

Από τον δομισμό στον ριζοσπαστικό μεταδομισμό:
Τα άχθη της ‘Μεγάλης Θεωρίας’ στην ανθρωπολογική
μελέτη του φύλου

Εισαγωγή

Μια από τις πλέον πολυσυζητημένες αντιστίξεις στην ανθρωπολογική θεώρηση του φύλου αποτελεί η νοούμενη ως πανανθρώπινη διχοτομία μεταξύ φύσης και πολιτισμού, όπως την εισήγαγε η δομική ανάλυση του Κλωντ Λεβί-Στρως στα μέσα του 20ού αιώνα: ένα δίπολο το οποίο ο ίδιος δεν θεωρούσε κατασκευασμένο ανθρωπολογικό δίπολο, αλλά γνωστικό δίπολο, ισχύον για όλες τις κοινωνίες, αυτό που διακρίνει το ανθρώπινο είδος από το ζωικό. Η θεωρητική διατύπωση του Λεβί-Στρως πυροδότησε σωρεία κριτικών επισημάνσεων κατά τις δεκαετίες που ακολούθησαν σχετικά με την αξίωση του διπόλου να υποβάλει ως οικουμενική σταθερά μια ιεραρχική αντιστοίχιση μεταξύ της γυναίκας ως φύσης και του άνδρα ως πολιτισμού. Ωστόσο, η συνολική κριτική στον δομισμό, που κορυφώθηκε με το ρεύμα της πολιτισμικής κριτικής, συμπαρέσυρε οτιδήποτε θα μπορούσε να κριθεί χρήσιμο από το έργο του Λεβί-Στρως. Η σαρωτική αφήγηση της πολιτισμικής κριτικής και το μεταμοντέρνο, με την προγραμματική του δυσπιστία στις μεγάλες θεωρίες (το κατά Lyotard μεταμοντέρνο ως δυσπιστία απέναντι στα μετα-αφηγήματα), γαλούχησαν μια ολόκληρη γενιά ανθρωπολόγων σε θεωρητικούς και μεθοδολογικούς ορίζοντες ιδεολογικά αντίθετους προς την έννοια της δομής. Σήμερα, που το «μεταμοντέρνο» έχει πλέον μεγαλώσει τόσο σε ηλικία όσο και σε μέγεθος παραδείγματος, ώστε να προσομοιάζει το ίδιο σε Μεγάλη Θεωρία, ορισμένα από τα στοιχεία που χρεώθηκε παλαιότερα ο δομισμός φαίνεται να διέπουν και τις σύγχρονες θεωρητικές μας ορθοδοξίες. Ο πρόσφατος θάνατος του επιφανούς θεωρητικού παρέχει μια αφορμή για αναδρομική θέαση των ιδεών που έχουν απασχολήσει τη συναφή ανθρωπολογική μελέτη από το μεσουράνημα του δομισμού έως σήμερα.

* Η Άννα Αποστολίδου είναι διδάκτορας Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του University College of London.

Οι δύο μεγάλες Θεωρίες που επισφράγισαν τη θέση του κοινωνικού φύλου ως αναλυτικής μεταβλητής στην ανθρωπολογική μελέτη ήταν η θεωρία του δομισμού και η μεταδομιστική φεμινιστική κριτική. Σχηματικά, το έργο του Λεβί-Στρως και της Τζούντιθ Μπάτλερ θα μπορούσαν να τοποθετηθούν στα δύο άκρα ενός αναλυτικού συνεχούς, μέσα στο οποίο διακυμαίνεται ολόκληρη η σύγχρονη αναλυτική δυναμική του φύλου¹. Παρά τη φαινομενικά πλήρη αντίθεσή τους, θεωρώ πως σε ό,τι αφορά τη σχέση τους με την εθνογραφική μελέτη, παρουσιάζουν ορισμένα ενδιαφέροντα κοινά χαρακτηριστικά, τα οποία προβληματοποιούν με διαφορετικούς τρόπους τη δράση και τη γραφή των σύγχρονων ανθρωπολόγων.

Δομικός διπολισμός και φεμινιστική κριτική

Το 1949, ο Λεβί-Στρως, με το βιβλίο *Οι Στοιχειώδεις Δομές της Συγγένειας*, προτείνει ένα νέο σχήμα για τη μελέτη της συγγένειας, την οποία αντιμετωπίζει με όρους δυαδικών δομικών αντιθέσεων και ασυνείδητων μοντέλων, και εμβαθύνει στη μελέτη της επιγαμίας και στην απαγόρευση της αιμομιξίας ως δείγματα πολιτισμού. Υποστηρίζει πως βασική αρχή οργάνωσης των «έξωτικών» κοινωνιών είναι η ανταλλαγή των γυναικών ως δώρων στον γάμο και όχι η καταγωγή, όπως θεωρείτο μέχρι τότε. Πίσω από αυτή, όπως και πίσω από όλα τα συστήματα ανταλλαγής, βρίσκεται ο κανόνας της αμοιβαιότητας σύμφωνα με τον οποίο κάθε δώρο απαιτεί ανταπόδοση.

Με αφετηρία τη θέση του Λεβί-Στρως, μεταγενέστερες προσεγγίσεις αποκαλύπτουν εθνογραφικά τον ιεραρχικό χαρακτήρα της αντίσταξης φύσης και πολιτισμού (S. Ortner) που εισήγαγε ο ίδιος, ενώ η ασυμμετρία ερμηνεύεται ως συνέπεια ορισμένων οικονομικο-κοινωνικών συνθηκών, όπως ο καπιταλισμός και η αποικιοκρατία (M. Rosaldo)². Έντονη κριτική ασκείται και στην αναγωγή της πολιτισμικής πολυπλοκότητας σε βιολογικό αναγωγισμό, ασυνείδητα μοντέλα και οικουμενικές υποκειμένες δομές, ενώ η φεμινιστική εθνογραφική έρευνα εστιάζει στην πολυσημία των εννοιών φύση και πολιτισμός και στην ποικιλότροπη πολιτισμική τους ιεράρχηση (M. Στραδέρν). Η σημασία της εθνογραφίας έκτοτε έγκειται στη συνεισφορά τεκμηρίων που σχετικοποιούν την προτεινόμενη ως πανανθρώπινη διχοτομία και εστιάζουν στη διαφορετική εννοιολόγηση της φύσης και του πολιτισμού, των αναλογιών και αντινομιών μεταξύ τους καθώς και των διαφορετικών ιεραρχήσεων και ερμηνειών της βιολογίας, της σωματικότητας, της υλικότητας και της γλώσσας. Για τις επόμενες δεκαετίες, η εθνογραφία αποκτά καταλυτικό ρόλο στο να μη συγχέεται το βιολογικό φύλο γυναίκα με την κοινωνική του κατασκευή. Παράλληλες ζυμώσεις στη συμβολική, μαρξιστική και φεμινιστική οπτική διατυπώνουν ολοένα και πιο ηχηρά το φύλο «ως *συμβολική προϋπόθεση* της ταυτότητας του υποκειμένου αλλά και ως *κοινωνικό αποτέλεσμα* της δράσης του»³.

Η φεμινιστική ανθρωπολογία κατά συνέπεια διαμορφώνει το αντικείμενο του «κοινωνικού φύλου» ως οργάνου κριτικής προηγούμενων θεωριών και επαναξιολόγησης της εμπειρικής τους ισχύος. Σύμφωνα με την Henrietta Moore⁴, το πρόταγμα της φεμινιστικής ανθρωπολογίας δεν ήταν να καλύψει το κενό της απουσίας των γυναικών ως εθνογραφικών υποκειμένων, αλλά να αποκαταστήσει μια στρεβλή τους αναπαράσταση· από αποσιωπημένα, βέβηλα, αντικείμενα προς γαμήλια ανταλλαγή, οι γυναίκες γίνονται πρωταρχικοί φορείς της κοινωνικής δράσης. Η συνεισφορά των φεμινιστριών στην ανθρωπολογία έγκειται στην «[α]νάδυση νέων ερωτημάτων, όχι απλώς [στη] συγκέντρωση περισσότερων πληροφοριών από τη γυναικεία σκοπιά»⁵. Το φύλο στις κοινωνικές επιστήμες χάνει έδαφος ως βιολογική κατηγορία και χρίζεται ως μια «πολύσημη αναλυτική που φωτίζει την ιεραρχική διάσταση της έμφυλης διαφοράς και βοηθάει να διευρύνουμε το περιεχόμενο του πολιτικού»⁶.

