, *Connundrum*, Νέα Υόρκη, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, σσ. 165-166).

επιστημονικές σταδιοδρομίες είναι πιο εύκολες για τα αγόρια. Έτσι, αναγκαστικά...»). Και καταλαβαίνουμε, στο πλαίσιο αυτής της λογικής, ότι και η ίδια η «ιπποτική» προστασία, πέραν του ότι μπορεί να οδηγήσει στον περιορισμό τους ή να χρησιμοποιηθεί για να τον δικαιολογήσει, μπορεί και να συμβάλει στο να κρατηθούν οι γυναίκες στο περιθώριο κάθε επαφής με όλες τις πλευρές του πραγματικού κόσμου «για τις οποίες δεν είναι φτιαγμένες» επειδή αυτές οι πλευρές δεν είναι φτιαγμένες για εκείνες.

Όλες οι ανακλήσεις στην τάξη που είναι εγγεγραμμένες στην τάξη των πραγμάτων, όλα τα σιωπηρά προστάγματα ή οι βουβές απειλές που είναι εγγενείς στη φυσιολογική πορεία του κόσμου εξειδικεύονται προφανώς, ανάλογα με τα πεδία, και η διαφορά μεταξύ των φύλων παρουσιάζεται στις γυναίκες, στο καθένα από αυτά, παίρνοντας ειδικές μορφές, παραδείγματος χάρη μέσω του *κυρίαρχου ορισμού της πρακτικής* που ισχύει σε αυτό και που κανείς δε διανοείται να την κατανοήσει ως έμφυλη, δηλαδή να τη θέσει υπό αμφισβήτηση. Ίδιον των κυρίαρχων είναι να έχουν την ικανότητα να αναγνωρίσουν τον ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξής τους ως καθολικό. Ο ορισμός της ανωτερότητας είναι σε κάθε επίπεδο φορτωμένος με ανδρικές συνδηλώσεις που έχουν την ιδιαιτερότητα να μην εμφανίζονται ως τέτοιες. Ο ορισμός μιας θέσης εργασίας, κυρίως μιας θέσης κύρους, εμπεριέχει κάθε είδους ικανότητες και δεξιότητες με σεξουαλικές συνδηλώσεις: αν τόσες θέσεις είναι τόσο δύσκολο να καταληφθούν από γυναίκες, αυτό συμβαίνει επειδή είναι κομμένες και ραμμένες στα μέτρα των ανδρών των οποίων ο ανδρισμός είναι κι αυτός κατασκευασμένος σε αντιπαράθεση με τις γυναίκες έτσι όπως αυτές είναι σήμερα. Για να καταφέρει να πάρει μια θέση, μια γυναίκα θα πρέπει να κατέχει όχι μόνο αυτό που απαιτείται ρητά από την περιγραφή της θέσης εργασίας, αλλά και ένα ολόκληρο σύνολο ιδιοτήτων τις οποίες εισάγουν συνήθως στη θέση οι άρρενες κάτοχοί της –σωματική διάπλαση, φωνή, ή διαθέσεις όπως επιθετικότητα, αυτοπεποίθηση, «απόσταση από το ρόλο», το λεγόμενο φυσικό κύρος κτλ.– για τις οποίες οι άνδρες είναι σιωπηρά προετοιμασμένοι και προπονημένοι ακριβώς επειδή είναι άνδρες.

Με άλλα λόγια, τα κανονιστικά πρότυπα με βάση τα οποία μετράμε τις γυναίκες δεν έχουν τίποτα το καθολικό. Επειδή αγνοεί το φαινόμενο της κυριαρχίας, και όλα όσα οφείλει η φαινομενική καθολικότητα του κυρίαρχου στη σχέση του με τον κυριαρχούμενο –σε αυτή την περίπτωση όλα όσα άπτονται του ανδρισμού–, ο λεγόμενος καθολικοκρατικός φεμινισμός εγγράφει στον καθολικό ορισμό του ανθρώπινου όντος ιστορικές ιδιότητες του άνδρα, ο οποίος έχει κατασκευαστεί σε

αντιπαράθεση με τις γυναίκες. Αλλά η θεώρηση που εστιάζει στη διαφορά, επειδή αγνοεί, κι αυτή επίσης, αυτό που ο κυρίαρχος ορισμός οφείλει στην ιστορική σχέση κυριαρχίας και στην αναζήτηση της διαφοράς που αποτελεί συστατικό στοιχείο της (τι είναι εντέλει ο ανδρισμός αν όχι μία μη θηλυκότητα;), δε διαφεύγει επίσης, στην αγωνία της να επαναξιολογήσει τη γυναικεία εμπειρία, από μια ήπια μορφή ουσιοκρατίας: όπως η νεγρικότητα όπως την ορίζει ο Shenghor δεχόταν κάποια στοιχεία του κυρίαρχου ορισμού του Μαύρου όπως είναι η ευαισθησία, η θεώρηση αυτή ξεχνάει ότι η «διαφορά» δεν εμφανίζεται παρά μόνο όταν υιοθετούμε πάνω στον κυριαρχούμενο το σημείο θέασης του κυρίαρχου και ότι αυτό ακριβώς από το οποίο επιχειρεί να διαφοροποιηθεί (εγκωμιάζοντας, παραδείγματος χάρη, όπως η Σοντόροου, τη *relatedness* σε αντιπαράθεση με την ανδρική *separatedness* ή, όπως κάποιες συνήγοροι της γυναικείας γραφής, μια ιδιαίτερη σχέση με το σώμα) είναι το προϊόν μιας ιστορικής σχέσης διαφοροποίησης.

Το θηλυκό είναι ως προσλαμβανόμενο-είναι

Το καθετί στη γένεση της θηλυκής έξης και στις κοινωνικές συνθήκες ενεργοποίησής της συμβάλλει στο να γίνει η θηλυκή εμπειρία του σώματος το όριο της καθολικής εμπειρίας του σώματος-για-τον-άλλο, διαρκώς εκτεθειμένου στην αντικειμενοποίηση που επιτελείται από το βλέμμα και το λόγο των άλλων. Η σχέση με το ίδιο το σώμα δεν ανάγεται σε μια «εικόνα του σώματος», δηλαδή στην υποκειμενική παράσταση (*self-image* ή *looking-glass self*) που συνδέεται με έναν καθορισμένο βαθμό αυτοεκτίμησης (*self-esteem*) την οποία διαθέτει ένας δρων για τις κοινωνικές του επιρροές (για τη γοητεία του, για την ελκυστικότητά του κτλ.) και που συστήνεται στην ουσία της με κριτήριο την αντικειμενική παράσταση του σώματος, περιγραφικό και κανονιστικό *feed-back* που του στέλνουν οι άλλοι (γονείς, όμοιοι κτλ.). Ένα τέτοιο μοντέλο ξεχνά πως όλη η κοινωνική δομή είναι παρούσα στον πυρήνα της διάδρασης με τη μορφή σχημάτων πρόσληψης και εκτίμησης εγγεγραμμένων στα σώματα των δρώντων που βρίσκονται σε διάδραση. Αυτά τα σχήματα στα οποία μια ομάδα εναποθέτει τις θεμελιώδεις δομές της (όπως ψηλός/κοντός, ισχυρός/αδύναμος, χοντρός/λεπτός κτλ.) παρεμβάλλονται από την αρχή μεταξύ κάθε δρώντος και του σώματός του επειδή οι αντιδράσεις ή οι παραστάσεις που το σώμα του γεννά στους άλλους και η δική του πρόσληψη αυτών των αντιδράσεων κατασκευάζονται επίσης

σύμφωνα με αυτά τα σχήματα. Μια αντίδραση που έχει παραχθεί με βάση τις αντιθέσεις ψηλός/κοντός και αρσενικό/θηλυκό (όπως όλες οι κρίσεις του τύπου «είναι πολύ ψηλή για κορίτσι» ή «για ένα αγόρι δεν είναι σοβαρό», παραλλαγή του ρητού των Καβύλων «δεν υπάρχει ποτέ ψεγάδι σε έναν άνδρα») είναι μια ευκαιρία να αποκτήσει κανείς τα σχετικά σχήματα τα οποία, όταν τα απευθύνει το ίδιο το υποκείμενο στο δικό του σώμα, παράγουν την ίδια αντίδραση, και να βιώσει την πρακτική εμπειρία του δικού του σώματος που αυτά του παρέχουν.

Έτσι, το προσλαμβανόμενο σώμα είναι διπλά καθορισμένο κοινωνικά. Αφενός, είναι, ακόμα και όσον αφορά αυτό που είναι φαινομενικά το πιο φυσικό (τον όγκο του, το μέγεθός του, το βάρος του, το μυϊκό του σύστημα κτλ.), ένα κοινωνικό προϊόν που εξαρτάται από τις κοινωνικές συνθήκες παραγωγής του μέσω ποικίλων μεσολαβήσεων, όπως είναι οι συνθήκες εργασίας (κυρίως με τις παραμορφώσεις, τις επαγγελματικές ασθένειες που εξαρτώνται από αυτές) και οι διατροφικές συνήθειες. Η σωματική έξis, όπου συμμετέχουν ταυτοχρόνως η καθαρά φυσική διαμόρφωση του σώματος (το «φυσικό») και ο τρόπος στησίματός του, η στάση, η συμπεριφορά, είναι προορισμένη να εκφράζει το «βαθύτερο είναι», τη «φύση» του «προσώπου» στην αλήθειά του, σύμφωνα με το αξίωμα της αντιστοιχίας μεταξύ του «φυσικού» και του «ηθικού» το οποίο παράγει την πρακτική ή εκλογικευμένη γνώση που επιτρέπει τη σύνδεση των «ψυχολογικών» και των «ηθικών» ιδιοτήτων με σωματικούς ή φυσιολογικούς δείκτες (ένα σώμα λεπτό και λυγρό τείνει παραδείγματος χάρη να γίνεται αντιληπτό ως σημάδι ανδρικού ελέγχου πάνω στις σωματικές ορέξεις). Αλλά αυτή η γλώσσα της φύσης, που είναι προορισμένη να προδίδει ταυτοχρόνως το πιο κρυφό και το πιο αληθινό, είναι στην πραγματικότητα μια γλώσσα της κοινωνικής ταυτότητας, που έχει φυσικοποιηθεί έτσι, με τη μορφή παραδείγματος χάρη της «χυδαιότητας» ή της λεγόμενης φυσικής «διάκρισης».

Αφετέρου, αυτές οι σωματικές ιδιότητες γίνονται αντιληπτές μέσω σχημάτων πρόσληψης των οποίων η χρήση στις πράξεις αξιολόγησης εξαρτάται από την κατεχόμενη θέση μέσα στον κοινωνικό χώρο: οι ισχύουσες ταξινομίες τείνουν να αντιπαραθέτουν, ιεραρχώντας τις, τις ιδιότητες που είναι πιο συχνές στους κυρίαρχους με εκείνες που είναι πιο συχνές στους κυριαρχούμενους (αδύνατος/χοντρός, ψηλός/κοντός, κομπός/χοντροκομμένος, λεπτός/βαρύν κτλ.).⁹ Η

⁹ Με ένα μηχανισμό αυτού του είδους ο Dominique Merllié φέρνει στο φως υποβάλλοντάς τη στην ανάλυση τη διαφορική πρόσληψη που έχουν τα αγόρια και τα κορίτσια για τη διαφορά μεταξύ της ανδρικής και της γυναικείας γραφής (βλ. O. Merllié, *ό.π.*).

κοινωνική παράσταση του σώματός του, την οποία κάθε δρών οφείλει να λαμβάνει υπόψη του το δίχως άλλο από πολύ νωρίς, αποκτάται έτσι μέσω της εφαρμογής μιας κοινωνικής ταξινομίας της οποίας η αρχή είναι η ίδια με αυτή των σωμάτων στα οποία εφαρμόζεται.¹⁰ Έτσι, το βλέμμα δεν είναι μια απλή καθολική και αφηρημένη εξουσία αντικειμενοποίησης, όπως θέλει ο Σαρτρ· είναι μια συμβολική εξουσία της οποίας η αποτελεσματικότητα εξαρτάται από τη σχετική θέση εκείνου που προσλαμβάνει και εκείνου που προσλαμβάνεται και από το βαθμό στον οποίο τα χρησιμοποιούμενα σχήματα πρόσληψης και εκτίμησης είναι γνωστά και αναγνωρισμένα από αυτόν στον οποίον εφαρμόζονται.

Η πρακτική εμπειρία του σώματος, που παράγεται όταν εφαρμόζουμε στο δικό μας σώμα θεμελιώδη σχήματα που προέρχονται από την ενσωμάτωση των κοινωνικών δομών, και η οποία ενισχύεται διαρκώς από τις αντιδράσεις που παράγονται σύμφωνα με τα ίδια σχήματα και που το σώμα μας προκαλεί στους άλλους, είναι για κάθε δρώντα μία από τις αρχές της κατασκευής μιας σταθερής στο χρόνο σχέσης με το σώμα του: αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος στησίματος του σώματος, παρουσίασής του στους άλλους, εκφράζει, πρώτα απ' όλα, την απόσταση μεταξύ του βιωμένου σώματος και του νόμιμου σώματος και, ταυτοχρόνως, μια πρακτική πρόληψη των πιθανοτήτων επιτυχίας των διαδράσεων η οποία συμβάλλει στον ορισμό αυτών των πιθανοτήτων (μέσω χαρακτηριστικών που περιγράφονται κοινωνικά ως ασφάλεια, αυτοπεποίθηση, άνεση κτλ.). Η πιθανότητα να βιώσει κανείς το σώμα μέσα στην αμηχανία (κατεξοχήν μορφή της εμπειρίας του «αλλοτριωμένου σώματος»), τη δυσφορία, τη συστολή ή την ντροπή είναι όλο και πιο αυξημένη όσο μεγαλώνει και η δυσαναλογία μεταξύ του σώματος που απαιτεί η κοινωνία και της πρακτικής σχέσης με το σώμα που επιβάλλουν τα βλέμματα και οι αντιδράσεις των άλλων. Ποικίλει πάρα πολύ ανάλογα με το φύλο και τη θέση μέσα στον κοινωνικό χώρο. Έτσι, η αντίθεση μεταξύ του ψηλού και του κοντού [αλλά και του μεγάλου/μικρού] που, όπως έχουν δείξει πολυάριθμες εμπειρίες, είναι μία από τις θεμελιώδεις αρχές της εμπειρίας που έχουν οι δρώντες για το σώμα τους και για κάθε πρακτική χρήση που

¹⁰ Έτσι, τα σώματα θα είχαν κάθε ευκαιρία να λάβουν μια τιμή αυστηρά ανάλογη με τη θέση των κατόχων τους στον κοινωνικό χώρο αν η αυτονομία της λογικής της βιολογικής κληρονομικότητας σε σχέση με τη λογική της κοινωνικής κληρονομικότητας δεν προσέδιδε ενίοτε, κατ' εξαίρεση, στους πιο στερημένους οικονομικά και κοινωνικά τις πιο σπάνιες σωματικές ιδιότητες, όπως είναι η ομορφιά (την οποία αποκαλούμε τότε «μοιραία», επειδή απειλεί την κατεστημένη τάξη) και αν, αντιστρόφως, τα ατυχήματα της γενετικής δε στερούσαν ενίοτε τους «μεγάλους» από σωματικά χαρακτηριστικά της θέσης τους όπως είναι η ομορφιά και το ύψος.

του κάνουν, κυρίως για τη θέση που του προσδίδουν¹¹ (με την κοινή παράσταση να προσδίδει στον άνδρα την κυρίαρχη θέση, τη θέση του προστάτη που περικλείει, επιβλέπει, κοιτάζει αφ' υψηλού κτλ.),¹² εξειδικεύεται ανάλογα με το φύλο, στο βαθμό που αυτό σκέφτεται τον εαυτό του μέσω αυτής της αντίθεσης. Σύμφωνα με μια λογική που απαντάται επίσης στις σχέσεις μεταξύ κυρίαρχων και κυριαρχούμενων στο πλαίσιο του κοινωνικού χώρου, και που οδηγεί και τους μεν και τους δε να ενεργοποιούν την ίδια αντίθεση, *δίνοντας όμως αντίθετες αξίες στους όρους που αντιπαραθέτουν*, διαπιστώνουμε, μαζί με τον Σέυμουρ Φίσερ, ότι οι άνδρες τείνουν να παρουσιάζονται ανικανοποίητοι με τα μέρη του σώματός τους τα οποία θεωρούν πολύ μικρά, ενώ οι γυναίκες προσανατολίζουν μάλλον την κριτική τους προς τις περιοχές του σώματός τους που τους φαίνονται «πολύ μεγάλες».

Η ανδρική κυριαρχία, που καθιστά τις γυναίκες συμβολικά αντικείμενα, των οποίων το είναι (*esse*) είναι ένα προσλαμβανόμενο-είναι (*percipi*), έχει σαν αποτέλεσμα να τις τοποθετεί σε μια κατάσταση διαρκούς σωματικής ανασφάλειας ή, μάλλον, συμβολικής εξάρτησης: υπάρχουν κατ' αρχάς μέσα από και για το βλέμμα των άλλων, δηλαδή ως *αντικείμενα* δεκτικά, ελκυστικά, διαθέσιμα. Περιμένουμε από αυτές να είναι «θηλυκές», δηλαδή χαμογελαστές, συμπαθητικές, γεμάτες φροντίδα, υποταγμένες, διακριτικές, συγκρατημένες, ακόμα και σβησμένες. Και η υποτιθέμενη «θηλυκότητα» δεν είναι συχνά τίποτε άλλο από μια μορφή συγκατάβασης απέναντι στις ανδρικές προσδοκίες, πραγματικές ή υποτιθέμενες, κυρίως στο ζήτημα της μεγέθυνσης του εγώ. Κατά συνέπεια, η σχέση εξάρτησης από τους άλλους (και όχι μόνο από τους άνδρες) τείνει να γίνει συστατικό στοιχείο του είναι τους.

Αυτή η *ετερονομία* αποτελεί την αρχή διαθέσεων όπως η επιθυμία να τραβά την προσοχή και να αρέσει, που δηλώνονται συνήθως ως φιλαρέσκεια, ή η τάση να περιμένει πολλά από τον έρωτα, μόνο ικανό, όπως λέει ο Σαρτρ, να της προσφέρει την αίσθηση ότι είναι δικαιολογημένη στις πλέον τυχαίες ιδιαιτερότητες του είναι της, και κατ' αρχάς του σώματός της.¹³ Ακατάπαυστα κάτω από το βλέμμα των

¹¹ Σχετικά με αυτό, βλ. S. Fisher και C. E. Cleveland, *Body Image and Personality*, Πρίνστον, Νέα Υόρκη, Van Nostrand, 1958.

¹² Σχετικά με αυτήν τη σχέση προστατευτικού περιβλήματος έτσι όπως εκφράζεται στη διαφήμιση, βλ. E. Goffman, «La ritualisation de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, σσ. 34-50.

¹³ Αν οι γυναίκες έχουν μια ιδιαίτερη προδιάθεση προς τον επονομαζόμενο ρομαντικό ή μυθιστορηματικό έρωτα, αυτό συμβαίνει το δίχως άλλο, εν μέρει, γιατί αυτός τις συμφέρει ιδιαιτέρως: όχι μόνο τους υπόσχεται να τις απελευθερώσει από την ανδρική κυριαρχία, αλλά και τους προσφέρει, τόσο στην πιο συνηθισμένη μορφή του, με το γάμο με τον οποίο, στις ανδρικές κοινωνίες, μπορούν να

άλλων, είναι καταδικασμένες να βιώνουν διαρκώς την απόσταση μεταξύ του πραγματικού σώματος, στο οποίο είναι εγκλωβισμένες, και του ιδανικού σώματος το οποίο εργάζονται αδιάκοπα να προσεγγίσουν.¹⁴ Επειδή έχουν ανάγκη το βλέμμα του άλλου για να συστήσουν τον εαυτό τους, η πρακτική τους καθοδηγείται διαρκώς από την εκ των προτέρων αξιολόγηση της τιμής που μπορεί να δεχτεί η σωματική τους εμφάνιση, ο τρόπος τους να στήνουν και να παρουσιάζουν το σώμα τους (εξ ου και μια λιγότερο ή περισσότερο έντονη ροπή προς την αυτό-υποτίμηση και την ενσωμάτωση της κοινωνικής κρίσης με τη μορφή σωματικής δυσφορίας ή συστολής).

Αυτές που φτάνουν στην ακραία μορφή της συμβολικής αλλοτρίωσης είναι οι γυναίκες της μικροαστικής τάξης ακριβώς επειδή, εξαιτίας της θέσης της στον κοινωνικό χώρο, η τάξη αυτή είναι ιδιαίτερος εκτεθειμένη σε όλες τις συνέπειες του άγχους σχετικά με το κοινωνικό βλέμμα. (Πράγμα που σημαίνει ότι οι συνέπειες της κοινωνικής θέσης μπορούν, σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως εδώ, να ενισχύσουν τις συνέπειες του φύλου ή, σε άλλες περιπτώσεις, να τις αποδυναμώσουν, χωρίς ποτέ απ' ό,τι φαίνεται να τις ακυρώνουν.) Αντιθέτως, η εντατική πρακτική ενός αθλήματος καθορίζει στις γυναίκες ένα βαθύ μετασχηματισμό της υποκειμενικής και της αντικειμενικής εμπειρίας του σώματος: παύοντας να υπάρχουν μόνο για τον άλλο ή, πράγμα που καταλήγει το ίδιο, για τον καθρέφτη (εργαλείο που επιτρέπει όχι μόνο να βλέπουν τον εαυτό τους αλλά και να προσπαθούν να δουν πώς τις βλέπουν και να προσφέρονται στο βλέμμα όπως επιθυμούν να τις βλέπουν), παύοντας να είναι μόνο ένα πράγμα φτιαγμένο για να το κοιτάζουν ή που πρέπει να το κοιτάζουν με στόχο να το προετοιμάσουν για τα βλέμματα, μετατρέπονται από σώμα για τον άλλον σε σώμα δι' εαυτό, από σώμα παθητικό και ενεργούμενο σε σώμα ενεργητικό και δραστήριο· ενώ την ίδια στιγμή, στα μάτια των ανδρών, εκείνες που διαρρηγνύουν τη σιωπηρή σχέση διαθεσιμότητας και επανοικειοποιούνται κατά κάποιον τρόπο τη σωματική τους εικόνα και, ταυτοχρόνως, το σώμα τους, εμφανίζονται ως μη «θηλυκές», ακόμη και ως λεσβίες. Η διακήρυξη της πνευματικής ανεξαρτησίας, που μεταφράζεται επίσης σε σωματικές εκδηλώσεις, παράγει εντελώς παρόμοια αποτελέσματα.¹⁵ Γενικότερα, η πρόσβαση στην εξουσία, όποια κι αν είναι αυτή, τοποθετεί τις γυναίκες σε μια κατάσταση *double bind* [διπλού δεσμού]: αν συμπεριφέρονται όπως οι άνδρες, εκτίθενται στον κίνδυνο να χάσουν τα υποχρεωτικά

κινηθούν από τα κάτω προς τα πάνω, όσο και με τις έκ-τακτες μορφές του, μια οδό, συνήθως τη μόνη, κοινωνικής ανόδου.

¹⁴ Οι καλλυντικές περιποιήσεις που απορροφούν πολύ χρόνο, ενέργεια και χρήμα (διαφοροποιημένα ανάλογα με την κοινωνική τάξη) φτάνουν στο όριο τους με την αισθητική χειρουργική η οποία έχει γίνει τεράστια βιομηχανία στις Ηνωμένες Πολιτείες (περίπου ενάμιση εκατομμύριο άτομα καταφεύγουν στις υπηρεσίες της κάθε χρόνο – βλ. S. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1993, σ. 25)

¹⁵ Βλ. A. MacKinnon, *ό.π.*, σ. 121 κε.

κατηγορήματα της «θηλυκότητας» και θέτουν υπό αμφισβήτηση το φυσικό δικαίωμα των ανδρών στις θέσεις εξουσίας· αν συμπεριφέρονται ως γυναίκες, μοιάζουν ανίκανες και μη προσαρμοσμένες στην κατάσταση. Αυτές οι αντιφατικές προσδοκίες δεν κάνουν τίποτα περισσότερο από το να παίρνουν τη σκυτάλη από εκείνες στις οποίες είναι δομικά εκτεθειμένες ως αντικείμενα προσφερόμενα στην αγορά των συμβολικών αγαθών, τα οποία ταυτοχρόνως καλούνται να χρησιμοποιούν όλα τα μέσα για να αρέσουν και να γοητεύουν και υποχρεώνονται να απωθούν τα τεχνάσματα γοητείας που μπορεί να φανεί ότι προκαλεί αυτή η εκ των προτέρων υποταγή στην ετυμηγορία του ανδρικού βλέμματος. Αυτός ο αντιφατικός συνδυασμός κλεισίματος και ανοίγματος, αυτοσυγκράτησης και αποπλάνησης, γίνεται όλο και πιο δύσκολο να πραγματοποιηθεί στο βαθμό που είναι υποταγμένος στην εκτίμηση των ανδρών οι οποίοι ενδεχομένως να διαπράττουν ασύνειδα ή ιδιοτελή σφάλματα ερμηνείας. Έτσι λοιπόν, όπως παρατηρούσε μία γυναίκα που συμμετείχε στην έρευνα, οι γυναίκες δεν έχουν συχνά άλλη επιλογή απέναντι στα σεξουαλικά πειράγματα από το να αποκλειστούν ή να συμμετάσχουν, τουλάχιστον παθητικά, σε μια προσπάθεια να ενσωματωθούν, διακινδυνεύοντας όμως έτσι να μην μπορούν πλέον να διαμαρτυρηθούν όταν γίνονται οι ίδιες θύματα σεξισμού ή σεξουαλικής παρενόχλησης.

Η Σάντρα Λη Μπάρτκυ, που προτείνει μία από τις πιο οξυδερκείς περιγραφές της γυναικείας εμπειρίας του σώματος, σφάλλει, νομίζω, όταν αποδίδει μόνο στη δράση του οπωσδήποτε πολύ σημαντικού «συμπλέγματος μόδας-ομορφιάς» (*fashion beauty complex*) την εγγάραξη στις γυναίκες «βαθύτατων αγωνιών σχετικά με το σώμα τους» και μιας «οξυμμένης αίσθησης της σωματικής τους αναξιότητας».¹⁶ Αν και η επιρροή αυτών των θεσμών είναι αναμφισβήτητη, στην πραγματικότητα η δράση τους μονάχα ενισχύει την επιρροή της θεμελιώδους σχέσης που τοποθετεί τη γυναίκα στη θέση του προσλαμβανόμενου-είναι το οποίο είναι καταδικασμένο να προσλαμβάνει τον εαυτό του μέσω των κυρίαρχων κατηγοριών, δηλαδή των ανδρικών. Και για να καταλάβουμε τη «μαζοχιστική διάσταση» της γυναικείας επιθυμίας, δηλαδή αυτή την κατά κάποιον τρόπο «ερωτικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας»¹⁷ που έχει σαν αποτέλεσμα, όπως το διατυπώνει επίσης η Σάντρα Λη Μπάρτκυ, «μια κυρίαρχη καταστατική θέση των ανδρών να λειτουργεί για πολλές γυναίκες διεγερτικά»,¹⁸ πρέπει να κάνουμε την υπόθεση ότι οι γυναίκες ζητούν από τους άνδρες (καθώς επίσης, αλλά δευτερευόντως, και από τους θεσμούς

¹⁶ S. Lee Bartky, *Femininity and Domination, Studies in the Phenomenology of Oppression*, Νέα Υόρκη-Λονδίνο, Routledge, 1990, σ. 41.

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 51.

¹⁸ Στο ίδιο («For many women, dominance in men is exciting»), και επίσης σ. 47.

του «συμπλέγματος μόδας-μορφιάς») να τους προσφέρουν τα μέσα ώστε να μειώσουν την «αίσθηση σωματικής μειονεκτικότητας» που τις χαρακτηρίζει. Άρα, μπορούμε να υποθέσουμε ότι το βλέμμα των ισχυρών, που δημιουργεί κύρος, κυρίως πάνω στους άλλους άνδρες, είναι ιδιαιτέρως κατάλληλο για να επιτελέσει αυτή τη λειτουργία εξασφάλισης.¹⁹

Η γυναικεία θεώρηση της ανδρικής θεώρησης

Η δομή επιβάλλει τους περιορισμούς της στους δύο όρους της σχέσης κυριαρχίας, δηλαδή και στους ίδιους τους κυρίαρχους, οι οποίοι μπορούν να επωφελούνται από αυτήν παραμένοντας, σύμφωνα με τη ρήση του Μαρξ, «κυριαρχούμενοι από την κυριαρχία τους». Και αυτό συμβαίνει επειδή, όπως το καταδεικνύουν ήδη επαρκώς όλα τα παιχνίδια που συνδέονται με την αντίθεση μεταξύ μεγάλου και μικρού, οι κυρίαρχοι δεν μπορούν να αποφύγουν να εφαρμόσουν στους ίδιους τους εαυτούς, δηλαδή στο σώμα τους και σε όλα όσα είναι και όλα όσα κάνουν, τα σχήματα του ασυνείδητου που, στην περίπτωσή τους, δημιουργούν εξαιρετικές απαιτήσεις – όπως το προαισθάνονται και το αναγνωρίζουν σιωπηρά οι γυναίκες που δε θέλουν ένα σύζυγο πιο μικρόσωμο από αυτές. Πρέπει λοιπόν να αναλύσουμε, στις αντιφάσεις της, την ανδρική εμπειρία της κυριαρχίας, στρεφόμενοι γι' αυτό στη Βιρτζίνια Γουλφ, όχι όμως τόσο στη συγγραφέα των κλασικών βιβλίων του φεμινισμού που παρατίθενται ακατάπαυστα και είναι το *Ένα δικό της δωμάτιο* (*A Room of One's Own*) ή οι *Τρεις γκινέες* (*Three Guineas*), όσο στη μυθιστοριογράφο του *Στο φάρο* (*To the Lighthouse*), η οποία, προφανώς χάρη στην ανάμνηση την οποία υποβοηθά η εργασία της γραφής,²⁰ προτείνει μια παρουσίαση των σχέσεων μεταξύ των δύο φύλων απαλλαγμένη από όλα τα στερεότυπα σχετικά με το φύλο, το χρήμα και την εξουσία που μεταφέρουν ακόμη τα πιο θεωρητικά κείμενά της.

