

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

ΕΙΝΑΙ Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ
ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΦΥΛΟΥ
Ο,ΤΙ Η ΠΑΙΔΙΚΗ ΗΛΙΚΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΩΡΙΜΟΤΗΤΑ;

Κάθε φθινόπωρο ζητώ από τους πρωτοετείς φοιτητές μου να φανταστούν έναν άνθρωπο. Σχεδόν χωρίς εξαίρεση, περιγράφουν έναν λευκό άντρα, γύρω στα σαράντα. Οι περισσότεροι, ή μάλλον οι περισσότερες, γιατί στην πλειοψηφία τους είναι κορίτσια, τον φαντάζονται μάλιστα με κοστούμι. Φέτος τους έδειξα επίσης τέσσερις φωτογραφίες από διαφορετικά μέρη του κόσμου, που έδειχναν γυναίκες να μαγειρεύουν. Όταν ζήτησα να τις σχολιάσουν, να τις συγκρίνουν μεταξύ τους και με οικείες παραστάσεις από τον δικό μας κόσμο, οι παρατηρήσεις τους μου φάνηκαν ιδιαίτερα οξυδερκείς. Μίλησαν για τους χώρους και τα σκεύη της μαγειρικής, για τα υλικά και την πιθανή προέλευσή τους, ακόμα και για τη στάση των σωμάτων, που ήταν παντού σκυφτή. Όλα τούς φάνηκαν αξιοπερίεργα, εκτός από το ότι και στις τέσσερις περιπτώσεις οι άνθρωποι που μαγείρευαν ήταν γυναίκες.

Πιστεύω ότι τα παραπάνω εικονογραφούν την τάση να προσλαμβάνουμε τους άνδρες και τις γυναίκες ως φυσικές κατηγορίες, δηλαδή να θεωρούμε τόσο τις δραστηριότητές τους όσο και τις σημασίες τους αυτονόητες. Η τάση αυτή είναι ανάλογη με την αντίληψη ότι ορισμένα εξωτερικά χαρακτηριστικά αποτελούν αυτονόητα κριτήρια για την ομαδοποίηση των ανθρώπων σε διάφορες «φυλές» και ότι τα χαρακτηριστικά αυτά ερμηνεύουν την κατάσταση και τη δράση αυτών που υποτίθεται ότι τα φέρουν. Ωστόσο, πολλοί από τους ανθρώπους που βρίσκουν την αντίληψη αυτή απλοϊκή ή και ολοφάνερα ρατσιστική, θα δίσταζαν να παραδεχτούν ότι οι ρόλοι που αποδίδονται στους άντρες και τις γυναίκες δεν απορρέουν σε τελική ανάλυση από κάποια βιολογικά χαρακτηριστικά και αναγκαιότητες. Με λίγα λόγια οι αντιστάσεις μας να δούμε το φύλο ως κοινωνική ή πολιτισμική κατηγορία είναι μεγάλες.

Είναι βέβαιο ότι η ανθρωπολογία έχει συμβάλει ώστε οι κατηγορίες «άνδρας»/«γυναίκα» να σταματήσουν να θεωρούνται αυτονόητες ως προς το περιεχόμενό τους και να αποδεδειχθούν από τις βιολογικές τους αναφορές. Η συμβολή της αυτή θεμελιώθηκε σε εθνογραφικά δεδομένα που αναδεικνύουν τη

διαπολιτισμική ποικιλομορφία της δράσης ανδρών και γυναικών αλλά και τις διαφορετικές συμβολικές σημασίες και αξίες που τα φύλα αντιπροσωπεύουν σε διάφορους τόπους και χρόνους. Στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας το φύλο αντιπροσωπεύει ένα σχετικά διακριτό αντικείμενο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η θεωρητική και μεθοδολογική προσέγγισή του είναι ενιαία. Οι αναθεωρήσεις που συντελέστηκαν περίπου δέκα χρόνια μετά την αρχική ενασχόληση με το αντικείμενο αυτό αποτυπώνονται και στην αλλαγή της ονομασίας της σχετικής «ειδικότητας». Ός τις αρχές του '80 μιλούσαμε για «ανθρωπολογία των γυναικών», σήμερα μιλάμε για «ανθρωπολογία του φύλου». Ας σημειώσουμε επίσης ότι στο εσωτερικό της καθημιάς συνυπάρχουν διαφορετικές τάσεις.

Για λόγους χρόνου δεν θα ασχοληθώ εδώ με τις επιμέρους αυτές «εσωτερικές» τάσεις, αλλά θα εστιάσω στη μετάβαση από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία του φύλου, ζήτημα με το οποίο έχω ασχοληθεί και παλιότερα¹. Η μετάβαση αυτή συνιστά μιαν ιστορία που μπορεί να διηγηθεί κανείς με πολλούς τρόπους, όπως άλλωστε συμβαίνει με όλες τις ιστορίες. Για παράδειγμα, μπορεί να τονίσει τις συνέχειες μεταξύ της ανθρωπολογίας των γυναικών και του φύλου, δηλαδή τη θυγατρική σχέση της δεύτερης με την πρώτη, ή τις καινοτομίες που η ανθρωπολογία του φύλου εισάγει, να δώσει περισσότερο βάρος στο έργο ορισμένων συγγραφέων και λιγότερο σε άλλων, κ.λπ. Μια από τις διαφορές μεταξύ τους πάντως αφορά το γεγονός ότι, ενώ η ανθρωπολογία των γυναικών παρέμεινε στα περιθώρια της κυρίαρχης ανθρωπολογικής προβληματικής, το γόητρο και το κύρος της ανθρωπολογίας του φύλου είναι αδιαμφισβήτητα. Πιστεύω ότι η διαφορά αυτή δεν αντιπροσωπεύει μιαν αυτονόητη εξέλιξη — μια «φυσιολογική πορεία από την αφάνεια στην αναγνώριση» — αλλά θέτει ένα ζήτημα ερμηνείας, με το οποίο θα προσπαθήσω να καταπιαστώ εδώ. Νομίζω πως είναι θεμιτό να χρησιμοποιήσουμε ορισμένες ανθρωπολογικές έννοιες και ιδέες που αφορούν το φύλο για να εξετάσουμε την πρακτική των ίδιων των ανθρωπολόγων και αντίστροφα: να χρησιμοποιήσουμε ανθρωπολογικές πρακτικές ως παραδείγματα για να κατανοήσουμε ορισμένες, επίσης ανθρωπολογικές, ιδέες για το φύλο. Ίσως μάλιστα μια τέτοια «άσκηση» βοηθήσει να καταλάβουμε λίγο καλύτερα και τη δυσκολία των φοιτητών να «δουν» το φύλο ως κοινωνική σχέση που ορίζεται πολιτισμικά και να πάψουν

1. Βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων», στο Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, Αθήνα 1994, σ. 13-74. Με το ίδιο ζήτημα ασχολείται επίσης ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας», στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης και Θεόδωρος Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα 1992, σ. 11-98 και ιδίως σ. 28-44. Για μιαν εκτενέστερη επισκόπηση της πορείας της φεμινιστικής προβληματικής στην ανθρωπολογία, βλ. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Λονδίνο 1988.

