

## Ο ριζοσπαστικός φεμινισμός και η έννοια της πατριαρχίας

---

Ο φεμινισμός για τα ίσα δικαιώματα που εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο εξέλαβε τις αξίες του «κοινού νου» της φιλελεύθερης δημοκρατίας ως σημείο αφετηρίας του. Αντίθετα, οι ριζοσπαστικές φεμινιστικές ιδέες που ανέδειξε το Γυναικείο Απελευθερωτικό Κίνημα παρήγαγαν, από τα τέλη της δεκαετίας του 1960, την αμφισβήτηση των αποδεκτών αξιών και τρόπων ζωής που συχνά φαινόταν ακραίοι, αλλά και σκανδαλώδεις. Μολονότι, στην πράξη, πάντα υπήρχε μια σημαντική επικάλυψη ανάμεσα στο Γυναικείο Απελευθερωτικό Κίνημα και το φεμινισμό για τα ίσα δικαιώματα στη βάση των στόχων και της ιδιότητας μέλους, ο ριζοσπαστικός φεμινισμός είχε ένα θεωρητικό σημείο αφετηρίας που σαφώς τον έκανε να ξεχωρίζει από τις άλλες προσεγγίσεις. Πρώτον, όπως υποδηλώνει και το όνομά του, ο ριζοσπαστικός φεμινισμός ισχυριζόταν ότι έφτανε στη ρίζα της γυναικείας καταπίεσης, και αυτοανακηρύχτηκε θεωρία από και για τις γυναίκες· ως τέτοια, βασιζόταν στα βιώματα και τις αντιλήψεις των γυναικών και θεωρούσε ότι δεν χρειαζόταν να συμβιβαστεί με κάθε υπάρχουσα πολιτική σκοπιά και ατζέντα. Δεύτερον, θεωρούσε ότι η καταπίεση των γυναικών ήταν η πιο θεμελιώδης και καθολική μορφή κυριαρχίας, και είχε σαν στόχο να την κατανοήσει και να της δώσει ένα τέλος· εδώ, η «πατριαρχία» ήταν ο κύριος όρος. Από αυτό έπεται ότι, τρίτον, οι γυναίκες ως ομάδα είχαν συμφέροντα που συγκρούονταν με τα συμφέροντα των ανδρών· τα συμφέροντα αυτά τις ένωναν σε μια κοινή γυναικεία αδελφότητα που υπερέβαινε τη διαίρεση της τάξης ή της «φυλής», και σήμαινε ότι οι γυναίκες θα έπρεπε να αγωνιστούν μαζί για να πετύχουν την απελευθέρωσή τους. Τέλος, η ριζοσπαστική φεμινιστική ανάλυση επέμενε ότι η ανδρική εξουσία δεν περιοριζόταν στον δημόσιο κόσμο της πολιτικής και της μισθωτής εργασίας, αλλά εκτεινόταν και στην ιδιωτική ζωή· αυτό σήμαινε ότι οι παραδοσιακές έννοιες της εξουσίας και της πολιτικής αμφισβητήθηκαν

και επεκτάθηκαν σε «προσωπικούς» τομείς της ζωής, όπως η οικογένεια και η σεξουαλικότητα, που και οι δύο θεωρούνταν όργανα της πατριαρχικής εξουσίας.