Με έντονη την αγωνιστική διάθεση ενάντια στην πατριαρχία και τα καταπιεστικά σχήματα προηγούμενων αφηγήσεων (αρχής γενομένης από την ψυχανάλυση), η φεμινιστική κριτική στο έργο του Λεβί-Στρως εστίασε κυρίως σε τρία σημεία:

Πρώτον, στην καθολικότητα του ταμπού της αιμομιξίας, στη θέση, δηλαδή, ότι αυτό το πανανθρώπινο ταμπού υπάρχει για να διασφαλίζει το πέρασμα από τη φύση στον πολιτισμό. Δεύτερον, στην ιδέα της ανταλλαγής των γυναικών (ως αγαθών), προκειμένου να επιτελεστεί η εξωγαμική πρακτική των οικογενειών και η κοινωνική αναπαραγωγή· και τρίτον, στο αντιθετικό δίπολο φύση-πολιτισμός, το οποίο προτάθηκε ως πανανθρώπινη δομική συνθήκη στο σύνολο του έργου του Λεβί-Στρως. Ο τρόπος που ο συγκεκριμένος δυϊσμός σημάδεψε την ανθρωπολογική οπτική του φύλου αναδείχθηκε σε ζήτημα ιστορικού και επιστημολογικού πρίσματος μέσα στα πλαίσια της πειθαρχίας. Σταθμό σε αυτές τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις αποτελεί η δουλειά της Gayle Rubin (το 1975) που εισάγει τη διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου και περιγράφει τον μετασχηματισμό αρσενικών και θηλυκών σε άνδρες και γυναίκες, τη μετατροπή, δηλαδή, του βιολογικού φύλου σε κοινωνικό (μέσω κανόνων επιγαμίας, απαγόρευσης αιμομιξίας και ανταλλαγής στον γάμο). Η εργασία της «Η κυκλοφορία των γυναικών: Σημειώσεις για μια πολιτική οικονομία του φύλου» επιχειρεί να εισαγάγει την εθνογραφική τεκμηρίωση της κατηγορίας του φύλου μέσα σε συγκεκριμένα οικονομικο-πολιτικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα, σε μια προσπάθεια να συγκεράσει αναλυτικά το σεξουαλικό με το οικονομικό σύστημα. Αυτό το κείμενο ορθά επικρίνει τον Λεβί-Στρως για το γεγονός ότι αποτυγχάνει να διαφοροποιήσει ιστορικά τις πραγματικές κοινωνικές περιπτώσεις όπου οι γυναίκες δίνονταν για ανταλλαγή («δίνονται σε γάμο, αρπάζονται στη μάχη, ανταλλάσσονται ως χάρη, στέλνονται ως αφιερώματα, αγοράζονται και πωλούνται»), ενώ σημειώνει, επίσης, ότι σε ορισμένες πε-

ριπτώσεις πρακτικές ανταλλαγής ίσχυαν και για άνδρες. Η Rubin παρατηρεί ότι ο Λεβί-Στρως περιγράφει, ενώ στην ουσία ταυτόχρονα επισφραγίζει, το ταμπού όχι μόνο της αιμομιξίας αλλά και της ομοφυλοφιλίας και της ομοιότητας, που οργανώνει την επιθυμία με όρους σεξουαλικής (και έμφυλης) διαφοράς. Σε αυτό το σημείο προσφέρει αντι-παραδείγματα όπου η έμφυλη ενηλικίωση βασίζεται σε ομοφυλοφιλικές πρακτικές, γαμήλιες ενώσεις μεταξύ γυναικών, και παρενδυτικές επιτελέσεις. Δεδομένων αυτών των εθνογραφικών παραδειγμάτων, που έχουν εμπλουτιστεί σημαντικά τις δεκαετίες που μεσολάβησαν⁷, το ταμπού της αιμομιξίας στοιχειοθετείται ως αναπαράσταση μιας συγκεκριμένης ιδεολογικής προβολής δυτικού και πατριαρχικού τύπου. Η Rubin φθάνει μάλιστα να αποκαλέσει «τόσο την ψυχανάλυση, όσο και τη δομική ανθρωπολογία ως, υπό μια έννοια, τις πιο εκλεπτυσμένες ιδεολογίες σεξισμού που υπάρχουν»⁸.

Η πλέον ενδελεχής κριτική στο έργο του Λεβί-Στρως έρχεται αργότερα από τον ριζοσπαστικό μεταμοντέρνο φεμινισμό, με κεντρική εκπρόσωπο την Τζούντιθ Μπάτλερ. Όπως σημειώνει η Βενετία Καντσά,

η Μπάτλερ δεν είναι η μόνη που ασχολείται με το δίπολο «βιολογικό»/«κοινωνικό» φύλο ούτε η πρώτη που προτείνει την αναγνώριση του βιολογικού ως πολιτισμικής κατασκευής. Η δύναμη του έργου της, ωστόσο, συνίσταται στη χρήση της φουκωικής γενεαλογικής κριτικής για να αναλύσει τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις του φύλου στις «μεγάλες» θεωρίες του εικοστού αιώνα, τον δομισμό και την ψυχανάλυση, και να δείξει τα λογοθετικά πλαίσια εντός των οποίων ορίστηκε, αποκρυσταλλώθηκε και περιχαράκώθηκε⁹.

Το ταμπού της αιμομιξίας, εξαιρετικά πρόσφορο για φεμινίστριες που το βλέπουν ως τον πρωταρχικό μετασχηματισμό του βιολογικού στο κοινωνικό φύλο, διατυπώνεται από την Μπάτλερ ως «διάχυτη πολιτισμική φαντασίωση», η οποία παράγει τη δομική συγγένεια ως απόρροια της ανταλλαγής των γυναικών. Έτσι, οι «ιδρυτικές αφηγήσεις» του εικοστού αιώνα, η ψυχανάλυση και ο δομισμός, που εισήγαγαν τον *ψυχικό έμφυλο πυρήνα* και την *ψυχική έμφυλη ουσία*, αντίστοιχα, μπαίνουν στο στόχαστρο της ανθρωπολογικής κριτικής, ανασημασιοδοτώντας «το διπολικό σχήμα μέσα από το οποίο το φύλο έχει εννοιολογηθεί στο πολιτισμικό πλαίσιο της δυτικής μεταφυσικής»¹⁰.

Αντιστιχτικές παραλληλίες

Εξετάζοντας τις θέσεις του Λεβί-Στρως και της Τζούντιθ Μπάτλερ, αναφορικά με τον τρόπο που το έργο τους λειτούργησε για να πληροφορήσει και να παραινέσει

την εθνογραφία, προκύπτουν ορισμένες ενδιαφέρουσες παραλληλίες, στον βαθμό μάλιστα που και οι δύο θεωρητικές προτάσεις έχουν διαδραματίσει καταλυτικό ρόλο για τη μελέτη του φύλου στην ανθρωπολογία:

1. Η ανθρωπολογική θεωρία και μεθοδολογία έχουν υπάρξει για σχεδόν έναν αιώνα δέσμιες μεγάλων αφηγήσεων. Το έργο του Λεβί-Στρως αποτελεί ένα από πιο σαρωτικά αφηγηματικά δείγματα αυτής της δυναμικής. Γραμμένο με αξιώσεις «μεγάλης θεωρίας», μάς κληροδότησε μια παράδοση ισχυρών συσχετίσεων πάνω στο τι εστί ανθρώπινο. Η μεγαλόπνοη αξίωσή του στην ιστορική περίοδο προ της πολιτισμικής κριτικής ήταν να ανιχνεύσει παραλληλίες μεταξύ γλώσσας και πολιτισμικών εκφάνσεων, όπως η συγγένεια, η ανταλλαγή, οι μύθοι, και να αναδείξει τους «κρυφούς», λανθάνοντες κώδικες βάσει των οποίων αυτοί οι θεσμοί λειτουργούν. Αυτή η αναζήτηση υποκείμενων δομών της κοινωνικής ζωής οδήγησε στη μελέτη των συστημάτων ταξινόμησης, τη θεωρία της συγγένειας και της λογικής του μύθου. Για τον Λεβί-Στρως όλες οι πολιτισμικές εκδηλώσεις (π.χ., τελετουργία, μυθολογία) μπορούν να ταξινομηθούν σε αντιστοιχία με την οργάνωση και τον καταμερισμό των προϊόντων της Φύσης. Επηρεασμένος έντονα από τη γλωσσολογική προσέγγιση του Γιάκομπσον, εξετάζει τις σχέσεις και τις αναλογίες μεταξύ κοινωνικών φαινομένων, δίνοντας έμφαση στην έννοια του φωνήματος που αποκτά νόημα μόνο σε ένα πλαίσιο συμφραζομένων. Αυτή η επιρροή αποτυπώνεται και στο βασικό του έργο *Δομική Ανθρωπολογία*, όπου διατυπώνει την ολιστική άποψη, ότι

[σε] κάθε δεδομένη κοινωνία, η επικοινωνία ασκείται σε τρία διαφορετικά επίπεδα: επικοινωνία των γυναικών, επικοινωνία των αγαθών και υπηρεσιών και επικοινωνία των μηνυμάτων. Ως εκ τούτου, οι μελέτες συγγένειας, οικονομικών και γλωσσολογίας προσεγγίζουν τα ίδιου τύπου προβλήματα σε διαφορετικά στρατηγικά [δηλαδή, μεθοδολογικά] επίπεδα και ανήκουν τελικά στο ίδιο αντικείμενο¹¹.

Το έργο του Λεβί-Στρως μάς προσφέρει εξαιρετικά εμβριθείς αναλύσεις που στηρίζονται στις μεθόδους της γενίκευσης και της αναγωγής και ο ίδιος παραμένει ως το τέλος της ζωής του υπέρμαχος της θεωρίας, αναγνωρίζοντας, ωστόσο, απερίφραστα την προσωρινή αξία κάθε θεωρίας. Καθώς μάλιστα έζησε αρκετά ώστε να γίνει μάρτυρας της ανάδυσης και εξάπλωσης της μεταδομιστικής θεωρητικής σκέψης, ο ίδιος παραδέχθηκε πως η απήχηση του δομισμού ήταν σύμπτωμα μιας βουλμικής Παριζιάνικης μόδας, η οποία –ήδη στα τέλη του 1980– είχε οριστικά παρέρθει¹².

Στην επεξεργασία της μεταδομιστικής ριζοσπαστικής queer θεωρίας, παρά το ετερόκλητο των ορισμών γύρω από αυτήν, ο ρόλος της γλώσσας παραμένει εξίσου κεντρικός για την κατανόηση, αποκάλυψη και διατάραξη των εξουσιαστικών δο-

μών που διέπουν την κοινωνική δράση. Μετά την κοινωνιο-γλωσσολογική παραδοχή, ότι: α) η γλώσσα δεν είναι αμετάβλητο και ουδέτερο όχημα επικοινωνιακού νοήματος, αλλά διατρέχεται από εξουσιαστικές ιεραρχήσεις στις προθέσεις των ομιλούντων, και, επίσης, β) ότι οι γλωσσικές πράξεις έχουν θέση ενεργειών στην κοινωνική συνδιαλλαγή –θέσεων που εκπηγάζουν από το εμβληματικό έργο του J. L. Austin και της επεξεργασίας του από τον Derrida–, οι συνάφειες μεταξύ εμπρόθετης δράσης, γλώσσας και έμφυλης/σεξουαλικής επιτελεστικότητας απέκτησαν δεσπόζουσα θέση στη συγκεκριμένη θεωρητική πρόταση¹³. Η προσέγγιση της διαρκούς κοινωνικής ανακατασκευής του φύλου μέσω των γλωσσικών ενεργημάτων (speech acts) έγινε η αφετηρία για τη διατύπωση της έννοιας του φύλου ως ιδεότυπου, ως φαντασιακού αλλά μη προσεγγίσιμου μέτρου στάθμισης της επάρκειας επιτέλεσης των έμφυλων ρόλων.

Αν ο δομισμός έδωσε έμφαση στο οικουμενικό της ανθρώπινης κοινωνικής κατανόησης, στη μεταδομιστική οπτική η έμφαση δίνεται στο μικρό, στο απόσπασμα, στη διακύμανση των εννοιών εντός των κοινωνικά κατασκευασμένων κατηγοριών. Παρότι πρόκειται για δύο εν πολλοίς ανταγωνιστικά μοντέλα, είναι φανερό ότι η άντληση θεωρητικών εργαλείων από τη γλωσσολογία αποτελεί έναν πρώτο κοινό παρονομαστή που διατρέχει τις θεωρητικές αναπαραστάσεις του φύλου.

2. Παρά τις εξαιρετικά ενδιαφέρουσες εθνογραφικές εργασίες που εδράζουν στην επεξεργασία αυτών των δύο θεωρητικών μοντέλων, ένα βασικό «μειονέκτημα» και των δύο θεωριών είναι ότι εκπηγάζουν από ένα σύνολο κειμένων και όχι από επιτόπια παρατήρηση. Για τον Λεβί-Στρως, αυτά τα κείμενα είναι ένας τεράστιος όγκος συλλεγμένων μύθων, ενώ για την Μπάτλερ αναγνώσματα που κυμαίνονται από κείμενα της Δυτικής φιλοσοφίας μέχρι τη σύγχρονη κοινωνική ανάλυση. Η πρωτογενής επαφή με ένα υπό μελέτη κοινωνικό σύνολο δεν εντοπίζεται στη θεμελίωση των θεωρητικών προτάσεων, εργασία που επαφίεται προς διεκπεραίωση στους ανθρωπολόγους του πεδίου. Ακόμα και ο πιο εθνογραφικά εξοικειωμένος από τους δύο θεωρητικούς, δηλώνει, το 1990, ότι

χωρίς καμία υποτιμητική πρόθεση, το αντίθετο μάλιστα, θα έλεγα ότι η έρευνα πεδίου είναι λιγότερο «δουλειά των γυναικών», κάτι που μάλλον εξηγεί γιατί οι γυναίκες είναι τόσο επιτυχημένες σε αυτό. Όσον αφορά εμένα, μου έλειπε η φροντίδα και η υπομονή¹⁴.

3. Εν μέρει απόρροια και αυτής της ελλιπούς εμπειρικής θεμελίωσης, ένα ακόμα σημείο όπου οι θεωρίες του δομισμού και του ριζοσπαστικού μεταδομιστικού φεμινισμού παρουσιάζονται περισσότερο ομόλογες παρά αντιθετικές, αποτελεί το ζήτημα του «εξωτικού». Ο Λεβί-Στρως χρησιμοποίησε στοιχεία από τη μελέτη του μύθου για να συναγάγει την «οικουμενική πρωτόγονη λογική» που εγκατοικεί μέ-