να θεωρούν το περιεχόμενο των εννοιών «γυναίκα» και «άνδρας» αυτονόητο. Συνοπτικά, θα προσπαθήσω να υποστηρίξω ότι το επιστημονικό γόητρο της ανθρωπολογίας του φύλου δεν είναι άσχετο με το ότι το αντικείμενο και οι φορείς της έχουν πάψει να ταυτίζονται κυρίως με τις γυναίκες. Μ' άλλα λόγια, πιστεύω ότι παρά τη μακρόχρονη ενασχόληση με το φύλο και παρά την πιο πρόσφατη ανάδειξή του ως κεντρικού αντικειμένου της ανθρωπολογικής θεωρίας και έρευνας, ορισμένες αυτονόητες αντιλήψεις εξακολουθούν να λαμβάνουν στον τρόπο με τον οποίο οι ανθρωπολόγοι μιλούν για το θέμα και ταυτόχρονα βέβαια μιλούν για τον εαυτό τους και για τους συναδέλφους τους.

Ας ξεκινήσουμε όμως από την αρχή. Είναι γνωστό ότι στις αρχές της δεκαετίας του '70 διατυπώθηκαν διάφορες κριτικές σύμφωνα με τις οποίες οι «κλασικές» ανθρωπολογικές προσεγγίσεις άφηναν τις γυναίκες απέξω, τις περιθωριοποιούσαν, τις καθιστούσαν άρατες ή βουβές. Το 1975, ο Edwin Ardener, ένας από τους λιγοστούς άνδρες ανθρωπολόγους που ασχολήθηκε με το ζήτημα κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70, επεσήμαινε την τάση των ανθρωπολόγων να βασιζονται κυρίως ή αποκλειστικά σε άνδρες πληροφορητές. Ταυτόχρονα όμως, παρατηρούσε ότι οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι θα θεωρούσαν μια μονογραφία βασισμένη αποκλειστικά σε γυναίκες πληροφορήτριες μεθοδολογικά απαράδεκτη, εκτός αν αφορούσε ένα «ειδικό» θέμα, τη ζωή των γυναικών, και όχι κάποια κοινωνία ή κοινότητα στο σύνολό της². Οι γυναίκες ανθρωπολόγοι που ασχολήθηκαν διεξοδικότερα με το ζήτημα απέδωσαν το «σβήσιμο» της φωνής και της δραστηριότητας των γυναικών σε έναν συνδυασμό ανδροκεντρισμού και εθνοκεντρισμού. Θεώρησαν μάλιστα ότι η διπλή αυτή προκατάληψη ήταν συστατικό στοιχείο του ανθρωπολογικού κανόνα, όπως αυτός διαμορφώθηκε από τους «πατέρες». Γιατί στο έργο του *The Sexual Life of the Savages* ο Μαλινόφσκι διερωτάται πώς είναι δυνατόν νέοι Μελανησίοι να δέχονται καμιά φορά να πλαгиάζουν με «γριές» και «απεχθείς» γυναίκες, ενώ ο ίδιος, αλλά όπως φαίνεται και κανένας άλλος, δεν διερωτήθηκε για το αντίστροφο, που στο κάτω-κάτω αντιπροσωπεύει μια πολύ διαδεδομένη πρακτική τόσο σε «πρωτόγονες» όσο και σε δυτικές κοινωνίες; Πρόκειται για εύλογο ερώτημα, που μολονότι διατυπώθηκε πρόσφατα, θυμίζει έντονα την προβληματική της δεκαετίας του '70³.

Οι φεμινιστικές κριτικές της «κλασικής» ανθρωπολογίας συνοδεύτηκαν από τη διαπίστωση της ανάγκης να φανερωθούν οι γυναίκες, να ακουστεί η φωνή

2. Edwin Ardener, «Belief and the problem of women», στο Shirley Ardener (επιμ.), *Perceiving Women*, Λονδίνο 1975, σ. 1-17.

3. Judith Okely, «Women readers: Other utopias and own bodily knowledge», στο Jeremy MacClancy και Chris McDonough (επιμ.), *Popularizing Anthropology*, Λονδίνο 1996, σ. 187.

τους και να τοποθετηθεί η δράση τους στο επίκεντρο της κοινωνικής ανάλυσης. Αυτοί ήταν και οι στόχοι της ανθρωπολογίας των γυναικών, η οποία, επιπλέον, επικεντρώθηκε σε ένα βασικό ερώτημα: είναι παντού και πάντοτε οι γυναίκες υποτελείς στους άνδρες και ποιοί είναι οι παράγοντες που συντελούν στη δημιουργία και την αναπαραγωγή ανισότιμων σχέσεων μεταξύ των φύλων, ή, κατά την έκφραση της εποχής, στην υποδεέστερη «θέση της γυναίκας»; Από τις προσεγγίσεις που επιχειρήθηκαν, θα αναφερθώ σε δύο, οι οποίες συνδέονται μεταξύ τους. Σύμφωνα με την αμερικανίδα Michelle Rosaldo, παρά τη διαχρονική και τη δια-πολιτισμική ποικιλομορφία της ζωής και της δράσης τους, οι γυναίκες πάντοτε ταυτίζονται συμβολικά με τον ιδιωτικό χώρο, ενώ οι άνδρες εντάσσονται στον δημόσιο χώρο, τον οποίο και εκπροσωπούν⁴. Σύμφωνα με την επίσης αμερικανίδα Sherry Ortner, στις γυναίκες αποδίδεται πάντοτε συμβολικά μια ενδιάμεση θέση μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού⁵. Τόσο η Rosaldo όσο και η Ortner θεωρούν ότι οι συμβολικές αυτές ταυτίσεις απορρέουν από το γεγονός ότι οι γυναίκες ορίζονται ως μητέρες και τροφοί.