¹⁹ Ο κυρίαρχος διαθέτει κυρίως την εξουσία να επιβάλλει τη δική του θεώρηση για τον εαυτό του ως αντικειμενική και συλλογική (με το όριό της να αντιστοιχεί στα έφιππα αγάλματα και στις επίσημες προσωπογραφίες), να αποσπά από τους άλλους, όπως στον έρωτα ή στην πίστη, την παραίτησή τους από τη γενική εξουσία αντικειμενοποίησης που διαθέτουν, και μετατρέπεται έτσι σε απόλυτο υποκείμενο, χωρίς εξωτερικό, πλήρως δικαιολογημένο να υπάρχει έτσι όπως υπάρχει.

²⁰ Η Virginia Woolf είχε συνείδηση του παράδοξου, που θα εκπλήξει άλλωστε μόνο εκείνους που έχουν μια απλοϊκή θεώρηση για τη λογοτεχνία, και για τις ίδιες τις οδούς της αλήθειας: «*I prefer, where truth is important, to write fiction*» (V. Woolf, *The Pargiters*, Νέα Υόρκη, Harcourt, Brace, Jovanovitch, 1977, σ. 9.) Ή πάλι: «*Fiction here is likely to contain more truth than fact*» (V. Woolf, *A Room of One's Own*, Λονδίνο, Leonard and Virginia Woolf, 1935, σ. 7).

Μπορούμε πράγματι να ανακαλύψουμε, στο δεύτερο επίπεδο αυτού του αφηγήματος, μια ασύγκριτα διαυγή παρουσίαση του γυναικείου βλέμματος, που κι αυτό με τη σειρά του είναι ιδιαιτέρως διαυγές πάνω στην απελπισμένη –και αρκετά θλιβερή στη θριαμβεύουσα ασυνειδησία της– προσπάθεια που οφείλει να κάνει κάθε άνδρας για να είναι στο ύψος της παιδιάστικης ιδέας του για τον άνδρα.

Αυτή την ανήσυχη και γενναιόδωρη διαύγεια περιγράφει η Βιρτζίνια Γουλφ από τις πρώτες σελίδες του μυθιστορήματος. Το πιθανότερο είναι πως, σε αντίθεση με την κυρία Ράμζυ, που φοβάται μήπως έχει ακουστεί ο άνδρας της, οι περισσότεροι αναγνώστες, κυρίως οι άνδρες, δεν καταλαβαίνουν, ή δεν αντιλαμβάνονται καν, στην πρώτη ανάγνωση, την περίεργη, και ίσως κάπως γελοία, κατάσταση στην οποία έχει βρεθεί ο κύριος Ράμζυ: «Ξαφνικά μια δυνατή κραυγή, σαν κραυγή υπνοβάτη μισο-ξυπνημένου, κάτι που έλεγε πως “καταπάνω τους ρίχτηκαν βόλια, σίδερο, φωτιά”, βροντοφωνημένο με τη μεγαλύτερη ένταση στ’ αυτιά της, την έκανε να στραφεί ανήσυχα να δει μην και τον άκουσε κανένας».²¹ Και είναι πιθανό επίσης να μην καταλαβαίνουν κάτι περισσότερο όταν, λίγες σελίδες πιο κάτω, ο κύριος Ράμζυ συλλαμβάνεται επ’ αυτοφώρω από άλλα πρόσωπα, τη Λίλυ Μπρίσκοου και το φίλο της. Και μόνο σιγά σιγά, μέσα από διαφορετικές θεωρήσεις που μπορεί να έχουν για το γεγονός διαφορετικά πρόσωπα, θα καταλάβουν τη συμπεριφορά του κυρίου Ράμζυ και την ανησυχία της γυναίκας του για λογαριασμό του: «Κι αυτή η συνήθεια που είχε να μιλάει δυνατά ή να απαγγέλλει στίχους, φοβόταν πως όλο και μεγάλωνε· γιατί μερικές φορές ήταν άχαρο».²² Ο ίδιος ο κύριος Ράμζυ λοιπόν που εμφανίζεται από την πρώτη σελίδα του μυθιστορήματος ως ένα εξαιρετικό ανδρικό και πατρικό πρόσωπο, συλλαμβάνεται επ’ αυτοφώρω να παιδιαρίζει.

Όλη η λογική του προσώπου βρίσκεται σε αυτήν την φαινομενική αντίφαση. Ο κύριος Ράμζυ, όπως ο αρχαϊκός βασιλιάς στον οποίο αναφέρεται ο Μπενβενίστ στο *Vocabulaire des institutions indo-européennes* [Λεξικό των ινδοευρωπαϊκών θεσμών], είναι αυτός του οποίου τα λόγια αποτελούν *ετυμολογίες*: αυτός που με μια φράση μπορεί να καταστρέψει την «εξαιρετική χαρά» του γιου του, του εξάχρονου Τζέιμς, που είναι ολάκερος στραμμένος προς τον περίπατο στο φάρο της επόμενης μέρας («Ναι, αλλά, είπε ο πατέρας του σταματώντας μπροστά στο παράθυρο του σαλονιού, δε θα κάνει καλή μέρα»). Οι προβλέψεις του έχουν τη δύναμη να

²¹ V. Woolf, *La promenade au phare*, γαλλ. μτφρ. M. Lanoire, Παρίσι, Stock, 1929, σ. 24 [Στο *Φάρο*, μτφρ. Α. Μπερλή, Αθήνα, Κρύσταλλο, 1982, σσ. 23-24· στο εξής οι παραπομπές θα είναι μόνο στην ελληνική μετάφραση].

²² Στο *ίδιο*, σ. 81-82.

αυτοεπαληθεύονται, με την κυριολεκτική σημασία, να καθίστανται αληθινές: είτε λειτουργούν ως διαταγές, ευλογίες ή κατάρες, που θα κάνουν να συμβεί, με τρόπο μαγικό, αυτό που αναγγέλλουν· είτε, με μια απείρως τρομερότερη επίδραση, ανακοινώνουν απλούστατα αυτό που αναγγέλλεται σε σημάδια προσιτά μόνο στην προαίσθηση του σχεδόν θεϊκού οραματιστή, ικανού να εξηγεί τον κόσμο, να πολλαπλασιάζει τη δύναμη των νόμων της φυσικής ή της κοινωνικής φύσης μετατρέποντάς τους σε νόμους της λογικής και της εμπειρίας, σε ορθολογικές και συνάμα λογικές προτάσεις που απορρέουν από τη γνώση και τη σύνεση. Ως πρόβλεψη που πηγάζει από τη γνώση, η προστακτική διαπίστωση της πατρικής προφητείας παραπέμπει το μέλλον στο παρελθόν· ως πρόβλεψη που πηγάζει από τη σύνεση, προσδίδει σ' αυτό το μη πραγματικό ακόμη μέλλον την κύρωση της εμπειρίας και του απόλυτου κομφορμισμού που αυτή εμπεριέχει.

Και με τη μεσολάβηση κυρίως αυτού που κατέχει το μονοπώλιο της νόμιμης συμβολικής βίας (και όχι μόνο της σεξουαλικής ισχύος) στο εσωτερικό της οικογένειας ασκείται η ψυχοσωματική δράση που οδηγεί στη σωματοποίηση του νόμου. Οι πατρικές φράσεις ασκούν μια μαγική επιρροή σύστασης, δημιουργικής ονοματοθεσίας, επειδή μιλούν απευθείας στο σώμα το οποίο, όπως μας υπενθυμίζει ο Φρόυντ, παίρνει κατά γράμμα τις μεταφορές· και αν οι «κλήσεις» εμφανίζονται συνήθως τόσο εντυπωσιακά προσαρμοσμένες στις πραγματικά προσιτές θέσεις (αναλόγως του φύλου, αλλά και αναλόγως της καταγωγής και πολλών άλλων μεταβλητών), αυτό οφείλεται το δίχως άλλο σε μεγάλο βαθμό στο γεγονός ότι, ακόμα κι όταν μοιάζουν να υπακούν απλώς στην αυθαιρεσία της αγαθής βούλησης, οι ρήσεις και οι κρίσεις της *paterna potestas*, που συμβάλλουν σημαντικά στη διαμόρφωσή τους, απορρέουν από ένα πρόσωπο που κι αυτό είναι διαμορφωμένο από και για τους περιορισμούς της ανάγκης και το οποίο τείνει εξ αυτού να υιοθετεί την αρχή της πραγματικότητας ως αρχή ηδονής.

Άνευ όρων προσχώρηση στην τάξη των πραγμάτων, η πατρική κατηγορηματικότητα αντιπαρατίθεται στη μητρική κατανόηση, που αντιτείνει στην πατρική ετυμηγορία μια διαπίστωση της ανάγκης και μια κατάφαση της τυχαιότητας θεμελιωμένες σε μια καθαρή πράξη πίστης –«αλλά *μπορεί* να κάνει καλή μέρα – *πιστεύω* πως θα 'χει καλή μέρα»²³– και η οποία προσδίδει μια προφανή προσχώρηση στο νόμο της επιθυμίας και της ηδονής συνοδευόμενη ωστόσο από μια διπλή δυννητική υποχώρηση στην αρχή

²³ Στο *ίδιο*, σ. 11 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

της πραγματικότητας: «“Ναι, βέβαια, αν έχει καλή μέρα αύριο”, είπε η κυρία Ράμζυ. “Αλλά θα πρέπει να σηκωθείς με τα κοκόρια”, προσθέτει». Το *όχι* του πατέρα δεν έχει ανάγκη να ειπωθεί ούτε να δικαιολογηθεί: για ένα λογικό ον («Λογικέψου», «Αργότερα θα καταλάβεις») δεν υπάρχει άλλη επιλογή από το να υποταχτεί χωρίς πολλά λόγια στην ανωτέρα βία των πραγμάτων. Ο πατρικός λόγος δεν είναι ποτέ τόσο τρομερός στην ανελέητη φροντίδα του όσο όταν τοποθετείται στη λογικής της προφυλακτικής προφητείας, που αναγγέλλει το τρομερό μέλλον μόνο και μόνο για να το ξορκίσει («θα έχεις κακό τέλος», «θα μας ντροπιάσεις όλους», «δε θα πάρεις ποτέ το απολυτήριό σου», κτλ.) και του οποίου η επικύρωση από τα γεγονότα προσφέρει την ευκαιρία ενός αναδρομικού θριάμβου («σου το είχα πει»), απομαγευμένη αποζημίωση για τον πόνο που προκαλείται από την απογοήτευση επειδή δεν διαψεύστηκε («ήλπιζα ότι θα με έβγαζες ψεύτη»).

Και αυτός ο χαιρέκακος και συνένοχος της τάξης του κόσμου ρεαλισμός γεννά το μίσος για τον πατέρα, μίσος που κατευθύνεται, όπως στην εφηβική εξέγερση, λιγότερο ενάντια στην αναγκαιότητα που ισχυρίζεται ότι αποκαλύπτει ο πατρικός λόγος, και περισσότερο στην αυθαίρετη προσχώρηση του παντοδύναμου πατέρα σε αυτόν, προσχώρηση που αποδεικνύει την αδυναμία του: αδυναμία της παραιτημένης συνενοχής που συναινεί χωρίς αντίσταση· αδυναμία της συγκατάβασης που αντλεί ικανοποίηση και ματαιοδοξία από την άσπλαχνη απόλαυση του να *απογοητεύεις*, δηλαδή να μοιράζεσαι τη δική σου απογοήτευση, τη δική σου παραίτηση, τη δική σου ήττα. «Αν υπήρχε πρόχειρο ένα τσεκούρι, ένα σκαλιστήρι, ή οποιοδήποτε άλλο όπλο που να μπορούσε να τρυπήσει στην καρδιά τον πατέρα του και να τον σκοτώσει, εκεί και τότε, ο Τζέιμς θα το άρπαζε. Τέτοιες ήσαν οι συγκινησιακές ακρότητες που ο κ. Ράμζυ διέγειρε με την απλή παρουσία του στην ψυχή των παιδιών του· ορθός, όπως τώρα, άσαρκος σαν μαχαίρι, στενός σαν τη λάμα του, μ’ ένα σαρκαστικό μειδίαμα, όχι μόνο με την ικανοποίηση πως απογοήτευσε το γιο του και γελοιοποίησε τη γυναίκες του, που ήταν σε όλα δέκα χιλιάδες φορές καλύτερη απ’ αυτόν (σκεφτόταν ο Τζέιμς), αλλά και με κάποια κρυφή έπαρση για την ακρίβεια της κρίσης του».²⁴ Οι πιο ριζικές εξεγέρσεις της παιδικής και της εφηβικής ηλικίας στρέφονται ίσως λιγότερο ενάντια στον πατέρα και περισσότερο ενάντια στην υποταγή που αυθόρμητα προσφέρεται στον υποταγμένο πατέρα, ενάντια στην πρώτη, αυθόρμητη κίνηση να τον υπακούσει κανείς και να του δώσει δίκιο.

²⁴ Στο *ίδιο*, σ. 10 (Οι υπογραμμίσεις δικές μου).

Σε ετούτο το σημείο, χάρη στην απροσδιοριστία που προσφέρει η χρήση του ελεύθερου πλάγιου λόγου, περνάμε ασυναίσθητα από το σημείο θέασης των παιδιών πάνω στον πατέρα στο σημείο θέασης του πατέρα πάνω στον ίδιο του τον εαυτό. Σημείο θέασης το οποίο στην πραγματικότητα δεν έχει τίποτα το προσωπικό, αφού, ως σημείο θέασης κυρίαρχο και νόμιμο, δεν είναι τίποτα άλλο από τη μεγάλη ιδέα για τον εαυτό του που έχει το δικαίωμα και το καθήκον να διαμορφώσει όποιος αποφασίσει να πραγματοποιήσει μέσα στο είναι του το δέον-είναι που του προσδίδει ο κοινωνικός κόσμος – σ’ ετούτη την περίπτωση το ιδεώδες του άνδρα και του πατέρα το οποίο *οφείλει στον εαυτό του να πραγματώσει*: «Ό,τι έλεγε ήταν αλήθεια. Ήταν πάντα αλήθεια. Ήταν ανίκανος να πει ψέμα· ποτέ δεν παραποιούσε ένα γεγονός· ποτέ δεν άλλαζε μια δυσάρεστη λέξη για να γίνει ευχάριστος ή να ανταποκριθεί στη βολή οποιουδήποτε θνητού όντος, πόσο μάλλον των παιδιών του, των σπλάχνων του, που θα ’πρεπε να ξέρουν από μικρά πως η ζωή ’ναι δύσκολη· η πραγματικότητας αδυσώπητη· και το ταξίδι σ’ εκείνη τη μυθική χώρα όπου οι ζωνρότερες των ελπίδων μας σβήνουν, όπου το αδύνατο σκάφος μας βυθίζεται στο σκοτάδι (εδώ ο κύριος Ράμζυ *ίσιωνε την πλάτη του και μισόκλεινε τα μικρά γαλανά του μάτια κοιτάζοντας τον ορίζοντα*), ένα ταξίδι που χρειάζεται πάνω απ’ όλα, αλήθεια, θάρρος και καρτερία».²⁵

Από αυτήν την οπτική γωνία, η αναίτια σκληρότητα του κυρίου Ράμζυ δεν είναι πια το αποτέλεσμα μιας παρόρμησης τόσο εγωιστικής όσο η ευχαρίστηση που νιώθει κανείς διαλύοντας τις ψευδαισθήσεις των άλλων· είναι η ελεύθερη κατάφαση μιας επιλογής, της επιλογής της ορθότητας και μαζί της καλώς εννοούμενης πατρικής αγάπης η οποία, αρνούμενη να εγκαταλειφθεί στην ένοχη ευκολία της γυναικείας και τυφλά μητρικής επιείκειας, οφείλει να γίνει η έκφραση της αναγκαιότητας του κόσμου σε ό,τι πιο ανελέητο αυτή διαθέτει. Εξάλλου, αυτό σηματοδοτεί το δίχως άλλο και η μεταφορά του μαχαιριού και της λάμας, που θα αποδυναμωνόταν από μια αφελώς φροϋδική ερμηνεία, και η οποία τοποθετεί, όπως συμβαίνει και στους Καβύλους, τον ανδρικό ρόλο –εδώ η θεατρική λέξη και η θεατρική μεταφορά επιβάλλονται) από την πλευρά της τομής, της βίας, του φόνου, δηλαδή από την πλευρά μιας πολιτισμικής τάξης κατασκευασμένης ενάντια στην πρωτογενή συγχώνευση με τη μητρική φύση και ενάντια στην εγκατάλειψη στην ασυδοσία και τη χαλαρότητα, στις ενορμήσεις και τις παρορμήσεις της γυναικείας φύσης.

²⁵ Στο *ίδιο*, σσ. 10-11 (οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

Αρχίζουμε να υποψιαζόμαστε ότι ο δήμιος είναι κι αυτός θύμα και ότι ο πατρικός λόγος εκτίθεται, εξαιτίας ακριβώς της ισχύος του, στον κίνδυνο να μετατρέψει το πιθανό σε πεπρωμένο.

Κι αυτό το συναίσθημα δεν μπορεί παρά να ενισχυθεί όταν ανακαλύπτουμε ότι ο άτεγκτος πατέρας, που, με μια ανέκκλητη φράση, σκότωσε μόλις τα όνειρα του γιου του, συλλαμβάνεται να παίζει σαν παιδί, προσφέροντας σε εκείνους που με αυτόν τον τρόπο «είχαν παραβιάσει έναν ιδιωτικό χώρο», τη Λίλυ Μπρίσκοου και το φίλο της, «κάτι που υποτίθεται πως δε θα 'πρεπε να δουν».²⁶ τις φαντασιώσεις της *libido academica* που εκφράζονται μεταφορικά στα πολεμικά παιχνίδια. Αλλά θα πρέπει να παραθέσουμε ολόκληρη τη μακριά ονειροπόληση που ενεργοποιεί το ποίημα του Τέννyson στον κύριο Ράμζυ και στην οποία η αναφορά στην πολεμική περιπέτεια –η επέλαση στην κοιλάδα του Θανάτου, η χαμένη μάχη και ο ηρωισμός του αρχηγού («Ωστόσο, δε θα πέθαινε *ξαπλωμένος χάμω*· θα 'βρισκε κάποιο κατσάβραχο, κι εκεί, με τα μάτια *καρφωμένα* στη θύελλα...»)- αναμειγνύεται ενδόμυχα με την αγωνιώδη σκέψη για τη μεταθανάτια τύχη του φιλοσόφου («Το Ω το φτάνει μόνο ένας μια φορά σε μια ολόκληρη γενιά». «Ποτέ δε θα έφτανε το Ρ»): «Πόσοι σ' ένα δισεκατομμύριο, αναρωτήθηκε, φτάνουν επιτέλους το Ω; Αυτό, βέβαια, ο ηγέτης μιας απεγνωσμένης προσπάθειας μπορεί να το αναρωτηθεί και να απαντήσει, χωρίς αυτό να σημαίνει πως προδίδει τους συντρόφους που τον ακολουθούν: “Ένας ίσως”. *Ένας σε μια γενιά*. Τι φταίει λοιπόν αν δεν είναι αυτός ο ένας; υπό τον όρο ότι έχει δουλέψει σκληρά και τίμια, έχει δώσει το άπαν των δυνάμεών του, τόσο που δεν έχει άλλο πια να δώσει; Κι η *φήμη* του, πόσο κρατάει; Είναι θεμιτό, ακόμη και σ' έναν ήρωα που ψυχομαχεί, να σκεφτεί προτού πεθάνει πόσοι θα μιλήσουν γι' αυτόν στο μέλλον. Η φήμη του κρατάει ίσως και δυο χιλιάδες χρόνια. [...] Ποιος, λοιπόν, θα μπορούσε να κατηγορήσει τον αρχηγό εκείνης της απελπισμένης ομάδας που, επιτέλους, ανέβηκε αρκετά ψηλά και είδε την ερημία των ετών και το χαμό των άστρων, αν, προτού ο θάνατος *κοκαλώσει* τα άκρα του, σηκώσει λίγο συνειδητά τα μουνδιασμένα του δάχτυλα μέχρι το μέτωπό του, και *ισιώσει τους ώμους του*, έτσι ώστε, όταν η ομάδα διασώσεως φτάσει και τον βρουν νεκρό στο πόστο του, να 'χει την έξοχη θωριά του *πεσμένου πολεμιστή*; Ο κύριος Ράμζυ *ίσιασε τους ώμους του και στάθηκε ευθυτενής* δίπλα στην υδρία. Ποιος θα μπορούσε να τον κατηγορήσει αν, στητός έτσι για λίγο, στοχάζεται τη *φήμη*, τις ομάδες αναζητήσεως, τους τύμβους που θα υψώσουν

²⁶ Στο ίδιο, σ. 27.

ευγνώμονες οπαδοί πάνω στα οστά του; Τελικά ποιος θα μπορούσε να κατηγορήσει τον ηγέτη της καταδικασμένης εκστρατείας αν...».²⁷

Η τεχνική του *fondue-enchainé* [όταν μια εικόνα χάνεται βαθμιαία σε μια άλλη], προσφιλής στη Βιρτζίνια Γουλφ, κάνει εδώ θαύματα. Η πολεμική περιπέτεια και η φήμη που την καθιερώνει λειτουργούν ως μεταφορά της διανοητικής περιπέτειας και του συμβολικού κεφαλαίου της διασημότητας που αυτή επιδιώκει· κι έτσι η *illusio* του παιχνιδιού επιτρέπει την αναπαραγωγή σε έναν υψηλότερο βαθμό αποπραγματοποίησης, άρα και με μικρότερο κόστος, της ακαδημαϊκής *illusio* της καθημερινής ζωής, με τα ζωτικά της διακυβεύματα και τις παθιασμένες επενδύσεις της – όλα αυτά που ταραάζουν τις συζητήσεις του κυρίου Ράμζυ και των μαθητών του: επιτρέπει την εργασία μερικής και ελεγχόμενης απόσυρσης της επένδυσης, απαραίτητης για να δεχτεί και να ξεπεράσει κανείς την απογοήτευση («Δεν ήταν μεγαλοφυΐα, δεν είχε καμία αξίωση ότι ήταν»²⁸) διασώζοντας ταυτοχρόνως τη θεμελιώδη *illusio*, την επένδυση στο ίδιο το παιχνίδι, την πεποίθηση πως το παιχνίδι αξίζει τον κόπο να παιχτεί παρ' όλα αυτά, μέχρι το τέλος, και σύμφωνα με τους κανόνες (αφού, στο κάτω κάτω, και ο τελευταίος απλός στρατιώτης μπορεί πάντοτε τουλάχιστον «να πεθάνει όρθιος»...). Αυτή η μύχια επένδυση, η οποία εκφράζεται στην ουσία της μέσα από *στάσεις του σώματος*, επιτελείται σε σωματικές πόζες, θέσεις ή χειρονομίες που είναι όλες προσανατολισμένες προς την κατεύθυνση της ευθύτητας, της ορθότητας, της όρθωσης του σώματος ή των συμβολικών του υποκατάστατων, της πέτρινης πυραμίδας, του αγάλματος.

Η πρωταρχική *illusio*, που είναι συστατική της αρρενωπότητας, βρίσκεται το δίχως άλλο στη βάση της *libido dominandi* και όλων των ειδικών μορφών που αυτή υιοθετεί στα διαφορετικά πεδία.²⁹ Είναι αυτό που κάνει τους άνδρες (σε αντίθεση με τις γυναίκες) να συγκροτούνται κοινωνικά και να εκπαιδεύονται έτσι ώστε να αφήνονται να παθιαστούν, σαν παιδιά, με όλα τα παιχνίδια που τους παραχωρούνται κοινωνικά και των οποίων η κατεξοχήν μορφή είναι ο πόλεμος. Αφήνοντας να τον συλλάβουν σε μια ονειροπόληση με ανοιχτά τα μάτια που προδίδει την παιδιάστικη ματαιοδοξία των πιο μύχιων επενδύσεών του, ο κύριος Ράμζυ αποκαλύπτει απότομα ότι τα

²⁷ Στο *ίδιο*, σσ. 44-45 (η υπογράμμιση δική μου). Θα έπρεπε να επανεισάγουμε την ανάκληση της *libido academica*, η οποία μπορεί να εκφραστεί, υπό το κάλυμμα της λογοτεχνικής εξουδετέρωσης, στο υπόβαθρο των αναλύσεων του πανεπιστημιακού πεδίου, έτσι όπως αυτές παρουσιάζονται στο *Homo academicus* (P. Bourdieu, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1984).

²⁸ V. Woolf, *Στο φάρο*, ό.π., σ. 43.

²⁹ Γι' αυτό το θέμα, βλ. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1997, σ. 199 κ.ε.

παιχνίδια στα οποία επιδίδεται, όπως και οι άλλοι άνδρες, είναι παιδικά παιχνίδια – που δεν τα αντιλαμβανόμαστε στην αλήθειά τους επειδή ακριβώς αυτή η *συλλογική συμπαίγνια* τούς προσδίδει την αναγκαιότητα και την πραγματικότητα των κοινών προφανειών. Το γεγονός ότι, μεταξύ των συστατικών παιχνιδιών της κοινωνικής ύπαρξης, αυτά που τα αποκαλούμε σοβαρά απευθύνονται αποκλειστικά στους άνδρες, ενώ οι γυναίκες είναι προορισμένες για τα παιδιά και τα παιδιαρίσματα («χωρίς ν' απαντήσει, ζαλισμένη και αποσβολωμένη, έσκυψε το κεφάλι της [...]. Δεν είχε να πει τίποτα»³⁰), μας κάνει να ξεχνάμε ότι ο άνδρας είναι κι αυτός ένα παιδί που παίζει τον άνδρα. Η γενική αλλοτρίωση βρίσκεται στη βάση του ειδικού προνομίου: επειδή ακριβώς οι άνδρες είναι εκπαιδευμένοι να αναγνωρίζουν τα κοινωνικά παιχνίδια που έχουν ως διακύβευμα μια οποιαδήποτε μορφή κυριαρχίας και να προορίζονται από πολύ νωρίς γι' αυτά, κυρίως μέσω των τελετών εγκατάστασης, ως κυρίαρχοι και προικισμένοι, εξ αυτού, με τη *libido dominandi*, έχουν το αμφισβητούμενο εντέλει προνόμιο να επιδίδονται στα παιχνίδια για την κυριαρχία.

Οι γυναίκες από την πλευρά τους έχουν το –*απολύτως αρνητικό*– προνόμιο να μην εξαπατώνται από τα παιχνίδια όπου διακυβεύονται τα προνόμια και, τις περισσότερες φορές, να μην παθιάζονται με αυτά, τουλάχιστον άμεσα, σε πρώτο πρόσωπο. Μπορούν μάλιστα να βλέπουν τη ματαιότητά τους και, για όσο καιρό δεν εμπλέκονται σε αυτά διά αντιπροσώπου, να αντιμετωπίζουν με χαλαρή επιείκεια τις απελπισμένες προσπάθειες του «άνδρα-παιδί» να παίζει τον άνδρα και την παιδιάστικη απελπισία στην οποία τον ρίχνουν οι αποτυχίες του. Μπορούν να υιοθετήσουν πάνω στα πλέον σοβαρά παιχνίδια το απόμακρο σημείο θέασης του θεατή που παρατηρεί την τρικυμία από την όχθη – κι αυτό ενδεχομένως με τίμημα να θεωρηθούν επιπόλαιες και ανίκανες να ενδιαφερθούν για τα σοβαρά πράγματα, όπως είναι η πολιτική. Στο βαθμό όμως που αυτή η απόσταση αποτελεί συνέπεια της κυριαρχίας, οι γυναίκες είναι σχεδόν πάντοτε καταδικασμένες να συμμετέχουν, μέσω μιας τρυφερής αλληλεγγύης με τον παίκτη, η οποία δεν εμπεριέχει αληθινή νοητική και συναισθηματική συμμετοχή στο παιχνίδι και που τις κάνει πολύ συχνά άνευ όρων υποστηρικτές, κακά ενημερωμένους ωστόσο για την πραγματικότητα του παιχνιδιού και των διακυβευμάτων του.³¹

³⁰ V. Woolf, *Στο φάρο*, ό.π., σ. 40.