σα μας. Το θεματικό εύρος με το οποίο καταπιάστηκε ο Λεβί-Στρως είναι εντυπωσιακό. Όπως εντυπωσιακή είναι και η παραβίαση όλων των στοιχείων που καθιστούν σήμερα πολιτικά ορθή μια αφήγηση κοινωνικής μελέτης. Οι πληθυσμοί είναι αποσιωπημένοι, εμφατικά «άγριοι», εξωτικοποιημένοι. Το εξωτικό εδώ βρίσκεται στην υπηρεσία της Δυτικής θεωρίας ως απο-αισθητικοποιημένος πρωτογονισμός, και εξυπηρετεί την τεκμηρίωση μιας θεωρητικής κατασκευής που φιλοδοξεί να καλύψει το σύνολο του ανθρώπινου είδους. Στον αντίποδα αυτού του εγχειρήματος, η queer θεωρία επικαλείται πρόσωπα με μη ετεροκανονιστικό σεξουαλικό προσανατολισμό, διαφυλικά άτομα, κυβερνοοργανισμούς (cyborgs),¹⁵ τα οποία στις μεταμοντέρνες θεωρητικές αναπαραστάσεις τείνουν να συγκροτήσουν έναν «νέο εξωτισμό», εγκλωπωμένο μεν στη δυτική, παγκοσμιοποιημένη κουλτούρα, αλλά αναπαριστάτικά Άλλον παρά ταύτα. Οι σχετικές μελέτες που καταπιάνονται με, ή πηγάζουν θεωρητικά από, την queer θεωρία εστιάζουν σε πληθυσμιακά δείγματα που τοποθετούνται σε μια σύγχρονη σφαίρα του Δυτικού φουκωικού «πανόπτικου», λόγω της σωματικής ή σεξουαλικής τους εξέχουσας ορατότητας. Στη φιλοδοξία της βαθιάς αποδόμησης του δομιστικού σχήματος, τα «τεκμήρια», τα «επιχειρήματα» που επιστρατεύονται στη θεωρητική προβληματοποίηση του queer είναι εξίσου αισθητικοποιημένα και εξωτικοποιημένα, εξίσου απομακρυσμένα από τη δυτική «κανονικότητα»: προκαλούν εξαιρετικό ενδιαφέρον στον αναγνώστη, αλλά αποτυγχάνουν να συνομιλήσουν επαρκώς ή/και να αναπαραστήσουν την κανονι(στι)κότητα¹⁶.

4. Ένα επιπλέον ζήτημα που ανακύπτει δευτερευόντως στην παρούσα συζήτηση είναι οι όροι της αφήγησης των Μεγάλων Θεωριών σε αντιπαράβολή με εκείνους της αυτο-αφήγησης των υπό έρευνα ανθρώπων. Ο Λεβί-Στρως ανέδειξε τη συμβολική βάση του κοινωνικού και προσπάθησε να δώσει μια φιλόδοξη πρόταση για το ασυνείδητο της (πανανθρώπινης) κουλτούρας, όπου οι αντιθέσεις φύσης-πολιτισμού και ατόμου-κοινωνίας ξεδιαλύνονται. Με έντονη την ταξινομική καταγραφή προς αποκάλυψη της πολιτισμικής δομής, πρότεινε ένα ενιαίο σύστημα διανοητικών εννοιών και αναπαραστάσεων¹⁷. Ιδιαίτερα στην εργασία του για τη συγγένεια¹⁸, η ουσία του πολιτισμού έγκειται στη δομή του και στις πολιτισμικές σταθερές (cultural universals), τα οποία διασφαλίζουν οι διπολικές αντιθέσεις. Ενδιαφέρεται για μια ιδανική, άρτια εκδοχή της κοινωνίας και προς αυτή την κατεύθυνση επιτρέπει στον εαυτό του εκτενείς αφαιρετικούς χειρισμούς. Αν ο δομισμός του Λεβί-Στρως εξυμνεί τον πολιτισμό ως αφαίρεση, υποβιβάζοντας τη συμπεριφορά και τη δράση των ανθρώπων, το εξιδανικευμένο μοντέλο που ο «πολιτισμός» προσεγγίζει¹⁹ συγγενεύει σημειολογικά με τον μεταμοντέρνο ορισμό του φύλου ως ιδανικού ιδεότυπου, διατύπωση που αφήνει ένα εξίσου μεγάλο κενό στην εθνογραφική αναλυτική του εφαρμογή. Σε μια ετεροχρονισμένη «συνομιλία» με το έργο του Λεβί-Στρως, η Μπάτλερ επανεξετάζει τη σκηνή του ταμπού της αιμομιξίας, στηλιτεύο-

ντας το περιεχόμενο που δίνει ο Λεβί-Στρως στον όρο «πολιτισμικός», εννοώντας «οικουμενικός» (και όχι πολιτισμικά διαφοροποιήσιμος ή ενδεχομενικός), βάσει του οποίου του προσδίδει κύρος που ξεπερνάει τα όρια μιας συγκεκριμένης κουλτούρας. Παρά την οξυδερκή της κριτική, η ισχύς που η ίδια προσδίδει στην έννοια «έμφυλος» χαρακτηρίζεται από παρόμοιες αναφορές σε μια οικουμενικού τύπου κατανόηση του φύλου²⁰.

5. Επιπρόσθετα, και σε ό,τι αφορά την κριτική που έχει ασκηθεί στις δύο αυτές θεωρίες, το στοιχείο της τελεολογικής διατύπωσης αποτελεί ένα ακόμα κοινό χαρακτηριστικό. Όντας ο τελευταίος μιας γενιάς διανοητών που το επιχείρησαν, ο Λεβί-Στρως θέλησε να προσφέρει μια μεγάλη θεωρία για την ανθρώπινη κατάσταση. Ωστόσο, κατηγορήθηκε για το μεγαλόπνοο στοχαστικό του εγχείρημα. Η αμφισβητήσιμη ευρωκεντρική παραδοχή ότι το απόσπασμα/θραύσμα αποτελεί μέρος της πολιτισμικής διάβρωσης, όπως αντανακλάται στους *Θλιβερούς Τροπικούς* (1955), έχει πλέον καταρριφθεί, μαζί με το τελεολογικό της φοβικό συμπέρασμα ως προς το τέλος της ανθρώπινης ιστορίας²¹. Στον αντίποδα, αλλά ομόλογα, το συναρπαστικό έργο της Μπάτλερ έχει κατηγορηθεί για την πολιτική του εμμονή στο τέλος της υποκειμενικότητας ως συσπειρωτικού πολιτικού σημαίνονου που συσκοτίζει την έμφυλη διαφορά σε βαθμό κατάργησής της. Η «κατάργηση» της κατηγορίας της γυναίκας, όπως επιστεγάζεται από το θεωρητικοποιημένο φεμινιστικό τρίτο κύμα, κρίνεται πολιτικά ατελέσφορη και αναλυτικά σκιώδης.

6. Τέλος, μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός της ιδεολογικής τοποθέτησης των δύο προτάσεων στα ιστορικά τους συμφραζόμενα. Η λανθάνουσα πολιτική τους κινητοποίηση διαφέρει, αλλά πληροφορεί και διατρέχει το σύνολο του έργου των δύο θεωρητικών. Μια σημαντική διάσταση του έργου του Λεβί-Στρως αφορά την κριτική της δυτικής ιδεολογίας και του «δυτικοκεντρισμού», που ταυτίζει την ανθρωπότητα με τη Δύση. Στη μελέτη του *Φυλή και Ιστορία* ασκεί έντονη κριτική στη θεωρία του εξελικτισμού, η οποία, βασισμένη στο «δόγμα της παγκόσμιας προόδου», ταυτίζει την έννοια του πολιτισμού με την τεχνολογική πρόοδο, τοποθετώντας τη Δύση στην κορυφή και θεωρώντας όλους τους άλλους λαούς ως υπανάπτυκτους²². Ο Λεβί-Στρως προσπαθεί να αναιρέσει την άποψη αυτή και να προωθήσει την έννοια της «ετερογένειας» των πολιτισμών, έννοια που εισάγει προκειμένου να αντιπαρατεθεί στα εξελικτικά μοντέλα κατανόησης (τεχνολογικά) ανώτερων και κατώτερων πολιτισμών. Μια τέτοια απόπειρα συνιστά μια ιστορική τομή για τα δεδομένα της θεωρίας του εικοστού αιώνα, η οποία εκκινεί από τον ιδεολογικό ανθρωπιστικό ορίζοντα του συγγραφέα. Έχει, εξάλλου, επισημανθεί πόσο πρωτοποριακός ήταν ο δομισμός την εποχή της ανάδυσής του, συγκρινόμενος με τον θεωρητικό του «προκάτοχο», τον λειτουργισμό και το θετικιστικό του πρόταγμα²³.