Στη σχετική ενότητα του μαθήματος της ανθρωπολογίας του φύλου τα παιδιά συναντούν πάντοτε την ίδια δυσκολία στην κατανόηση της διαφοράς μεταξύ του «ορίζονται» και του «θεωρούνται» από τη μια και του «είναι» από την άλλη. Η δυσκολία που συναντούν όταν μιλάμε περί φυλής είναι αντίστοιχη, αλλά μικρότερη. Στην περίπτωση αυτή το χρώμα κάποιου ανθρώπου δεν φαίνεται να συνεπάγεται τόσο αυτονόητα ότι αυτός θα οριστεί ως «μαύρος» ή «λευκός» ή οτιδήποτε άλλο, και όχι με βάση κάποιο άλλο εξίσου «αντικειμενικά» υπαρκτό του χαρακτηριστικό ή ανεξάρτητο με τους σκοπούς που υπηρετεί η ταξινόμηση. Απορούν λοιπόν: «Αφού μόνον οι γυναίκες μπορούν να γεννήσουν, αφού οι περισσότερες γεννούν, θηλάζουν και μεγαλώνουν παιδιά, ορίζονται ως μητέρες — φυσικό δεν είναι;» Προσπαθώ να τους εξηγήσω ότι είναι τόσο «φυσικό» όσο «φυσικό» θα ήταν να ορίζονταν με βάση όλα τα πολλά άλλα που «είναι» ή που «κάνουν».

Πώς ορίζονται όμως οι γυναίκες ανθρωπολόγοι και η δουλειά τους; Η Catherine Lutz αναφέρει ότι από τους είκοσι ανθρωπολόγους τους οποίους η Αμερικανική Ανθρωπολογική Εταιρεία τίμησε ως «αδιακεκριμένους ομιλητές» μεταξύ του 1977 και του 1986 μόνον δύο ήταν γυναίκες. Μελετώντας κείμενα που δημοσιεύτηκαν σε τέσσερα εγκυρότατα αμερικανικά περιοδικά κατά το πα-

4. Michelle Rosaldo, «Woman, culture and society: A theoretical overview», στο Michelle Rosaldo και Louise Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*, Στάνφορντ 1974, σ. 17-42.

5. Sherry Ortner, «Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;», στο Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες...*, ό.π., σ. 75-109. (Το κείμενο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1974.)

ραπάνω χρονικό διάστημα, η ίδια ερευνήτρια διαπιστώνει ότι οι βιβλιογραφικές παραπομπές αναφέρονται συχνότερα σε άνδρες συγγραφείς απ' ό,τι σε γυναίκες, και ότι οι παραπομπές σε γυναίκες γίνονται συχνότερα από άλλες γυναίκες απ' ό,τι από άνδρες. Έτσι κατά τη διετία 1984-1986 έργα γυναικών συγγραφέων εμφανίζονται σε 17,2% των βιβλιογραφικών αναφορών που συνοδεύουν άρθρα γραμμένα από άνδρες και 23% των αναφορών που συνοδεύουν άρθρα γραμμένα από γυναίκες. Τα παραπάνω δεν δικαιολογούνται από τη δημογραφία του κλάδου —το 1983 οι γυναίκες αποτελούν το 30% των ανθρωπολόγων που δουλεύουν στις Η.Π.Α., και η παραγωγικότητά τους είναι ανάλογη μ' εκείνη των ανδρών συναδέλφων τους— και γι' αυτό έχουν σημασία⁶. Τί σημασία έχουν όμως; Και τί σχέση έχουν όλα αυτά με τη δυσκολία των παιδιών να καταλάβουν ότι οι αναπαραστάσεις των φύλων στη δική μας κοινωνία ή αλλού δεν αντανακλούν αναγκαστικά κάποια αντικειμενικά χαρακτηριστικά των ανδρών και των γυναικών τα οποία αποτελούν αυτονόητα προνομιακά κριτήρια ταξινόμησης; Ακόμα, τί σχέση έχουν με τις ταξινομήσεις και τις αναπαραστάσεις των φύλων στα έργα των ίδιων των ανθρωπολόγων;

Όπως επισημαίνει και η ίδια η Lutz, η μελέτη της δεν οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι γυναίκες αποκλείονται από την ανθρωπολογία, ούτε ότι γράφουν λιγότερο. Θεωρεί την παράθεση των παραπομπών μια κοινωνική πρακτική μέσω της οποίας οι συγγραφείς και τα έργα τους αναγνωρίζονται, αξιολογούνται και ιεραρχούνται. Μ' αυτήν την έννοια οι παραπομπές σε κάποιο κείμενο αντιπροσωπεύουν ένα συμβολικό κεφάλαιο για τον/τη συγγραφέα του. Ωστόσο, φαίνεται ότι η δουλειά των γυναικών αναγνωρίζεται λιγότερο, συζητιέται λιγότερο και θεωρείται ότι αφορά ένα μικρότερο κοινό. Φαίνεται δηλαδή ότι το φύλο των συγγραφέων επηρεάζει τους τρόπους με τους οποίους ιεραρχούνται στο πλαίσιο της επιστημονικής κοινότητας. Ταυτόχρονα όμως, το φύλο των ανθρώπων που περιγράφονται στα εθνογραφικά κείμενα επίσης επηρεάζει τους τρόπους με τους οποίους τα κείμενα αυτά ταξινομούνται και ιεραρχούνται ως προς την εμβέλεια του ενδιαφέροντος που παρουσιάζουν. Κείμενα που αναφέρονται αποκλειστικά ή κυρίως σε άνδρες συνήθως θεωρούνται ότι αφορούν διάφορα επιμέρους κοινωνικά φαινόμενα, όπως ο πόλεμος, η θρησκεία, το δίκαιο, η αποικιοκρατία κ.λπ., στα οποία εξυπακούεται ότι συμμετέχουν ή εμπλέκονται και γυναίκες, ενώ κείμενα που αναφέρονται κυρίως ή αποκλειστικά σε γυναίκες θεωρούνται ότι αφορούν μόνο τη ζωή των γυναικών ή τις σχέσεις των φύλων. Έτσι, για παράδειγμα, μια μελέτη που πραγματεύεται τη λειτουργία εργοστασίου με γυναίκες εργάτριες πιθανότατα θα καταχωρηθεί ως μελέτη σχετική με τη ζωή των γυναικών, ενώ μια μελέτη εργοστασίου με άντρες ερ-

6. Catherine Lutz, «The erasure of women's writings in sociocultural anthropology», *American Ethnologist* 17/4 (1990), σ. 611-627.