³¹ Αυτό φαίνεται κυρίως στον τρόπο με τον οποίο συμμετέχουν οι νεαρές γυναίκες των λαϊκών τάξεων στα αθλητικά πάθη των «ανδρών τους» – και ο οποίος, ακριβώς εξαιτίας του αποφασιστικού και συναισθηματικού χαρακτήρα του, δεν μπορεί παρά να θεωρείται από τους τελευταίους επιπόλαιο, ακόμη και παράλογος, όπως εξάλλου και η αντίθετη συμπεριφορά, πιο συχνή μετά το γάμο, δηλαδή η

Έτσι, η κυρία Ράμζυ καταλαβαίνει αμέσως τη δυσάρεστη κατάσταση στην οποία έχει βρεθεί ο άνδρας της παίζοντας μεγαλοφώνως την «Έφοδο της ελαφράς ταξιαρχίας». Ανησυχεί λιγότερο για τον πόνο που μπορεί να του προκαλέσει η γελοιότητα επειδή συνελήφθη σ' αυτή την κατάσταση και περισσότερο για τον πόνο που βρίσκεται στην πηγή της παράξενης συμπεριφοράς του. Και αυτό θα το φανερώσει όλη της η συμπεριφορά όταν, πληγωμένος, και υποβαθμισμένος έτσι στην αλήθεια του μεγάλου παιδιού, ο αυστηρός πατέρας, που μόλις έχει υπακούσει στην (αντισταθμιστική) επιθυμία του να «απογοητεύσει το γιο του και να γελοιοποιήσει τη γυναίκα του»³², θα έρθει να ζητήσει τη συμπόνια της για έναν πόνο που έχει γεννηθεί από την *illusio* και την απογοήτευση: «Χάιδεψε το κεφάλι του Τζέιμς· μετέφερε σ' αυτόν αυτό που ένιωσε για τον άντρα της».³³ Μέσω μια συμπύκνωσης την οποία επιτρέπει η λογική της πρακτικής, η κυρία Ράμζυ, σε μια χειρονομία τρυφερής προστασίας, για την οποία την προορίζει και την προετοιμάζει ολόκληρο το κοινωνικό της είναι,³⁴ ταυτίζει το μικρό άνδρα που μόλις ανακάλυψε την αφόρητη αρνητικότητα της πραγματικότητας και τον ενήλικα που δέχεται να αποκαλύψει ολόκληρη την αλήθεια της φαινομενικά υπερβολικής ταραχής στην οποία τον έχει ρίξει η «καταστροφή» του. Ανακαλώντας ρητά την ετυμηγορία του σχετικά με τον περίπατο στο φάρο και ζητώντας από την κυρία Ράμζυ να συγχωρήσει τη βιαιότητα με την οποία την αποπήρε (γαργαλάει «κάπως άτολμα, τα γυμνά πόδια του γιου του»· προτείνει «πολύ ταπεινά» να πάνε να ζητήσουν τη γνώμη των ακτοφυλάκων), ο κύριος Ράμζυ προδίδει ξεκάθαρα ότι αυτή η άξεστη συμπεριφορά έχει κάποια σχέση με τη σκηνή της γελοιοποίησης και το παιχνίδι της *illusio* και της απογοήτευσης.³⁵ Ακόμα κι όταν φροντίζει να κρύψει την οξυδέρκειά της, το δίχως άλλο για να προστατέψει την αξιοπρέπεια του άνδρα της, η κυρία Ράμζυ γνωρίζει πάρα πολύ καλά ότι η ετυμηγορία που ειπώθηκε χωρίς κανέναν οίκτο προέρχεται από ένα αξιοθρήνητο πλάσμα που, θύμα κι αυτό των άτεγκτων ετυμηγοριών του πραγματικού, έχει ανάγκη από συμπόνια· ανακαλύπτουμε αργότερα ότι γνώριζε πολύ καλά το ευαίσθητο σημείο του συζύγου της, αυτό στο οποίο μπορούσε ανά πάσα στιγμή να πληγωθεί: «Ναι,

ζηλόφθονη επιθετικότητα απέναντι σε κάποιο πάθος για πράγματα στα οποία εκείνες δεν έχουν πρόσβαση.

³² V. Woolf, *Στο φάρο*, ό.π., σ. 47

³³ *Στο ίδιο*, σ. 39.

³⁴ Η λειτουργία της κυρίας Ράμζυ ως προστάτιδας αναφέρεται πολλές φορές, κυρίως μέσω της μεταφοράς της κλώσας που ανοίγει τα φτερά της για να προστατέψει τα κλωσόπουλα (*στο ίδιο*, σ.28, 29, 30) «είχε αναλάβει την προστασία ολόκληρου του έτερου φύλου· για λόγους που δεν μπορούσε να εξηγήσει» (σ. 12, η υπογράμμιση δική μου, και επίσης σ. 47).

³⁵ *Στο ίδιο*, σ. 40-41.

αλλά πόσο λέτε να κρατήσει;” είπε κάποιος. Ήταν σαν να ’χε κεραίες ευαίσθητες, τεταμένες προς όλες τις κατευθύνσεις, που έπιαναν διάφορες φράσεις και εφιστούσαν σ’ αυτές την προσοχή της. Αυτή ήταν μία απ’ αυτές. Διαισθάνθηκε κίνδυνο για τον άντρα της. Μια τέτοια ερώτηση θα οδηγούσε, με μαθηματική σχεδόν ακρίβεια, σε κάτι που θα θύμιζε στον άντρα της τη δική του αποτυχία. Για πόσο καιρό θα τον διάβαζαν; θα σκεφτόταν αμέσως». ³⁶ Αλλά ίσως να υποκύπτει κι εκείνη έτσι στο έσχατο στρατήγημα, το στρατήγημα του δυστυχισμένου άνδρα που, κάνοντας το παιδί, είναι σίγουρος πως θα ξυπνήσει τις διαθέσεις της μητρικής συμπόνιας που λόγω της καταστατικής τους θέσης ανατίθενται στις γυναίκες. ³⁷

Θα έπρεπε εδώ να παραθέσουμε τον εξαιρετικό διάλογο με υπονοούμενα στον οποίο η κυρία Ράμζυ φροντίζει διαρκώς τον άνδρα της, κατ’ αρχάς αποδεχόμενη το φαινομενικό διακύβευμα του συζυγικού καυγά, αντί να βρει επιχειρήματα, παραδείγματος χάρη, για την δυσανολογία μεταξύ της οργής του κυρίου Ράμζυ και της δηλωμένης αιτίας της. Καθεμία από τις φαινομενικά ανώδυνες φράσεις των δύο συνομιλητών αγκαλιάζει πολύ ευρύτερα, πολύ πιο θεμελιώδη διακυβεύματα, και καθένας από τους δύο αντιπάλους-συμπαίκτες το γνωρίζει, χάρη στη βαθιά και σχεδόν απόλυτη γνώση του συνομιλητή του ο οποίος, με τίμημα ένα μίνιμουμ συννεοχής στην κακή πίστη, αφήνεται να εμπλακεί με τον άλλον, για *ασήμαντες* αφορμές, σε έσχατες και επί παντός συγκρούσεις. Αυτή η λογική του όλα και τίποτα αφήνει στους συνομιλητές την ελευθερία να διαλέξουν, ανά πάσα στιγμή, την πλέον απόλυτη ασυνεννοησία, που παρουσιάζει τον αντίπαλο λόγο ως παράλογο ανάγοντάς τον στο φαινομενικό αντικείμενό του (εδώ, τον καιρό που θα κάνει την επομένη), ή την κατανόηση, κι αυτή εξίσου απόλυτη, που είναι η σιωπηρή συνθήκη της διένεξης με υπονοούμενα αλλά και της συμφιλίωσης. «Δεν υπήρχε η παραμικρή πιθανότητα να μπορέσουν να πάνε στο Φάρο αύριο, απάντησε απότομα, φανερά εκνευρισμένος ο κύριος Ράμζυ. Πώς μπορούσε να είναι βέβαιος; τον ρώτησε. Ο άνεμος συχνά αλλάζει. Ο απίθανος παραλογισμός της, η βλακεία που ’χουν οι γυναίκες στο κεφάλι τους, τον έκανε έξω φρενών. Είχε καλπάσει μέσα απ’ την κοιλάδα του Θανάτου, είχε γίνει κομμάτια, θρύψαλα. Και τώρα ερχόταν αυτή και αψηφούσε τα γεγονότα, έκανε τα παιδιά του να ελπίζουν σε κάτι που ήταν εντελώς αδύνατον, στην πραγματικότητα τους έλεγε ψέματα. Χτύπησε κάτω το πόδι του στο πέτρινο σκαλοπάτι. “Να σε πάρει η οργή!” είπε. *Αλλά τι είχε πει; Απλώς πως μπορεί και να κάνει καλή μέρα αύριο. Δεν μπορεί; Όχι με το βαρομετρο να πέφτει και τον άνεμο να φυσάει απ’ τα δυτικά*». ³⁸

³⁶ Στο ίδιο, σ. 120.

³⁷ Παρατηρούμε συχνά πως οι γυναίκες επιτελούν μια λειτουργία καθαρτική και σχεδόν θεραπευτική ρυθμίζοντας τη συναισθηματική ζωή των ανδρών, κατευνάζοντας το θυμό τους, βοηθώντας τους να δεχτούν τις αδικίες ή τις δυσκολίες της ζωής (βλ., παραδείγματος χάρη, N. M. Henley, *ό.π.*, σ. 85).

³⁸ V. Woolf, *Στο φάρο*, *ό.π.*, σ. 40 (η υπογράμμιση δική μου).

Η κυρία Ράμζυ οφείλει στο γεγονός ότι είναι γυναίκα την εξαιρετική της διεισδυτικότητα, αυτήν, παραδειγματος χάρη, που, όταν ακούει μία από τις συζητήσεις μεταξύ ανδρών για θέματα εξίσου επιπόλαια σοβαρά όσο οι κυβικές ή οι τετραγωνικές ρίζες, ο Βολταίρος και η κυρία ντε Σταλ, ο χαρακτήρας του Ναπολέοντα ή το γαλλικό σύστημα μισθώσεως γαιών, της επιτρέπει να «τους ξεσκεπάσει όλους έναν έναν».³⁹ Ξένη στα ανδρικά παιχνίδια και στον έμμονο εγκωμιασμό του εγώ και των κοινωνικών του ενορμήσεων που αυτά επιβάλλουν, βλέπει πολύ φυσικά ότι οι θεσιληψίες που φαίνονται πιο αμιγείς και πιο παθιασμένες υπέρ ή κατά του Γουώλτερ Σκοτ έχουν πολύ συχνά ως αφετηρία τους την επιθυμία να «μπει κανείς μπροστά» (ακόμα μία από τις θεμελιώδεις κινήσεις του σώματος, πολύ κοντά στο «αντιμετωπίζω» των Καβύλων, με τον τρόπο του Τάνζλνι, άλλης ενσάρκωσης του ανδρικού εγωτισμού: «κι έτσι θα κάνει πάντα, ωστόσο πάρει την καθηγητική του έδρα ή τη μέλλουσα γυναίκα του, οπότε δε θα 'χει πια ανάγκη να λέει: “Εγώ-εγώ-εγώ”. Γιατί αυτή την έννοια είχε η κριτική που έκανε στον καχημένο τον Σέρ Ουώλτερ Σκοτ – ή για την Τζέιν Όστεν επρόκειτο; “Εγώ, εγώ, εγώ”. Τον εαυτό του σκεφτόταν και την εντύπωση που θα έκανε, ήταν βέβαιη, το 'βλεπε, στον τόνο της φωνής του και στην έμφαση που έδινε και στην ανησυχία του. Η επιτυχία θα του κάνει καλό».⁴⁰

Στην πραγματικότητα, οι γυναίκες σπάνια είναι αρκετά ελεύθερες από κάθε εξάρτηση, αν όχι από τα κοινωνικά παιχνίδια, τουλάχιστον από τους άνδρες που τα παίζουν, για να εξωθήσουν την απομάγευση μέχρι αυτή την κάπως συγκαταβατική συμπόνια για την ανδρική *illusio*. Αντιθέτως, όλη η εκπαίδευσή τους τις προετοιμάζει για να μπουν στο παιχνίδι *διά πληρεξουσίου*, δηλαδή σε μια θέση ταυτοχρόνως εξωτερική και υποταγμένη, και για να προσφέρουν, όπως κάνει η κυρία Ράμζυ, στην ανδρική *έγνοια* μια κάποια τρυφερή προσοχή, κατανόηση κι εμπιστοσύνη, που γεννούν *επίσης* ένα βαθύ αίσθημα ασφάλειας.⁴¹ Αποκλεισμένες από τα παιχνίδια της εξουσίας, είναι προετοιμασμένες να συμμετάσχουν σε αυτά με τη μεσολάβηση των ανδρών με τους οποίους δεσμεύονται, είτε πρόκειται για το σύζυγό τους είτε, όπως στην περίπτωση της κυρίας Ράμζυ, για το γιο τους: «[...] η μητέρα του, παρατηρώντας τον να οδηγεί με προσοχή το ψαλίδι γύρω απ' το ψυγείο, τον

³⁹ Στο *ίδιο*, σ. 118-119.

⁴⁰ Στο *ίδιο*, σ. 119.

⁴¹ Πολλές έρευνες έχουν καταδείξει ότι οι γυναίκες τείνουν να μετρούν την επιτυχία τους με βάση την επιτυχία του συζύγου τους.

φαντάστηκε στα κόκκινα και την ερμίνα πάνω στη δικαστική έδρα ή να κατευθύνει με αποφασιστικότητα, σε κάποια κρίσιμη φάση των εθνικών θεμάτων, ένα σπουδαίο εγχείρημα».⁴²

Η αρχή αυτών των συναισθηματικών διαθέσεων βρίσκεται στην καταστατική θέση που προσδίδεται στη γυναίκα στον καταμερισμό της εργασίας κυριαρχίας: «Οι γυναίκες, λέει ο Καντ, δεν έχουν μεγαλύτερη δυνατότητα να υπερασπιστούν προσωπικά τα δικαιώματά τους και τις αστικές τους υποθέσεις απ' ό,τι τους ταιριάζει να διεξάγουν πόλεμο· δεν μπορούν να το κάνουν παρά μόνο με τη μεσολάβηση ενός αντιπροσώπου».⁴³ Η απάρνηση, την οποία ο Καντ καταλογίζει στη γυναικεία φύση, είναι εγγεγραμμένη στα τρίςβαθα των διαθέσεων που είναι συστατικές της έξης, δεύτερης φύσης που δεν εμφανίζει ποτέ άλλοτε τόσο έντονα τα εξωτερικά χαρακτηριστικά της φύσης όσο όταν η κοινωνικά θεσμισμένη *libido* πραγματοποιείται υιοθετώντας μια ιδιαίτερη μορφή της *libido*, με τη συνηθισμένη έννοια της επιθυμίας. Στο βαθμό που η διαφορική κοινωνικοποίηση δημιουργεί στους άνδρες τη διάθεση να αγαπούν τα παιχνίδια εξουσίας και στις γυναίκες τη διάθεση να αγαπούν τους άνδρες που τα παίζουν, το ανδρικό χάρισμα είναι, εν μέρει, η γοητεία της εξουσίας, η σαγήνη που ασκεί αφ' εαυτού η άσκηση της εξουσίας πάνω στα σώματα των οποίων οι ενορμήσεις αλλά και οι επιθυμίες είναι πολιτικά κοινωνικοποιημένες.⁴⁴ Η ανδρική κυριαρχία βρίσκει ένα από τα καλύτερα υποστηρίγματά της στην παραγνώριση την οποία ευνοεί η εφαρμογή στον κυρίαρχο κατηγοριών σκέψης που γεννιούνται μέσα στην ίδια τη σχέση κυριαρχίας και η οποία μπορεί να οδηγήσει σ' αυτή την οριακή μορφή του *amor fati* που είναι η αγάπη για τον κυρίαρχο και την κυριαρχία του, *libido dominantis* (επιθυμία για τον κυρίαρχο)

⁴² V. Woolf, *Στο φάρο*, ό.π., σ. 10.

⁴³ Βλέπουμε ότι ο Otto Weininger δεν έχει εντελώς άδικο που επικαλείται την καντιανή φιλοσοφία όταν, αφού καταγγείλει τις γυναίκες για την ευκολία με την οποία εγκαταλείπουν το επώνυμό τους και παίρνουν αυτό του συζύγου τους, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «η γυναίκα είναι στην ουσία της χωρίς επώνυμο και αυτό επειδή στερείται, από τη φύση της, προσωπικότητας». Στη συνέχεια του κειμένου, ο Κάντ, μέσω μιας σύνδεσης με το κοινωνικό ασυνείδητο, περνάει από τις γυναίκες στις «μάζες» (που παραδοσιακά γίνονται αντιληπτές ως θηλυκές) και από την απάρνηση που είναι εγγεγραμμένη στην αναγκαιότητα της ύπαρξης αντιπροσώπων στην «υποχωρητικότητα» που οδηγεί τους λαούς να παραιτούνται προς όφελος των «πατέρων της πατρίδας» (E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, μτφρ. M. Foucault, Παρίσι, Vrin, 1964, σ. 77)

⁴⁴ Κι αυτό ενάντια στην τάση να περιοριστούν όλες οι σεξουαλικές ανταλλαγές του γραφειοκρατικού σύμπαντος, μεταξύ προϊσταμένων και γραμματέων κυρίως (βλ. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, Allen and Unwin, 1988, ιδίως σσ. 84-103), στο διάζευγμα μεταξύ «sexual harassment (σεξουαλικής παρενόχλησης)» (το δίχως άλλο υποτιμημένης ακόμη από τις πλέον «ριζοσπαστικές» καταγγελίες) και της κυνικής και εργαλειακής χρήσης της γυναικείας γοητείας ως εργαλείου πρόσβασης στην εξουσία (βλ. J. Pinto, «Une relation enchantée: la secrétaire et son patron», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, σσ. 32-48.

που εμπεριέχει την άρνηση να ασκηθεί σε πρώτο πρόσωπο η *libido dominandi* (η επιθυμία του κυριαρχείν).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΜΟΝΙΜΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΑΛΛΑΓΗ

Ήταν απαραίτητη όλη η οξυδέρκεια της Βιρτζίνια Γουλφ και η άπειρη δυνατότητα της γραφής της να συλλαμβάνει τις λεπτότερες αποχρώσεις για να οδηγηθεί η ανάλυση μέχρι τις πιο καλά κρυμμένες συνέπειες μιας μορφής κυριαρχίας η οποία είναι εγγεγραμμένη σε ολόκληρη την κοινωνική τάξη και λειτουργεί στο σκοτάδι των σωμάτων, τα οποία αποτελούν ταυτοχρόνως διακυβεύματα και αρχές της αποτελεσματικότητάς της. Και θα έπρεπε ίσως να επικαλεστούμε και πάλι το κύρος της συγγραφέως του *A Room of One's Own* [Ένα δικό σου δωμάτιο] για να προσδώσουμε κάποια αξιοπιστία στην υπενθύμιση των κρυφών σταθερών της σχέσης σεξουαλικής κυριαρχίας – υπάρχουν πολλοί ισχυροί παράγοντες, πέρα από την απλή τυφλότητα, που μας οδηγούν να τις αγνοούμε (όπως είναι η νόμιμη περηφάνια ενός φεμινιστικού κινήματος που συνηθίζει να δίνει έμφαση στις προόδους που έχουν εξασφαλιστεί από τους αγώνες του).

Και είναι πράγματι εντυπωσιακή η διαπίστωση της εξαιρετικής αυτονομίας των σεξουαλικών δομών σε σχέση με τις οικονομικές δομές, των τρόπων αναπαραγωγής σε σχέση με τους τρόπους παραγωγής: το ίδιο σύστημα ταξινομητικών σχημάτων ξαναβρίσκεται, στην ουσία του, υπερβαίνοντας τους αιώνες και τις οικονομικές και κοινωνικές διαφορές, στα δύο άκρα του χώρου των ανθρωπολογικών εκδοχών, στους ορεσίβιους χωρικούς της Καβυλίας και στους άγγλους μεγαλοαστούς του Μπλούμσπερυ· και διάφοροι ερευνητές, προερχόμενοι σχεδόν πάντοτε από το χώρο της ψυχανάλυσης, ανακαλύπτουν στην ψυχική εμπειρία των ανδρών και των γυναικών της σημερινής εποχής, διεργασίες, στην πλειονότητά τους πολύ βαθιά θαμμένες, οι οποίες, όπως η απαραίτητη εργασία για να χωριστεί το αγόρι από τη μητέρα του ή οι συμβολικές συνέπειες του σεξουαλικού καταμερισμού των εργασιών και των εποχών στην παραγωγή και την αναπαραγωγή, παρατηρούνται ολοφάνερα στις τελετουργικές πρακτικές που τελούνται δημοσίως και συλλογικά και ενσωματώνονται στο συμβολικό σύστημα μιας κοινωνίας οργανωμένης από άκρου σε άκρο σύμφωνα με την αρχή της πρωτοκαθεδρίας του αρσενικού. Πώς να ερμηνεύσει κανείς το γεγονός ότι η χωρίς αποδυναμώσεις και παραχωρήσεις ανδροκεντρική

θεώρηση ενός κόσμου όπου οι υπερ-αρσενικές διαθέσεις βρίσκουν τις πλέον ευνοϊκές συνθήκες για την ενεργοποίησή τους στις δομές της αγροτικής δραστηριότητας –που κατανέμεται με κριτήριο την αντίθεση μεταξύ του χρόνου εργασίας, αρσενικού, και του χρόνου παραγωγής, θηλυκού—,¹ καθώς επίσης και στη λογική μιας απολύτως ολοκληρωμένης οικονομίας των συμβολικών αγαθών, έχει καταφέρει να επιβιώσει των βαθύτατων αλλαγών που έχουν υποστεί οι παραγωγικές δραστηριότητες και ο καταμερισμός της εργασίας, εκτοπίζοντας την οικονομία των συμβολικών αγαθών σε ένα μικρό αριθμό νησίδων, που περικλείονται από τα ψυχρά νερά του συμφέροντος και του υπολογισμού; Πώς να πιστοποιήσει κανείς αυτή την ολοφάνερη μακροβιότητα, η οποία εξάλλου συμβάλλει σε μεγάλο βαθμό στο να αποκτήσει μια ιστορική κατασκευή την όψη φυσικής ουσίας, χωρίς να εκτεθεί στον κίνδυνο να την επικυρώσει εγγράφοντάς τη στον αιώνιο χαρακτήρα της φύσης;

Η ιστορική εργασία αποϊστοριοποίησης

Στην πραγματικότητα, είναι σαφές ότι το αιώνιο στην ιστορία δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο παρά το προϊόν μιας ιστορικής εργασίας διαιώνισης. Κάτι που σημαίνει πως, για να ξεφύγουμε πλήρως από την ουσιοκρατία, το ζήτημα δεν είναι να αρνηθούμε τις μονιμότητες και τις σταθερές, που αποτελούν αναμφισβήτητο κομμάτι της ιστορικής πραγματικότητας.² πρέπει να *ανακατασκευάσουμε την ιστορία της ιστορικής εργασίας αποϊστοριοποίησης* ή, αν το προτιμάτε, την ιστορία της συνεχούς (ανα)δημιουργίας των αντικειμενικών και των υποκειμενικών δομών της ανδρικής κυριαρχίας η οποία επιτελείται επί μονίμου βάσεως, από τότε που υπάρχουν άνδρες και γυναίκες, και μέσω της οποίας η ανδρική τάξη αναπαράγεται διαρκώς από εποχή σε εποχή. Με άλλα λόγια, μια «ιστορία των γυναικών» που παρουσιάζει, ακόμα και

¹ Αυτή η διάκριση, που προτείνεται από τον Μαρξ, μεταξύ των περιόδων *εργασίας* (δηλαδή, για την αγροτική δραστηριότητα, το όργωμα, τη σπορά και το θερισμό, που κατανέμονται στους άνδρες) και των περιόδων παραγωγής (εκβλάστηση, κλπ.) όπου ο σπόρος υφίσταται μια καθαρά φυσική διεργασία μετασχηματισμού, ομολογεί με εκείνη που επιτελείται στη μητρική κοιλιά κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης, βρίσκει το αντίστοιχό της στον κύκλο της αναπαραγωγής, με την αντίθεση μεταξύ του χρόνου της τεκνοποίησης όπου ο άνδρας παίζει τον ενεργητικό και καθοριστικό ρόλο, και του χρόνου της κυοφορίας (βλ. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, ό.π., σσ. 360-362).

² Για να πεισθούμε ότι περί αυτού πρόκειται, αρκεί να διαβάσουμε προσεκτικά το πεντάτομο έργο *L'Histoire des femmes*, υπό τη διεύθυνση των Georges Duby και Michèle Perrot (Παρίσι, Plon, 1991, 1992).

παρά τη θέλησή της, ένα μεγάλο μέρος σταθερότητας, μονιμότητας, οφείλει, αν θέλει να είναι συνεπής, να αφήσει μια θέση, και το δίχως άλλο την πρώτη, στην *ιστορία των δρώντων και των θεσμών που συμβάλλουν επί μονίμου βάσεως στην εξασφάλιση αυτών των μονιμοτήτων* –δηλαδή της Εκκλησίας, του Κράτους, του Σχολείου κτλ.– και οι οποίοι μπορούν, σε διαφορετικές εποχές, να διαφέρουν όσον αφορά το σχετικό τους βάρος και τις λειτουργίες τους. Δεν μπορεί να αρκестεί στην καταγραφή, παραδείγματος χάρη, του αποκλεισμού των γυναικών από το ένα ή το άλλο επάγγελμα, από τη μία ή την άλλη σταδιοδρομία, τον έναν ή τον άλλον επιστημονικό κλάδο· οφείλει επίσης να πιστοποιήσει και να ερμηνεύσει την αναπαραγωγή και τις ιεραρχίες (επαγγελματικές, επιστημονικές, κτλ.) και τις ιεραρχικές διαθέσεις τις οποίες αυτές ευνοούν και που οδηγούν τις γυναίκες να συμβάλουν στον αποκλεισμό τους από τόπους από τους οποίους είναι σε κάθε περίπτωση αποκλεισμένες.³

Η ιστορική έρευνα δεν μπορεί να περιορίζεται στην περιγραφή των μετασχηματισμών της κατάστασης των γυναικών στο πέρασμα του χρόνου, ούτε καν της σχέσης μεταξύ των φύλων σε διαφορετικές εποχές, και οφείλει να ασχοληθεί με επιμονή για να συγκροτήσει, για κάθε περίοδο, την κατάσταση του συστήματος των δρώντων και των θεσμών, οικογένειας, Εκκλησίας, Κράτους, Σχολείου, κτλ., οι οποίοι αναλόγως της βαρύτητας και των μέσων που διαθέτουν σε διαφορετικές στιγμές, έχουν συμβάλει ώστε να *αποσπαστούν κατά το μάλλον ή ήττον πλήρως από την ιστορία* οι σχέσεις της ανδρικής κυριαρχίας. Το αληθινό αντικείμενο μιας ιστορίας των σχέσεων μεταξύ των φύλων είναι λοιπόν η ιστορία των διαδοχικών συνδυασμών (διαφορετικών στο Μεσαίωνα και στον 18ο αιώνα, υπό τον Πεταίν στις αρχές τις δεκαετίας του '40 και υπό τον Ντε Γκωλ μετά το 1945) δομικών μηχανισμών (όπως είναι αυτοί που εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή του σεξουαλικού καταμερισμού της εργασίας) και στρατηγικών οι οποίες, μέσω των θεσμών και των ατομικών δρώντων, έχουν καταστήσει μόνιμη, κατά τη διάρκεια μιας πολύ μακριάς ιστορίας, και ενίοτε με τίμημα πραγματικές ή φαινομενικές αλλαγές, τη δομή των σχέσεων κυριαρχίας μεταξύ των φύλων: η υποταγή της γυναίκας μπορεί να εκδηλώνεται στην ένταξή της στην εργασία, όπως συμβαίνει στις περισσότερες προβιομηχανικές κοινωνίες, ή, αντιθέτως, στον αποκλεισμό της από την εργασία, όπως συνέβη μετά τη βιομηχανική επανάσταση, με το διαχωρισμό εργασίας και σπιτιού και την αποδυνάμωση της

³ Ασχολήθηκα μόνο με ένα μικρό μέρος αυτής της τεράστιας δουλειάς, από τις πρώτες μου εργασίες, προσπαθώντας να καταδείξω πώς το σχολικό σύστημα συνέβαλε στην αναπαραγωγή των διαφορών όχι μόνο μεταξύ των κοινωνικών κατηγοριών, αλλά και μεταξύ των φύλων.

οικονομικής βαρύτητας των γυναικών της αστικής τάξης, καταδικασμένες στο εξής από τη βικτοριανή σεμνοτυφία στην καλλιέργεια της αγνότητας και των οικιακών τεχνών, της ακουαρέλας και του πιάνου, καθώς επίσης, τουλάχιστον στις χώρες της καθολικής παράδοσης, και στη θρησκευτική πρακτική, που όλο και περισσότερο γίνεται γυναικεία αποκλειστικότητα.⁴

Με δυο λόγια, φέρνοντας στο φως τις υπεριστορικές σταθερές της σχέσης μεταξύ των «γενών», η ιστορία υποχρεώνεται να λάβει ως αντικείμενο την ιστορική εργασία αποϊστοριοποίησης η οποία τις έχει διαρκώς παραγάγει και αναπαραγάγει, δηλαδή τη συνεχή εργασία *διαφοροποίησης* στην οποία υπόκεινται ακατάπαυστα οι άνδρες και οι γυναίκες και οι οποία τους οδηγεί να διακρίνονται οι μεν από τις δε αρρενοποιούμενοι ή εκθηλυνόμενες αντιστοίχως. Θα έπρεπε κυρίως να ασχοληθεί επισταμένως με την περιγραφή και την ανάλυση της διαρκώς επανεκκινούμενης κοινωνικής (ανα)κατασκευής των αρχών θεώρησης και διαίρεσης που δημιουργούν τα «γένη» και, ευρύτερα, των διαφορετικών κατηγοριών σεξουαλικών πρακτικών (ετεροφυλόφιλων και ομοφυλόφιλων κυρίως), με την ετεροφυλοφιλία να κατασκευάζεται και να συστήνεται κοινωνικά ως καθολικό πρότυπο κάθε «φυσιολογικής» σεξουαλικής πρακτικής, δηλαδή να αποσπάται από το όνειδος του «παρά φύσιν».⁵ Παραδόξως, δε θα μπορούσαμε να περιμένουμε μια αληθινή κατανόηση των αλλαγών που έχουν επέλθει τόσο στην κατάσταση των γυναικών όσο και στις σχέσεις μεταξύ των φύλων παρά μόνον από μια ανάλυση των μετασχηματισμών των μηχανισμών και των θεσμών που είναι επιφορτισμένοι να εξασφαλίζουν τη διαιώνιση της τάξης των γενών.

Η εργασία αναπαραγωγής εξασφαλιζόταν, μέχρι πολύ πρόσφατα, από τρεις κεντρικούς θεσμούς, την οικογένεια, την Εκκλησία και το Σχολείο, οι οποίοι, αντικειμενικά ενορχηστρωμένοι, είχαν ως κοινό σημείο το γεγονός ότι δρούσαν πάνω στις ασύνειδες δομές. Και το δίχως άλλο στην οικογένεια αντιστοιχούσε ο κεντρικός

⁴ V. L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women*, Αθήνα (Τζόρτζια) και Λονδίνο, The University of Georgia Press, 1988 (2η έκδοση).