Η Μπάτλερ, από την άλλη πλευρά, στέκεται κριτικά ενάντια στην ετεροκανιστικότητα, με το ίδιο σθένος που και ο Λεβί-Στρως τοποθετήθηκε απέναντι στον δυ-

τικοκεντρισμό. Συγκεκριμένα, η καταστατική αστάθεια της ταυτότητας που επικαλείται η ριζοσπαστική φεμινιστική θεωρία και η χρεοκοπία του όρου «γυναίκα ως πολιτικού σημαινόμενου» δημιουργούν ένα θεωρητικό πρίσμα εξαιρετικά γόνιμο για την αποφυσικοποίηση καταπιεστικών σταθερών στην οικονομία του φύλου και της σεξουαλικότητας, το οποίο αποκαλύπτει τις ετεροκανονιστικές αγκυλώσεις που λανθάνουν στη Δυτική φιλοσοφία και κοινωνική θεωρία. Πρόκειται, ωστόσο, για ένα πρίσμα που, με την έμφαση στον Λόγο και την αναπαράσταση σε βάρος του κοινωνικού, επέφερε μια φετιχοποίηση του νοήματος, που συχνά παραβλέπει τον χαρακτήρα του φύλου ως μια διάσταση των κοινωνικών σχέσεων²⁴. Αυτή η ροπή, που συχνά ακολουθείται από αντίστοιχες ανθρωπολογικές ρητορικές πρακτικές, απηχεί την κριτική του Gellner (1992) σχετικά με την αφοριστική ρητορική του μεταμοντερνισμού χάριν ενός ασαφούς νοήματος, όπου απουσιάζουν τα γεγονότα, οι δομές και ο οποιοσδήποτε αντικειμενισμός. Όπως επισημαίνει ο Κώστας Γιαννακόπουλος, αναφερόμενος συγκεκριμένα στις εθνογραφικές επισκοπήσεις του φύλου και της σεξουαλικότητας, η «υλικότητα της κοινωνικής ζωής δεν είναι background ή συμφραζόμενο αλλά συστατικό στοιχείο του φύλου»²⁵.

Θεωρία και εμπειρική μελέτη

Κι ενώ και οι δύο θεωρίες αποτελούν καλή τροφή για εθνογραφική σκέψη, για τους τρόπους που, σύμφωνα με τη Στραδέρν, δημιουργούνται δυνάμει αναλογίες όπου τα πράγματα μας βοηθούν να σκεφτούμε σχετικά με άλλα πράγματα, υπάρχει ωστόσο ένα επίμονο παράδοξο με το οποίο η ανθρωπολόγος έρχεται εξακολουθητικά αντιμέτωπη. Επειδή παραδοσιακά η ανθρωπολογία βασίστηκε στην υιοθέτηση εννοιών και κατηγοριών άλλων επιστημονικών κλάδων για να περιγράψει τα πορίσματά της, βρέθηκε συχνά μετέωρη στο μικρό ή μεγαλύτερο χάσμα μεταξύ θεωρίας και πράξης/εμπειρίας.

Η εθνογραφική αφήγηση είναι μια άσκηση ισορροπίας ανάμεσα στον λόγο της θεωρίας και στον λόγο των ντόπιων. Συχνότατα, μάλιστα, οι ανθρωπολόγοι κατηγορούνται ότι το μόνο που κάνουν είναι να μεταγράφουν τον εντόπιο λόγο στο ακαταλαβίστικο ακαδημαϊκό ιδίωμα προς κλαδική κατανάλωση. Τα όρια αυτής της αφήγησης επανέρχονται σε κάθε απόπειρα να χωρέσουν οι άνθρωποι και οι κοινωνικοί σχηματισμοί σε κλειστά σχήματα, ή, αντίστροφα, κάθε φορά που τα σχήματα τείνουν να παραμερίζουν την πραγματικότητα (ελλείπει ακριβέστερου όρου) της ζωής των ανθρώπων που μελετάμε. Σε αυτή τη διαδικασία, τα κοινωνικά υποκείμενα μετατρέπονται σε υποκείμενα της αφήγησης, σε επιχειρήματα που θα χρησιμοποιηθούν για την εδραίωση και – σπανιότερα – για την προβληματικοποίηση αφηρημένων μεγάλων ιδεών. Από τους πειραματισμούς με τη γραφή, συχνά

προκύπτει η περιφρόνηση του κοινωνικού για χάρη της θεωρίας. Αν η συμμετοχική παρατήρηση έχει συχνά θεωρηθεί ως σχιζοφρενική μεθοδολογική ιδιαιτερότητα της ανθρωπολογικής μελέτης, το σχιζοειδές επιτείνεται και από την «υπαγωγή» σε δύο γνωσιακές σφαίρες που αποτελούν διαφορετικές τάξεις μεγέθους: το εμπειρικό της παρατήρησης και το αναγωγικό της θεωρίας.

Καταλύτης στην επίλυση αυτής της δυσχέρειας, που εμφανίζει η Μεγάλη Θεωρία στην ανθρωπολογική μελέτη του φύλου, είναι η κατανόηση της συχνά αντινομικής σχέσης μεταξύ θεωρίας και εθνογραφίας (γγραφής και επιτόπιας έρευνας)²⁶, ένας γρίφος που εξακολουθεί να ταλανίζει τις ανθρωπολόγους του πεδίου σήμερα. Αναφορικά με το χάσμα μεταξύ θεωρίας και εθνογραφίας, η αντίστιξη της Kath Weston μεταξύ «street theorizing» και «straight theorizing» αποτυπώνει ακριβώς το διάστημα όπου μαίνεται η κοινωνική δράση²⁷. Στην τάση του «straight theorizing» (δηλαδή της παραπομπής της ανθρωπολογίας σε μεγάλα έργα, στοχαστές και πειθαρχίες), η συγγραφέας αντιπροτείνει το «street theorizing», δηλαδή τη μεταφορά της «γνώσης του δρόμου» των εντόπιων πληθυσμών περί την ανθρώπινη κοινωνία και την απόδοση εγκυρότητας στις μικρές θεωρίες που παράγουν τα υποκείμενα στην καθημερινή τους ζωή. Αξιοποιώντας το πλεονέκτημα και αναγνωρίζοντας την ευθύνη της συγχρονικής διαλογικότητας που προσφέρει η συμμετοχική παρατήρηση –το τελευταίο ίσως προσύργιο της εθνογραφίας–, οι ανθρωπολόγοι καλούνται να σταθούν σε απόσταση που να ισαπέχει από τα δύο. Να αντιμετωπίζουν, δηλαδή, με κριτική επαγρύπνηση τη ροπή προς το «straight theorizing», που είναι συχνά επιθυμητή για λόγους συντεχνιακής επιστημονικής επιβεβαίωσης, επιχειρώντας τον συγκεκριισμό και τη σύγκλισή της με τη συχνά υπερβολικά «κοντινή» και «τοις μετρητοίς» πρόσληψη της τοπικής γνώσης.

Ενώ η ανθρωπολογία επιστρατεύει ολοένα και πιο περίπλοκα και αποδομιστικά μοντέλα για να εξηγήσει τους τρόπους που οι άνθρωποι εξηγούν τις κοινωνίες τους, οι ίδιοι οι άνθρωποι εξακολουθούν να τις εξηγούν με όρους πιο ολιστικούς, πιο συστηματικούς, αποσκοπώντας να βάλουν σε τάξη το χάος της κοινωνικότητας και όχι να δημιουργήσουν ένα ελκυστικό, αναστοχαστικό χάος. Τοποθετούμενες σε αυτή την αντίφαση, πολλές και πολλοί ανθρωπολόγοι καταφεύγουν σε μείωση των υποκειμένων προς υπεράσπιση των δικών μας ερμηνευτικών πρακτικών. Εδώ όμως διαφαίνεται και ένας υπολογίσιμος πολιτικός κίνδυνος. Αν χρέος των επιστημών του ανθρώπου είναι να συμβάλλουν στις συνθήκες κατανόησης των κοινωνιών προς όφελος αυτών των ίδιων, τότε το ρευστό μεταμοντέρνο αναλυτικό πλαίσιο εγκυμονεί έναν ήδη ορατό κίνδυνο: όσο ρευστότερη, ανοιχτότερη, πολυπρισματική είναι μια οπτική, τόσο οι άνθρωποι τείνουν να οχυρώνονται κάτω από στενότερα και ασφαλέστερα σχήματα κοινωνικής ζωής και πολιτικής διεκδίκησης. Η αισθητή ροπή προς τον συντηρητισμό, τον εθνικισμό, την οικογενειοκρατία είναι αποτελέσματα και αυτής της αδυναμίας της κοινωνικής θεωρίας να δημιουρ-