γάτες πιθανότατα θα θεωρηθεί ότι αφορά τις εργασιακές σχέσεις ή ότι εμπίπτει στο πεδίο της οικονομικής ή της πολιτικής ανθρωπολογίας⁷. Φαίνεται λοιπόν ότι η έννοια του φύλου αφορά περισσότερο τις γυναίκες απ' ό,τι τους άνδρες. Δηλαδή οι γυναίκες θεωρούνται ότι προσδιορίζονται από το βιολογικό φύλο τους — χαρακτηριστικό που θεωρείται «φυσικό» και εξω-πολιτισμικό— σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι οι άνδρες. Φαίνεται επίσης ότι οι άνδρες (ανθρωπολόγοι και πληροφωρητές) αντιπροσωπεύουν έναν γενικό ή οικουμενικό λόγο, λόγο που συνήθως δεν θεωρείται απαραίτητο να προσδιοριστεί ως «ανδρικός», ενώ οι γυναίκες ταυτίζονται με το μερικό, το ειδικό ή την εξαίρεση. Ποιος όμως κάνει αυτές τις ταυτίσεις; Οι άνδρες; Το «ακαδημαϊκό κατεστημένο»; Οι ίδιες οι γυναίκες; Και ποιές σημασίες τούς αποδίδουν;

Είναι γνωστό ότι τα ακαδημαϊκά μελήματα των εκπροσώπων της ανθρωπολογίας των γυναικών παρακολουθούσαν τα αιτήματα του γυναικείου κινήματος και σε μεγάλο βαθμό αποσκοπούσαν στο να απαντήσουν ερωτήματα τα οποία αναδύονταν σ' αυτόν τον πολιτικό χώρο. Η ενασχόλησή τους με γυναίκες από άλλες κοινωνίες στηρίχθηκε στην αυτονόητη τότε εκτίμηση ότι η κατηγορία «γυναίκα» είναι οικουμενική, και στην παραδοχή ότι η αλλαγή της μοίρας, που σε τελική ανάλυση μοιράζονται όλες οι γυναίκες, είναι και επιθυμητή και εφικτή. Αρχικά οι ανθρωπολόγοι που ασχολούνταν με τις γυναίκες είχαν μια περιθωριακή θέση στην ανθρωπολογία τόσο λόγω του ότι αντλούσαν σε μεγάλο βαθμό από τη φεμινιστική θεωρία όσο και λόγω του ότι συχνά συνεργάζονταν σε προγράμματα γυναικείων σπουδών και υιοθετούσαν τρόπους διδασκαλίας που αμφισβητούσαν τα κατεστημένα ακαδημαϊκά ήθη και έθιμα⁸. Οι ανθρωπολόγοι αυτές ταυτίστηκαν οι ίδιες ως γυναίκες και από αυτή τη θέση υποστήριξαν ότι οι δραστηριότητες των γυναικών και οι σχέσεις τους με τους άνδρες πρέπει να μπου στο επίκεντρο της κοινωνικής ανάλυσης. Επιπλέον, απευθύνθηκαν κυρίως σε άλλες γυναίκες — συναδέλφους και φοιτήτριες. Ίσως

7. Lutz, «The erasure...», ό.π., σ. 621-622. Είναι ενδεικτικό ότι τα βιβλία που αναφέρονται σε γυναίκες συχνά γνωστοποιούν το ειδικό τους αντικείμενο στον τίτλο, ενώ οι συγγραφείς βιβλίων που αφορούν τη ζωή ανδρών σπανιότερα θεωρούν ότι κάτι τέτοιο είναι απαραίτητο. Βλ. π.χ., Marjorie Shostak, *Nisa. The Life and Words of a Kung Woman*, Λονδίνο 1981, και Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Σικάγο 1980.

8. Για την ανάγκη να αναγνωρίσουν ρητά οι φεμινίστριες ανθρωπολόγοι την πολιτική τους στράτευση και να προσπαθήσουν να διαμορφώσουν «νέες μορφές κοινωνικής διαδικασίας» στον ακαδημαϊκό χώρο, συμβάλλοντας έτσι στην καταπολέμηση του σεξισμού και προωθώντας τα ιδεώδες της γυναικείας αλληλεγγύης, βλ. Rayna Rapp, «Gender and class: an anthropology of knowledge concerning the origin of the state», *Dialectical Anthropology* 2 (1977), σ. 309-316, και ιδίως σ. 315-316. Για την εισαγωγή της φεμινιστικής προβληματικής στον ακαδημαϊκό χώρο γενικότερα, βλ. τα πρακτικά του συνεδρίου που οργάνωσε η Ομάδα Γυναικείων Σπουδών του Α.Π.Θ. το 1993, *Οι Γυναικείες Σπουδές στην Ελλάδα και η Ευρωπαϊκή Εμπειρία*, Θεσσαλονίκη 1996.

λοιπόν δεν είναι καθόλου περίεργο ότι στα μάτια της ακαδημαϊκής κοινότητας η ταυτότητά τους σφραγίστηκε από το φύλο τους — «είναι φυσικό, δεν είναι»; Είναι τόσο φυσικό όσο θα ήταν να προσδιορίζονται αντίστοιχα οι άνδρες ανθρωπολόγοι — τουλάχιστον όσοι απ' αυτούς δεν αποδέχονται τη φεμινιστική προβληματική— ή όσο θα ήταν φυσικό να χρίζονται ειδικοί στα «ανδρικά» θέματα εκείνοι που κατά τη διάρκεια της έρευνάς τους δεν λαμβάνουν υπόψη τους τη συμμετοχή των γυναικών στα φαινόμενα που μελετούν.