⁵ Γνωρίζουμε, κυρίως από το βιβλίο του George Chauncey, *Gay New York*, ότι η εμφάνιση της αντίθεσης μεταξύ ομοφυλόφιλων και ετεροφυλόφιλων είναι κάτι πολύ πρόσφατο και ότι το δίχως άλλο μόνο μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο η ετεροφυλοφιλία ή η ομοφυλοφιλία επιβάλλεται ως αποκλειστική επιλογή. Μέχρι τότε, πολλοί ήταν εκείνοι που περνούσαν από έναν αρσενικό σε ένα θηλυκό ερωτικό σύντροφο, και οι λεγόμενοι «φυσιολογικοί» άνδρες μπορούσαν να πλαγιάζουν με «αδελφούλες», υπό τον όρο να περιορίζονται στη λεγόμενη «αρσενική» πλευρά της σχέσης. Οι «κίναιδοι», δηλαδή οι άνδρες που επιθυμούσαν άνδρες, υιοθετούσαν θηλυπρεπείς τρόπους και ενδυμασία, τάση η οποία άρχισε να υποχωρεί όταν δηλώθηκε με μεγαλύτερη σαφήνεια η διάκριση μεταξύ ομοφυλόφιλων και ετεροφυλόφιλων.

ρόλος στην αναπαραγωγή της ανδρικής κυριαρχίας και θεώρησης.⁶ μέσα στην οικογένεια επιβάλλεται η πρώιμη εμπειρία του σεξουαλικού καταμερισμού της εργασίας και της νόμιμης παράστασης αυτού του καταμερισμού, εγγυημένη από το νόμο και εγγεγραμμένη στη γλώσσα. Όσο για την Εκκλησία, που χαρακτηρίζεται από το βαθύ αντιφεμινισμό ενός κλήρου πρόθυμου να καταδικάσει όλα τα γυναικεία σφάλματα σε σχέση με την κοσμιότητα, κυρίως στον τομέα της ενδυμασίας, και εξουσιοδοτημένο αναπαραγωγό μιας πεσσιμιστικής θεώρησης για τις γυναίκες και τη θηλυκότητα,⁷ εγχράσσει (ή εγχάρασσε) ρητά μια οικογενειοκρατική ηθική υπό την πλήρη κυριαρχία των πατριαρχικών αξιών, κυρίως με το δόγμα της εγγενούς κατωτερότητας των γυναικών. Επιδρά, εξάλλου, με πιο έμμεσο τρόπο, στις ιστορικές δομές του ασυνείδητου, κυρίως μέσω του συμβολισμού των ιερών κειμένων,⁸ της λειτουργίας, αλλά και του θρησκευτικού χώρου και χρόνου (που χαρακτηρίζεται από την αντιστοιχία μεταξύ της δομής του λειτουργικού χρόνου και της δομής της αγροτικής χρονιάς). Σε κάποιες εποχές κατάφερε να στηριχθεί σε ένα σύστημα ηθικοπρακτικών αντιθέσεων που ανταποκρίνονταν σε ένα κοσμολογικό πρότυπο για να δικαιολογήσει την ιεραρχία στους κόλπους της οικογένειας, μοναρχία θεϊκού δικαιώματος θεμελιωμένη στην εξουσία του πατέρα, και για να επιβάλει μια θεώρηση του κοινωνικού κόσμου και της θέσης που αντιστοιχεί στη γυναίκα μέσα σε αυτόν με τη βοήθεια μιας αληθινής «εικονογραφικής προπαγάνδας».⁹

Τέλος, το Σχολείο, ακόμα κι όταν καταφέρνει να απελευθερωθεί από την επιρροή της Εκκλησίας, συνεχίζει να μεταδίδει τις προπαραδοχές της πατριαρχικής παράστασης (θεμελιωμένης στην ομολογία μεταξύ της σχέσης άνδρα/γυναίκας και της σχέσης ενήλικα/παιδιού) και κυρίως, ίσως, αυτές που είναι εγγεγραμμένες στις δικές του

⁶ Βλ. N. J. Chodorow, *ό.π.*

⁷ Σχετικά με το ρόλο της ισπανικής Εκκλησίας στη διαιώνιση της πεσσιμιστικής θεώρησης των γυναικών, που θεωρούνταν υπεύθυνες για τον ηθικό ευτελισμό, και άρα άξιες να υποφέρουν για την εξιλέωση όλων των αμαρτιών του κόσμου, βλ. W. A. Christian, Jr. *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1997. Αυτή η εξιλεωτική ηθική πρακτική βρίσκεται επίσης στο κέντρο της παλινόρθωσης που επιχειρεί η κυβέρνηση του Βισύ χρησιμοποιώντας ως επιχείρημα την πιο αρχαϊκή παράσταση της γυναίκας, ενώ ταυτόχρονα στηρίζεται στις γυναίκες, όπως και οι Ισπανοί ιερείς που, ενώ καταδίκάζαν τη γυναικεία μη καθαρότητα, εκμεταλλεύονταν τους μικρούς «οραματιστές» που ήταν κυρίως γυναίκες, και τα θαυμαστά οράματά τους (βλ. F. Muel-Dreyfus, *Vichy et l'Éternel féminin*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1996).

⁸ Βλ. J. Maître, *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Παρίσι, Éditions du Cerf, 1997.

⁹ Βλ. S. F. Mathews-Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVI^e siècle*, Παρίσι, Flammarion, 1991, ιδίως σ. 387. «Τα μέσα επικοινωνίας βρίσκονται πάντοτε στα χέρια του ισχυρού φύλου· βιβλία, εικόνες και κηρύγματα συντίθενται, σχεδιάζονται και εξαγγέλλονται από άνδρες, ενώ η πλειονότητα των γυναικών είναι αποκομμένες, μόνο και μόνο λόγω της ανεπάρκειας εκπαίδευσης, από την κουλτούρα και τη γνώση της γραφής» (σ. 327).

ιεραρχικές δομές, όλες με σεξουαλικές συνδηλώσεις, μεταξύ των διαφορετικών σχολών ή των διαφορετικών πανεπιστημίων, μεταξύ των γνωστικών κλάδων («μαλακών» ή «σκληρών» – ή, πιο κοντά στην πρωταρχική μυθική ενόραση, «αποξηραμένων»), μεταξύ των ειδικοτήτων, δηλαδή μεταξύ των τρόπων του είναι και των τρόπων του βλέπειν, του *βλέπεσθαι*, των τρόπων με τους οποίους παριστάνει κανείς τις ικανότητες και τις κλίσεις του, με δυο λόγια, όλα αυτά που συμβάλλουν στη δημιουργία όχι μόνο των κοινωνικών πεπρωμένων αλλά και των ιδιωτικών εικόνων του εαυτού.¹⁰ Στην πραγματικότητα, όλη η επιστημονική κουλτούρα που διακινείται από το σχολικό θεσμό είναι αυτή που στις διάφορες παραλλαγές της (τόσο στη λογοτεχνική όσο και στη φιλοσοφική, στην ιατρική ή στη νομική) δεν έχει πάψει να μεταφέρει, μέχρι πολύ πρόσφατα, τρόπους σκέψης και αρχαϊκά πρότυπα (με το βάρος της αριστοτελικής παράδοσης, παραδείγματος χάρη, που καθιστά τον άνδρα την ενεργό αρχή και τη γυναίκα το παθητικό στοιχείο) και έναν επίσημο λόγο σχετικά με το δεύτερο φύλο στον οποίο συμβάλλουν θεολόγοι, νομικοί, γιατροί και ηθικολόγοι, και ο οποίος στοχεύει να περιορίσει την αυτονομία της συζύγου, στον τομέα της εργασίας κυρίως, εν ονόματι της «παιδικής» και ανόητης φύσης της, με κάθε εποχή να αντλεί από τους «θησαυρούς» της προηγούμενης (παραδείγματος χάρη, στο 16ο αιώνα, τους μύθους στην κοινή γλώσσα ή τις θεολογικές πραγματείες στα λατινικά).¹¹ Το Σχολείο όμως είναι ταυτοχρόνως, όπως θα δούμε, ένας από τους πιο αποφασιστικούς παράγοντες της αλλαγής στις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων εξαιτίας των αντιφάσεων των οποίων αποτελεί τον τόπο αλλά και αυτών που το ίδιο εισάγει.

Για να ολοκληρώσουμε την απαρίθμηση των θεσμικών παραγόντων που αναλαμβάνουν την αναπαραγωγή της διαίρεσης των γενών, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας το ρόλο του *Κράτους*, το οποίο έρχεται να επικυρώσει και να ενισχύσει τις επιταγές και τις απαγορεύσεις της ιδιωτικής πατριαρχίας με εκείνες μιας *δημόσιας* πατριαρχίας, εγγεγραμμένης σε όλους τους θεσμούς που είναι επιφορτισμένοι με τη

¹⁰ Ακολουθώντας την ανάλυση της Toril Moi σχετικά με τις σχολικές παραστάσεις και ταξινομήσεις μέσω των οποίων η επιρροή του Sartre επιβάλλεται στη Simone de Beauvoir, θα μπορούσαμε να αφαιρέσουμε από αυτή την αναφορά των ειδικών μορφών που παίρνει η ανδρική κυριαρχία στο σχολικό θεσμό ό,τι εμφανώς αφηρημένο μπορεί αυτή να διαθέτει (Βλ. T. Moi, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Κέιμπριτζ, Blackwell, 1994· και P. Bourdieu, «Apologie pour une femme rangée», πρόλογος στο T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, Παρίσι, Diderot Éditeur, 1995, σσ. VI-X).

¹¹ Μέχρι τον 19ο αιώνα η ιατρική παρέχει ανατομικές και φυσιολογικές δικαιολογίες για την καταστατική θέση της γυναίκας (κυρίως για την αναπαραγωγική της δράση). Βλ. P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVIIIe-XIXe siècle*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1984.

διαχείριση και τη ρύθμιση της καθημερινής ζωής της οικιακής μονάδας. Ακόμα κι αν δε φτάνουν στα όρια των πατερναλιστικών και αυταρχικών κρατών (όπως είναι η Γαλλία του Πεταίν ή η Ισπανία του Φράνκο), υλοποιημένες πραγματώσεις της υπερσυντηρητικής θεώρησης η οποία καθιστά την πατριαρχική οικογένεια αρχή και πρότυπο της κοινωνικής τάξης ως *ηθικής τάξης*, θεμελιωμένης στην απόλυτη υπεροχή των ανδρών επί των γυναικών, των ενηλίκων επί των παιδιών, και στην ταύτιση της ηθικής με τη δύναμη, το θάρρος και την κυριαρχία πάνω στο σώμα, έδρα των πειρασμών και των επιθυμιών,¹² τα νεότερα κράτη έχουν εγγράψει στο οικογενειακό δίκαιο, και ιδιαιτέρως στους κανόνες που ορίζουν την οικογενειακή κατάσταση των πολιτών, όλες τις θεμελιώδεις αρχές της ανδροκεντρικής θεώρησης.¹³ Και η θεμελιώδης αμφιθυμία του κράτους συνδέεται σε καθοριστικό βαθμό με το γεγονός ότι αναπαράγει στην ίδια τη δομή του –με την αντίθεση μεταξύ των χρηματοδοτικών και των τροφοδοτικών υπηρεσιών του, μεταξύ του δεξιού χεριού του, πατερναλιστικού, οικογενειοκρατικού και προστατευτικού, και του αριστερού χεριού του που είναι στραμμένο προς το κοινωνικό– την αρχετυπική διάκριση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού, με τις γυναίκες να συνδέονται με το κοινωνικό κράτος, τόσο ως υπεύθυνοι γι' αυτό όσο και ως προνομιούχοι αποδέκτες των φροντίδων και των υπηρεσιών του.¹⁴

Αυτή η αναφορά στο σύνολο των θεσμών που συμβάλλουν στην αναπαραγωγή της ιεραρχίας των γενών θα έπρεπε να επιτρέπει το σχεδιασμό ενός προγράμματος ιστορικής ανάλυσης των σταθεροτήτων και των μετασχηματισμών αυτών των θεσμών, μόνης ικανής να προσφέρει τα απαραίτητα εργαλεία για να κατανοήσουμε τόσο τις συχνά εντυπωσιακές μονιμότητες, που μπορεί να διαπιστωθούν στην

¹² Βλ. G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberals Don't*, Σικάγο, The University of Chicago Press, 1996.

¹³ Θα πρέπει να αναφερθούμε λεπτομερώς στις πολιτικές διαχείρισης των σωμάτων σε διαφορετικά πολιτικά καθεστώτα. Στα αυταρχικά καθεστώτα κατ' αρχάς, με τις μεγάλες στρατιωτικές παρελάσεις ή τις μεγαλειώδεις γυμναστικές επιδείξεις, όπου εκφράζεται η υπερ-ανδρική φιλοσοφία της συντηρητικής Επανάστασης, θεμελιωμένη στη λατρεία του αρσενικού στρατιώτη και της αρσενικής κοινότητας και στην ηρωική ηθική του ασκητισμού της έντασης (βλ. G. Mosse, *L'Image de l'homme: l'invention de la virilité moderne*, Παρίσι, Abbeville, 1997) ή το πατερναλιστικό και οπισθοδρομικό φολκλόρ της κυβέρνησης του Βισύ (βλ. F. Muel-Dreyfus, *ό.π.*). Αλλά και στα δημοκρατικά καθεστώτα, κυρίως με την πολιτική της οικογένειας και ιδίως αυτού που ο Rémi Lenoir αποκαλεί οικογενειοκρατία (βλ. Rémi Lenoir, «La famille, une affaire d'État», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, Ιούνιος 1996, σσ. 16-30), καθώς επίσης και με όλη την εκπαιδευτική δράση.

¹⁴ Αναφερόμενοι στη λειτουργία του Κράτους ως εργαλείου έμμεσης άσκησης της εξουσίας στην πραγματικότητα διαφεύγουμε από την τάση να καταστήσουμε την ανδρική εξουσία πάνω στις γυναίκες (και τα παιδιά) μέσα στην οικογένεια τον πρωταρχικό τόπο της ανδρικής κυριαρχίας· υπενθυμίζοντας τη διαφοροποίηση αυτής της λειτουργίας, στην πραγματικότητα παραμερίζουμε την πλαστή διένεξη, που έχει φέρει σε αντιπαράθεση κάποιες φεμινίστριες, σχετικά με το ζήτημα αν το Κράτος είναι, για τις γυναίκες, καταπιεστικό ή απελευθερωτικό.

κατάσταση των γυναικών (κι αυτό χωρίς να περιοριστούμε στην επίκληση της αντίστασης και της κακής προαίρεσης των ανδρών¹⁵ ή της ευθύνης των ίδιων των γυναικών) όσο και τις ορατές ή αόρατες αλλαγές που η κατάσταση αυτή έχει γνωρίσει στην πρόσφατη εποχή.

Οι παράγοντες της αλλαγής

Η μείζων αλλαγή είναι το δίχως άλλο το γεγονός ότι η ανδρική κυριαρχία δεν επιβάλλεται πλέον με την προφάνεια του αυτονόητου. Σε συνάρτηση κυρίως με την τεράστια κριτική δουλειά του φεμινιστικού κινήματος το οποίο, τουλάχιστον σε κάποιες περιοχές του κοινωνικού χώρου, έχει καταφέρει να σπάσει τον κύκλο της γενικευμένης ενίσχυσης, η ανδρική κυριαρχία εμφανίζεται στο εξής, σε πολλές περιπτώσεις, ως κάτι το οποίο πρέπει να υπερασπιστούμε ή να δικαιολογήσουμε, κάτι για το οποίο πρέπει να υπερασπίσουμε ή να δικαιολογήσουμε τον εαυτό μας. Η αμφισβήτηση των προφανειών συνοδεύεται από τις βαθιές αλλαγές που έχει γνωρίσει η γυναικεία κατάσταση, κυρίως στις πιο ευνοημένες κοινωνικές κατηγορίες: έχουμε, παραδείγματος χάρη, την αύξηση της πρόσβασης στη δευτεροβάθμια και ανώτερη εκπαίδευση και στη μισθωτή εργασία και εξ αυτού και στη δημόσια σφαίρα· επίσης την αποστασιοποίηση από τις οικιακές εργασίες¹⁶ και τις λειτουργίες αναπαραγωγής (η οποία συνδέεται με την εξέλιξη και τη γενικευμένη χρήση των αντισυλληπτικών τεχνικών και τη μείωση του μεγέθους των οικογενειών), κυρίως λόγω του ότι η χρονική στιγμή του γάμου και της τεκνοποίησης καθυστερεί ηλικιακά, ο χρόνος διακοπής της επαγγελματικής δραστηριότητας μετά τη γέννηση ενός παιδιού

¹⁵ Παράγοντας που προφανώς δεν πρέπει να υποτιμηθεί και που δρα μέσω της συνάθροισης των ατομικών δράσεων, τόσο στο εσωτερικό των οικιακών μονάδων όσο και στον κόσμο της εργασίας, καθώς επίσης και μέσω των ημι-ενορχηστρωμένων συμβολικών δράσεων όπως είναι αυτές του «νεο-σεξισμού» ή κάποιας κριτικής του «πολιτικά ορθού».

¹⁶ Ένας παράγοντας αλλαγής που δεν πρέπει καθόλου να υποτιμηθεί είναι το δίχως άλλο ο πολλαπλασιασμός των τεχνικών εργαλείων και των καταναλωτικών αγαθών που συνέβαλαν στο ξαλάφρωμα (με διαφορετικό τρόπο ανάλογα με την κοινωνική θέση) από τις οικιακές εργασίες, μαγείρεμα, πλύσιμο, καθάρισμα, ψώνια κτλ. (όπως μαρτυρεί το γεγονός ότι ο χρόνος που αφιερώνεται στις οικιακές εργασίες έχει μειωθεί τόσο στην Ευρώπη όσο και στις Ηνωμένες Πολιτείες), με τη φροντίδα των παιδιών να αντιστέκεται περισσότερο στην προσπάθεια συμπίεσής της (αν και τώρα είναι πιο μοιρασμένη) παρά την ανάπτυξη των παιδικών σταθμών και των νηπιαγωγείων.

μειώνεται, καθώς επίσης και λόγω της αύξησης του ποσοστού των διαζυγίων και της μείωσης του ποσοστού των γάμων.¹⁷

Από όλους τους παράγοντες αλλαγής, οι πιο σημαντικοί είναι εκείνοι που συνδέονται με τον κρίσιμο μετασχηματισμό της λειτουργίας του σχολικού θεσμού στην αναπαραγωγή της διαφοράς μεταξύ των γενών, όπως είναι η αύξηση της πρόσβασης των γυναικών στην εκπαίδευση και, συνακόλουθα, στην οικονομική ανεξαρτησία, και ο μετασχηματισμός των οικογενειακών δομών (συνέπεια κυρίως της αύξησης του ποσοστού των διαζυγίων). Έτσι, παρ' όλο που η αδράνεια των έξεων, και του δικαίου, τείνει να διαιωνίζει, πέρα από τις μεταμορφώσεις της πραγματικής οικογένειας, το κυρίαρχο μοντέλο της οικογενειακής δομής και ταυτοχρόνως της νόμιμης σεξουαλικότητας –ετεροφυλόφιλης και προσανατολισμένης προς την αναπαραγωγή– σε σχέση με την οποία οργανώνονται σιωπηρά η κοινωνικοποίηση και ταυτοχρόνως η μεταβίβαση των παραδοσιακών αρχών διαίρεσης, η εμφάνιση νέων τύπων οικογένειας, όπως είναι οι σύνθετες οικογένειες, και η δημοσιοποίηση νέων (ομοφυλόφιλων κυρίως) μοντέλων σεξουαλικότητας συμβάλλουν στη ρήξη της δόξας και στη διεύρυνση του χώρου των δυνατοτήτων στον τομέα της σεξουαλικότητας. Ομοίως, και πιο κοινότοπα, η αύξηση του αριθμού των γυναικών που εργάζονται δε θα μπορούσε να μην πλήξει τον καταμερισμό των οικιακών εργασιών και, ταυτοχρόνως, τα παραδοσιακά ανδρικά και γυναικεία πρότυπα, με συνέπειες, το δίχως άλλο, στην απόκτηση των σεξουαλικά διαφοροποιημένων διαθέσεων στους κόλπους της οικογένειας. Είχαμε έτσι τη δυνατότητα να παρατηρήσουμε ότι τα κορίτσια μητέρων που εργάζονται έχουν πιο υψηλές φιλοδοξίες για την καριέρα τους και είναι λιγότερο προσκολλημένα στο παραδοσιακό μοντέλο της γυναικείας κατάστασης.¹⁸

Αλλά μία από τις πιο σημαντικές αλλαγές στην κατάσταση των γυναικών και ένας από τους πιο κρίσιμους παράγοντες του μετασχηματισμού αυτής της κατάστασης είναι χωρίς καμία αμφιβολία η αύξηση της πρόσβασης των κοριτσιών στη δευτεροβάθμια και στην ανώτερη εκπαίδευση η οποία, σε συνδυασμό με τις αλλαγές

¹⁷ Βλ. L. W. Hoffman, «Changes in Family Roles, Socialization and Sex Differences», *American Psychologist*, 1977, 32, σσ. 644-657. Δεν είναι δυνατόν να αναφέρουμε, ακόμη και συνοπτικά, το σύνολο των αλλαγών που κατάφερε να καθορίσει η μαζική πρόσβαση των γυναικών στη δευτεροβάθμια και ανώτερη εκπαίδευση, κυρίως στο πολιτικό και το θρησκευτικό πεδίο, καθώς και στο σύνολο των επαγγελματιών που πέρασαν σε μεγάλο βαθμό στα χέρια των γυναικών. Θα κατονομάσω μόνο, εν είδει παραδείγματος, τα κινήματα ενός εντελώς νέου τύπου που δηλώνονται ως «συντονιστικά» (βλ. D. Kergoat [επιμ.], *Les Infirmières et leur coordination, 1988-1989*, Παρίσι, Lamarre, 1992).

¹⁸ Βλ. L. W. Hoffman, *ό.π.*

των παραγωγικών δομών (κυρίως την ανάπτυξη μεγάλων δημόσιων ή ιδιωτικών διοικητικών οργανισμών και νέων κοινωνικών τεχνολογιών στελέχωσης) επέφερε μια πολύ σημαντική τροποποίηση της θέσης των γυναικών στον καταμερισμό της εργασίας: παρατηρούμε λοιπόν μια ισχυρή αύξηση της εκπροσώπησης των γυναικών στα διανοητικά επαγγέλματα ή στη διοίκηση και στις διάφορες μορφές πώλησης συμβολικών υπηρεσιών – δημοσιογραφία, τηλεόραση, κινηματογράφος, ραδιόφωνο, δημόσιες σχέσεις, διαφήμιση, διακόσμηση– καθώς και μια εντατικοποίηση της συμμετοχής τους σε επαγγέλματα που βρίσκονται πολύ κοντά στον παραδοσιακό ορισμό των γυναικείων δραστηριοτήτων (εκπαίδευση, κοινωνική βοήθεια, παραϊατρικές δραστηριότητες). Ωστόσο, οι διπλωματούχες γυναίκες βρίσκουν την κύρια διέξοδό τους στα μεσαία μεσολαβητικά επαγγέλματα (μεσαία διοικητικά στελέχη, τεχνοκράτες, μέλη του ιατρικού και κοινωνικού προσωπικού κτλ.) αλλά παραμένουν πρακτικά αποκλεισμένες από τις θέσεις εξουσίας και ευθύνης, κυρίως στην οικονομία, τα χρηματοοικονομικά και την πολιτική.

Οι ορατές αλλαγές των *συνθηκών* κρύβουν πράγματι μονιμότητες στις *αντίστοιχες θέσεις*: η εξίσωση των ευκαιριών πρόσβασης και των ποσοστών εκπροσώπησης δεν πρέπει να συγκαλύπτει τις ανισότητες που παραμένουν στην κατανομή μεταξύ των διαφόρων σχολικών καταρτίσεων και, ταυτοχρόνως, μεταξύ των πιθανών σταδιοδρομιών. Πιο πολυάριθμα από τα αγόρια όσον αφορά την απόκτηση του σχολικού απολυτηρίου (baccalauréat) και την παρακολούθηση πανεπιστημιακών σπουδών, τα κορίτσια εκπροσωπούνται πολύ λιγότερο στους κλάδους που χαίρουν μεγαλύτερης εκτίμησης, με την εκπροσώπησή τους να παραμένει πολύ χαμηλότερη στους επιστημονικούς κλάδους, ενώ αυξάνεται στους φιλολογικούς. Ομοίως, στα επαγγελματικά λύκεια, εξακολουθούν να προορίζονται για τις ειδικότητες που θεωρούνται παραδοσιακά «γυναικείες» και απαιτούν λιγότερα ειδικά προσόντα (όπως της υπαλλήλου δημόσιων ή εμπορικών οργανισμών, της γραμματέως και των επαγγελματιών υγείας), ενώ κάποιες ειδικότητες (μηχανικός, ηλεκτρολόγος, ηλεκτρονικός) παραμένουν πρακτικά αποκλειστικότητα των αγοριών. Εξακολουθούν δε να ισχύουν οι ίδιες ανισότητες στις προπαρασκευαστικές τάξεις των επιστημονικών μεγάλων σχολών αλλά και στο εσωτερικό των σχολών αυτών. Στις ιατρικές σχολές, το ποσοστό των γυναικών μειώνεται όσο ανεβαίνουμε στην ιεραρχία των ειδικοτήτων, με κάποιες από τις οποίες, όπως η χειρουργική, να τους είναι πρακτικά απαγορευμένες, ενώ άλλες, όπως η παιδιατρική ή η γυναικολογία, να προορίζονται κατά κύριο λόγο γι' αυτές. Όπως βλέπουμε, η δομή επιβιώνει μέσα σε ζευγάρια αντιθέσεων ομολογών με τις παραδοσιακές διαιρέσεις, όπως είναι η αντίθεση μεταξύ των μεγάλων σχολών και των πανεπιστημίων ή, στο εσωτερικό των τελευταίων, μεταξύ των

νομικών και ιατρικών σχολών και των ανθρωπιστικών σπουδών, ή, στο εσωτερικό των τελευταίων, μεταξύ της φιλοσοφίας ή της κοινωνιολογίας και της ψυχολογίας ή της ιστορίας της τέχνης. Και γνωρίζουμε ότι η ίδια αρχή διαίρεσης εφαρμόζεται ακόμη, στους κόλπους κάθε γνωστικού κλάδου, παραχωρώντας στους άνδρες το πιο ευγενές, το πιο συνθετικό, το πιο θεωρητικό κομμάτι, και στις γυναίκες το πιο αναλυτικό, το πιο πρακτικό, αυτό που έχει το λιγότερο κύρος.¹⁹

Η ίδια λογική διέπει και την πρόσβαση στα διαφορετικά επαγγέλματα και στις διαφορετικές θέσεις στους κόλπους του καθενός από αυτά: στην εργασία όπως και στην εκπαίδευση, οι πρόοδοι των γυναικών δεν πρέπει να συγκαλύπτουν τις αντίστοιχες προόδους των ανδρών που έχουν σαν αποτέλεσμα, όπως συμβαίνει σε μια κούρσα με χάντικαπ, να διατηρείται η δομή των *αποστάσεων*.²⁰ Το πιο εντυπωσιακό παράδειγμα αυτής της *μονιμότητας εντός και μέσω της αλλαγής* είναι το γεγονός ότι οι θέσεις που περνούν στα χέρια των γυναικών είναι είτε ήδη υποτιμημένες (οι εξειδικευμένοι εργάτες είναι στην πλειονότητά τους γυναίκες ή μετανάστες), είτε σε παρακμή, με την απαξίωσή τους να πολλαπλασιάζεται, εν είδει χιονοστιβάδας, από την απομάκρυνση των ανδρών στην οποία έχει οδηγήσει η απαξίωση αυτή. Επιπλέον, αν είναι αλήθεια ότι συναντάμε γυναίκες σε όλα τα επίπεδα του κοινωνικού χώρου, οι ευκαιρίες πρόσβασης (και τα ποσοστά της εκπροσώπησής τους) μειώνονται όσο πληθαίνουμε προς τις πιο σπάνιες και τις πιο περιζήτητες θέσεις (έτσι ώστε το ποσοστό του πραγματικού και του δυνητικού ανοίγματος στις γυναίκες να είναι ο καλύτερος δείκτης για τη σχετική θέση και τη σχετική αξία των διαφόρων επαγγεμάτων).²¹

Έτσι, σε κάθε επίπεδο, παρά τις συνέπειες της υπερ-επιλογής, η μορφική ισότητα μεταξύ των ανδρών και των γυναικών τείνει να συγκαλύπτει το γεγονός ότι, ενώ κατά τα άλλα παντού υπάρχει ισότητα, οι γυναίκες καταλαμβάνουν πάντοτε λιγότερο προνομιούχες θέσεις. Παραδείγματος χάρη, αν είναι αλήθεια πως οι γυναίκες εκπροσωπούνται όλο και περισσότερο στο δημόσιο τομέα, πάντοτε προορίζονται γι' αυτές οι χαμηλότερες και οι πιο προσωρινές θέσεις (είναι ιδιαιτέρως πολυάριθμες μεταξύ των μη πτυχιούχων και των υπαλλήλων με μερική απασχόληση και, στην

¹⁹ Σχετικά με τη διαφορά των φύλων στις φιλοσοφικές επιλογές, βλ. Charles Soulié, «Anatomie du goût philosophique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, Οκτώβριος 1995, σσ. 3-28.

²⁰ R.-M. Lagrave, «Une émancipation sous-tutelle. Éducation et travail des femmes au XX^e siècle», στο G. Duby, M. Perrot (επιμ.), *Histoire des femmes*, τ. 5: *Le XX^e siècle*, Παρίσι, Plon, 1992.