## Η καταγωγή του ριζοσπαστικού φεμινισμού

Όπως είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, αυτές οι ιδέες δεν ήταν καινούργιες, όμως μόνο στα τέλη της δεκαετίας του 1960 άρχισαν να διατυπώνονται ως συνειδητή θεωρία. Η ώθηση προς αυτή την εξέλιξη προήλθε από τα βιώματα των γυναικών στο κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα, τα αντιπολεμικά κινήματα, τα κινήματα της Νέας Αριστεράς και τα φοιτητικά κινήματα στη Βόρεια Αμερική, την Ευρώπη και την Αυστραλία. Σε αυτά τα κινήματα, οι νέες γυναίκες διαπίστωσαν ότι οι αριστερές ομάδες δεν ήταν απρόσβλητες από τη «γυναικεία μυστηριώδη γοητεία» που η Betty Friedan είχε αναγνωρίσει ότι κυριαρχούσε στην αμερικανική ζωή, και ότι ο ρόλος τους ουσιαστικά ήταν ο ρόλος της γραμματέως, της νοικοκυράς ή του σεξουαλικού αντικειμένου, στην υπηρεσία των πολιτικών, οικιακών ή σεξουαλικών αναγκών των ακτιβιστών· οποιαδήποτε απόπειρα να θιγεί το θέμα του αποκλεισμού των γυναικών από τη λήψη των αποφάσεων προσέκρουσε στη σιωπή, τον εμπαιγμό ή την περιφρόνηση. Αυτός ο σεξισμός ήταν πια καλά τεκμηριωμένος (βλ. για παράδειγμα Evans 1980· καθώς και Sargent, 1986): πιθανότατα αξίζει να αναφερθεί ότι την πρώτη φορά που είδα πανό του «Γυναικείου Απελευθερωτικού Κινήματος» ήταν σε μια φοιτητική καθιστική διαμαρτυρία τη δεκαετία του 1970, και ήταν μια αντίδραση στην πρόταση ότι τα «κορίτσια» πρέπει να κάνουν τη φασίνα ενόσω οι άνδρες θα συζητούσαν τη στρατηγική. Στις ΗΠΑ, η ειρωνεία ενός κινήματος που φαινόταν να υπόσχεται την ελευθερία στους μαύρους ενώ την αρνιόταν στις γυναίκες σύντομα έγινε έκδηλη, και συμβολιζόταν στο συχνά επαναλαμβανόμενο σχόλιο του μαύρου ηγέτη Stokely Carmichael, ο οποίος αρνήθηκε να συζητήσει τη θέση των γυναικών στο κίνημα, και το μόνο που είπε ήταν ότι αυτή θα πρέπει να είναι «πριηνής». Όπως και στον 19ο αιώνα, πολύ εύκολα παραλληλίστηκε η κατάσταση των μαύρων με την κατάσταση των γυναικών (βλ. για παράδειγμα Gayle Rubin, «Woman as Nigger», 1970), και όταν, μετά το 1964, κάποια τμήματα του κινήματος των μαύρων απομακρύνθηκαν

Τις φιλελεύθερες ιδέες για τα πολιτικά δικαιώματα και στράφηκαν σε πιο πρόσθετο ριζοσπαστικές και μαχητικές έννοιες της μαύρης εξουσίας, του λευκού ιμπεριαλισμού, του μαύρου σεπαρατισμού και της απελευθέρωσης μέσω της επανάστασης, κάποιες γυναίκες θεώρησαν ότι αυτό ήταν ένα σαφές μοντέλο για τη γυναικεία απελευθέρωση που υπερέβαινε κατά πολύ τις φιλελεύθερες ιδέες για τα ίσα δικαιώματα. Από αυτή τη νέα σκοπιά, οι γυναίκες συμμετείχαν στον επαναστατικό αγώνα ενάντια στους μαύρους, τον οποίο δεν μπορούσαν να κερδίσουν με τις εκκλήσεις για ίσες δικαιώματα ή αλλαγές του νόμου· κάθε άλλο παρά επιδιώκοντας την ευπρέπεια και την αποδοχή μέσα στο σύστημα, οι φεμινίστριες ήταν πια στρατευμένες σ' αυτή την ανατροπή.

Παρά αυτή την καταγωγή των κινήματων των μαύρων, πολλοί επικριτές ισχυρίζονται ότι εξαρχής ο ριζοσπαστικός φεμινισμός ριζώσε στις ρατσιστικές αντιλήψεις. Πάντα υπήρχαν κοινωνικές εντάσεις, αλλά και εντάσεις που αφορούσαν τη «φυλή» και το φύλο, ανάμεσα στις μαύρες και τις λευκές γυναίκες στο κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα, και παρότι οι μαύρες γυναίκες βρίσκονταν στο προσκήνιο των πρώτων καταγγελιών του σεξισμού, πολύ γρήγορα έγιναν αόρατες σ' ένα κίνημα που αντιδιέστειλε τα αιτήματα των *μαύρων* προς τα αιτήματα των *γυναικών*, λες και οι *μαύρες γυναίκες* δεν υπήρχαν (βλ. Evans, 1980, και Spelman, 1988). Επίσης, η εμμονή στην καταπίεση που μοιράζονται όλες οι γυναίκες συγκαλύπτει τις πραγματικές διαφορές που υπήρχαν μεταξύ των γυναικών, και μάλλον δεν αναγνώριζε την πιθανότητα οι γυναίκες να καταπιέζονται μεταξύ τους.