γήσει εύληπτα, κοινωνικά θεμελιωμένα, μοντέλα κατανόησης του κόσμου. Ο απόλυτος σχετικισμός, όπως και η επηρμένη αφαίρεση, του σύγχρονου μεταμοντέρνου στις κοινωνικές επιστήμες έχουν ως αποτέλεσμα την αποδυνάμωση των διόδων επιστήμης-κοινωνίας, την οριστική απομάκρυνση της πρώτης από τη δεύτερη. Και αυτό μάλιστα συμβαίνει με το πρόσχημα μιας αναγνωρισμένα πλέον πολιτικής διάστασης της επιστήμης. Με τον ίδιο τρόπο που η αποικιακή εξουσία εδράζετο στην κατηγοριοποίηση των φυλών σε ουσιοκρατικές (φυλετικές) άγριες κατηγορίες, η ανθρωπολογική ηγεμονία σήμερα περιλαμβάνει την αποσυναρμολόγηση των ταυτοτήτων οι οποίες αποτελούν φαινομενολογική πραγματικότητα για εκείνες κι εκείνους που τις φέρουν. Ασφαλώς «[η] παρανοειδής υποκειμενικότητα όσων εμποδίζονται από αόρατους φραγμούς να συμμετάσχουν πλήρως στην ανθρωπότητα, δεν είναι μια απλή επινόηση των επικριτών τους. Αποτελεί συστατική διάσταση της ύπαρξης όλων όσοι γεννήθηκαν στη λάθος πλευρά του οικουμενικού, σε έναν κόσμο που διατείνεται ότι κατήργησε τα εκ γενετής προνόμια»²⁸. Ωστόσο, η αποκήρυξη της κοινωνικής πραγματικότητας σε φαντασίωση, διατυπωμένη σε διάφορους βαθμούς πειστικότητας και γοητείας, ενέχει έναν ενθουσιασμό για την αποδόμηση συγκεκριστικών παραδόσεων που μπορεί ο ίδιος να αποτελεί ένα άλλο είδος διανοητικού ιμπεριαλισμού. Απαλείφοντας τη δομή και εστιάζοντας προγραμματικά στην εμπρόθετη δράση του δρώντος υποκειμένου, τείνουμε να συγκαλύπτουμε μια σειρά από εξουσιαστικές δομές που εξακολουθούν να καθορίζουν νευραλγικά τα όρια αυτής της δράσης. Από τη στιγμή που η πολιτισμική κριτική απέκτησε ισχύ κυριαρχικού παραδείγματος, εξ ίσου ισχυρού με αυτό του δομισμού, πολλές φορές η νοούμενη ως ελευθερία κοινωνικής δράσης τείνει να παρεξηγείται. Κατά τη γνώμη μου, η καταλυτική δύναμη των Δομών χρειάζεται να βρίσκεται συνεχώς φανερό στο προσκήνιο και διαθέσιμη για κριτική και αντίσταση. Ειδάλλως, το υποκείμενο (το ακαδημαϊκό, το συγγραφικό, όσο και το υπό μελέτη) κινδυνεύει να μπερδευτεί μέσα στα γρανάζια μιας αμετροεπούς ποιητικής, πράγμα που μάλλον θα ενισχύσει την αόρατη δύναμη των περιφρονημένων δομών, παρά θα μπορέσει να αντιπαρατάξει στην άκαμπτη δομή έναν συγκροτημένο αντίλογο.

Αν ο τρέχον πολιτικός στόχος είναι η πλήρης αποδόμηση των διπόλων και των νοουμένων ως εξουσιαστικών συμβόλων, στο επίπεδο της έρευνας απαιτείται νηφαλιότητα, τόση ώστε να επιτρέπει τη διαπίστωση ότι πολύ συχνά οι ανθρώπινες κοινωνίες στηρίζουν την ύπαρξη, την αναπαραγωγή και τη συμβολική τους συγκρότηση στα ίδια κατηγορικά δίπολα με τα οποία μαχόμαστε. Ο μεταδομιστικός ριζοσπαστικός φεμινισμός (queer) θέτει σε αμφισβήτηση «την έννοια της ταυτότητας, του ενιαίου υποκειμένου, δεν επικεντρώνεται στην ανάδειξη πολλαπλών, διαφορετικών ταυτοτήτων αλλά στις διαφορές, ασυνέχειες που ενυπάρχουν στο εσωτερικό της θεωρούμενης ως ενιαίας, αρραγούς ταυτότητας»²⁹. Ως τέτοια, αποτελεί μια κριτική πρόταση που μπορεί να συνεπικουρήσει στην ανάδειξη των κανονικο-

ποιημένων στοιχείων και των ιεραρχικών μηχανισμών που θεμελιώνονται στα πα-
νίσχυρα δίπολα. Ωστόσο, η συλλήβδην επιβολή της queer συλλογιστικής σε υπό με-
λέτη κοινωνικά μορφώματα, πολύ συχνά αποτυγχάνει να τα αντιμετωπίσει σε βά-
θος και με σεβασμό. Από αυτή την ανεπάρκεια προκύπτει και η επιστροφή στη ρη-
τορική της φύσης, που πρόσφατα παρατηρεί ο Lancaster, ως αποτυχία της queer θε-
ωρίας να ανταποκριθεί στο πολιτικό αίτημα για υποκειμενικότητα³⁰. Πρόσφατα
εθνογραφικά παραδείγματα αφηγούνται την έμφυλη πραγματικότητα με όρους που
δεν κλονίζουν αλλά μάλλον ισχυροποιούν τα δίπολα και εγγράφονται σε αυτά³¹.
Ίσως το μόνο οικουμενικά ευσταθές να είναι η ψευδαίσθηση της δομής από πλευ-
ράς των δρώντων υποκειμένων, ακόμα και αν η θεωρία την έχει αποκηρύξει απε-
ρίφραστα.

Παρακολουθώντας την παραπάνω αντιθετική συνομιλία των θεωριών του δο-
μισμού και του μεταδομισμού είναι καίρια και για έναν ακόμα λόγο: γιατί προσο-
μοιάζει, όσο κανένα «αμιγές» θεωρητικό σχήμα, στην εθνογραφικά αποτυπωμένη
έμφυλη πραγματικότητα. Το εθνογραφικό ίχνος του δομισμού όσο και εκείνο του
μεταδομισμού πράγματι συνυπάρχουν στα σύγχρονα πολιτισμικά μορφώματα που
μελετούν οι ανθρωπολόγοι.