²¹ H. Y. Meynaud, «L'accès au dernier cercle: la participation des femmes aux instances de pouvoir dans les entreprises», *Revue française des affaires sociales*, 42^ο έτος, 1, Ιανουάριος-Μάρτιος 1988, σσ. 67-87· «Au cœur de l'entreprise EDF, la lente montée des électriciens dans les postes de pouvoir», *Bulletin d'histoire de l'électricité*, Actes de la journée de la femme et l'électricité, 1993.

τοπική αυτοδιοίκηση, παραδείγματος χάρη, βλέπουμε να τους παραχωρούνται οι κατώτερες θέσεις και οι θέσεις βοηθητικών υπηρεσιών και φροντίδων – καθαρίστριες, υπεύθυνες κυλικείων, βοηθοί στη φύλαξη παιδιών, κτλ.).²² Η καλύτερη μαρτυρία για τις αβεβαιότητες της καταστατικής θέσης που προσδίδεται στις γυναίκες στην αγορά εργασίας είναι το δίχως άλλο το γεγονός ότι πάντοτε αμείβονται λιγότερο από τους άνδρες, ενώ κατά τα άλλα παντού υπάρχει ισότητα, ότι καταλαμβάνουν λιγότερο υψηλές θέσεις με τα ίδια πτυχία, και κυρίως ότι πλήττονται αναλογικά περισσότερο από την ανεργία και την προσωρινότητα της εργασίας, και πιο πρόθυμα αποπέμπονται σε θέσεις μερικής απασχόλησης – κάτι που έχει, μεταξύ άλλων, ως αποτέλεσμα να τις αποκλείει σχεδόν χωρίς εξαιρέσεις από τα παιχνίδια εξουσίας και τις προοπτικές καριέρας.²³ Λόγω των ιδιαίτερων δεσμών που τις συνδέουν με το κοινωνικό κράτος και με τις «κοινωνικές» θέσεις στο εσωτερικό του γραφειοκρατικού πεδίου καθώς και με τους τομείς των ιδιωτικών επιχειρήσεων που είναι πιο ευάλωτοι στις πολιτικές που καθιστούν την εργασία όλο και πιο προσωρινή, όλα μας επιτρέπουν να προβλέψουμε ότι θα είναι τα κυριότερα θύματα της νεοφιλελεύθερης πολιτικής που στόχος της είναι να μειώσει την κοινωνική διάσταση του κράτους και να ευνοήσει την «απορρύθμιση» της αγοράς εργασίας.

Οι κυρίαρχες θέσεις, τις οποίες καταλαμβάνουν όλο και περισσότερες γυναίκες, τοποθετούνται κυρίως στις κυριαρχούμενες περιοχές του πεδίου της εξουσίας, δηλαδή στον τομέα της παραγωγής και της κυκλοφορίας συμβολικών αγαθών (όπως είναι οι εκδόσεις, η δημοσιογραφία, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, η εκπαίδευση κτλ.). «Μέλη μιας ελίτ αλλά και θύματα διακρίσεων (élites discriminées)», σύμφωνα με την έκφραση της Μαρία Αντόνια Γκαρσία δε Λεόν, οφείλουν να πληρώνουν την επιλογή τους με μια διαρκή προσπάθεια να ικανοποιούν τις πρόσθετες απαιτήσεις που σχεδόν πάντοτε τους επιβάλλονται και να καταργούν κάθε σεξουαλική συνδήλωση της σωματικής τους *έξεως* και της ενδυμασίας τους.²⁴

Για να κατανοήσουμε όπως πρέπει τη στατιστική κατανομή των εξουσιών και των προνομίων μεταξύ ανδρών και γυναικών, και την εξέλιξή της στο πέρασμα του

²² Βλ. M. Amine, *Les Personnels territoriaux*, Παρίσι, Éditions de CNFPT, 1994.

²³ Βλ. M. Maruani, «Féminisation et discrimination. Évolution de l'activité féminine en France», *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 1991, 20, 3, σσ. 243-256· «Le mi-temps ou la porte», *Le Monde des débats*, 1, Οκτώβριος 1992, σσ. 8-9· «Statut social et mode d'emploi», *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, σσ. 31-39· J. Laufer και A. Fouquet, «Effet de plafonnement de carrière des femmes cadres et accès des femmes à la décision dans la sphère économique», *Rapport du Centre d'études de l'emploi*, 97/90, σ. 117.

²⁴ H. Y. Meynaud, *ό.π.*

χρόνου, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας, ταυτοχρόνως, δύο ιδιότητες που, σε μια πρώτη ματιά, ίσως να φαίνονται αντιφατικές. Από τη μια πλευρά, όποια κι αν είναι η θέση τους μέσα στον κοινωνικό χώρο, οι γυναίκες έχουν ως κοινό σημείο το ότι *διαχωρίζονται από τους άνδρες μέσω ενός αρνητικού συμβολικού συντελεστή* ο οποίος, όπως το χρώμα της επιδερμίδας για τους Μαύρους ή οποιοδήποτε άλλο σημείο που δηλώνει το ανήκειν σε μια στιγματισμένη ομάδα, επηρεάζει αρνητικά όλα όσα είναι και όσα κάνουν, και το οποίο βρίσκεται στη βάση ενός συστηματικού συνόλου ομόλογων διαφορών: υπάρχει κάτι κοινό παρά την τεράστια απόσταση, ανάμεσα στη γυναίκα πρόεδρο-γενικό διευθυντή (PDG) που, για να βρει τη δύναμη να αντιμετωπίσει την ένταση που συνδέεται με την άσκηση της εξουσίας πάνω στους άνδρες –ή εν μέσω ανδρών– οφείλει να καταφεύγει κάθε πρωί σε μασάζ, και της γυναίκας ειδικευμένης εργάτριας (OS) στη μεταλλουργία η οποία πρέπει να αναζητήσει στην «αλληλεγγύη» με τις «φιλενάδες» της μια ανακούφιση από τις δοκιμασίες που συνδέονται με την εργασία της σε ανδρικό περιβάλλον, όπως η σεξουαλική παρενόχληση ή, το λιγότερο, η υποτίμηση της εικόνας της και της αυτοεκτίμησής της από την ασχήμια και τη βρωμιά που της επιβάλλουν οι συνθήκες εργασίας της. Από την άλλη πλευρά, παρά τις ειδικές εμπειρίες που τις φέρνουν κοντά (όπως αυτή η απειροελάχιστη εμπειρία της κυριαρχίας που συνιστούν τα αναρίθμητα τραύματα που τους επιφέρει, συχνά ασύνειδα, η ανδρική τάξη), οι γυναίκες παραμένουν *διαχωρισμένες μεταξύ τους* λόγω των οικονομικών και πολιτισμικών διαφορών που επηρεάζουν μεταξύ άλλων τον αντικειμενικό και υποκειμενικό τρόπο τους να υφίστανται και να βιώνουν την ανδρική κυριαρχία – χωρίς ωστόσο να καταργούν αυτό που είναι συνδεδεμένο με την υποτίμηση του συμβολικού κεφαλαίου που συνοδεύει τη θηλυκότητα.

Κατά τα άλλα, οι ίδιες οι αλλαγές της γυναικείας συνθήκης υπακούν πάντοτε στη λογική του παραδοσιακού μοντέλου του καταμερισμού μεταξύ αρσενικού και θηλυκού. Οι άνδρες συνεχίζουν να κυριαρχούν στο δημόσιο χώρο και στο πεδίο της εξουσίας (κυρίως της οικονομικής, επί της παραγωγής) ενώ οι γυναίκες παραμένουν ταγμένες (κυρίως) στον ιδιωτικό χώρο (οικιακό, χώρο της αναπαραγωγής), όπου διαιώνίζεται η λογική της οικονομίας των συμβολικών αγαθών, ή σε κάποιες προεκτάσεις αυτού του χώρου που είναι οι κοινωνικές (νοσοκομειακές κυρίως) και οι εκπαιδευτικές υπηρεσίες ή ακόμη και στους χώρους της συμβολικής παραγωγής (λογοτεχνικό, καλλιτεχνικό ή δημοσιογραφικό πεδίο, κτλ.)

Αν οι παλαιές δομές του σεξουαλικού καταμερισμού μοιάζουν να καθορίζουν ακόμη την κατεύθυνση αλλά και την ίδια τη μορφή των αλλαγών, αυτό συμβαίνει διότι, πέραν του ότι είναι αντικειμενοποιημένες σε επαγγελματικές καταρτίσεις, καριέρες, θέσεις εργασίας άλλοτε λιγότερο και άλλοτε περισσότερο έμφυλες, λειτουργούν μέσω *τριών πρακτικών αρχών* τις οποίες ενεργοποιούν στην επιλογή τους τόσο οι γυναίκες, όσο και το περιβάλλον τους: σύμφωνα με την πρώτη από αυτές τις αρχές, οι λειτουργίες που ταιριάζουν στις γυναίκες τοποθετούνται στην προέκταση των οικιακών λειτουργιών: εκπαίδευση, φροντίδα, υπηρεσίες· η δεύτερη ορίζει να μην μπορεί μια γυναίκα να έχει εξουσία πάνω στους άνδρες, και επομένως δημιουργεί όλες τις πιθανότητες, αν και κατά τα άλλα παντού υπάρχει ισότητα, σε μια θέση κύρους να προτιμάται ένας άνδρας ενώ η γυναίκα να περιορίζεται σε υποδεέστερες βοηθητικές λειτουργίες· η τρίτη προσδίδει στον άνδρα το μονοπώλιο του χειρισμού των τεχνικών αντικειμένων και των μηχανών.²⁵

Όταν ρωτάμε τις έφηβες σχετικά με τη σχολική τους εμπειρία, είναι αναπόφευκτο να εκπλαγούμε από το βάρος των παροτρύνσεων και των προσταγών, θετικών ή αρνητικών, των γονιών, των καθηγητών (κυρίως των συμβούλων επαγγελματικού προσανατολισμού) ή των συμμαθητών, πάντοτε πρόθυμων να τις επαναφέρουν με τρόπο σιωπηρό ή ρητό στο πεπρωμένο που τους ανατίθεται από την αρχή του παραδοσιακού καταμερισμού: έτσι, είναι πολλές εκείνες που παρατηρούν ότι οι καθηγητές των επιστημονικών γνωστικών κλάδων παρακινούν και ενθαρρύνουν λιγότερο τα κορίτσια απ' ό,τι τα αγόρια, και ότι οι γονείς, όπως και οι καθηγητές ή οι σύμβουλοι επαγγελματικού προσανατολισμού, τις αποτρέπουν, «βασισμένοι στο συμφέρον τους», από κάποιες σταδιοδρομίες που θεωρούνται ανδρικές («Όταν ο πατέρας σου σου λέει “Δε θα μπορέσεις ποτέ να ακολουθήσεις αυτό το επάγγελμα”, αυτό σε εκνευρίζει αφόρητα»), ενώ ενθαρρύνουν τους αδελφούς τους να τις επιλέξουν. Αλλά αυτές οι ανακλήσεις στην τάξη οφείλουν μεγάλο μέρος της αποτελεσματικότητάς τους στο γεγονός ότι μια σειρά προηγούμενων εμπειριών, ιδίως στο χώρο του αθλητισμού, που αποτελεί συχνά μια ευκαιρία για να έρθουν αντιμέτωπες με τις διακρίσεις, τις έχουν προετοιμάσει να δέχονται τέτοιες παραινέσεις με τη μορφή προβλέψεων και τις έχουν οδηγήσει να εσωτερικεύσουν την

²⁵ Σε μία ταξινόμηση 335 επαγγελμάτων σύμφωνα με το ποσοστό των μελών τους που είναι γυναίκες, βλέπουμε να εμφανίζονται στις πρώτες θέσεις των γυναικείων επαγγελμάτων, επαγγέλματα φροντίδας των παιδιών (*child care*, εκπαίδευση), των αρρώστων (νοσοκόμες, διαιτολόγοι), των σπιτιών (*household cleaners and servants*), των προσώπων (γραμματείς, ρεσεψιονίστ και «γραφειοκρατικό προσωπικό») (Βλ. B. R. Bergman, *The Economic Emergence of Work*, Νέα Υόρκη, Basic Books, 1986, σ. 317 κ.ε.

κυρίαρχη θεώρηση: εκείνες «αισθάνονται άσχημα όταν δίνουν διαταγές στους άνδρες» ή, απλούστατα, όταν εργάζονται σε ένα τυπικά ανδρικό επάγγελμα. Ο σεξουαλικός καταμερισμός των εργασιών, εγγεγραμμένος στην αντικειμενικότητα των άμεσα ορατών κοινωνικών κατηγοριών, και η αυθόρμητη στατιστική, μέσω της οποίας διαμορφώνεται η παράσταση που έχει ο καθένας μας για το *φυσιολογικό*, τις έχουν διδάξει ότι, όπως λέει και κάποια από αυτές σε μία από εκείνες τις θαυμάσιες ταυτολογίες όπου διατυπώνονται οι κοινωνικές προφάνειες, «στις μέρες μας, δε βλέπει κανείς και πολλές γυναίκες να κάνουν ανδρικά επαγγέλματα».

Με δυο λόγια, μέσω της εμπειρίας μιας κοινωνικής τάξης «σεξουαλικά» διευθετημένης και των ρητών ανακλήσεων στην τάξη που τους απευθύνονται από τους γονείς, τους καθηγητές και τους συμμαθητές τους, που κι εκείνοι είναι εφοδιασμένοι με αρχές θεώρησης που έχουν αποκτηθεί μέσα από παρόμοιες εμπειρίες του κόσμου, τα κορίτσια ενσωματώνουν, με τη μορφή σχημάτων πρόσληψης και εκτίμησης στα οποία δύσκολα έχει πρόσβαση η συνείδηση, τις αρχές της κυρίαρχης θεώρησης που τα οδηγεί να θεωρούν φυσιολογική, ή ακόμα και φυσική, την κοινωνική τάξη έτσι όπως είναι και να προλαμβάνουν κατά κάποιον τρόπο το πεπρωμένο τους, αρνούμενες κατευθύνσεις ή σταδιοδρομίες από τις οποίες είναι σε κάθε περίπτωση αποκλεισμένες, σπεύδοντας προς εκείνες για τις οποίες εντέλει και προορίζονται. Η σταθερότητα των έξεων η οποία απορρέει από αυτό γίνεται έτσι ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες της σχετικής σταθερότητας στη δομή του σεξουαλικού καταμερισμού της εργασίας: δεδομένου ότι αυτές οι αρχές μεταβιβάζονται, στην ουσία τους, από σώμα σε σώμα, πέρα από τη συνείδηση και το λόγο, διαφεύγουν σε ένα μεγάλο μέρος τους από το συνειδητό έλεγχο και ταυτοχρόνως από τους μετασχηματισμούς ή τις διορθώσεις (όπως μαρτυρούν οι ασυμφωνίες που παρατηρούνται συχνά μεταξύ των διακηρύξεων και των πρακτικών, όταν, παραδείγματος χάρη, οι άνδρες που είναι πιο ευμενείς προς την ισότητα των δύο φύλων δε συμμετέχουν περισσότερο από τους άλλους στις οικιακές εργασίες). Επιπλέον, στο βαθμό που είναι αντικειμενικά ενορχηστρωμένες, επιβεβαιώνονται και ενισχύονται αμοιβαία.

Εξάλλου, χωρίς να φτάνουμε βέβαια να αποδώσουμε στους άνδρες οργανωμένες στρατηγικές αντίστασης, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η αυθόρμητη λογική των λειτουργιών ανακήρυξης, η οποία τείνει πάντοτε να προστατεύει τις πιο σπάνιες ιδιότητες των κοινωνικών σωμάτων, στην πρώτη θέση των οποίων βρίσκεται το *sex*

ratio,²⁶ έχει τις ρίζες της σε ένα συγκεχυμένο και πολύ φορτισμένο συγκινησιακά φόβο του κινδύνου που λόγω του εκθηλυσμού διατρέχει η σπανιότητα, και άρα η αξία μιας κοινωνικής θέσης, καθώς επίσης, κατά κάποιον τρόπο, και η σεξουαλική ταυτότητα των κατόχων της. Η βία ορισμένων συγκινησιακών αντιδράσεων εναντίον της εισόδου των γυναικών στο τάδε ή το δείνα επάγγελμα γίνεται κατανοητή αν γνωρίζουμε πως οι ίδιες οι κοινωνικές θέσεις είναι έμφυλες και εμφυλοποιούσες, και ότι, υπερασπιζόμενοι τα πόστα τους ενάντια στον εκθηλυσμό, οι άνδρες θέλουν να προστατέψουν στην πραγματικότητα τη βαθύτερη ιδέα τους για τον ίδιο τους τον εαυτό ως άνδρες, κυρίως στην περίπτωση κοινωνικών κατηγοριών όπως οι χειρώνακτες ή επαγγέλματα όπως τα στρατιωτικά τα οποία οφείλουν μεγάλο μέρος, αν όχι και το σύνολο, της αξίας τους, ακόμα και στα ίδια τους τα μάτια, στην εικόνα ανδρισμού με την οποία συνδέονται.²⁷

Οικονομία των συμβολικών αγαθών και στρατηγικές αναπαραγωγής

Ωστόσο ένας άλλος καθοριστικός παράγοντας για τη διαιώνιση των διαφορών είναι η μονιμότητα που χαρακτηρίζει την οικονομία των συμβολικών αγαθών (της οποίας κεντρικό κομμάτι είναι ο γάμος) λόγω της σχετικής αυτονομίας της, η οποία και επιτρέπει στην ανδρική κυριαρχία να διαιωνίζεται πέρα από τους μετασχηματισμούς των τρόπων οικονομικής παραγωγής· κι αυτό με τη διαρκή και ρητή υποστήριξη που δέχεται η οικογένεια, κύριος φύλακας του συμβολικού κεφαλαίου, από τις Εκκλησίες και το δίκαιο. Η νόμιμη άσκηση της σεξουαλικότητας, παρ' όλο που μπορεί να φαίνεται όλο και πιο απελευθερωμένη από την υποχρέωση του γάμου, εξακολουθεί να διέπεται και να εξαρτάται από τη μεταφορά της κληρονομιάς μέσω του γάμου ο οποίος και παραμένει μία από τις νόμιμες οδούς μεταβίβασης του πλούτου. Όπως προσπαθεί να αποδείξει ο Ρόμπερτ Α. Νάι, οι αστικές οικογένειες δεν έχουν πάψει να επενδύουν στις στρατηγικές αναπαραγωγής, γαμήλιες κυρίως, με σκοπό να διατηρήσουν ή να αυξήσουν το συμβολικό τους κεφάλαιο. Και μάλιστα πολύ περισσότερο από τις αριστοκρατικές οικογένειες του Παλαιού Καθεστώτος, διότι η

²⁶ Ενίοτε και με τρόπο αρκετά «αξιοθαύμαστο», όπως στην περίπτωση των προσλήψεων βοηθητικών καθηγητών στην ανώτερη εκπαίδευση οι οποίες έγιναν στη Γαλλία κατά τη δεκαετία του εβδομήντα, προκειμένου να αντιμετωπίσουν την αυξημένη εισροή φοιτητών (Βλ. P. Bourdieu, *Homo academicus*, ό.π., σσ. 171-205, ιδίως σσ. 182-183).

²⁷ Βλ. C. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-Traditional Occupations*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1989, καθώς και M. Maruani και C. Nicole, ό.π.

διατήρηση της θέσης τους εξαρτάται άμεσα από την αναπαραγωγή του συμβολικού τους κεφαλαίου μέσω της παραγωγής κληρονόμων ικανών να διαιωνίσουν την κληρονομιά της ομάδας και της απόκτησης πολύτιμων συμμάχων.²⁸ και αν στη νεότερη Γαλλία οι διαθέσεις του ανδρικού σημείου τιμής εξακολουθούν να ρυθμίζουν τις δημόσιες δραστηριότητες των ανδρών, από τη μονομαχία ως την ευγένεια και τον αθλητισμό, αυτό συμβαίνει επειδή, όπως και στην κοινωνία των Καβύλων, δεν κάνουν τίποτα άλλο παρά να εκφράζουν και να πραγματοποιούν την τάση της (αστικής) οικογένειας να διαιωνιστεί μέσω των στρατηγικών αναπαραγωγής που επιβάλλει η λογική της οικονομίας των συμβολικών αγαθών, η οποία, κυρίως στο σύμπαν της οικιακής οικονομίας, έχει διατηρήσει τις ειδικές απαιτήσεις της, διαφορετικές από εκείνες που διέπουν την ανοιχτά οικονομική οικονομία του κόσμου των επιχειρήσεων.

Αποκλεισμένες από το σύμπαν των σοβαρών πραγμάτων, από τις δημόσιες και κυρίως τις οικονομικές επιχειρήσεις, οι γυναίκες παραμένουν για πολύ καιρό φυλακισμένες σε ένα οικιακό σύμπαν και σε δραστηριότητες συνδεδεμένες με τη βιολογική και κοινωνική αναπαραγωγή της γενιάς· (μητρικές κυρίως) δραστηριότητες που, ακόμα κι αν φαινομενικά αναγνωρίζονται και ενίοτε τελούνται τελετουργικά, εντέλει παραμένουν εξαρτημένες από τις δραστηριότητες παραγωγής, που είναι οι μόνες που δέχονται αληθινή οικονομική και κοινωνική κύρωση και διέπονται από τα υλικά και συμβολικά συμφέροντα της γενιάς, δηλαδή των ανδρών. Έτσι, ένα πολύ σημαντικό μέρος της *οικιακής εργασίας* που πέφτει στις πλάτες των γυναικών έχει ακόμη σήμερα, σε πολλά περιβάλλοντα, σκοπό να διατηρήσει την αλληλεγγύη και την ακεραιότητα της οικογένειας συντηρώντας τις σχέσεις συγγένειας και όλο το κοινωνικό κεφάλαιο μέσω της οργάνωσης μιας ολόκληρης σειράς κοινωνικών δραστηριοτήτων – τακτών, όπως είναι τα γεύματα όπου συνευρίσκεται όλη η οικογένεια,²⁹ ή έκτακτων, όπως είναι οι τελετές και οι γιορτές (επέτειοι κλπ.) που αναλαμβάνουν να γιορτάζουν τελετουργικά τους θεσμούς συγγένειας και να εξασφαλίζουν τη διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων και της ακτινοβολίας της

²⁸ Βλ. R. A. Nye, *ό.π.*, σ. 9.

²⁹ Έχουμε ήδη δει τον εξέχοντα ρόλο που έχει το γεύμα στην οικογενειακή ζωή, όπως αυτό που οργανώνει η κυρία Ράμζυ, ενσάρκωση του «οικογενειακού πνεύματος», ο θάνατος της οποίας επιφέρει την κατάρρευση της συλλογικής ζωής και της ενότητας της οικογένειας.

οικογένειας, ή οι ανταλλαγές δώρων, επισκέψεων, επιστολών, καρτ-ποστάλ και τηλεφωνημάτων.³⁰

Αυτή η οικιακή εργασία περνά στην ουσία απαρατήρητη, ή βλέπεται με κακό μάτι (με την τελετουργική καταγγελία, παραδείγματος χάρη, της γυναικείας κλίσης προς τη φλυαρία, στο τηλέφωνο κυρίως...) και, όταν επιβάλλεται στο βλέμμα, αποπραγματοποιείται μέσω της μεταβίβασής της στον χώρο της πνευματικότητας, της ηθικής και του συναισθήματος, που διευκολύνει το μη κερδοσκοπικό και «ανιδιοτελή» χαρακτήρα της. Το γεγονός ότι η οικιακή εργασία της γυναίκας δεν έχει αντιστοιχία σε χρήμα συμβάλλει στην πραγματικότητα στην υποτίμησή της, ακόμα και στα μάτια των ίδιων των γυναικών, λες και αυτός ο χωρίς εμπορική αξία χρόνος να είναι και χωρίς σημασία και να μπορεί να δοθεί χωρίς αντάλλαγμα, και χωρίς όρια, κατ' αρχάς στα μέλη της οικογένειας, και κυρίως στα παιδιά (παρατηρούμε λοιπόν ότι ο μητρικός χρόνος μπορεί ευκολότερα να δεχτεί παρεμβολές), καθώς επίσης και έξω από την οικογένεια, για εθελοντικά έργα, στην Εκκλησία, σε φιλανθρωπικές οργανώσεις ή, όλο και περισσότερο, σε οργανισμούς ή κόμματα. Εγκλωβισμένες συχνά σε μη αμειβόμενες δραστηριότητες και εξαιτίας αυτού χωρίς ιδιαίτερες τάσεις να σκεφτούν με όρους αντιστοιχίας της εργασίας σε χρήμα, οι γυναίκες είναι, πολύ πιο συχνά από τους άνδρες, διατεθειμένες να ασχοληθούν με τον *εθελοντισμό*, κυρίως θρησκευτικό ή φιλανθρωπικό.

Ακριβώς όπως στις λιγότερο διαφοροποιημένες κοινωνίες αντιμετωπίζονται ως μέσα ανταλλαγής επιτρέποντας στους άνδρες να συσσωρεύουν κοινωνικό και συμβολικό κεφάλαιο μέσω των γάμων, αληθινών επενδύσεων που επιτρέπουν να εγκαθιδρυθούν συμμαχίες με μικρότερη ή μεγαλύτερη ευρύτητα και κύρος, με τον ίδιο τρόπο σήμερα οι γυναίκες *συμβάλλουν* αποφασιστικά στην παραγωγή και στην αναπαραγωγή του συμβολικού κεφαλαίου της οικογένειας, και κατ' αρχάς εκφράζοντας, με όλα όσα

³⁰ Στην περίπτωση της αστικής και της μικροαστικής τάξης των Ηνωμένων Πολιτειών, αυτή η εργασία συντήρησης του κοινωνικού κεφαλαίου της οικογένειας, άρα και της ενότητάς της, πέφτει σχεδόν αποκλειστικά στις πλάτες της γυναίκας, που εξασφαλίζει ακόμα και τη διατήρηση των σχέσεων με τους συγγενείς του συζύγου της (βλ. M. di Leonardo, «The Female World of Cards and Holidays: Women, Families and the World of Kinship», *Signs*, 12, Άνοιξη 1987, σσ. 410-453· και σχετικά με τον καθοριστικό ρόλο των τηλεφωνικών συνομιλιών σ' αυτό τον τομέα: C. S. Fischer, «Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, Technologies of Sociability», *Sociological Forum*, 3[2], Άνοιξη 1988, σσ. 211-233. (Δεν μπορώ να μη δω μια συνέπεια της υποταγής στα κυρίαρχα πρότυπα στο γεγονός ότι, τόσο στη Γαλλία όσο και στις Ηνωμένες Πολιτείες, υπάρχουν κάποιοι θεωρητικοί, ικανοί να διαπρέπουν σ' αυτό που ένας από τους επικριτές τους έχει αποκαλέσει «αγώνα δρόμου για τη θεωρία» [*race for theory*], οι οποίοι συγκεντρώνουν όλη τους την προσοχή και την πολεμική τους, επισκιάζοντας εξαιρετικές εργασίες, όπως οι παραπάνω, απείρως πλουσιότερες και γονιμότερες, ακόμα και από θεωρητικής άποψης, αλλά λιγότερο συμμορφωμένες με την –τυπικά ανδρική εξάλλου– ιδέα της «μεγάλης θεωρίας».

συνεισφέρουν στην εμφάνισή τους –καλλυντικά, ρούχα, γραμμή κτλ.–, το συμβολικό κεφάλαιο της οικιακής ομάδας. Γι’ αυτόν το λόγο, είναι τοποθετημένες από την πλευρά του φαίνεσθαι, του αρέσκειν.³¹ Ο κοινωνικός κόσμος λειτουργεί (σε διαφορετικούς βαθμούς ανάλογα με το πεδίο) σαν μια αγορά συμβολικών αγαθών κυριαρχούμενη από την ανδρική θεώρηση: στην περίπτωση των γυναικών, το είναι σημαίνει προσλαμβανόμενο είναι, και προσλαμβανόμενο από το ανδρικό μάτι ή από ένα μάτι που διακατέχεται από τις ανδρικές κατηγορίες – αυτές που ενεργοποιεί κανείς, χωρίς να είναι ικανός να τις ανακοινώσει ρητά, όταν επαινεί ένα γυναικείο έργο επειδή είναι «θηλυκό» ή, αντιθέτως, επειδή δεν είναι «καθόλου θηλυκό». Το να είναι κάτι «θηλυκό» σημαίνει στην ουσία ότι αποφεύγει όλες τις ιδιότητες και τις πρακτικές που μπορούν να λειτουργήσουν ως ενδείξεις ανδρισμού, και το να λέμε για μια γυναίκα κάτοχο εξουσίας ότι είναι «πολύ θηλυκή» δεν είναι παρά ένας πολύ λεπτός τρόπος να της αρνηθούμε το δικαίωμα σ’ αυτό το καθαρά αρσενικό χαρακτηριστικό που είναι η εξουσία.

Η ιδιαίτερη θέση των γυναικών στην αγορά των συμβολικών αγαθών εξηγεί την ουσία των θηλυκών διαθέσεων: αν κάθε κοινωνική σχέση είναι, από μια άποψη, ο τόπος μιας ανταλλαγής στην οποία καθένας εκθέτει προς αξιολόγηση το αισθητό του φαίνεσθαι, το μέρος αυτού του προσλαμβανόμενου-είναι που αντιστοιχεί στο σώμα, το οποίο ταυτίζεται εδώ με αυτό που ενίοτε αποκαλούμε «εξωτερική εμφάνιση» (δυνάμει σεξουαλικοποιημένη), είναι μεγαλύτερο για τη γυναίκα απ’ ό,τι για τον άνδρα σε σχέση με άλλες λιγότερο άμεσα αισθητές ιδιότητες όπως είναι η γλώσσα. Ενώ για τους άνδρες ο καλλωπισμός και η ενδυμασία τείνουν να σβήνουν το σώμα προς όφελος κοινωνικών σημείων της κοινωνικής θέσης (ρούχα, παράσημα, στολή κτλ.), στις γυναίκες τείνουν να το εξαίρουν και να κατασκευάζουν από αυτό μια γλώσσα γοητείας. Πράγμα που ερμηνεύει γιατί η επένδυση (σε χρόνο, σε χρήμα, σε ενέργεια κτλ.) στην καλλωπιστική εργασία είναι πολύ μεγαλύτερη για τις γυναίκες.