Ωστόσο, η συστηματική διατύπωση της μαύρης φεμινιστικής κριτικής θα γινόταν στη συνέχεια, και στα πρώτα αγωνιστικά χρόνια του νέου κινήματος αυτά τα προβλήματα μάλλον παραβλέπονταν εύκολα. Το 1967, σχηματίστηκαν στις ΗΠΑ οι πρώτες ριζοσπαστικές γυναικείες ομάδες. Επηρεασμένες από τις μαοϊκές ιδέες που κυκλοφορούσαν στους αριστερούς κύκλους, αυτές οι ομάδες χρησιμοποίησαν την κινεζική κομμουνιστική ιδέα του «καταγγελτικού λόγου» για να εκφράσουν και να μοιραστούν τα προσωπικά βιώματα, προκειμένου να αποκαλύψουν τις πολιτικές επιπτώσεις τους και να αναπτύξουν μια πολιτική στρατηγική για την αλλαγή. Αυτή η προσέγγιση, που άντλησε επίσης από τις «παλιές αριστερές» ιδέες σχετικά με την παροχή της δυνατότητας στους εργατές να αναγνωρίσουν τη συλλογική καταπίεσή τους και την εξουσία που διέ-

θεταν (Weigland, 2001: 151), έγινε γνωστή ως «συνειδητοποίηση» και είχε κεντρική σημασία αυτή την περίοδο καθώς οι γυναίκες έσπασαν χρόνια σιωπής για να ανακαλύψουν την κοινή φύση των προβλημάτων που υπέθεταν ότι ήταν μόνο δικά τους. Αργότερα, κάποιες γυναίκες συνήθιζαν να χρησιμοποιούν τη συνειδητοποίηση ως μια μορφή θεραπείας που διατύπωνε προβλήματα για τα οποία μπορούσαν να βρεθούν ατομικές λύσεις· αρχικά, ωστόσο, ήταν μια συνειδητή πολιτική στρατηγική, που βασιζόταν στην πεποίθηση ότι τα γυναικεία προβλήματα ήταν κοινά και ότι θα μπορούσαν να λυθούν μόνο με τη συλλογική πολιτική δράση (βλ. Morgan, 1970, και Brooke, 1978). Καθώς οι νέες ομάδες εξαπλώνονταν ταχύτατα, το κυρίαρχο μήνυμα ήταν ότι το «προσωπικό είναι πολιτικό», και ότι η νέα θεωρία και στρατηγική για την απελευθέρωση των γυναικών θα μπορούσε να βασιστεί μόνο στα κοινά βιώματα των γυναικών, και όχι στην αφηρημένη εικοτολογία. Από τη σκοπιά αυτή, καμία πλευρά της ζωής δεν στερούνταν πολιτική διάσταση και, επομένως, ο πολιτικός αγώνας θα μπορούσε να λάβει πολλές καινούργιες μορφές· ο αγώνας των γυναικών δεν μπορούσε να μετατεθεί για «μετά την επανάσταση», αλλά ήταν ένα θέμα άμεσης πολιτικής δράσης, κι ο αγώνας θα διεξαγόταν ενάντια στον οικουμενικό καταπιεστή-άνδρα. Αυτές οι απόψεις διατυπώθηκαν στο μανιφέστο των Redstockings\* της Νέας Υόρκης το 1969:

Οι γυναίκες είναι μια καταπιεσμένη τάξη. Η καταπίεσή μας είναι συνολική και επηρεάζει κάθε πλευρά της ζωής μας. Μας χρησιμοποιούν σαν σεξουαλικά αντικείμενα, αναπαραγωγικές μηχανές, οικιακές βοηθούς και φτηνά εργατικά χέρια. Μας θεωρούν κατώτερα πλάσματα, που ο μόνος τους σκοπός είναι η εξυπηρέτηση της ζωής των ανδρών [...] μας αρνήθηκαν την αντίληψη ότι η προσωπική μας δυστυχία είναι μια πολιτική κατάσταση [...] οι συγκρούσεις ανάμεσα στους μεμονωμένους άνδρες και γυναίκες είναι πολιτικές συγκρούσεις που μπορούν να λυθούν μόνο συλλογικά [...] Αναγνωρίζουμε ότι οι φορείς της καταπίεσής μας είναι οι άνδρες. Η ανδρική υπεροχή είναι η παλιότερη, η βασικότερη μορφή κυριαρχίας [...] Όλοι οι

---

\* Redstockings: Στην ονομασία της εν λόγω ριζοσπαστικής φεμινιστικής ομάδας συνδυάζεται ο όρος *bluestockings* (βλ. Κεφάλαιο 1) με τη λέξη *red* (κόκκινο), που συμβολίζει την κοινωνική επανάσταση. (Σ.τ.Μ.)