Ο εξαντλητικός αναστοχασμός της σύγχρονης ανθρωπολογικής γραφής και πα-
ραγωγής θεωρίας συντελείται, συχνά, σε βάρος της θεωρητικής συγκρότησης των
ερευνητών, επιτρέποντας στη μοντέρνα θεωρία και εθνογραφία ασκήσεις ποιητικής,
με εξαιρετικά ελκυστικό αλλά δραστηκά περιορισμένο αναλυτικό ορίζοντα. Η έμ-
φαση στο μερικό και το τοπικό της έμφυλης πραγματικότητας, αυτή η προσκόλλη-
ση στην αναγνώριση της διαφοράς, δεν επιτρέπει πλέον ούτε συγκρίσεις με νόημα,
ούτε και τη δυναμική ανάδειξη «σταθερών» που διατρέχουν διαφορετικά κοινωνι-
κά συστήματα, όπως έχουν δείξει έρευνες της μετα-αποικιοκρατίας ή των παγκό-
σμιων σπουδών³². Πάντα υπάρχει ένα άλλο 'θραύσμα' της πραγματικότητας, ικα-
νό να αντιπαρατεθεί στο όποιο επιχείρημα. Ο ανθρωπολογικός προβληματισμός
γύρω από τα φύλα που συγκροτείται με εναρκτήρια «αλήθεια» αυτή της πολιτι-
σμικής κριτικής, εδραιώνεται σε ένα σύστημα στοχασμού, το οποίο συναπαρτίζε-
ται από μια σειρά ηχηρών και προσεκτικά διατυπωμένων αποκηρύξεων, απαξιώ-
σεων, εναντιώσεων, που είναι εξαιρετικά γόνιμες και ελκυστικές στην πλειοψηφία
τους, αλλά συντάσσουν προγραμματικά αντι-θέσεις και όχι καταφάσεις. Η έμφα-
ση στο πολιτικό, μετά από δύο και πλέον δεκαετίες, ευθέως ή απόρρητα, πολιτικών
αναζητήσεων και 'διορθώσεων' (μετα-αποικιακές, εθνοτικές, έμφυλες, φυλετικές)
και ο δανεισμός αφαιρετικών θεωρητικών σχημάτων για ανθρωπολογική επεξερ-
γασία συχνά θέτουν σε δεύτερη μοίρα τους εντόπιους πληθυσμούς, με αποτέλεσμα
να πασχίζουν να χωρέσουν οι κοινωνίες στα θεωρητικά σχήματα και σπανιότερα
το αντίστροφο. Εάν η ανθρωπολογία έχει απερίφραστα αναγνωριστεί ως πολιτι-
κή, ασφαλώς τέτοιες ηγεμονικές πρακτικές δεν αποτελούν ίδιον της σημερινής επο-

χής. Κι ο ίδιος ο Λεβί-Στρως θα μπορούσε να κριθεί ένοχος για αντίστοιχη ιδεολογική ηγεμονία. Η ειδοποιός διαφορά είναι ότι σήμερα, μετά από μισό αιώνα κριτικής πάνω σε αυτές τις εκφάνσεις (λογοθετικής) εξουσίας, δεν δικαιούμαστε να παραμένουμε υπόλογοι των ίδιων ιμπεριαλιστικών ολισθημάτων.

Αν οι τρεις τρέχουσες προκλήσεις της ανθρωπολογίας συνοψιστούν: α) στο τέλος του εξωτικού, β) στη μείωση της εθνογραφικής αυθεντίας, και γ) στην απώλεια της εις βάθος διαντίδρασης στο πεδίο³³, τότε ο χώρος που μπορεί δυνητικά να καταλάβει η θεωρία είναι απεριόριστος. Ειδικά στον τομέα του φύλου, που περνάει κρίση ταυτότητας, κρίση κατηγορίας, κατά συνέπεια και κρίση συσπείρωσης γύρω από τις βασικές αναλυτικές του συνιστώσες³⁴, μια κεντρική ανθρωπολογική πρόκληση συνοψίζεται στην αναγνώριση της μερικότητας του εστιακού αντικειμένου του φύλου, της σημασίας της διατομεικότητας (intersectionality), της συμπερίληψης των σπουδών ανδρισμού (masculinity studies) και των διαστάσεων των παγκοσμιοποιημένων/εμπορευματοποιημένων κατηγοριών που πληροφορούν τις έννοιες της έμφυλης τάξης.

Η αμηχανία της ανθρωπολόγου μπροστά στο συγκρουσιακό της έμφυλης και άλλης πραγματικότητας δυσχεραίνει την αβίαστη συμμετοχή στο αφαιρετικό της θεωρίας. Πράγματι, «το φύλο δεν είναι *είτε* της κοινωνίας *είτε* της φύσης, αλλά είναι και των δύο»³⁵, κάτι που αντιβαίνει τον πανίσχυρο κοινό τόπο της νεωτερικής διάκρισης φύσης και πολιτισμού. Σε απάντηση της έκκλησης της Αλεξάνδρας Μπακαλάκη «να πάρουμε την αμηχανία μας στα σοβαρά»³⁶, μπορούμε να επανεξετάσουμε τη σχέση μεταξύ εμπειρικής και θεωρητικής προοπτικής, αλλά ακόμα και τη σχέση μεταξύ δομισμού και μεταδομισμού ως προς τις ανθρωπολογικές τους (κατα)χρήσεις.

Επίλογος

Η Susan Sontag, περιγράφοντας τη σύγχρονη αναζήτηση για ηθικό τόπο, έγραφε πριν από μερικά χρόνια πως ο Κλωντ Λεβί-Στρως ήταν ένα δείγμα του «ανθρωπολόγου ως ήρωα»³⁷. Η εποχή των πατέρων και των ηρωισμών έχει βέβαια παρέλθει ανεπιστρεπτί. Η σύγχρονη θεωρία δεν ευαγγελίζεται καθολικές εξόδους από το άλυστο της ανθρώπινης κατάστασης και δεν μνημειώνει με ευκολία μεγάλες μορφές σε υψηλά βάθρα. Ωστόσο, το διανοητικά διεγερτικό έργο της Τζούντιθ Μπάτλερ συνιστά ένα εμβληματικό παράδειγμα της σημερινής θεωρητικής ποιητικής.

Ενώ ο δομισμός υπήρξε μια κεντρομόλα, ερμητική θεωρία που προσπάθησε να τα χωρέσει όλα σε ένα συμπαγές μοντέλο, στο μεταμοντέρνο η αντίστοιχη δύναμη είναι φυγόκεντρος και διασπαστική. Το ωστικό κύμα που προκάλεσαν οι δύο αυτές θεωρητικές οπτικές στην ανθρωπολογική μελέτη του φύλου ήταν, και παραμέ-

νει, εξαιρετικά υπολογίσιμο. Κατά τη γνώμη μου, για τους εμπειρικούς ανθρωπολόγους, η κλίμακα της παρατήρησης οφείλει να τοποθετείται ανάμεσα στα δύο αυτά μεγάλα αφηγήματα, και να παραμένει εμφαντικά δύσπιστη στους αφαιρετικούς χειρισμούς τόσο της έννοιας του «πολιτισμού» όσο και του «φύλου».

Στο ασταθές έδαφος μεταξύ θεωρίας και εθνογραφίας, δομής και υποκειμενικότητας, στοχαστικής εξουσίας και αντίστασης, η σύγχρονη ανθρωπολογία καλείται να συγκρίνει, να ελέγχει και να επαναξιολογεί αδιάκοπα τόσο τους Λόγους, όσο και τους αντι-Λόγους που τη διαμορφώνουν ως πολιτική δραστηριότητα και λογοθετική πρακτική.

Σημειώσεις

1. Από το 1950 ως σήμερα, η θέση του κοινωνικού φύλου έχει ενταχθεί στα πλαίσια του δομισμού, της θεωρίας της κοινωνικής διάδρασης και της ερμηνευτικής, καθώς και σε απόπειρες συγκεκριμένων προσεγγίσεων, όπως του Πιερ Μπουρντιέ (δομή και δράση) ή του Ρόντνεϊ Νήντχαμ (δομή και ερμηνεία). Στο παρόν άρθρο ωστόσο, η συζήτηση θα επικεντρωθεί στον Λεβι-Στρωσιανό δομισμό και τη μεταδομιστική queer θεωρία.

2. Για μια εκτενή παρουσίαση των μελετών που βασίστηκαν και προβληματοποίησαν το συγκεκριμένο δίπολο, βλ. τις εργασίες των M. Strathern, S. Ortner και M. Rosaldo που βρίσκονται μεταφρασμένες στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994. Η εισαγωγική παρουσίαση της Αλεξάνδρας Μπακαλάκη, «Από την Ανθρωπολογία των Γυναικών στην Ανθρωπολογία των Φύλων» (σσ. 13-74, στο ίδιο), θέτει με σαφήνεια το πλαίσιο της συζήτησης εντός της ανθρωπολογίας. Βλ. επίσης την ανάπτυξη της προβληματικής στο Ε. Παπαταξιάρχης, «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Ε. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, σσ. 11-98.

3. Ε. Παπαταξιάρχης 1992, ό.π., σ. 23.

4. H. L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Κέμπριτζ 1988.

5. Α. Μπακαλάκη, ό.π., σ. 14.