Συμπεραίνω λοιπόν πως το γεγονός ότι οι γυναίκες ανθρωπολόγοι διεκδίκησαν μια γυναικεία ταυτότητα και ότι ασχολήθηκαν με άλλες γυναίκες δεν εξηγεί επαρκώς το γεγονός ότι από τη σκοπιά της ακαδημαϊκής κοινότητας ταυτίστηκαν ως γυναίκες και ταξινομήθηκαν κυρίως ή αποκλειστικά ως ειδικοί στο συγκεκριμένο θέμα και όχι ως θεωρητικοί ή ως ειδικοί στη μελέτη κάποιας γεωγραφικής περιοχής. Ακόμα περισσότερο, δεν εξηγεί την αξιολόγηση της δουλειάς τους ως περιθωριακής ή περιορισμένου ενδιαφέροντος. Δηλαδή δεν είναι αυτονόητο ότι η μια ταύτιση είναι απόρροια της άλλης, όπως δεν είναι αυτονόητο ότι στα μάτια των ανθρωπολόγων που ασχολήθηκαν με «γυναικεία» θέματα η ενασχόληση αυτή είχε την ίδια σημασία ή αξία που είχε στα μάτια των πιο «παραδοσιακών» συναδέλφων τους. Ας δούμε όμως τί ακολούθησε.

Σε λιγότερα από δέκα χρόνια από την εποχή της αρχικής της συγκρότησης, η ανθρωπολογία των γυναικών έγινε αντικείμενο κριτικών, πολλές από τις οποίες διατύπωσαν ή συμμερίστηκαν οι ίδιες οι πρωτεργάτριές της⁹. Η σημαντικότερη ίσως απ' αυτές τις αναθεωρήσεις συνίσταται στην παραδοχή ότι οι τρόποι με τους οποίους τα φύλα συγκροτούνται και ορίζονται πολιτισμικά είναι συγχρονικά και διαχρονικά τόσο ποικιλόμορφοι, ώστε δεν επιτρέπουν την ομαδοποίηση των ανδρών και των γυναικών σε δύο ομοιογενείς, σταθερές κατηγορίες. Επιπλέον, το φύλο πάει να αφορά κυρίως ή μόνο τις γυναίκες. Προσλαμβάνεται ως μια κοινωνική κατασκευή, η οποία αποτελεί μιαν από τις διαστάσεις της αναγκαστικά πολυσχιδούς, συγκυριακά συγκροτούμενης και διαρκώς ανα-συγκροτούμενης ταυτότητας όλων των ανθρώπων. Η διάσταση αυτή

9. Βλ. ενδεικτικά, Michelle Rosaldo, «Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας: Σκέψεις για το φεμινισμό και τη διαπολιτισμική κατανόηση», στο Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες...*, ό.π., σ. 185-234. (Το κείμενο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1980). Βλ. επίσης Marilyn Strathern, «Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology», *Man* 16/64 (1981), σ. 665-688. Για ανάλογες κριτικές αναθεωρήσεις στο χώρο της ιστορίας βλ. Έφη Αβδελά, «Ιστορία των γυναικών, ιστορία του φύλου, φεμινιστική ιστορία. Μεθοδολογικές διεργασίες και θεωρητικά ζητήματα μιας εικοσαετίας», *Δίη, Φεμινιστικό Περιοδικό* 6 (1993), σ. 12-30, Αγγέλικα Ψαρρά, «Φεμινισμός: η λέξη, ο χρόνος, οι σημασίες», *Δίη, Φεμινιστικό Περιοδικό* 6 (1993), σ. 31-54 και Gisela Bock, «Πέρα από τις διχοτομίες: Προοπτικές στην ιστορία των γυναικών», *Δίη, Φεμινιστικό Περιοδικό* 6 (1993), σ. 55-84.

διαπλέκεται με άλλες, που απορρέουν από την ηλικία, την κοινωνική τάξη, τη σεξουαλική προτίμηση, την εντοπιότητα, κ.ο.κ.¹⁰. Ακόμα, η έννοια του φύλου δεν αναφέρεται αποκλειστικά ή κυρίως σε ένα ανθρωπολογικό αντικείμενο, τους άνδρες και τις γυναίκες, αλλά περισσότερο αποτελεί μια σκοπιά ή ένα πρίσμα μέσα από το οποίο μπορεί κανείς να εξετάσει ποικίλα πολιτισμικά φαινόμενα. Για παράδειγμα, η συμμετοχή των γυναικών και των ανδρών σε θρησκευτικές τελετουργίες ή ανταλλαγές αγαθών αποτελεί ένα πρίσμα μέσα από το οποίο μπορεί κανείς να εξετάσει θρησκευτικά ή οικονομικά φαινόμενα. Επιπλέον όμως, τα ίδια τα πολιτισμικά φαινόμενα φαίνεται να έχουν έναν έμφυλο χαρακτήρα. Δηλαδή, εκτός από τις κυριολεκτικές της σημασίες, η έννοια του φύλου αναφέρεται μεταφορικά σε δραστηριότητες, ιδέες ή αντικείμενα. Έτσι για παράδειγμα, σε ορισμένες μελανησιακές κοινωνίες η ίδια η πράξη της δημόσιας ανταλλαγής θεωρείται ανδρική. Ταυτόχρονα, ανεξάρτητα από τις συμπεριφορές συγκεκριμένων ανθρώπων, το θηλυκό είναι μεταφορά για την ενασχόληση με στενά ιδιωτικά μελήματα και συμφέροντα, ενώ το αρσενικό είναι μεταφορά για δραστηριότητες που ωφελούν ή επηρεάζουν ευρύτερες ομάδες¹¹.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ανθρωπολογία του φύλου προτείνει ορισμένους νέους τρόπους αντιμετώπισης και θεωρητικής επεξεργασίας της έννοιας του φύλου. Γενικά σήμερα συνήθως τονίζονται περισσότερο οι ασυνέχειες μεταξύ της ανθρωπολογίας που εστίαζε στις γυναίκες και των νεότερων προσεγγίσεων του φύλου, και λιγότερο οι συνέχειες. Ίσως αυτή η θεώρηση και η γενικότερη τάση να θεωρούνται περισσότερο ενδιαφέρουσες οι τομές απ' ό,τι οι συνέχειες που ενδεχομένως υπάρχουν στο εσωτερικό διαφόρων επιστημονικών

10. Για μian επισκόπηση της θεωρίας της κατασκευής, των διάφορων εκδοχών της και των εφαρμογών τους στην ανθρωπολογία, βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, «Περί της κατασκευής της ταυτότητας», *Τοπικά Β': Περί κατασκευής*, Αθήνα 1996, σ. 197-216. Για σύγχρονες προσεγγίσεις και θεωρητικές επεξεργασίες της έννοιας της ταυτότητας στην κοινωνική επιστήμη γενικότερα, βλ. ενδεικτικά Stuart Hall και Paul du Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*, Λονδίνο 1996. Για ένα θεωρητικό κείμενο, ενδεικτικό της σύγχρονης ανθρωπολογικής θεώρησης της έμφυλης ταυτότητας, βλ. Henrietta L. Moore, «The divisions within: Sex, gender and sexual difference», στο Henrietta L. Moore, *A Passion for Difference*, Λονδίνο 1994, σ. 8-27.