Καθώς έχουν λοιπόν την τάση να μεταχειρίζονται τον εαυτό τους ως αισθητικό αντικείμενο και, κατά συνέπεια, να αποδίδουν σταθερή προσοχή σε οτιδήποτε έχει σχέση με την ομορφιά, την κομψότητα του σώματος, την ενδυμασία, τη διατήρηση της γραμμής, έχουν φυσιολογικά αναλάβει, στον καταμερισμό της οικιακής εργασίας,

³¹ Ένας δείκτης, που θα μπορούσε να φανεί ασήμαντος, για τη διαφορετική θέση ανδρών και γυναικών στις σχέσεις αναπαραγωγής του συμβολικού κεφαλαίου: στις Ηνωμένες Πολιτείες, στη μεγαλοαστική τάξη, υπάρχει η τάση να δίνουν γαλλικά ονόματα στα κορίτσια, τα οποία αντιμετωπίζονται ως αντικείμενα μόδας και σαγήνης, ενώ τα αγόρια, θεματοφύλακες της οικογενειακής παράδοσης και υποκείμενα πράξεων προορισμένων να τη διαιωνίσουν, παίρνουν κυρίως ονόματα επιλεγμένα από το απόθεμα παλαιών ονομάτων που έχει θησαυρίσει η κάθε γενιά.

όλα όσα σχετίζονται με την αισθητική και, ευρύτερα, με τη διαχείριση της δημόσιας εικόνας και του κοινωνικού φαίνεσθαι των μελών της οικιακής μονάδας, προφανώς των παιδιών, αλλά και του συζύγου, ο οποίος πολύ συχνά τους εμπιστεύεται τις ενδυματολογικές του επιλογές· αυτές επίσης αναλαμβάνουν τη φροντίδα και τη μέριμνα για το διάκοσμο της καθημερινής ζωής, για το σπίτι και την εσωτερική διακόσμηση, για το κομμάτι του άσκοπου και της τελικότητας χωρίς τέλος η οποία βρίσκει πάντα τη θέση της, ακόμη και μεταξύ των πιο στερημένων (όπως οι αγροτικοί λαχανόκηποι του παλιού καιρού συμπεριελάμβαναν μια γωνιά που προοριζόταν για τα καλλωπιστικά λουλούδια, τα διαμερίσματα των πιο φτωχών στις εργατικές συνοικίες έχουν τις γλάστρες με τα λουλούδια τους, τα μπιμπελό τους και τα κάδρα τους).

Επιφορτισμένες με τη διαχείριση του συμβολικού κεφαλαίου των οικογενειών, οι γυναίκες καλούνται πολύ λογικά να μεταφέρουν αυτόν το ρόλο στους κόλπους της επιχείρησης, η οποία τους ζητά σχεδόν πάντοτε να εξασφαλίσουν τις δραστηριότητες της παρουσίασης και της εκπροσώπησης, της υποδοχής και της φιλοξενίας («αεροσυνοδός», «υπάλληλος επί της υποδοχής», υπεύθυνοι επί της υποδοχής σε ξενοδοχεία, πλοία, συνέδρια κλπ.) καθώς επίσης και τη διαχείριση των μεγάλων γραφειοκρατικών τελετουργικών τα οποία, όπως και τα οικιακά τελετουργικά, συμβάλλουν στη διατήρηση και την αύξηση του κοινωνικού κεφαλαίου των σχέσεων και του συμβολικού κεφαλαίου της επιχείρησης.

Ακρότατο όριο όλων των συμβολικών υπηρεσιών που το γραφειοκρατικό σύμπαν απαιτεί από τις γυναίκες, οι πολυτελείς λέσχες γιαπωνέζων συνοδών, όπου οι μεγάλες επιχειρήσεις αρέσκονται να προσκαλούν τα στελέχη τους, δεν προσφέρουν σεξουαλικές υπηρεσίες, όπως οι συνηθισμένοι τόποι απόλαυσης, αλλά προσωποποιημένες σε υψηλό βαθμό συμβολικές υπηρεσίες, όπως είναι οι αναφορές σε λεπτομέρειες της προσωπικής ζωής των πελατών, οι θαυμαστικές αναφορές στο επάγγελμά τους ή στο χαρακτήρα τους. Όσο υψηλότερη είναι η θέση μιας λέσχης στην ιεραρχία του κύρους και των τιμών, τόσο πιο εξειδικευμένες, αλλά και αποσεξουαλικοποιημένες, είναι οι υπηρεσίες, και τείνουν να αποκτούν την όψη του απολύτως ανιδιοτελούς δώρου του εαυτού, που γίνεται από αγάπη και όχι για τα χρήματα, και αυτό με αντάλλαγμα μια καθαρά πολιτισμική εργασία ευφημισμού (την ίδια ακριβώς που επιβάλλει η πορνεία σε ξενοδοχείο και την οποία οι πόρνες χαρακτηρίζουν ασυγκρίτως βαρύτερη και με μεγαλύτερο κόστος από τις βιαστικές σεξουαλικές ανταλλαγές της πορνείας

του δρόμου).³² Η επιστράτευση ιδιαίτερων φροντίδων και τεχνασμάτων αποπλάνησης, από τα οποία το μικρότερο δεν είναι μια εκλεπτυσμένη συζήτηση που μπορεί να εμπεριέχει ένα κομμάτι ερωτικής πρόκλησης, έχει σκοπό να προσφέρει στους πελάτες που δεν είναι υποχρεωμένοι να εμφανίζονται ως τέτοιοι την αίσθηση ότι τους εκτιμούν, τους θαυμάζουν, ακόμη και ότι σχεδόν τους επιθυμούν και τους αγαπούν για τον εαυτό τους, για την προσωπικότητά τους στη μοναδικότητά της και όχι για τα χρήματά τους, καθώς και την αίσθηση ότι είναι πολύ σημαντικοί, ή απλούστατα «να τους κάνουν να νιώσουν άνδρες».³³

Είναι αυτονόητο ότι αυτές οι δραστηριότητες συμβολικού εμπορίου –που αποτελούν για τις επιχειρήσεις ό,τι αποτελούν για τα άτομα οι στρατηγικές παρουσίασης του εαυτού– απαιτούν για να επιτελεστούν σωστά ιδιαίτερη προσοχή στην εξωτερική εμφάνιση και διαθέσεις προς την αποπλάνηση που συμφωνούν με τον πιο παραδοσιακό ρόλο που διανέμεται στις γυναίκες. Και καταλαβαίνουμε πως, σε γενικές γραμμές, μπορούμε να εμπιστευτούμε στις γυναίκες, με μια απλή επέκταση του παραδοσιακού τους ρόλου, λειτουργίες (τις περισσότερες φορές υποταγμένες, παρ' όλο που ο τομέας του πολιτισμού είναι ένας από τους ελάχιστους όπου μπορούν να καταλάβουν διευθυντικές θέσεις) στην παραγωγή και την κατανάλωση συμβολικών αγαθών και υπηρεσιών ή, πιο συγκεκριμένα, *σημείων διάκρισης*, από τα καλλωπιστικά προϊόντα και τις αντίστοιχες υπηρεσίες (κομμώτριες, αισθητικοί, μανικιουρίστες κτλ.) μέχρι την υψηλή ραπτική ή την υψηλή κουλτούρα. Υπεύθυνες στους κόλπους της οικιακής μονάδας για τη μετατροπή του οικονομικού κεφαλαίου σε συμβολικό κεφάλαιο, οι γυναίκες είναι προδιατεθειμένες για την είσοδό τους στη μόνιμη διαλεκτική της φιλοδοξίας και της διάκρισης στην οποία η μόδα προσφέρει έναν από τους προνομιούχους χώρους της και που είναι ο κινητήριος παράγοντας της πολιτιστικής ζωής ως αέναης κίνησης συμβολικής υπέρβασης και πλειοδοσίας. Οι γυναίκες της μικροαστικής τάξης, για τις οποίες γνωρίζουμε ότι δείχνουν υπερβολική προσοχή στις φροντίδες του σώματος ή στον καλλωπισμό³⁴ και, ευρύτερα, στη φροντίδα για να κερδίσουν τον αισθητικό και ηθικοπρακτικό σεβασμό, είναι τα κατεξοχήν θύματα της συμβολικής κυριαρχίας, αλλά και τα εργαλεία που έχουν ταχθεί να προορίζονται να μεταφέρουν τις συνέπειές της προς τις κυριαρχούμενες

³² Βλ. C. Hoigard και L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, Κέμπριτζ, Polity Press, 1992.

³³ Βλ. A. Allison, *Nightwork, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1994.

³⁴ Βλ. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1979, σσ. 226-229 (*Η Διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, Αθήνα, Πατάκης, 2002, σσ. ???)

τάξεις. Καθώς είναι σαν παγιδευμένες από την επιθυμία τους να ταυτιστούν με τα κυρίαρχα πρότυπα –όπως μαρτυρεί η ροπή τους προς την αισθητική και γλωσσική υπερδιόρθωση–, έχουν μια έντονη τάση να οικειοποιούνται με κάθε τίμημα, πράγμα που σημαίνει τις περισσότερες φορές επί πιστώσει, τις διακεκριμένες (επειδή είναι διακριτικές) ιδιότητες των κυρίαρχων και να συμβάλλουν στην επιτακτική διάδοσή τους, προς όφελος κυρίως της περιστασιακής συμβολικής εξουσίας που μπορεί να εξασφαλίσει στον προσηλυτισμό νεοφώτιστων η θέση τους στο μηχανισμό παραγωγής ή κυκλοφορίας των πολιτισμικών αγαθών (παραδείγματος χάρη σε ένα γυναικείο περιοδικό).³⁵ Όλα συμβαίνουν λες και η αγορά των συμβολικών αγαθών, στην οποία οι γυναίκες οφείλουν τις καλύτερες πιστοποιήσεις της επαγγελματικής τους χειραφέτησης, προσφέρει σ' αυτές τις «ελεύθερες εργαζόμενες» της συμβολικής παραγωγής τα επιφανόμενα της ελευθερίας μόνο και μόνο για να αποσπάσει από αυτές την αφοσιωμένη υποταγή και τη συμβολή τους στη συμβολική κυριαρχία που ασκείται μέσω των μηχανισμών της οικονομίας των συμβολικών αγαθών, οικονομίας της οποίας είναι τα αγαπημένα θύματα. Η έμφυτη γνώση αυτών των μηχανισμών, που βρίσκεται το δίχως άλλο στη βάση κάποιων από τις στρατηγικές ανατροπής που προτείνει το φεμινιστικό κίνημα, όπως είναι η υπεράσπιση του *natural look*, θα πρέπει να επεκταθεί σε όλες τις καταστάσεις στις οποίες οι γυναίκες μπορούν να πιστέψουν και να κάνουν τους άλλους να πιστέψουν ότι ασκούν αρμοδιότητες ενός ενεργητικού δρώντος ενώ στην πραγματικότητα είναι απλώς εργαλεία συμβολικής έκθεσης ή χειραγώγησης.

Η ισχύς της δομής

Έτσι, μια αληθινά *σχεσιακή* κατανόηση της σχέσης κυριαρχίας μεταξύ ανδρών και γυναικών έτσι όπως εγκαθιδρύεται στο σύνολο των κοινωνικών χώρων και υποχώρων, δηλαδή όχι μόνο μέσα στην οικογένεια αλλά και στο σχολικό σύμπαν και στον κόσμο της εργασίας, στο γραφειοκρατικό σύμπαν και στο σύμπαν των μέσων ενημέρωσης, οδηγεί στο κατακερματισμό της φαντασιακής εικόνας ενός «αιώνιου θηλυκού», για να αποκαλύψει τη συνέχεια της δομής της σχέσης κυριαρχίας μεταξύ

³⁵ Η Nicole Woolsey-Biggart προσφέρει μια υποδειγματική περιγραφή μιας παραδειγματικής μορφής πολιτισμικού προσηλυτισμού με βάση το γυναικείο εργόχειρο στο βιβλίο της *Charismatic Capitalism* (Σικάγο, University of Chicago Press, 1988)

ανδρών και γυναικών η οποία συντηρείται πέρα από τις υποστασιακές διαφορές κατάστασης που αντιστοιχούν στις ιστορικές στιγμές και τις θέσεις μέσα στον κοινωνικό χώρο. Και αυτή η διαπίστωση της *υπεριστορικής συνέχειας της σχέσης ανδρικής κυριαρχίας* όχι μόνο δεν παράγει, όπως κάποιοι ενίοτε προσποιούνται ότι πιστεύουν, μια αίσθηση αποϊστορικοποίησης, άρα και φυσικοποίησης, αλλά μας υποχρεώνει να αντιστρέψουμε τη συνήθη προβληματική που θεμελιώνεται στη διαπίστωση των πιο ορατών αλλαγών στην *κατάσταση* των γυναικών. Στην πραγματικότητα μας αναγκάζει να θέσουμε το πάντοτε παραγνωρισμένο ζήτημα της διαρκώς επανεκκινούμενης ιστορικής εργασίας που είναι απαραίτητη για να αποσπάσουμε την ανδρική κυριαρχία από την ιστορία καθώς και το ζήτημα των ιστορικών μηχανισμών και δράσεων που είναι υπεύθυνοι για τη φαινομενική αποϊστορικοποίηση, μηχανισμούς και δράσεις που οφείλει να γνωρίζει κάθε πολιτική ιστορικού μετασχηματισμού αν δε θέλει να καταδικαστεί στην ανικανότητα.

Μας αναγκάζει τέλος και κυρίως να αντιληφθούμε τη ματαιότητα των επιδεικτικών καλεσμάτων των «μεταμοντέρνων» φιλοσόφων στην «υπέρβαση των δυϊσμών»· αυτοί οι δυϊσμοί, βαθιά ριζωμένοι στα πράγματα (στις δομές) και στα σώματα, δεν έχουν γεννηθεί ως απλή συνέπεια λεκτικής ονοματοθεσίας και δεν μπορούν να καταργηθούν με μια πράξη τελεστικής μαγείας – στο βαθμό που τα γένη, πόρρω απέχοντας από το να είναι απλοί «ρόλοι» τους οποίους ο καθένας θα μπορούσε να παίζει κατά βούληση (με τον τρόπο των *drag queens*), είναι εγγεγραμμένα στα σώματα και σε ένα σύμπαν από το οποίο αντλούν την ισχύ τους.³⁶ Αυτή ακριβώς η τάξη των γενών θεμελιώνει την τελεστική αποτελεσματικότητα των λέξεων –και ιδίως των προσβολών– και επίσης *αντιστέκεται* στους δήθεν επαναστατικούς ορισμούς του ανατρεπτικού βολονταρισμού.

Όπως ο Μισέλ Φουκώ που επιδιώκει την επανιστορικοποίηση της σεξουαλικότητας ενάντια στην ψυχαναλυτική φυσικοποίηση, περιγράφοντας στην *Ιστορία της σεξουαλικότητάς* του, την οποία συλλαμβάνει ως «μια αρχαιολογία της ψυχανάλυσης», μια γενεαλογία του δυτικού ανθρώπου ως «υποκειμένου της επιθυμίας», προσπαθούμε εδώ να συσχετίσουμε το ασυνείδητο που κυβερνά τις

³⁶ Η Judith Butler μοιάζει να απορρίπτει η ίδια τη «βολονταριστική» θεώρηση του γένους την οποία προτείνει στο *Gender Trouble* όταν γράφει: «The misapprehension about gender performativity is this: that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning» [Η παρεξήγηση σχετικά με την επιτελεστικότητα του γένους είναι η εξής: ότι το γένος είναι επιλογή, ή ότι το γένος είναι ρόλος, ή ότι το γένος είναι μια κατασκευή που ο καθένας φορά, με τον τρόπο που φορά τα ρούχα του κάθε πρωί]. (J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limitis of «Sex»*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1993, σ. 94).

σεξουαλικές σχέσεις και, γενικότερα, τις σχέσεις μεταξύ των φύλων, όχι μόνο στην ατομική αλλά και στη συλλογική του οντογένεση, δηλαδή στη μακριά και εν μέρει ακίνητη ιστορία του ανδροκεντρικού ασυνείδητου. Αλλά για να ευοδωθεί το σχέδιό μας να κατανοήσουμε αυτό που χαρακτηρίζει αφ' εαυτής τη νεότερη εμπειρία της σεξουαλικότητας, δεν μπορούμε να αρκεστούμε, όπως κάνει ο Φουκώ, στο να επιμείνουμε σε αυτό που τη διαφοροποιεί κυρίως από την ελληνική ή ρωμαϊκή αρχαιότητα στην οποία «θα δυσκολευόμασταν να βρούμε μια έννοια παρόμοια με αυτήν της “σεξουαλικότητας” ή της “σάρκας”», δηλαδή μια «έννοια που να αναφέρεται σε μια μοναδική μονάδα και η οποία θα επέτρεπε να συγκεντρώσουμε σαν να μοιράζονταν την ίδια φύση [...] ποικίλα και προφανώς απομακρυσμένα μεταξύ τους φαινόμενα, συμπεριφορές, αλλά και αισθήσεις, επιθυμίες, ένστικτα, πάθη».³⁷

Η σεξουαλικότητα έτσι όπως εμείς την αντιλαμβανόμαστε είναι πράγματι μια ιστορική επινόηση, αλλά μια επινόηση που έχει επιτελεστεί προοδευτικά στο βαθμό που επιτελούνταν η διεργασία διαφοροποίησης των διαφορετικών πεδίων και των ειδικών λογικών τους. Έτσι χρειάστηκε κατ' αρχάς η αρχή της έμφυλης (και όχι της σεξουαλικής) διαίρεσης, η οποία συνιστούσε τη θεμελιώδη αντίθεση του μυθικού λόγου, να πάψει να εφαρμόζεται σε όλη την τάξη του κόσμου, τόσο του φυσικού όσο και του πολιτικού, άρα και να ορίζει παραδείγματος χάρη τα θεμέλια της κοσμολογίας, όπως συνέβαινε στους προσωκρατικούς στοχαστές: η σύσταση σε ξεχωριστό τομέα των πρακτικών και των λόγων που συνδέονται με το σεξ είναι αδιαχώριστη στην πραγματικότητα από την προοδευτική αποσύνδεση του μυθικού λόγου, με τις πολύσημες και αόριστες αναλογίες του, από το λογικό λόγο, ο οποίος, απότοκος της συζήτησης σε ένα σχολαστικό πεδίο, έρχεται σιγά σιγά να λάβει ως αντικείμενο την ίδια την αναλογία (κυρίως στον Αριστοτέλη). Και η ανάδυση της σεξουαλικότητας ως τέτοιας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη επίσης με την εμφάνιση ενός συνόλου πεδίων και δρώντων σε ανταγωνισμό για το μονοπώλιο του νόμιμου ορισμού των σεξουαλικών πρακτικών και λόγων (θρησκευτικό πεδίο, δικαιοτικό πεδίο, γραφειοκρατικό πεδίο) και ικανών να επιβάλουν, κυρίως μέσω των οικογενειών και της οικογενειοκρατικής θεώρησης, αυτό τον ορισμό στις πρακτικές.

Τα σχήματα του έμφυλου ασυνείδητου δεν είναι «θεμελιώδη δομούντα διαζεύγματα» (*fundamental structuring alternatives*), όπως θέλει ο Γκόφμαν, αλλά ιστορικές και

³⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, τ. 2: *L'Usage des plaisirs*, Παρίσι, Gallimard, 1984, σ. 43.

σε υψηλό βαθμό διαφοροποιημένες δομές, απότοκες ενός κοινωνικού χώρου ο οποίος είναι επίσης σε υψηλό βαθμό διαφοροποιημένος, οι οποίες αναπαράγονται μέσω των μαθητειών που συνδέονται με την εμπειρία που αποκτούν οι δρώντες για τις δομές αυτών των χώρων. Έτσι, η είσοδος σε διαφορετικά πεδία οργανωμένα σύμφωνα με αντιθέσεις (μεταξύ ισχυρού και αδύναμου, ψηλού και κοντού, βαρύ και ελαφρύ, χοντρού και ισχνού, τεντωμένου και χαλαρού, *hard* και *soft* κτλ.) που διατηρούν πάντοτε μια σχέση ομολογίας με τη θεμελιώδη αντίθεση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού και με τα δευτερεύοντα διαζεύγματα στα οποία αυτή εκφράζεται (κυρίαρχος/κυριαρχούμενος, πάνω/κάτω, ενεργητικό-διδασκόμενος/παθητικό-που δέχεται τη διδασκαλία)³⁸ συνοδεύεται από την εγγραφή στα σώματα μιας σειράς έμφυλων αντιθέσεων ομολογών μεταξύ τους καθώς και με τη θεμελιώδη αντίθεση.

Οι αντιθέσεις που είναι εγγεγραμμένες στην κοινωνική δομή των πεδίων χρησιμεύουν ως φορείς γνωστικών δομών, πρακτικών ταξινομιών, συχνά εγγεγραμμένων σε συστήματα επιθέτων, τα οποία επιτρέπουν την παραγωγή ηθικοπρακτικών, αισθητικών και γνωστικών κρίσεων. Έτσι, παραδείγματος χάρη, στο πανεπιστημιακό πεδίο, η αντίθεση μεταξύ των εφήμερα κυρίαρχων γνωστικών κλάδων, της νομικής και της ιατρικής, και των εφήμερα κυριαρχούμενων γνωστικών κλάδων, των επιστημών και των γραμμάτων, και στο εσωτερικό των τελευταίων, μεταξύ των επιστημών, και όλων όσων είναι από την πλευρά του *hard*, και των γραμμάτων, δηλαδή του *soft*, ή ακόμη, συνεχίζοντας τον εγκιβωτισμό, μεταξύ της κοινωνιολογίας, που τοποθετείται από την πλευρά της αγοράς και της πολιτικής, και της ψυχολογίας, που αναφέρεται στην εσωτερικότητα, όπως και η λογοτεχνία.³⁹ Ή πάλι, στο πεδίο της εξουσίας, η αντίθεση, βαθιά σημειωμένη στην αντικειμενικότητα των πρακτικών και

³⁸ Ο Michel Foucault είδε σωστά τη σχέση μεταξύ σεξουαλικότητας και (ανδρικής) εξουσίας, κυρίως στην ελληνική ηθική πρακτική, η οποία, φτιαγμένη από άνδρες για άνδρες, τείνει να συλλαμβάνει «κάθε σεξουαλική σχέση σύμφωνα με το σχήμα της διδασκαλίας και της αρσενικής κυριαρχίας» (M. Foucault, *ό.π.*, σ. 242).

³⁹ Γνωρίζουμε ότι η αντίθεση μεταξύ *hard* και *soft* είναι η μορφή που παίρνει στο χώρο της επιστήμης ο καταμερισμός της εργασίας μεταξύ των φύλων· κι αυτό ισχύει τόσο στον καταμερισμό της επιστημονικής εργασίας όσο και στις παραστάσεις, στην αξιολόγηση των αποτελεσμάτων κτλ. Σε μια εντελώς διαφορετική τάξη, οι λογοτεχνικές κριτικές του 16^{ου} αιώνα αντιπαρέθεταν το επικό, αρσενικό και σοβαρό, και το λυρικό, θηλυκό, προορισμένο για το στολισμό. Η αντίθεση-μήτρα ξαναβρίσκεται ακόμη και στο πεδίο των διεθνών σχέσεων, όπου η Γαλλία καταλαμβάνει, σε σχέση με διαφορετικές χώρες, Ηνωμένες Πολιτείες, Αγγλία ή Γερμανία, μια θέση την οποία μπορούμε να αποκαλέσουμε «θηλυκή», όπως το μαρτυρεί το γεγονός ότι, σε πολύ διαφορετικές χώρες, Αίγυπτο, Ελλάδα ή Ιαπωνία, τα αγόρια προσανατολίζονται κυρίως προς αυτές τις χώρες ενώ τα κορίτσια πηγαίνουν περισσότερο στη Γαλλία ή ακόμη ότι πηγαίνει κανείς περισσότερο στις Ηνωμένες Πολιτείες ή στην Αγγλία για να κάνει οικονομικές, τεχνολογικές ή νομικές σπουδές, και περισσότερο στη Γαλλία για να σπουδάσει φιλολογία, φιλοσοφία ή ανθρωπιστικές επιστήμες (βλ. N. Panayotopoulos, «Les “grandes écoles” d’un petit pays. Les études à l’étranger: le cas de la Grèce», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, Μάρτιος 1998, σσ. 77-91).

των ιδιοτήτων, μεταξύ των αφεντικών της βιομηχανίας ή του εμπορίου και των διανοούμενων, και εγγεγραμμένη επίσης στα μυαλά, με τη μορφή ρητών ή άρρητων ταξινομιών που κάνουν τον διανοούμενο να είναι, στα μάτια του «αστού», ένα πλάσμα προικισμένο με ιδιότητες που είναι όλες τοποθετημένες από την πλευρά του θηλυκού, μη πραγματισμός, αγγελισμός, ανευθυνότητα (όπως το βλέπουμε ολοκάθαρα στις περιστάσεις εκείνες όπου οι λαϊκοί κυρίαρχοι αναλαμβάνουν να δώσουν ένα μάθημα στο διανοούμενο ή στον καλλιτέχνη, και, όπως τόσο συχνά κάνουν οι άνδρες με τις γυναίκες, να του «εξηγήσουν τη ζωή»).

Πράγμα που σημαίνει πως η γενετική κοινωνιολογία του σεξουαλικού ασυνείδητου βρίσκει τη λογική προέκτασή της στην ανάλυση των δομών των κοινωνικών συμπτάντων όπου αυτό το ασυνείδητο ριζώνει και αναπαράγεται, είτε πρόκειται για διαιρέσεις που έχουν ενσωματωθεί με τη μορφή αρχών διαίρεσης είτε για αντικειμενικές διαιρέσεις που εγκαθιδρύονται μεταξύ των κοινωνικών θέσεων (και των κατόχων τους, αναλόγως ανδρών ή γυναικών: γιατροί/νοσοκόμες, αφεντικά/διανοούμενοι κτλ.) και από τις οποίες η πιο σημαντική, από την οπτική γωνία της διαιώνισης αυτών των διαιρέσεων, είναι το δίχως άλλο αυτή που διακρίνει τα πεδία που είναι ταγμένα στη συμβολική παραγωγή. Η θεμελιώδης αντίθεση, της οποίας την κανονική μορφή προσφέρει η κοινωνία των Καβύλων, βρίσκεται υποπολλαπλασιασμένη και σαν διαθλασμένη, σε μια σειρά ομόλογων αντιθέσεων, που την αναπαράγουν, αλλά με μορφές διάσπαρτες και συχνά μη αναγνωρίσιμες (όπως επιστήμες και φιλολογία ή χειρουργική και δερματολογία). Αυτές οι ειδικές αντιθέσεις περισφίγγουν το πνεύμα, με τρόπο λιγότερο ή περισσότερο ύπουλο, χωρίς να του επιτρέπουν να τις αντιληφθεί στην ενότητα και την αλήθειά τους, δηλαδή ως πολλές όψεις της ίδιας δομής των σεξουαλικών σχέσεων κυριαρχίας.

Ωστόσο μόνο με την προϋπόθεση να κρατήσουμε μαζί το σύνολο των τόπων και των μορφών στις οποίες ασκείται αυτή η κυριαρχία –που έχει την ιδιαιτερότητα να μπορεί να επιτελείται σε πολύ διαφορετικές κλίμακες, σε όλους τους κοινωνικούς χώρους, από τους πλέον περιορισμένους, όπως είναι οι οικογένειες, μέχρι τους πλέον ευρείς– θα μπορέσουμε να συλλάβουμε τις σταθερές της δομής της και των μηχανισμών αναπαραγωγής της. Οι ορατές αλλαγές που έχουν επέλθει στη γυναικεία κατάσταση συγκαλύπτουν τη μονιμότητα των αόρατων δομών την οποία μπορεί να φέρει στο φως μόνο μια σχεσιακή σκέψη ικανή να *συσχετίσει την οικιακή οικονομία, δηλαδή τον καταμερισμό της εργασίας και των εξουσιών που τον χαρακτηρίζουν, και τους διαφορετικούς τομείς της αγοράς της εργασίας* (τα πεδία) στα οποία εμπλέκονται οι

άνδρες και οι γυναίκες. Αυτό απαιτείται αντί να αντιλαμβανόμαστε σε *διαχωρισμένη κατάσταση*, όπως γίνεται συνήθως, την κατανομή μεταξύ των φύλων, τόσο στην οικιακή όσο και στη μη οικιακή εργασία, των εργασιών, και κυρίως των τάξεων (rangs).