6. Ε. Αβδελά, «Η ιστορία του φύλου στην Ελλάδα: από τη διαταραχή στην ενσωμάτωση», ανακοίνωση στο συνέδριο «Το φύλο, τόπος συνάντησης των επιστημών: Ένας πρώτος ελληνικός απολογισμός», Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Μυτιλήνη, 11-12 Οκτωβρίου 2003, σσ. 2-3.

<<http://www.aegean.gr/social-anthropology/msc/activity/praktika/msc-woman-gender-gr-activity-event-sinedrio-1112102003-praktika-abdela.pdf>> (ημερομηνία τελευταίας επίσκεψης: 13.11.2010).

7. Για μια βασική εικόνα των συναφών εθνογραφικών παραδειγμάτων, βλ. J. Robertson (επιμ.), *Same-Sex Cultures and Sexualities: An Anthropological Reader*, Blackwell, Οξφόρδη, 2005, όπως επίσης τα K. Weston, «Lesbian/gay studies in the house of anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 22 (1993): 339-367, και T. Boellstorff, «Queer studies in the house of anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 36 (2007): 17-35.

8. G. Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex», σσ. 157-210, στο R. Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Νέα Υόρκη 1975, σ. 101.

9. Β. Καντσά, «Οικείες έννοιες σε ανοίκειους συνδυασμούς: Ο φεμινισμός, το φύλο, η σεξου-

αλικότητα και το ανατρεπτικό γέλιο», στο Τζούντιθ Μπάτλερ, *Αναταραχή Φύλου*, επιμ. Β. Κατσαρά, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2010, σσ. xvii-xviii.

10. Α. Αθανασίου, «Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το 'δεύτερο κύμα'», σσ. 13-138, στο *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, επιμ. Α. Αθανασίου, μτφρ. Π. Μαρκέτου, Μ. Μηλιώρη, Α. Τσεκένης, Νήσος, Αθήνα 2006, σ. 109.

11. C. Lévi-Strauss, *Δομική Ανθρωπολογία*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Κέδρος, Αθήνα 2010.

12. Συνέντευξη που έδωσε ο C. Lévi-Strauss στον D. Eribon το 1991, όπως παρατίθεται στο βιβλίο του J. R. Moore, *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, AltaMira Press, Οξφόρδη 2004, σ. 232.

13. Βλ. Τ. Μπάτλερ, *Αναταραχή Φύλου, ό.π.*, και Τ. Μπάτλερ, *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του 'Φύλου' στο Λόγο*, επιμ. Α. Αθανασίου, μτφρ. Π. Μαρκέτου, Εκκρεμές, Αθήνα 2008 [1993], καθώς επίσης και J. Butler, *Excitable Speech: The Politics of the Performative*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1997, και J. Butler, *Undoing Gender*: Routledge, Νέα Υόρκη 2004.

14. D. Eribon, «Lévi-Strauss interviewed: Part 2», *Anthropology Today*, 4(6) (Dec. 1998): 3.

15. Αναφέρομαι στην εργασία της D. Haraway για την απελευθερωτική προοπτική που προσφέρει το παράδειγμα των κυβερνογανισμών σε ό,τι αφορά τις περί φύλου στοχαστικές δυνατότητες. Βλ. D. Haraway, «A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s», *Socialist Review*, 80 (1985): 65-107.

16. Αυτή μάλιστα είναι μια πιο γενικευμένη αδυναμία της ανθρωπολογικής μελέτης που ενστερνίζεται την queer θεωρία: τη δοκιμάζει εμπειρικά μόνο σε 'παραβατικές', κυρίως σεξουαλικές, εκδηλώσεις και υποκειμενικότητες και απαξιώνει να μελετήσει εθνογραφικές περιστάσεις/θεματικές 'κανονικότητας' υπό το συγκεκριμένο αναλυτικό πρίσμα. Βλ. σχετικά και την οξυδερκή παρατήρηση της Α. Μπακαλάκη, ότι το ενδιαφέρον για το κοινωνικό φύλο παραμένει σε συνάρτηση ή απόκλιση με τα μέτρα του βιολογικού [τρανς, ομοφυλόφιλοι, παραβατικές επιτελέσεις], επιδεικνύοντας «αδιαφορία για κατηγορίες υποκειμένων το κοινωνικό φύλο των οποίων είναι παρόν διά της επιτέλεσης της απουσίας του» (Μπακαλάκη 2010: 76).

17. Βλ. και Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 114-122.

18. C. Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton de Gruyter, Βερολίνο 2002 [1947]. Βλ. επίσης Ε. Τουντασάκη, *Ανθρωπολογικές Θεωρήσεις της Συγγένειας κατά τον 20ό Αιώνα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2008.

19. Για τον ιδεότυπο του φύλου, βλ. Τ. Μπάτλερ, *Σώματα με Σημασία, ό.π.*, καθώς και την εξαιρετική εισαγωγή της Α. Αθανασίου «Υλοποιώντας το έμφυλο σώμα: Η πολιτική υπόσχεση της επιτελεστικότητας», σσ. 7-26.

20. Για περισσότερα, βλ. J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 2000, σ. 19, όπου η συγγραφέας ανιχνεύει την ένταση μεταξύ κοινωνικής νόρμας και συμβολικής τάξης.

21. J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη 1988, σσ. 14-15.

22. Στα Ελληνικά, βλ. C. Lévi-Strauss, *Φυλή και Ιστορία. Φυλή και Πολιτισμός*, μτφρ. Α. Δ. Στεφανής, Πατάκης, Αθήνα 2003.

23. Ρ. Loizos, «Ο θάνατος του θετικισμού είναι υπερβολή», στο *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, επιμ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σσ. 273-295.

24. Κ. Weston, *Gender in Real Time: Power and Transience in a Visual Age*, Routledge, Νέα Υόρκη 2002.

25. Κ. Γιαννακόπουλος, «Ιστορίες Σεξουαλικότητας», στο *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμ. Κ. Γιαννακόπουλος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 68.

26. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, «Εισαγωγή: Η ανθρωπολογική έρευνα μετά την πολιτισμική κριτική», στο *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας: Πολιτισμός, Ιστορία, Αναπαραστάσεις*, επιμ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009, σσ. 15-57.
27. K. Weston, «Theory, theory, who's got the theory?», στο *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*, Routledge, Λονδίνο 1998, σσ. 143-146.
28. Ελένη Βαρίκα, *Για μια Πολιτική Γραμματική του Φύλου*, Πλέθρον, Αθήνα 2008, σ. 16.
29. Κ. Γιαννακόπουλος, *ό.π.*, σ. 35.
30. R. N. Lancaster, *The Trouble with Nature: Sex in Science and Popular Culture*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 2003.
31. Για παράδειγμα, βλ. ενδεικτικά τα: D. Kulick, *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1998, και E. Newton, *Margaret Mead Made Me Gay: Personal Essays, Public Ideas*, Duke University Press, Ντάρχαμ και Λονδίνο 2000.
32. N. Redclift, «Re-reading gender: Comparative questions, situated meanings, Latin American paradoxes», *Bulletin of SOAS*, 66(3) (2003): 486-500.
33. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *ό.π.*, σ. 21.
34. Βλ. Β. Καντσά, Β. Μοντάφη, Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Φύλο και Κοινωνικές Επιστήμες στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2010, ιδιαίτερα την εισαγωγή των Β. Καντσά και Ε. Παπαταξιάρχης, «Χρήσεις του φύλου στις κοινωνικές επιστήμες: Ένας συγκριτικός ελληνικός απολογισμός», σσ. 1-50.
35. Α. Μπακαλάκη, «Για το κοινωνικό φύλο στην ανθρωπολογία και την ελληνική εθνογραφία», σσ. 51-87, στο Β. Καντσά, Β. Μοντάφη, Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Φύλο και Κοινωνικές Επιστήμες στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2010, σ. 74.
36. Α. Μπακαλάκη, *ό.π.*, σ. 74.
37. S. Sontag, «The anthropologist as hero», στο *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*, επιμ. E. N. Hayes και T. Hayes, M.I.T. Press, Κέμπριτζ 1970, σσ. 184-196.