11. Βλ. ενδεικτικά, Marylin Strathern, «Ούτε φύση, ούτε πολιτισμός: η περίπτωση Hagen», στο Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες...*, ό.π., σ. 109-184 και *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Μπέριλευ 1988. Για τις μεταφορικές σημασίες του φύλου στην ελληνική κοινωνία, βλ. Michael Herzfeld, «Within and without: the category of "female" in the ethnography of Modern Greece», στο Jill Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, Πρίνστον 1986, σ. 215-234, και Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, «Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό», στο Παπαταξιάρχης και Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο...*, ό.π., σ. 209-250.

παραδόσεων να αποτελεί έκφραση ή απόρροια μιας γενικότερης επιφύλαξης απέναντι στη σύγκριση, ιδίως όταν αυτή δεν αναδεικνύει την “ετερότητα” των συγκρινόμενων φαινομένων, ομάδων, αλλά και κειμένων¹². Όπως και να ’ναι πάντως, η εκτίμηση ότι η ανθρωπολογία των γυναικών αντιπροσωπεύει μια παιδική αρρώστια της ανθρωπολογίας ή μιαν πρώτη, ξεπερασμένη σήμερα, φάση της προβληματικής για το φύλο είναι υπέρ-απλουστευτική. Θα έλεγα μάλιστα ότι προϋποθέτει και μια σχετική αμνησία¹³.

Από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας του φύλου, αλλά και της μεταδομιστικής σκέψης γενικότερα, η προσέγγιση της ανθρωπολογίας των γυναικών θεωρείται ουσιολογική, εφόσον στηρίζεται στην παραδοχή ότι τα φύλα συνιστούν οικουμενικές κατηγορίες¹⁴. Η κριτική αυτή είναι σωστή στον βαθμό που, σε τελική ανάλυση, η ομαδοποίηση των ανθρώπων σε δύο ομοιογενείς κατηγορίες —άνδρες και γυναίκες— μπορεί να θεμελιωθεί μόνο στη βάση των ανατομικών τους διαφορών. Ωστόσο, δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι από τη σκοπιά της μαρξιστικής τάσης της ανθρωπολογίας των γυναικών οι κατά φύλα σχέσεις προσεγγίστηκαν ως ιστορικό φαινόμενο. Οι ανθρωπολόγοι που εκπροσώπησαν αυτήν την τάση, δηλαδή, θεωρούσαν ότι δεν είναι δυνατό να ομαδοποιηθεί κανείς όλες τις γυναίκες, αλλά ότι πρέπει να λάβει υπόψη τις διαφορετικές συνθήκες της ζωής τους, και κυρίως αυτές που αφορούν την πρόσβασή τους στα μέσα παραγωγής και την κυριότητά τους στα προϊόντα της εργασίας τους¹⁵. Επίσης, παρά τις θεωρητικές διαφωνίες μεταξύ τους, όλες οι φεμινίστριες ανθρωπολόγοι πίστευαν, και με διαφορετικούς τρόπους προσπάθησαν να δείξουν, ότι οι γυναίκες δεν γεννιούνται, αλλά γίνονται. Τέλος, στο πλαίσιο του γυναικείου κινήματος γενικότερα, οι έννοιες (γυναίκα) και (γυναικεία εμπειρία) αναφέρονταν περισσότερο σε μια ταυτότητα που κατακτάται μέσα από την πολιτική δράση και τη συμμετοχή σε ομάδες αυτογνωσίας, και λιγότερο σε μια δεδομένη, κοινή ουσία¹⁶.

12. Βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Εκδοχές της έννοιας του πολιτισμού στην ανθρωπολογία», *Σύγχρονα Θέματα* 62 (1997), σ. 55-68, και ιδίως σ. 62.

13. Για μια κριτική της τάσης να υποβαθμίζεται ή να ξεχνιέται η συμβολή της ανθρωπολογίας των γυναικών στη μελέτη του φύλου αλλά και στην ανανέωση της ανθρωπολογικής προβληματικής γενικότερα, βλ. Frances Mascia-Lees, Patricia Sharpe και Colleen Ballerino Cohen, «The postmodernist turn in anthropology: Cautions from a feminist perspective», *Signs* 15/1 (1989), σ. 7-33.

14. Για την κριτική αυτή βλ. ενδεικτικά, Nancy Fraser και Linda J. Nicholson, «Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism», στο Linda J. Nicholson (επιμ.), *Feminism/Postmodernism*, Νέα Υόρκη 1990, σ. 19-38.

15. Βλ. Μπακαλάκη, «Εισαγωγή...», στο Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες...*, ό.π., σ. 25-30.

16. Βλ. Donna J. Haraway, «Reading Buchi Emecheta: Contest for ‘women’s experience’ in women’s studies», στο Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Wo-*