Η αλήθεια των δομικών σχέσεων δομικής κυριαρχίας διαφαίνεται από τη στιγμή που θα παρατηρήσουμε, παραδείγματος χάρη, ότι οι γυναίκες που έχουν καταφέρει να ανέβουν σε πολύ υψηλές θέσεις (στελέχη, διευθυντές υπουργείων κτλ.) οφείλουν να «πληρώνουν» κατά κάποιον τρόπο αυτή την επαγγελματική επιτυχία με μια μικρότερη «επιτυχία» στην οικιακή τάξη (διαζύγιο, καθυστερημένος γάμος, αγαμία, δυσκολίες ή αποτυχίες με τα παιδιά κτλ.) και στην οικονομία των συμβολικών αγαθών, ή, αντιστρόφως, ότι η επιτυχία στην οικιακή επιχείρηση έχει συχνά σαν αντιστάθμισμα μια μερική ή ολική απάρνηση της μεγάλης επαγγελματικής επιτυχίας (κυρίως μέσω της αποδοχής των «πλεονεκτημάτων» που δίνονται με τόση ευκολία στις γυναίκες μόνο και μόνο γιατί τις θέτουν εκτός του αγώνα δρόμου για την εξουσία: ημιαπασχόληση ή απασχόληση κατά τα τέσσερα πέμπτα («quatre-vingtièmes»). Και πράγματι, μόνο υπό τον όρο να λάβουμε υπόψη μας τους περιορισμούς που επιβάλλει η δομή του οικιακού χώρου (πραγματικού ή δυνητικού) στη δομή του επαγγελματικού χώρου (παραδείγματος χάρη, μέσω της παράστασης μιας αναγκαίας, αναπόφευκτης ή αποδεκτής απόστασης μεταξύ της θέσης του συζύγου και της θέσης της συζύγου), θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε την ομολογία μεταξύ των δομών των ανδρικών και των γυναικείων θέσεων στους διαφορετικούς κοινωνικούς χώρους, ομολογία που τείνει να διατηρείται ακόμα κι αν οι όροι δεν παύουν ποτέ να αλλάζουν υποστασιακό περιεχόμενο, σε ένα είδος αγώνα δρόμου στον οποίο οι γυναίκες δε θα καλύψουν ποτέ το χάντικαπ.⁴⁰

Και αυτός ο συσχετισμός μας επιτρέπει επίσης να καταλάβουμε ότι η ίδια σχέση κυριαρχίας μπορεί να παρατηρηθεί με διαφορετικές μορφές, στις πιο διαφορετικές γυναικείες καταστάσεις, από την πρόθυμη αφοσίωση των γυναικών της μεγαλοαστικής τάξης των επιχειρήσεων και του χρήματος στο σπιτικό τους ή στις

⁴⁰ Η κατοχή ενός ισχυρού πολιτισμικού κεφαλαίου δεν αρκεί από μόνη της για να δώσει πρόσβαση στις συνθήκες μιας αληθινής οικονομικής και πολιτισμικής αυτονομίας απέναντι στους άνδρες. Αν πιστέψουμε εκείνους που διαπιστώνουν ότι, σε ένα ζευγάρι όπου ο άνδρας κερδίζει πολλά χρήματα, η εργασία της γυναίκας εμφανίζεται ως ένα εκλεκτικό προνόμιο που οφείλει να δικαιολογείται μέσω ενός πλεονάσματος δραστηριότητας και επιτυχίας ή ότι ο άνδρας που φέρνει πάνω από τα μισά εισοδήματα περιμένει από τη γυναίκα να κάνει περισσότερη από τη μισή οικιακή εργασία, η οικονομική ανεξαρτησία, αναγκαία συνθήκη, δεν αρκεί από μόνη της για να επιτρέψει στη γυναίκα να απελευθερωθεί από τους περιορισμούς του κυρίαρχου μοντέλου που μπορεί να συνεχίζει να στοιχειώνει τις ανδρικές και τις γυναικείες έξεις.

αγαθοεργίες τους, μέχρι την υπηρετική και «πληρωμένη» αφοσίωση των οικιακών βοηθών, περνώντας, στο επίπεδο της μικροαστικής τάξης, από την κατοχή μιας μισθωτής εργασίας συμπληρωματικής εκείνης του συζύγου και συμβατής με αυτήν, που σχεδόν πάντοτε ασκείται με μειωμένο τρόπο. Η δομή της ανδρικής κυριαρχίας αποτελεί την υπέρτατη αρχή αυτών των αναρίθμητων ατομικών σχέσεων κυριαρχίας/υποταγής οι οποίες, διαφορετικές στη μορφή τους αναλόγως της θέσης των εμπλεκομένων δρώντων μέσα στον κοινωνικό χώρο –ενίοτε τεράστιες και ορατές, ενίοτε απειροελάχιστες και σχεδόν αόρατες, αλλά ομόλογες και ενωμένες μεταξύ τους, εξ αυτού, από μια εντύπωση οικογένειας– χωρίζουν και ενώνουν σε καθένα από τα κοινωνικά σύμπαντα τους άνδρες και τις γυναίκες, διατηρώντας έτσι μεταξύ τους τη «μυστική γραμμή οριοθέτησης» για την οποία μιλούσε η Βιρτζίνια Γουλφ.

Υστερόγραφο για την κυριαρχία και τον έρωτα

Αν σταματούσαμε σε αυτό το σημείο, ουσιαστικά θα εγκαταλειπόμασταν στην «ηδονή του απογοητεύειν», την οποία ανέφερε η Βιρτζίνια Γουλφ (και η οποία αποτελεί το δίχως άλλο μέρος των ικανοποιήσεων που επιζητά ενίοτε λαθραία η κοινωνιολογία), και θα αφήναμε στο περιθώριο της έρευνας ολόκληρο το μαγευμένο σύμπαν των ερωτικών σχέσεων.¹ Πειρασμός που γίνεται ακόμα πιο ισχυρός δεδομένου ότι δεν είναι εύκολο, χωρίς να εκτεθούμε στον κίνδυνο της «σχολαστικής κωμωδίας», να μιλήσουμε για τον έρωτα στη γλώσσα της ανάλυσης και, πιο συγκεκριμένα, να αποφύγουμε το διάζευγμα μεταξύ λυρισμού και κυνισμού, μεταξύ παραμυθιού και διδακτικού μύθου ή παραλογής. Είναι άραγε ο έρωτας μια εξαίρεση, η μοναδική, αλλά πρώτου μεγέθους, στο νόμο της ανδρικής κυριαρχίας, μια αναστολή της συμβολικής βίας, ή μήπως είναι η υπέρτατη μορφή αυτής της βίας, ακριβώς επειδή είναι η πιο υπόγεια, η πιο αθέατη; Όταν παίρνει τη μορφή του έρωτα του πεπρωμένου, του *amor fati*, στη μία ή την άλλη από τις παραλλαγές του, είτε πρόκειται παραδείγματος χάρη για την προσχώρηση στο αναπόφευκτο που οδηγούσε πολλές γυναίκες, τουλάχιστον στην αρχαία Καβυλία ή στο Μπεάρν του παλιού καιρού, και το δίχως άλλο και πέρα από αυτά (όπως μαρτυρούν οι στατιστικές της ενδογαμίας), να βρίσκουν αξιαγάπητο και να αγαπούν εκείνον που προόριζε γι' αυτές το κοινωνικό πεπρωμένο, ο έρωτας είναι αποδεκτή κυριαρχία, παραγνωρισμένη ως τέτοια και πρακτικά αναγνωρισμένη, σε κατάσταση πάθους, ευτυχισμένου ή δυστυχισμένου. Και τι να πούμε για την επένδυση, που επιβάλλεται από την ανάγκη και τη συνήθεια, στις πιο μισητές συνθήκες ζωής ή στα πιο επικίνδυνα επαγγέλματα; Αλλά η μύτη της Κλεοπάτρας είναι εδώ για να μας θυμίζει, με όλη τη μυθολογία της κακοποιού, τρομακτικής και σαγηνευτικής, δύναμης που διαθέτει η γυναίκα σε όλες τις μυθολογίες – ως πειράσσουσα Εύα, παιχνιδιάρη Ομφάλη, γητεύτρα Κίρκη ή μάγισσα που βασκάνει–, ότι η μυστηριώδης επιρροή του έρωτα μπορεί να ασκηθεί και πάνω στους άνδρες. Οι δυνάμεις που υποψιαζόμαστε πως δρουν στο σκοτάδι και στο μυστικό κόσμο των πιο προσωπικών σχέσεων («πάνω στο μαξιλάρι») και κρατούν τους άνδρες με τη βοήθεια της μαγείας των δεσμών του πάθους, κάνοντάς

¹ Έχω αναφέρει συχνά, κυρίως στο τέλος της *Διάκρισης* (ό.π., σ. ???), το ρόλο που μπορεί να παίζει η έρευνα των απολαύσεων της «διαηγούς θεώρησης» στην ειδικά κοινωνιολογική *libido sciendi* χωρίς να αντιληφθώ ότι η «ηδονή του απογοητεύειν», που πάντοτε τη συνοδεύει, μπορεί να εξηγήσει, και εν μέρει να δικαιολογήσει, κάποιες από τις πιο βίαια αρνητικές αντιδράσεις που προκαλεί η κοινωνιολογία.

τους να ξεχνούν τις υποχρεώσεις που συνδέονται με την κοινωνική τους αξιοπρέπεια, ορίζουν μια αντιστροφή της σχέσης κυριαρχίας η οποία, μοιραία ρήξη στη συνηθισμένη, φυσιολογική, φυσική τάξη, καταδικάζεται ως ένα παρά φύση σφάλμα, κατάλληλα φτιαγμένο για να ενισχύσει την ανδροκεντρική μυθολογία.

Έτσι όμως παραμένουμε στην προοπτική του αγώνα, ή του πολέμου. Και αποκλείουμε ακόμα και την πιθανότητα της αναστολής της δύναμης και των συσχετισμών δυνάμεων που μοιάζει συστατική της εμπειρίας του έρωτα ή της φιλίας. Όμως, σ' αυτή τη θαυμαστή ανακωχή όπου η κυριαρχία μοιάζει κυριαρχημένη ή, καλύτερα, ακυρωμένη, και η ανδρική βία κατεσταλμένη (οι γυναίκες, το έχουμε πάμπολλες φορές αποδείξει, εκπολιτίζουν απογυμνώνοντας τις κοινωνικές σχέσεις από τη χυδαιότητα και την ωμότητά τους), τίθεται ένα τέλος στην ανδρική θεώρηση, πάντοτε κυνηγετική ή πολεμική, των σχέσεων μεταξύ των φύλων· και ταυτοχρόνως τίθεται ένα τέλος στις στρατηγικές κυριαρχίας που στοχεύουν να προσδέσουν, να αιχμαλωτίσουν, να υποτάξουν, να μειώσουν ή να υποδουλώσουν προκαλώντας ανησυχίες, αβεβαιότητες, προσδοκίες, ματαιώσεις, τραύματα, ταπεινώσεις, επανεισάγοντας έτσι την ασυμμετρία μιας άνισης ανταλλαγής.

Αλλά, όπως πολύ σωστά λέει ο Σάσα Βάιτμαν, η τομή με τη συνήθη τάξη δεν επιτελείται ξαφνικά ούτε άπαξ και διά παντός. Μόνο μέσω μιας εργασίας διαρκούς, που ξαναρχίζει αδιάκοπα, μπορεί να αποσπαστεί από τα ψυχρά νερά του υπολογισμού, της βίας και του συμφέροντος το «μαγικό νησί» του έρωτα, αυτός ο κλειστός και απολύτως αυτάρκης κόσμος που αποτελεί τον τόπο μιας συνεχόμενης σειράς θαυμάτων: του θαύματος της μη-βίας, που καθιστά δυνατή την εγκαθίδρυση σχέσεων θεμελιωμένων στην πλήρη *αμοιβαιότητα* και καθιστά εφικτή την εγκατάλειψη και την παράδοση του εγώ: του θαύματος της αμοιβαίας αναγνώρισης, που επιτρέπει, όπως λέει ο Σαρτρ, να νιώθει κανείς πως «δικαιολογείται η ύπαρξή του», πως είναι αποδεκτός, ακόμα και στις πιο τυχαίες ή στις πιο αρνητικές ιδιαιτερότητές του, εντός και μέσω μιας αυθαίρετης απολυτοποίησης της αυθαιρεσίας μιας συνάντησης («επειδή ήταν εκείνος, επειδή ήμουν εγώ»): του θαύματος της *ανιδιοτέλειας* που καθιστά εφικτές τις αποεργαλειοποιημένες σχέσεις, θεμελιωμένες στην ευτυχία του να προσφέρεις ευτυχία,² να βρίσκεις στο θάμβος του άλλου, ιδίως στο θάμβος που εσύ ο ίδιος του προκαλεις, ανεξάντλητους λόγους για το δικό σου θάμβος. Τόσα χαρακτηριστικά –εξωθημένα στην υψηλότερη ισχύ τους– της

² Πράγμα που είναι απολύτως αντίθετο από το να μεταχειρίζεται κανείς τον άλλο εργαλειακά, ως ένα καθαρό μέσο απόλαυσης, και χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τους *δικούς του σκοπούς*.

οικονομίας των συμβολικών αγαθών, της οποίας η υπέρτατη μορφή είναι το δώρο του εαυτού, και του σώματος, ιερού αντικειμένου, αποκλεισμένου από την εμπορική κυκλοφορία, χαρακτηριστικά τα οποία, επειδή προϋποθέτουν και παράγουν σχέσεις σταθερές στο χρόνο και όχι εργαλειακές, είναι διαμετρικά αντίθετα, όπως έχει καταδείξει ο Ντέιβιντ Σνάιντερ, με τις συναλλαγές της αγοράς εργασίας, εφήμερες και αυστηρά εργαλειακές δοσοληψίες μεταξύ τυχαίων, δηλαδή αδιάφορων και εναλλάξιμων, δρώντων – των οποίων ο πληρωμένος ή υπολογιστικός έρωτας, αληθινή αντίφαση στους όρους, εκπροσωπεί το καθολικά αναγνωρισμένο ως ιεροσυλία όριο.³

Ο «καθαρός έρωτας», αυτή η τέχνη για την τέχνη του έρωτα, είναι μια σχετικά πρόσφατη ιστορική επινόηση, όπως η τέχνη για την τέχνη, καθαρή αγάπη για την τέχνη, με την οποία έχει συνδεθεί ιστορικά και δομικά.⁴ Δεν τον συναντάμε το δίχως άλλο παρά πολύ σπάνια στην πιο ολοκληρωμένη του μορφή και, όριο που σχεδόν ποτέ δεν προσεγγίζεται –μιλάμε τότε για «τρελό έρωτα»–, είναι εγγενώς εύθραυστος, διότι πάντοτε συνδέεται με υπερβολικές απαιτήσεις, με «τρέλες» (μήπως, ακριβώς επειδή επενδύουμε τόσα πολλά σ' αυτόν, ο «γάμος από έρωτα» αποκαλύπτεται τόσο εκτεθειμένος στον κίνδυνο του διαζυγίου;) και διαρκώς απειλούμενος από την κρίση που προκαλεί η επιστροφή του εγωιστικού υπολογισμού ή απλώς η μετατροπή του σε ρουτίνα. Υπάρχει ωστόσο αρκετά, κυρίως στις γυναίκες, ώστε να θεσμιστεί σε κανονιστικό πρότυπο, ή σε πρακτικό ιδεώδες, άξιο να επιδιώκεται γι' αυτό καθ' εαυτό και για τις εξαιρετικές εμπειρίες που προσφέρει. Η αύρα μυστηρίου που συνήθως τον περιβάλλει, κυρίως στη λογοτεχνική παράδοση, μπορεί να γίνει εύκολα κατανοητή από μια αυστηρά ανθρωπολογική οπτική γωνία: θεμελιωμένη στην αναστολή του αγώνα για τη συμβολική εξουσία που προκαλούν η αναζήτηση της αναγνώρισης και η επακόλουθη επιθυμία κυριαρχίας, η αμοιβαία αναγνώριση μέσω της οποίας ο καθένας αναγνωρίζεται σε έναν άλλο τον οποίο αναγνωρίζει ως άλλο εαυτό του και ο οποίος επίσης τον αναγνωρίζει ως τέτοιο μπορεί να οδηγήσει, στην τέλεια ανακλαστικότητα της, πέρα από το διάζευγμα μεταξύ εγωισμού και αλτρουισμού, καθώς και πέρα από τη διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μέχρι την κατάσταση ένωσης και κοινωνίας, η οποία συχνά αναφέρεται σε μεταφορές

³ Βλ. P. Bourdieu, «Le corps et le sacré», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, Σεπτέμβριος 1994, σ. 2.

⁴ Βλ. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 1992. (*Οι κανόνες της τέχνης, Γένεση και δομή του λογοτεχνικού πεδίου*, ελλ. μτφρ. Ε. Γιαννοπούλου, Αθήνα, Πατάκης, 2006).

που μοιάζουν με τις μεταφορές του μυστικισμού, όπου δύο πλάσματα μπορούν «να χαθούν το ένα μέσα στο άλλο» χωρίς να χάσουν τον εαυτό τους. Αποσπώμενο από την αστάθεια και την ανασφάλεια που χαρακτηρίζουν τη λογική της τιμής η οποία, παρ' όλο που είναι θεμελιωμένη σε ένα αξίωμα ισότητας, είναι πάντοτε εκτεθειμένη στο δεσποτικό ενθουσιασμό της πλειοδοσίας, το ερωτικό υποκείμενο δεν μπορεί να αποκτήσει την αναγνώριση παρά μόνο από ένα άλλο υποκείμενο, το οποίο όμως απαρνείται, όπως και αυτό, την πρόθεσή του να κυριαρχήσει. Παραχωρεί με τη θέλησή του την ελευθερία του σε έναν κύριο, ο οποίος του παραχωρεί τη δική του, συμπίπτοντας μαζί του σε μια πράξη ελεύθερης αλλοτρίωσης που επιβεβαιώνεται επ' αόριστον (μέσω της επανάληψης –που ποτέ δεν περιττολογεί– του «σ' αγαπώ»). Αισθάνεται σαν ένας σχεδόν θεϊκός δημιουργός που φτιάχνει, *εκ του μηδενός*, το αγαπημένο πρόσωπο χρησιμοποιώντας την εξουσία που αυτό του έχει παραχωρήσει (κυρίως την εξουσία *ονοματοθεσίας*, που εκδηλώνεται σε όλα τα μοναδικά και γνωστά από αυτούς μόνο ονόματα που δίνουν ο ένας στον άλλον οι ερωτευμένοι και που, σαν μέρος ενός μνητικού τελετουργικού, σηματοδοτούν μια νέα γέννηση, μια πρώτη απόλυτη αρχή, μια αλλαγή οντολογικής τάξης)· όμως ένας δημιουργός που, σε αντάλλαγμα και ταυτοχρόνως, αισθάνεται δημιούργημα του δημιουργήματός του, διαφοροποιούμενος από έναν εγωκεντρικό και κυριαρχικό Πυγμαλίωνα.

Αμοιβαία αναγνώριση, ανταλλαγή δικαιολογιών ύπαρξης και λόγων του είναι, αμοιβαίες μαρτυρίες *εμπιστοσύνης*, πλήθος σημάδια της τέλει αμοιβαιότητας η οποία προσδίδει στον κύκλο στον οποίο είναι κλεισμένη η ερωτευμένη δυάδα, στοιχειώδης κοινωνική μονάδα, ανεξάντλητη και προικισμένη με ισχυρή συμβολική αυτάρκεια, την εξουσία να ανταγωνίζεται νικηφόρα όλες τις καθιερώσεις που ζητά κανείς συνήθως από τους θεσμούς και τις τελετές της «Κοινωνίας», αυτού του κοσμικού υποκατάστατου του Θεού.⁵

⁵ Σχετικά με την καθαρά θεολογικοπολιτική λειτουργία του θεσμού και των τελετών του, βλέπε P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ό.π., σσ. 279-288.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Η δημοσίευση της επιστημονικής ανάλυσης μιας μορφής κυριαρχίας έχει αναγκαστικά κοινωνικές συνέπειες οι οποίες όμως μπορούν να είναι προς αντίθετες κατευθύνσεις: μπορεί είτε να ενισχύσει συμβολικά την κυριαρχία όταν οι διαπιστώσεις της μοιάζουν να ξαναβρίσκουν ή να συμπίπτουν με τον κυρίαρχο λόγο (του οποίου οι αρνητικές ετυμηγορίες υιοθετούν συχνά τα εξωτερικά χαρακτηριστικά μιας καθαρής διαπιστωτικής καταγραφής), είτε να συμβάλει στην εξουδετέρωσή του με τον τρόπο της δημοσιοποίησης ενός κρατικού μυστικού, ενθαρρύνοντας την κινητοποίηση των θυμάτων. Εκτίθεται λοιπόν σε κάθε είδους παρεξηγήσεις, αρκετά εύκολο να προβλεφθούν αλλά όχι και τόσο να διαλυθούν εκ των προτέρων.

Μπροστά σε τόσο δύσκολες συνθήκες υποδοχής, ο αναλυτής θα έμπαινε στον πειρασμό να επικαλεστεί απλούστατα την καλή του πίστη αν δεν ήξερε ότι, σε τόσο ευαίσθητα ζητήματα, αυτή είναι ανεπαρκής· εξίσου ανεπαρκής, εξάλλου, με την αγωνιστική πεποίθηση η οποία εμπνέει πλήθος γραπτών αφιερωμένων στη γυναικεία κατάσταση (και η οποία βρίσκεται στη αφετηρία του ενδιαφέροντος για αντικείμενα που μέχρι τώρα είχαν αγνοηθεί ή παραμεληθεί). Δύσκολα θα μπορούσε πράγματι κανείς να υπερεκτιμήσει τους κινδύνους στους οποίους εκτίθεται κάθε επιστημονικό σχέδιο το οποίο προσπαθεί να επιβάλει το αντικείμενό του μέσα από εξωτερικές θεωρήσεις, όσο ευγενείς και γενναιόδωρες κι αν είναι αυτές. «Οι ευγενείς υποθέσεις» δεν μπορούν να χρησιμεύσουν ως επιστημολογικές δικαιολογίες και να υποκαταστήσουν την αναστοχαστική ανάλυση που μας υποχρεώνει ενίοτε να ανακαλύψουμε ότι η ευπρέπεια των «αγαθών συναισθημάτων» δεν αποκλείει αναγκαστικά το ενδιαφέρον για τα κέρδη που συνδέονται με τους «καλούς αγώνες» (πράγμα που ουδόλως σημαίνει, όπως αρκετές φορές έχουμε πει, ότι «κάθε αγωνιστικό σχέδιο είναι αν-επιστημονικό»). Κι αν τίποτα δε μας υποχρεώνει να αποκλείσουμε από την επιστήμη, εν ονόματι δεν ξέρω ποιας ουτοπικής *Wertfreiheit* («αποχής από την αξιολογική κρίση»), την ατομική ή συλλογική κινητοποίηση που προκαλεί η ύπαρξη μιας πολιτικής ή διανοητικής κινητοποίησης, είναι ωστόσο αλήθεια ότι το καλύτερο από τα πολιτικά κινήματα είναι καταδικασμένο να κάνει κακή επιστήμη και, εντέλει, κακή πολιτική, αν δεν καταφέρει να μετατρέψει τις ανατρεπτικές διαθέσεις του σε κριτική έμπνευση – πρώτα πρώτα για τον ίδιο τον εαυτό.

Το δίχως άλλο είναι απολύτως κατανοητό ότι, προκειμένου να αποφύγουμε να επικυρώσουμε το πραγματικό δίνοντας την εντύπωση ότι το καταγράφουμε επιστημονικά, κινδυνεύουμε να οδηγηθούμε στην αποσιώπηση των πιο ορατά αρνητικών φαινομένων της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης: είτε, λόγω μιας μέριμνας αποκατάστασης ή λόγω του φόβου μήπως προσφέρουμε όπλα στο ρατσισμό ο οποίος εντέλει εγγράφει τις πολιτισμικές διαφορές στη φύση των κυριαρχούμενων και αντλεί επιχειρήματα για να «κατηγορεί τα θύματα», παρακάμπτοντας τις συνθήκες ζωής των οποίων προϊόν είναι αυτές οι διαφορές, παίρνουμε την απόφαση, λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά, να μιλάμε για «λαϊκή κουλτούρα» ή, αναφορικά με τους Μαύρους των Ηνωμένων Πολιτειών για «κουλτούρα της φτώχειας»· είτε, όπως κάνουν κάποιες φεμινίστριες σήμερα, προτιμάμε «να αποφύγουμε την ανάλυση της υποταγής, από φόβο μήπως η αποδοχή της συμμετοχής των γυναικών στη σχέση κυριαρχίας μετακυλήσει το βάρος της ευθύνης από τους άνδρες στις γυναίκες».¹ Στην πραγματικότητα, υπερνικώντας τον φαινομενικά ευγενή πειρασμό –ο οποίος έχει κοστίσει τόσο στα ανατρεπτικά κινήματα– να δημιουργήσουμε μια εξιδανικευμένη παράσταση των καταπιεσμένων και των στιγματισμένων εν ονόματι της συμπάθειας, της αλληλεγγύης ή της ηθικής αγανάκτησης και να αποσιωπήσουμε τα ίδια τα αποτελέσματα της κυριαρχίας, κυρίως τα πιο αρνητικά, οφείλουμε να διακινδυνεύσουμε να δώσουμε την εντύπωση πως δικαιολογούμε την καθεστηκυία τάξη φέρνοντας στο φως τις ιδιότητες εκείνες μέσω των οποίων οι κυριαρχούμενοι (γυναίκες, εργάτες κτλ.) έτσι όπως η κυριαρχία τους έχει διαμορφώσει μπορούν να συμβάλουν στην ίδια τους την κυριαρχία.² Τα φαινόμενα –χρειάζεται να το επαναλάβουμε για μια ακόμη φορά;– είναι πάντοτε για το φαίνεσθαι και η απόπειρα αποκάλυψης διατρέχει τον κίνδυνο να προκαλέσει ταυτοχρόνως τις αγανακτισμένες καταδίκες του συντηρητισμού και τις φαρισαϊκές καταγγελίες του επαναστατισμού. Ιδιαίτερος διαυγής, και δικαίως, η Κάθριν ΜακΚίννον διαπιστώνει με λύπη λοιπόν πως, όταν προσπαθεί να περιγράψει την αλήθεια των σχέσεων μεταξύ των φύλων, την κατηγορούν αμέσως ότι είναι «συγκαταβατική με τις γυναίκες» (*condescending to*

¹ J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Νέα Υόρκη, Pantheon Books, 1988, σ. 9.

² Ομοίως, το να φέρουμε στο φως τις συνέπειες που επιφέρει η ανδρική κυριαρχία στις ανδρικές έξεις δε σημαίνει, όπως κάποιοι θα θελήσουν να πιστέψουν, ότι προσπαθούμε να δικαιολογήσουμε τους άνδρες. Σημαίνει ότι θέλουμε να δείξουμε πως η προσπάθεια να απελευθερωθούν οι γυναίκες από την κυριαρχία, δηλαδή από τις αντικειμενικές και ενσωματωμένες δομές που τους την επιβάλλουν, δεν μπορεί να μη συνοδεύεται από μια προσπάθεια να απελευθερωθούν οι άνδρες από τις ίδιες αυτές δομές που έχουν σαν αποτέλεσμα να συμβάλλουν κι εκείνοι στην επιβολή της.

women), όταν το μόνο που κάνει είναι να περιγράφει πώς «οι γυναίκες γίνονται αντικείμενα συγκαταβατικότητας» (*women are condescended to*).³ Κατηγορία ακόμη πιο πιθανή όταν πρόκειται για έναν άνδρα, που δεν μπορεί προφανώς να αντιπαραθέσει τίποτα σε εκείνες που εξουσιοδοτούνται από την απόλυτη αυθεντία που συνιστά η «εμπειρία» της θηλυκότητας για να καταδικάσουν τελεσίδικα κάθε απόπειρα να σκεφτεί κανείς το αντικείμενο του οποίου εξασφαλίζουν έτσι χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία το μονοπώλιο.⁴

Ωστόσο, η προκατειλημμένη καχυποψία που βαραίνει συχνά τα ανδρικά γραπτά σχετικά με τη διαφορά μεταξύ των φύλων δεν είναι εντελώς ανυπόστατη. Όχι μόνο επειδή ο αναλυτής, που είναι εγκλωβισμένος σε αυτό που πιστεύει ότι καταλαβαίνει, μπορεί, υπακούοντας εν αγνοία του σε δικαιολογητικές προθέσεις, να παρουσιάζει τις προπαγοχές που ο ίδιος έχει χρησιμοποιήσει ως αποκαλύψεις σχετικά με τις προπαγοχές των δρώντων. Κυρίως όμως επειδή, όντας αντιμέτωπος με ένα θεσμό που είναι εγγεγραμμένος εδώ και χιλιετίες στην αντικειμενικότητα των κοινωνικών δομών και στην υποκειμενικότητα των γνωστικών δομών, και διαθέτοντας προκειμένου να σκεφτεί την αντίθεση μεταξύ αρσενικού και θηλυκού μόνο ένα πνεύμα δομημένο σύμφωνα με αυτή την αντίθεση, κινδυνεύει να χρησιμοποιήσει ως εργαλεία γνώσης σχήματα πρόσληψης και σκέψης τα οποία θα έπρεπε να αντιμετωπίσει ως γνωστικά αντικείμενα. Και ο πιο υποψιασμένος αναλυτής (ένας Καντ ή ένας Σαρτρ, ένας Φρόυντ ή κι ένας Λακάν ακόμη...) κινδυνεύει έτσι να αντλήσει εν αγνοία του από ένα ασυνείδητο που δεν έχει σκεφτεί τα εργαλεία σκέψης που θα χρησιμοποιήσει για να σκεφτεί το ασυνείδητο.

Αν λοιπόν τόλμησα να δοκιμαστώ, μετά από πολύ δισταγμό και με τη μεγαλύτερη αγωνία, σε έναν χώρο εξαιρετικά δύσκολο ο οποίος σήμερα μονοπωλείται σχεδόν αποκλειστικά από τις γυναίκες, το έκανα διότι είχα την αίσθηση πως η σχέση εξωτερικότητας μέσα στη συμπάθεια στην οποία βρισκόμουν τοποθετημένος θα μπορούσε να μου επιτρέψει να παραγάγω, στηριζόμενος στις κατακτήσεις της

³ Βλ. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη) και Λονδίνο, Harvard University Press, 1987.

⁴ Η διεκδίκηση του μονοπωλίου ενός αντικειμένου όποιο κι αν είναι αυτό (ακόμα κι αν γίνεται με την απλή χρήση του «εμείς» που συνηθίζεται σε κάποια φεμινιστικά γραπτά), εν ονόματι του γνωσιακού πλεονεκτήματος που εξασφαλίζει απλώς και μόνο το γεγονός ότι είναι κανείς ταυτοχρόνως υποκείμενο και αντικείμενο και, πιο συγκεκριμένα, ότι έχει βιώσει σε πρώτο πρόσωπο την ιδιαίτερη μορφή της ανθρώπινης κατάστασης την οποία πρόκειται να αναλύσει επιστημονικά, αποτελεί εισαγωγή στο επιστημονικό πεδίο της πολιτικής υπεράσπισης των ιδιαιτεροτήτων η οποία δικαιώνει την εκ των προτέρων καχυποψία, και θέτει το ερώτημα της καθολικοκρατίας η οποία, κυρίως μέσω του δικαιώματος πρόσβασης όλων σε όλα τα αντικείμενα, αποτελεί ένα από τα θεμέλια της Πολιτείας των επιστημών.

τεράστιας εργασίας που έχει ενθαρρύνει το φεμινιστικό κίνημα, αλλά και στα αποτελέσματα της δικής μου έρευνας σχετικά με τις κοινωνικές αιτίες και τα αντίστοιχα αποτελέσματα της συμβολικής κυριαρχίας, μια ανάλυση ικανή να προσανατολίσει διαφορετικά και την έρευνα σχετικά με τη γυναικεία κατάσταση ή, με πιο *σχεσιακό* τρόπο, σχετικά με τις σχέσεις μεταξύ των γενών, και τη δράση που είναι προορισμένη να τη μετασχηματίσει. Μου φαίνεται ειλικρινά πως, αν η οικιακή μονάδα είναι ένας από τους τόπους όπου η ανδρική κυριαρχία εκδηλώνεται με τον πιο αναμφισβήτητο και τον πιο ορατό τρόπο (και όχι μόνο μέσω της προσφυγής στη σωματική βία), η αρχή της διαιώνισης των υλικών και συμβολικών συσχετισμών δυνάμεων που ασκούνται μέσα σ' αυτήν τοποθετείται στην ουσία της έξω από αυτή την ενότητα, σε θεσμούς όπως η Εκκλησία, το Σχολείο ή το Κράτος και στις καθαρά πολιτικές δράσεις τους, δηλωμένες ή κρυφές, επίσημες ή ανεπίσημες (για να πειστεί κανείς, αρκεί να παρατηρήσει, στην άμεση επικαιρότητα, τις αντιδράσεις και της αντιστάσεις στο σχέδιο του συμβολαίου κοινωνικής ένωσης).

Θέλω να πω πως αν το φεμινιστικό κίνημα έχει συμβάλει πολύ σε μια σημαντική διεύρυνση της επικράτειας του πολιτικού ή του πολιτικοποιήσιμου, εισάγοντας στη σφαίρα των ζητημάτων που μπορούν να συζητηθούν ή να αμφισβητηθούν πολιτικά αντικείμενα και ανησυχίες περιθωριοποιημένες ή αγνοημένες από την πολιτική παράδοση επειδή φαίνονται να προέρχονται από την τάξη του ιδιωτικού, δεν πρέπει ωστόσο γι' αυτόν το λόγο να παρασύρεται και να αποκλείει, με το πρόσχημα ότι ανήκουν στην πιο παραδοσιακή λογική της πολιτικής, τους αγώνες σε σχέση με θεσμούς οι οποίοι, μέσω της αρνητικής και κατά ένα μεγάλο μέρος αόρατης δράσης τους –επειδή εξαρτώνται από τις δομές τόσο του ανδρικού όσο και του γυναικείου ασυνείδητου–, συμβάλλουν τα μάλα στη διαιώνιση των κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας μεταξύ των φίλων. Αλλά δεν πρέπει επίσης να αφήνεται να εγκλωβιστεί σε μορφές πολιτικού αγώνα με φεμινιστικό πιστοποιητικό όπως είναι η διεκδίκηση της ισόποσης συμμετοχής ανδρών και γυναικών στους πολιτικούς θεσμούς: διότι ενώ έχουν το θάρρος να υπενθυμίζουν ότι η *a priori* καθολικοκρατία που προβάλλει το συνταγματικό δίκαιο δεν είναι τόσο καθολική όσο δείχνει –κυρίως στο βαθμό που αναγνωρίζει μόνο αφηρημένα άτομα, στερημένα από κοινωνικές ιδιότητες–, οι αγώνες αυτοί διατρέχουν τον κίνδυνο να πολλαπλασιάσουν τα φαινόμενα μιας άλλης μορφής πλαστής καθολικοκρατίας, ευνοώντας κατά προτεραιότητα γυναίκες προερχόμενες από τις ίδιες περιοχές του κοινωνικού χώρου με τους άνδρες που κατέχουν σήμερα τις κυρίαρχες θέσεις.

Μόνο μια πολιτική δράση που θα λάμβανε υπόψη της πραγματικά όλες τις συνέπειες της κυριαρχίας που ασκούνται μέσω της αντικειμενικής συνενοχής μεταξύ των ενσωματωμένων (τόσο στις γυναίκες όσο και στους άνδρες) δομών και των δομών των μεγάλων θεσμών όπου επιτελείται και αναπαράγεται όχι μόνο η ανδρική τάξη, αλλά και ολόκληρη η κοινωνική τάξη (για να ξεκινήσουμε από το Κράτος, δομημένο γύρω από την αντίθεση μεταξύ του «δεξιού χεριού» του, αρσενικού, και του «αριστερού χεριού» του, θηλυκού, και το Σχολείο, υπεύθυνο για την πρακτική αναπαραγωγή όλων των θεμελιωδών αρχών θεώρησης και διαίρεσης και οργανωμένου επίσης γύρω από ομόλογες αντιθέσεις) θα μπορούσε, το δίχως άλλο μακροπρόθεσμα, και αξιοποιώντας αντιφάσεις εγγενείς στους διαφορετικούς μηχανισμούς ή θεσμούς που εμπλέκονται, να συμβάλλει στην προοδευτική κατάρρευση της ανδρικής κυριαρχίας.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΚΑΠΟΙΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΓΚΕΪ ΚΑΙ ΛΕΣΒΙΑΚΟ ΚΙΝΗΜΑ

Το γκέι και λεσβιακό κίνημα θέτει, τόσο σιωπηρά, με την ύπαρξή του και τις συμβολικές του δράσεις, όσο και ρητά, με τους λόγους και τις θεωρίες που παράγει ή στις οποίες δίνει βήμα, ορισμένα ζητήματα που ανήκουν στα πιο σημαντικά των κοινωνικών επιστημών και, για κάποιες από αυτές, εντελώς καινούργια.¹ Αυτό το επαναστατικό κίνημα ενάντια σε μια ειδική μορφή συμβολικής βίας, όχι μόνο φέρνει στο φως νέα αντικείμενα ανάλυσης, αλλά και αμφισβητεί σε βάθος την ισχύουσα συμβολική τάξη και θέτει με έναν εντελώς ριζικό τρόπο το ζήτημα των θεμελίων αυτής της τάξης και τις συνθήκες μιας επιτυχημένης κινητοποίησης με σκοπό την ανατροπή της.

Η ιδιαίτερη μορφή συμβολικής κυριαρχίας της οποίας είναι θύματα οι ομοφυλόφιλοι –φορείς ενός στίγματος το οποίο, σε αντίθεση με το χρώμα του δέρματος ή τη θηλυκότητα, μπορεί να παραμένει κρυφό (ή να επιδεικνύεται)– επιβάλλεται μέσω συλλογικών πράξεων κατηγοριοποίησης που δημιουργούν σημαντικές διαφορές, αρνητικά σημασιοδοτημένες, και κατά συνέπεια και ομάδες, στιγματισμένες κοινωνικές κατηγορίες. Όπως σε κάποια είδη ρατσισμού, παίρνει σ' αυτή την περίπτωση τη μορφή της άρνησης δημόσιας, ορατής ύπαρξης. Η καταπίεση που «μετατρέπει τον άλλο σε αόρατο» εκδηλώνεται μέσα από μια άρνηση της νόμιμης, της δημόσιας, δηλαδή της γνωστής και αναγνωρισμένης, ύπαρξης, κυρίως μέσω του νόμου και μέσω ενός στιγματισμού που δεν εμφανίζεται ποτέ τόσο ξεκάθαρα όσο στην περίπτωση που το κίνημα διεκδικεί το να είναι ορατό. Το επαναφέρουν τότε ρητά στη «διακριτικότητα» ή στην προσποίηση την οποία είναι συνήθως αναγκασμένο να επιβάλλει στον εαυτό του.

Το να μιλάμε για κυριαρχία ή για συμβολική βία σημαίνει ότι, με εξαίρεση μια ανατρεπτική εξέγερση που θα οδηγούσε στην αντιστροφή των κατηγοριών πρόσληψης και εκτίμησης, ο κυριαρχούμενος τείνει να υιοθετεί πάνω στον ίδιο του

¹ Σ' αυτό το κείμενο του οποίου παρουσίασα ένα πρώτο σχεδιάγραμμα σε μια συνάντηση αφιερωμένη στους γκέι και στις λεσβίες, θα μιλήσω μόνο για το «κίνημα», χωρίς να πάρω θέση σχετικά με την πολύ περίπλοκη σχέση που οι διάφορες ομάδες, σύλλογοι και ενώσεις που συμμετέχουν σ' αυτό διατηρούν με την (ή τις) «συλλογικότητα/ες» ή «κατηγορία/ες» –και όχι τόσο «κοινότητες»– των γκέι και των λεσβιών, που και η/οι ίδια/ες είναι πολύ δύσκολο να οριστούν (θα έπρεπε άραγε να χρησιμοποιήσουμε ως κριτήρια τις σεξουαλικές πρακτικές –τόσο τις δηλωμένες όσο και τις κρυφές, τις πραγματικές ή τις δυνητικές–, την τακτική παρουσία σε συγκεκριμένους χώρους, κάποιο βιοτικό ύψος;).

τον εαυτό το κυρίαρχο σημείο θέασης: μέσω κυρίως του *φαινομένου της μοίρας* που παράγει τη στιγματιστική κατηγοριοποίηση και κυρίως την προσβολή, πραγματική ή δυνητική, μπορεί να οδηγηθεί να εφαρμόσει στον εαυτό του και να αποδεχτεί, με τον εξαναγκασμό και τη βία, τις ευθείες (*straight*, σε αντίθεση με το *crooked*, το στρεβλό, σύμφωνα με τη μεσογειακή θεώρηση) κατηγορίες πρόσληψης και να ζήσει μέσα στην ντροπή τη σεξουαλική εμπειρία που (από την οπτική γωνία των κυρίαρχων κατηγοριών) τον ορίζει, και να παραπαίει μεταξύ του φόβου να γίνει αντιληπτός, να αποκαλυφθεί, και την επιθυμία να αναγνωριστεί από τους άλλους ομοφυλόφιλους.

Η ιδιαιτερότητα αυτής της σχέσης συμβολικής κυριαρχίας είναι το ότι δε συνδέεται με τα ορατά σεξουαλικά σημεία αλλά με τη σεξουαλική πρακτική. Ο κυρίαρχος ορισμός της νόμιμης μορφής αυτής της πρακτικής ως σχέσης κυριαρχίας της ανδρικής αρχής (ενεργητικής, διεισδύουσας) πάνω στη θηλυκή αρχή (παθητική, που υφίσταται τη διείσδυση) εμπεριέχει το ταμπού της ιερόσυλης εκθήλυνσης του αρσενικού, δηλαδή της κυρίαρχης αρχής που είναι εγγεγραμμένη στην ομοφυλοφιλική σχέση. Την καθολικότητα της αναγνώρισης που απολαμβάνει η ανδροκεντρική μυθολογία μαρτυρά το γεγονός ότι οι ίδιοι οι ομοφυλόφιλοι, παρ' όλο που μαζί με τις γυναίκες είναι τα πρώτα θύματα, εφαρμόζουν συχνά στον ίδιο τους τον εαυτό τις κυρίαρχες αρχές: όπως και οι λεσβίες, αναπαράγουν συχνά, στα ζευγάρια που συνιστούν, έναν καταμερισμό ανδρικών και γυναικείων ρόλων που σίγουρα δεν τους φέρνει κοντά στις φεμινίστριες (πάντοτε εξάλλου έτοιμες να αντιμετωπίσουν με καχυποψία τη συνενοχή τους με το ανδρικό γένος στο οποίο ανήκουν, ακόμη κι αν τους καταπιέζει), και εξωθούν ενίοτε στα άκρα τη διακήρυξη του ανδρισμού στην πιο κοινή μορφή του, το δίχως άλλο ως αντίδραση ενάντια στο «θυλυπρεπέζ» ύφος που κυριαρχούσε στο παρελθόν.

Εγγεγραμμένες ταυτοχρόνως στην αντικειμενικότητα, με τη μορφή θεσμισμένων διαιρέσεων, και στα σώματα, με τη μορφή μιας σωματοποιημένης σχέσης κυριαρχίας (που προδίδεται στην ντροπή), οι παράλληλες αντιθέσεις που είναι συστατικές αυτής της μυθολογίας δομούν την πρόσληψη του ίδιου του σώματος και των χρήσεων (σεξουαλικών κυρίως) που του γίνονται, δηλαδή ταυτοχρόνως το σεξουαλικό καταμερισμό της εργασίας και τον καταμερισμό της σεξουαλικής εργασίας. Και ίσως ακριβώς επειδή υπενθυμίζει με τρόπο ιδιαιτέρως οξύ το δεσμό που ενώνει τη σεξουαλικότητα με την εξουσία, άρα με την πολιτική (υπενθυμίζουμε, παραδείγματος χάρη, τον τερατώδη χαρακτήρα, ακριβώς επειδή θεωρείται διπλά «παρά φύση», που αποδίδεται, σε πολλές κοινωνίες, στην παθητική ομοφυλοφιλία με έναν

κυριαρχούμενο), η ανάλυση της ομοφυλοφιλικής σεξουαλικότητας μπορεί να οδηγήσει σε μια *πολιτική* (ή σε μια *ουτοπία*) της σεξουαλικότητας που θα έχει στόχο τη ριζική διαφοροποίηση της σεξουαλικής σχέσης από μια σχέση εξουσίας.

Αλλά, επειδή δε θέλουμε ή δεν μπορούμε να θέσουμε ως στόχο μια τέτοια ριζική ανατροπή των κοινωνικών και των γνωστικών δομών που θα έπρεπε να κινητοποιήσει όλα τα θύματα διακρίσεων με βάση τη σεξουαλικότητα (και, γενικότερα, όλους τους στιγματισμένους), είμαστε καταδικασμένοι να εγκλωβιστούμε σε μία από τις πιο τραγικές αντινομίες της συμβολικής κυριαρχίας: πώς να εξεγερθεί κανείς ενάντια σε μια κοινωνικά επιβεβλημένη κατηγοριοποίηση αν όχι με το να οργανωθεί σε μια κατηγορία κατασκευασμένη σύμφωνα με αυτή την κατηγοριοποίηση, πιστοποιώντας έτσι την ύπαρξη αυτών των ταξινομήσεων και των περιορισμών ενάντια στους οποίους στοχεύει να αντισταθεί (αντί, παραδείγματος χάρη, να αγωνιστεί για μια νέα σεξουαλική τάξη στην οποία η διάκριση μεταξύ των διαφορετικών σεξουαλικών καταστατικών θέσεων θα ήταν αδιάφορη); Το κίνημα που έχει συμβάλει να θυμηθούμε πως, όπως η οικογένεια, η περιοχή, το έθνος ή κάθε άλλη συλλογική οντότητα, έτσι και η καταστατική θέση των γκέι ή των λεσβιών δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια κοινωνική κατασκευή θεμελιωμένη στην πίστη μπορεί άραγε να αρκεστεί σε μια συμβολική επανάσταση ικανή να καταστήσει ορατή, γνωστή και αναγνωρισμένη, αυτή την κατασκευή, να της προσδώσει την πλήρη και ακέραια ύπαρξη μιας *πραγματοποιημένης κατηγορίας* αντιστρέφοντας το σημείο του στίγματος για να το καταστήσει έμβλημα – όπως κάνει το *gay pride* ως δημόσια, στιγμιαία και έκ-τακτη, έκφραση της συλλογικής ύπαρξης της αόρατης ομάδας; Πόσο μάλλον που, εμφανίζοντας την καταστατική θέση του «γκέι» ή της «λεσβίας» ως κοινωνική κατασκευή, ως συλλογική επινόηση της τάξης του «ετεροκανονιστικού», που *εξάλλου έχει κατασκευαστεί εν μέρει ενάντια στον «ομοφυλόφιλο»*, και υπενθυμίζοντας την ακραία ποικιλότητα όλων των μελών αυτής της κατασκευασμένης κατηγορίας, το κίνημα εμφανίζει την τάση (κι αυτό είναι μια άλλη αντινομία) να διαλύει κατά κάποιον τρόπο τις ίδιες του τις κοινωνικές βάσεις, αυτές ακριβώς που πρέπει να κατασκευάσει για να υπάρξει ως κοινωνική δύναμη ικανή να καταρρίψει την κυρίαρχη συμβολική τάξη και για να ενισχύσει τη διεκδίκηση της οποίας είναι φορέας.

Και θα πρέπει να φτάσει μέχρι τέλους τη διεκδικητική του δράση (και την αντίφασή του) ζητώντας από το Κράτος να παραχωρήσει στη στιγματισμένη ομάδα τη διαρκή και κανονική αναγνώριση μιας δημόσιας και δημοσιοποιημένης καταστατικής θέσης,

μέσω μιας επίσημης πράξης οικογενειακής κατάστασης; Είναι πράγματι αλήθεια ότι η δράση συμβολικής ανατροπής, αν θέλει να είναι ρεαλιστική, δεν μπορεί να περιοριστεί σε συμβολικές ρήξεις – ακόμα κι αν είναι αποτελεσματικές, όπως συμβαίνει με κάποιες εστέτ προκλήσεις, στην αναστολή των προφανειών. Για να αλλάξει μόνιμα τις παραστάσεις, οφείλει να επιτελέσει και να επιβάλει ένα σταθερό στο χρόνο μετασχηματισμό των ενσωματωμένων κατηγοριών (των σχημάτων σκέψης) τα οποία προσδίδουν, μέσω της εκπαίδευσης και εντός των ορίων της δικαιοδοσίας τους, στις κοινωνικές κατηγορίες που παράγουν την καταστατική θέση της προφανούς, αναγκαίας, αναμφισβήτητης, φυσικής πραγματικότητας. Οφείλει λοιπόν αυτή η δράση να ζητήσει από το νόμο [droit] (που, η λέξη το λέει, συνδέεται με το *straight*)² μια αναγνώριση της ιδιαιτερότητας που εμπεριέχει την ακύρωσή της: όλα συμβαίνουν στην πραγματικότητα λες και οι ομοφυλόφιλοι –που χρειάστηκε να αγωνιστούν για να περάσουν από την κατάσταση του αόρατου σε εκείνη του ορατού, για να πάνσουν να είναι αποκλεισμένοι και αορατοποιημένοι– σκοπεύουν να ξαναγίνουν αόρατοι, και κατά κάποιον τρόπο ουδέτεροι και εξουδετερωμένοι μέσω της υποταγής τους στο κυρίαρχο κανονιστικό πρότυπο.³ Και αρκεί να σκεφτεί κανείς όλες τις αντιφάσεις που εμπεριέχει η έννοια του «στηρίγματος της οικογένειας» όταν εφαρμόζεται σε ένα από τα μέλη ενός ομοφυλόφιλου ζευγαριού για να καταλάβουμε ότι ο ρεαλισμός που μας οδηγεί να βλέπουμε στο συμβόλαιο πολιτικής ένωσης το τμήμα που πρέπει να πληρωθεί για να «επανέλθουν στην τάξη» και να αποκτήσουν το δικαίωμα στην *αόρατη ορατότητα* του καλού στρατιώτη, του καλού πολίτη ή του καλού συντρόφου, και ταυτοχρόνως σε ένα ελάχιστο τμήμα των δικαιωμάτων που κανονικά παραχωρούνται σε κάθε πλήρες μέλος της κοινότητας (όπως τα δικαιώματα διαδοχής), για να δυσκολευτεί να δικαιολογήσει πλήρως, στην περίπτωση πολλών ομοφυλοφίλων, τις παραχωρήσεις στη συμβολική τάξη που εμπεριέχει ένα τέτοιο συμβόλαιο, όπως το αξίωμα της εξαρτημένης καταστατικής θέσης ενός από τα μέλη του ζευγαριού. (Είναι χαρακτηριστικό ότι, για να ελαχιστοποιήσει την ασυνέπεια που

² Στα γαλλικά η ίδια λέξη (droit) χρησιμοποιείται για το δίκαιο (με τη νομική έννοια), το δεξί και το ευθύ (straight). (Σ.τ.Μ.)

³ Η δομική αντίφαση που βρίσκεται στη βάση τους καταδικάζει τα κινήματα που προέρχονται από ομάδες κυριαρχούμενες και στιγματισμένες σε μια τέτοια παλινδρόμηση μεταξύ της αορατοποίησης και της έκθεσης, μεταξύ της ακύρωσης και του εορτασμού της διαφοράς, που τους οδηγεί να υιοθετούν, όπως και το κίνημα των Civil Rights (Πολιτικών δικαιωμάτων) και το φεμινιστικό κίνημα, ανάλογα με τις περιστάσεις τη μία ή την άλλη στρατηγική με κριτήριο τη δομή των οργανώσεων, την πρόσβασή τους στην πολιτική και τις μορφές αντίστασης που συναντούν. (M. Bernstein, «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement», *American Journal of Sociology*, 103, Νοέμβριος 1997, σσ. 531-565).

απορρέει από τη διατήρηση της διαφοράς, άρα και της ιεραρχίας, στο εσωτερικό ζευγαριών που προέρχονται από τη σκανδαλώδη παραβίαση του ιερού ορίου μεταξύ αρσενικού και θηλυκού, οι ενώσεις ομοφυλοφίλων των σκανδιναβικών χωρών που έχουν κατακτήσει την αναγνώριση της πολιτικής ένωσης των ομοφυλοφίλων (ανδρών και γυναικών) έχουν επιλέξει, όπως παρατηρεί η Αννίκ Πριέρ, να βάλουν μπροστά ζευγάρια «σχεδόν διδύμων» που δεν παρουσιάζουν καμία από τις ενδείξεις που θα υπενθύμιζαν αυτό τον καταμερισμό, και μαζί την αντίθεση ενεργητικό/παθητικό που τον υποστηρίζει.

Είναι δυνατόν να μετατραπεί η αντινομία σε διάζευγμα ικανό να λυθεί μέσω μιας ορθολογικής επιλογής; Η δύναμη της ορθοδοξίας, δηλαδή της ορθής, αλλά και της δεξιάς δόξας που επιβάλλει κάθε συμβολική κυριαρχία (λευκή, ανδρική, αστική) βρίσκεται στο γεγονός ότι συγκροτεί τις ιδιαιτερότητες που προέρχονται από την ιστορική επιβολή διακρίσεων ως ενσωματωμένων διαθέσεων που ενδύονται όλα τα σημεία του φυσιολογικού· αυτές οι διαθέσεις, τις περισσότερες φορές τόσο βαθιά προσαρμοσμένες στους αντικειμενικούς περιορισμούς των οποίων αποτελούν το προϊόν ώστε να εμπεριέχουν μια μορφή σιωπηρής αποδοχής αυτών των περιορισμών (με την γκετοποίηση, παραδείγματος χάρη, ως «αγάπη του γκέτο»), είναι καταδικασμένες να εμφανίζονται είτε, στην περίπτωση που προσδίδονται στους κυρίαρχους, ως μη σηματοδοτημένα, ουδέτερα, καθολικά χαρακτηριστικά, δηλαδή ταυτοχρόνως ορατές, διακριτικές, και αόρατες, μη σηματοδοτημένες, «φυσικές» (η «φυσική διάκριση»), είτε, στην περίπτωση που προσδίδονται στους κυριαρχούμενους, ως «διαφορές», δηλαδή ως αρνητικά χαρακτηριστικά, ελλείψεις, ακόμη και στίγματα, που απαιτούν δικαιολόγηση. Η δύναμη της ορθοδοξίας δίνει επίσης μια αντικειμενική βάση, αλλά και μια τρομερή αποτελεσματικότητα, σε όλες τις στρατηγικές της καθολικοκρατικής υποκρισίας η οποία, αντιστρέφοντας τις ευθύνες, καταγγέλλει ως ιδιαιτεροκρατική ή «communautariste» ρήξη του καθολικοκρατικού συμβολαίου κάθε διεκδίκηση πρόσβασης των κυριαρχούμενων στο δίκαιο και στην κοινή μοίρα: πράγματι, τα μέλη των συμβολικών μειονοτήτων ανακαλούνται στην τάξη του συμβολικού τη στιγμή ακριβώς που κινητοποιούνται για να διεκδικήσουν τα καθολικά δικαιώματα που ουσιαστικά τους αρνούνται· δε θα καταδικάσουμε ποτέ με τόση βιαιότητα την ιδιαιτεροκρατία και τον communautarisme του γκέι και λεσβιακού κινήματος όσο όταν, με το συμβόλαιο κοινωνικής ένωσης κυρίως, ζητάει να εφαρμοστεί ο κοινός νόμος στους γκέι και στις λεσβίες (που είναι διπλά

κυριαρχούμενες, στους κόλπους ενός κινήματος που εμπεριέχει 90% γκέι και 10% λεσβιών και χαρακτηρίζεται από ισχυρή ανδροκρατική παράδοση).

Πώς λοιπόν να αντισταθούμε στην υποκριτική καθολικοκρατία χωρίς να καθολικοποιήσουμε μια ιδιαιτεροκρατία; Πώς, με πιο ρεαλιστικούς όρους, δηλαδή πιο άμεσα πολιτικούς, να αποφύγουμε να καταλήξουν οι κατακτήσεις ενός κινήματος σε μια μορφή γκετοποίησης; Δεδομένου ότι είναι θεμελιωμένο σε μια ιδιαιτερότητα της συμπεριφοράς που δεν εμπεριέχει και δεν φέρει αναγκαστικά οικονομικά και κοινωνικά μειονεκτήματα, το γκέι και λεσβιακό κίνημα συγκεντρώνει άτομα που, αν και στιγματισμένα, είναι σχετικά προνομιούχα, κυρίως από την άποψη του πολιτισμικού κεφαλαίου, που συνιστά ένα σημαντικό πλεονέκτημα στους συμβολικούς αγώνες. Ωστόσο ο στόχος κάθε κινήματος συμβολικής ανατροπής είναι να επιτελέσει μια εργασία συμβολικής καταστροφής και κατασκευής με σκοπό να επιβάλλει νέες κατηγορίες πρόσληψης και εκτίμησης, έτσι ώστε να κατασκευάσει μια ομάδα ή, πιο ριζικά, να καταστρέψει την ίδια την αρχή διαίρεσης σύμφωνα με την οποία παράγονται και η ομάδα που στιγματίζει και η ομάδα που στιγματίζεται. Αυτή την εργασία οι ομοφυλόφιλοι είναι πολύ κατάλληλα εξοπλισμένοι για να την πραγματοποιήσουν και μπορούν να θέσουν στην υπηρεσία της καθολικοκρατίας, κυρίως στους ανατρεπτικούς αγώνες, τα πλεονεκτήματα που συνδέονται με την ιδιαιτεροκρατία.

Παρ' όλα αυτά, έσχατη δυσκολία, το κίνημα που έχει αυτή την ιδιαιτερότητα, όπως και το φεμινιστικό κίνημα, να συγκεντρώνει δρώντες προικισμένους με ισχυρό πολιτισμικό κεφάλαιο, είναι προορισμένο να αντιμετωπίσει, σε μια μορφή ιδιαιτέρως οξυμένη, το πρόβλημα της αναζήτησης ενός εκπροσώπου λόγου, ικανού να δημιουργήσει την ομάδα ενσαρκώνοντάς τη και εκφράζοντάς της, και, όπως συμβαίνει με κάποια κινήματα της άκρας αριστεράς, τείνει να εξατομικεύεται σε σέκτες στρατευμένες σε αγώνες για το μονοπώλιο της δημόσιας έκφρασης της ομάδας. Τόσο μάλιστα ώστε να αναρωτιέται κανείς μήπως ο μοναδικός τρόπος για να ξεφύγει ένα τέτοιο κίνημα από την γκετοποίηση και το σεχταρισμό που αλληλοενισχύονται είναι να θέσει τις ειδικές ικανότητες που οφείλει στο σχετικά απίθανο συνδυασμό μια ισχυρής ανατρεπτικής διάθεσης, συνδεδεμένης με μια στιγματισμένη καταστατική θέση, και ενός ισχυρού πολιτισμικού κεφαλαίου στην υπηρεσία του κοινωνικού κινήματος στο σύνολό του· ή, για να θυσιάσουμε μια στιγμή στον ουτοπισμό, να τοποθετηθεί στην πρωτοπορία, τουλάχιστον στο επίπεδο της θεωρητικής δουλειάς και της συμβολικής δράσης (όπου κάποιες ομοφυλόφιλες

ομάδες έχουν αναδειχθεί δεξιοτέχνες), των πολιτικών και επιστημονικών ανατρεπτικών κινημάτων, θέτοντας έτσι στην υπηρεσία του καθολικού τα ιδιαίτερα πλεονεκτήματα που διακρίνουν τους ομοφυλόφιλους από άλλες στιγματισμένες ομάδες.

Συνοπτικό σχήμα των καίριων αντιθέσεων

Μπορούμε να διαβάσουμε αυτό το σχήμα εστιάζοντας είτε στις κάθετες αντιθέσεις (ξηρό/υγρό, ψηλό/χαμηλό, δεξί/αριστερό, αρσενικό/θηλυκό κτλ.) είτε στις διεργασίες (π.χ. του κύκλου της ζωής: γάμος, κυοφορία, γέννηση κτλ., ή σε εκείνες της αγροτικής χρονιάς) και στις κινήσεις (άνοιγμα/κλείσιμο, είσοδος/έξοδος κτλ.).