Από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας του φύλου πάλι, η ανθρωπολογία των γυναικών φαίνεται ξεπερασμένη, γιατί, εστιάζοντας στις γυναίκες ως ενιαία κατηγορία, όχι μόνο δεν αμφισβήτησε την αντίληψη ότι το φύλο, ως «φυσικό» δεδομένο, αφορά περισσότερο αυτές και λιγότερο τους άνδρες, αλλά και τη συμμερίστηκε. Συμμερίστηκε δηλαδή την κυρίαρχη τάση να ορίζονται οι γυναίκες με βιολογικά κριτήρια και οι άνδρες με κοινωνικά¹⁷. Αντίθετα, εστιάζοντας στους τρόπους με τους οποίους η έμφυλη ταυτότητα των ανθρώπων συναρθρώνεται με άλλες ταυτότητες, η σημερινή προβληματική εστιάζει περισσότερο στις διαφορές μεταξύ των γυναικών και μεταξύ των ανδρών και λιγότερο στις ομοιότητες μεταξύ τους¹⁸. Η έμφαση αυτή στη διαφορά ανταποκρίνεται και σε εξελίξεις που μεσολάβησαν στο εσωτερικό του γυναικείου κινήματος και που οδήγησαν σε κριτικές αναθεωρήσεις του ιδεώδους μιας οικουμενικής «γυναικείας αλληλεγγύης». Και μολονότι σήμερα, τουλάχιστον στη Δύση, οι φεμινιστικές αναζητήσεις έχουν περιοριστεί σε μεγάλο βαθμό στον ακαδημαϊκό χώρο, θεωρητικά τουλάχιστον η απόρριψη αυτού του ιδεώδους δεν καταργεί αναγκαστικά τη βάση για φεμινιστική πολιτική δράση, αλλά δημιουργεί ίσως νέες βάσεις¹⁹. Ωστόσο, δεν μπορεί κανείς παρά να παρατηρήσει μιαν εντυπωσιακή σύμπτωση: Στον ακαδημαϊκό χώρο η έννοια του φύλου ως βασικού συστατικού στοιχείου του υποκειμένου αρχίζει να αποδομείται ακριβώς τη στιγμή που οι γυναίκες αρχίζουν να αυτο-ορίζονται και να μιλούν ως γυναίκες. Γενικότερα η αποδόμηση της ίδιας της έννοιας του υποκειμένου φαίνεται να αρχίζει όταν άνθρωποι που δεν εμπίπτουν στην κατηγορία του λευκού, ευρω-αμερικανού, αστού, ετεροφυλόφιλου άνδρα προσπαθούν να διεκδικήσουν ατομικές και συλλογικές «φωνές» και υποκειμενικότητες. Ή αλλιώς, η έννοια του υποκειμένου αποδομείται όταν υπονομεύεται η αυθεντία εκείνων που είχαν το αδιαφιλονίκητο πρόνομο να εκφράζονται ως υποκειμένα²⁰.

Βεβαίως η έννοια του φύλου δεν αναφέρεται μόνον σε συγκεκριμένα υπο-

men, Λονδίνο 1991, σ. 109-126, και Teresa De Lauretis, «Upping the anti (sic) in feminist theories», στο Marianne Hirsch και Evelyn Fox Keller (επιμ.), *Conflicts in Feminism*, Λονδίνο 1990, σ. 255-270.

17. Βλ. Nicole-Claude Mathieu, «Man-culture and woman-nature?», *Women's Studies* 1 (1978), σ. 55-65.

18. Βλ. Moore, «The divisions...», ό.π.

19. Βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Γυναίκες και φύλο: Ακαδημαϊκές προσεγγίσεις και πολιτικές», στο Ομάδα Γυναικείων σπουδών του Α.Π.Θ., *Οι Γυναικείες Σπουδές...*, ό.π., σ. 207-222, και Μάρω Παντελίδου-Μαλούττα, «Για το φεμινισμό της κρίσης: Από τη διαφορά των Φύλων στη(ν) (πολυποικιλη) Γυναικεία Υποκειμενικότητα», *Δίηη, Φεμινιστικό Περιοδικό* 8 (1995-1996), σ. 101-119.

20. Βλ. R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Λονδίνο 1991, και Christine Di Stefano, «Dilemmas of Difference: Feminism, modernity and postmodernism», στο Nicholson (επιμ.), *Feminism/Postmodernism*, ό.π., σ. 63-82.

κείμενα. Ιδέες, αξίες, έννοιες, αντικείμενα μπορεί και αυτά μεταφορικά να έχουν έναν έμφυλο χαρακτήρα. Βεβαίως επίσης, δεν αποκλείεται καθόλου φορείς ή εκπρόσωποι ιδεών ή αξιών που θεωρούνται ανδρικές να είναι γυναίκες και αντίστροφα. Οι άνδρες μπορούν να μιλούν ως γυναίκες —άλλωστε κάτι τέτοιο συμβαίνει όταν εκπροσωπούν το «κοινωνικό σύνολο»— και οι γυναίκες να μιλούν ως άνδρες —πράγμα που συμβαίνει συχνά όταν αναλαμβάνουν «ανδρικές» δραστηριότητες. Ωστόσο, η δυνατότητα αυτή δεν πρέπει να μας κάνει να ξεχνούμε ότι το γόητρο του ανδρικού λόγου δεν είναι πιθανόν το ίδιο μ' εκείνο του γυναικείου. Έτσι το γεγονός ότι σε ορισμένα συμφραζόμενα τουλάχιστον οι άνδρες μπορούν να μιλήσουν ως γυναίκες δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι οι γυναίκες μπορούν εξίσου εύκολα να το αποφύγουν²¹.

Γενικότερα, η επίγνωση της λειτουργίας του φύλου ως μεταφοράς με βάση την οποία οι άνθρωποι προσλαμβάνουν τον εαυτό τους και τον κόσμο δεν σημαίνει ότι πρέπει να ξεχάσουμε τους άνδρες και τις γυναίκες. Αντίθετα διευκολύνει να κατανοήσουμε ότι τα κύρια οχήματα αυτής της μεταφοράς είμαστε ακριβώς εμείς ως ενσώματοι άνθρωποι, θηλυκοί και αρσενικοί. Δεν πρέπει δηλαδή να ξεχνούμε ότι οι ιδέες μιας κοινωνίας για το φύλο αποτυπώνονται ή εγγράφονται πρώτα-πρώτα επάνω στους ίδιους τους ανθρώπους —στα έμφυλα σώματά τους, στις επιθυμίες και στις ανάγκες τους²².

Τέλος, ανάμεσα στις πρώτες κριτικές της ανθρωπολογικής πρακτικής και της επιστημολογίας γενικότερα ήταν αυτές που διατυπώθηκαν στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας των γυναικών. Σημαντική ανάμεσα σ' αυτές ήταν η επισήμανση ότι οι εικόνες που οι εθνογράφοι αποκομίζουν από το πεδίο τους είναι συνάρτηση όχι μόνον της πραγματικότητας που αντιμετωπίζουν εκεί, αλλά και της σκοπιάς τους, καθώς και των τρόπων με τους οποίους διαπραγματεύονται τις σχέσεις τους με τους άλλους, και στο πλαίσιο αυτό διαπραγματεύονται επίσης τις δικές τους ταυτότητες (έμφυλες και άλλες). Επίσης σημαντικές ήταν οι διαπιστώσεις ότι η γνώση είναι συστατικό στοιχείο σχέσεων εξουσίας και ότι συνθέτοντας τις εθνογραφίες τους, οι ανθρωπολόγοι ακολουθούν κάποιους κανόνες οι οποίοι αναπαράγουν την αυθεντία που αποδίδεται στο πρόσωπο του «ουδέτερου παρατηρητή», το οποίο συνήθως είναι ανδρικό. Οι ιδέες αυτές εί-

21. Βλ. Gayatri Chakravorty Spivak, «Feminism and Critical Theory», στο Donna Landry και Gerald MacLean (επιμ.), *Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Λονδίνο 1996, σ. 54-74 και ιδίως σ. 70, και Christine Delphy, «Τα άρατα θεμέλια των ψευδοφεμινιστικών διακηρύξεων», *Δίη. Φεμινιστικό Περιοδικό* 1 (1886), σ. 104-132.

22. Βλ. Maurice Godelier, «Το σεξ σαν βασικό θεμέλιο της κοινωνικής και κοσμικής τάξης στους Μπαρούγια της Νέας Γουϊνέας: Μύθος και πραγματικότητα», στο A. Verdiglione (επιμ.), *Σεξουαλικότητα και Πολιτική*, Αθήνα 1977, σ. 167-203, και Pierre Bourdieu, *Η Ανδρική Κυριαρχία*, Αθήνα 1996.

να σήμερα γενικά αποδεκτές στο πλαίσιο τουλάχιστον μιας μετα-μοντέρνας ανθρωπολογικής προβληματικής. Ωστόσο, σε κείμενα που πραγματεύονται θεωρητικές εξελίξεις στην ανθρωπολογία, σπάνια διαβάζει κανείς για τη συμβολή των εκπροσώπων της ανθρωπολογίας των γυναικών. Οι σχετικές κριτικές και αναθεωρήσεις αποδίδονται σε συγγραφείς που ασχολούνται με την ανθρωπολογία του φύλου, αλλά ακόμα συνηθέστερα, σε μετα-μοντέρνους θεωρητικούς, οι περισσότεροι από τους οποίους είναι άνδρες. Αντίστοιχα αποσιωπώνται οι δοκιμές γυναικών συγγραφέων με τρόπους επιτόπιας έρευνας και εθνογραφικής γραφής που ακόμα και σήμερα θεωρούνται πειραματικοί καθώς αμφισβητούν τη διάκριση μεταξύ εθνογραφικού υποκειμένου και αντικειμένου, ή αποβλέπουν στην υπέρβαση παραδοσιακών μορφών αναπαράστασης του “άλλου”²³. Οι αποσιωπήσεις αυτές συντελούν στον τονισμό της ασυνέχειας ανάμεσα στην ανθρωπολογία του φύλου και την ανθρωπολογία των γυναικών.

Όπως προσπάθησα να δείξω, η ταύτιση του ανδρικού με το οικουμενικό είναι μια μεταφορά που αντιπροσωπεύει μια πολιτισμική αξία. Η μεταφορά αυτή δεν θεμελιώνει μόνον ιεραρχίες ιδεών ή πολιτισμικών πρακτικών, αλλά και συγκεκριμένων ανθρώπων — στην προκειμένη περίπτωση μάλιστα, ανθρωπολόγων. Ανεξάρτητα λοιπόν από το ενδιαφέρον που αυτή καθαυτή παρουσιάζει, η εκτίμηση ότι η ανθρωπολογία του φύλου συνιστά μια ποιοτική υπέρβαση της ανθρωπολογίας των γυναικών είναι ανάλογη της αντίληψης σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν το μερικό, το περιορισμένο και το παιδικό. Η ανθρωπολογία του φύλου είναι βέβαια ιδιαίτερα επιφυλακτική απέναντι σε οικουμενικές θεωρίες. Ωστόσο, η ίδια η παραδοχή ότι τα πολιτισμικά φαινόμενα συγκροτούνται με ριζικά διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικά συμφραζόμενα, και συνεπώς η διατύπωση τέτοιων θεωριών είναι αδύνατη, καθώς επίσης και η αντίληψη ότι οι ταυτότητες όλων των ανθρώπων είναι οπωσδήποτε πολυσχιδείς και αποσπασματικές αποτελούν οι ίδιες οικουμενικές προτάσεις, οι οποίες μάλιστα είναι ευρύτατα αποδεκτές, και μ’ αυτήν την έννοια συνιστούν έναν νέο κανόνα²⁴.

Τελειώνοντας, θα ήθελα να παρατηρήσω ότι ο αβασάνιστος χαρακτηρισμός της ανθρωπολογίας των γυναικών ως ουσιοκρατικής παρακάμπτει ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα και διλήμματα της φεμινιστικής θεωρίας. Τη σύγκρουση μεταξύ της επιθυμίας ή της ανάγκης να αρνηθούμε το φύλο ως καθο-

23. Βλ. Frances Mascia-Lees, Patricia Sharpe και Collen Ballerino Cohen, «The postmodernist...», ό.π., και Helen Callaway, «Ethnography and experience: Gender implications in fieldwork and texts», στο Judith Okely και Helen Callaway (επιμ.), *Anthropology and Autobiography*, Λονδίνο 1992, σ. 29-49.

24. Βλ. Di Stefano, «Dilemmas of Difference...», ό.π., σ. 63-82.

ριστικό παράγοντα της ύπαρξής, επειδή ο παράγοντας αυτός έχει επιβληθεί από την πατριαρχία, και την επιθυμία ή την ανάγκη να το διεκδικήσουμε ως θεμέλιο μιας εύθραυστης έστω ή αποσπασματικής ταυτότητας ή μιας προσωρινής και ρευστής συλλογικότητας²⁵. Σε μια ρατσιστική κοινωνία το να οριστεί κάποιος ως «άνθρωπος», χωρίς φυλετικό προσδιορισμό είναι κάτι εξαιρετικά δύσκολο, ανεξάρτητα από το αν είναι για κάποιους επιθυμητό και ανεξάρτητα από το γεγονός ότι το χρώμα είναι αυθαίρετο κριτήριο. Φαίνεται ότι ανάλογες δυσκολίες υπάρχουν και ως προς τη δυνατότητά μας να οριστούμε ως «άνθρωποι» ανεξάρτητα από το φύλο μας.

25. Βλ. De Lauretis, «Upping...», ό.π., σ. 255-270