Ανδρες καρπώνονται οικονομικά, σεξουαλικά, και ψυχολογικά οφέλη από την ανδρική κυριαρχία. Όλοι οι άνδρες έχουν καταπιέσει τις γυναίκες. (Στο Morgan, 1970: 598)

## Η Kate Millett και η θεωρία της πατριαρχίας

Στις αρχές της δεκαετίας του 1970, αυτές οι νέες ιδέες παρουσιάζονται σε μια σημαντική σειρά κειμένων που περιλάμβανε την *Πολιτική των φύλων* της Kate Millett, τη *Διαλεκτική του σεξ* της Shulamith Firestone, τη *Γυναίκα ενούχο* της Germaine Greer, το *Patriarchal Attitudes* [Πατριαρχικές στάσεις] της Eva Figs (όλα πρωτοκυκλοφόρησαν το 1970)· ανθολογίες κάποιων από τα νέα μανιφέστα, των λόγων και των άρθρων δημοσιεύτηκαν επίσης στο *Masculine/Femine* [Αρσενικό/θηλυκό] της Betty και του Theodore Roszak (1969), στο *Sisterhood is Powerful* [Η γυναικεία αλληλεγγύη είναι ισχυρή] της Robin Morgan (1970), στο *Voices from Women's Liberation* [Φωνές από τη γυναικεία απελευθέρωση] της Leslie Terner (1970) και στο *The Body Politic* [Σώμα πολιτικό] της Michelle Wandor (1972). Ενώ όλα αυτά ήταν σημαντικές εκδηλώσεις του νέου κινήματος, το δεύτερο κεφάλαιο της *Πολιτικής των φύλων* της Millett είχε τη μεγαλύτερη θεωρητική σημασία, καθώς εισήγαγε στη φεμινιστική σκέψη τη βασική έννοια της *πατριαρχίας*.

Ο όρος «πατριαρχία» ασφαλώς δεν ήταν καινούργιος για την πολιτική θεωρία, ο τρόπος όμως που τον χρησιμοποίησε η Millett ασφαλώς ήταν καινούργιος. Προέρχεται από την ελληνική λέξη *πατριάρχης*, που σημαίνει αρχηγός της φυλής, και είχε κεντρική θέση στις αντιπαραθέσεις του 17ου αιώνα για την έκταση της μοναρχικής εξουσίας· εδώ, οι υποστηρικτές της απόλυτης μοναρχίας ισχυρίστηκαν ότι η εξουσία του βασιλιά στο λαό του ήταν ίδια με την εξουσία του πατέρα στην οικογένειά του, και ότι και οι δύο επικυρώνονταν από τον Θεό και τη φύση. Η Millett φαίνεται να εξέλαβε αυτή την εξουσία στην οικογένεια ως αφετηρία, έτσι ώστε «οι αρχές της πατριαρχίας δείχνουν να είναι διπλές: το αρσενικό θα κυριαρχεί στο θηλυκό, ο πρεσβύτερος θα κυριαρχεί στον νεότερο» (*Politics*: 25). Ωστόσο, διερεύνησε μόνο την πρώτη από αυτές τις αρχές, και δεν διέκρινε ανάμεσα στην ανδρική εξουσία μέσα στην οικογένεια και την κοινωνία συνολικά· παρά τις προσπάθειες κάποιων

συγγραφέων να περιορίσουν τον όρο στην εξουσία που βασιζόταν αυστηρά στην οικογένεια (βλ. Randall, 1987: 20· καθώς και Cocks, 1989), η χρήση του όρου ως συντομογραφίας ενός κοινωνικού συστήματος που βασίζεται στην ανδρική κυριαρχία και τη γυναικεία υποταγή είναι πλέον κοινώς αποδεκτή μεταξύ των φεμινιστριών.

Οι βασικοί ισχυρισμοί της Millett ήταν απλοί, και ουσιαστικά διατύπωναν τις ιδέες που ήδη κυκλοφορούσαν στο νέο γυναικείο κίνημα. Υποστήριξε ότι σε όλες τις γνωστές κοινωνίες οι σχέσεις ανάμεσα στα φύλα βασίστηκαν στην εξουσία, και επομένως είναι πολιτικές. Αυτή η εξουσία προσλαμβάνει τη μορφή της ανδρικής κυριαρχίας στις γυναίκες σ' όλους τους τομείς της ζωής· η σεξουαλική κυριαρχία είναι τόσο καθολική, τόσο πανταχού παρούσα και τόσο πλήρης που φαίνεται «φυσική» και ως εκ τούτου γίνεται αόρατη, έτσι ώστε «πιθανότατα είναι η πλέον διαδεδομένη ιδεολογία του πολιτισμού μας και παρέχει την πλέον θεμελιώδη έννοιά του για την εξουσία» (*Politics*: 25). Σύμφωνα με τη Millett, η πατριαρχική εξουσία των ανδρών στις γυναίκες είναι βασική για τη λειτουργία όλων των κοινωνιών και εκτείνεται πολύ πιο πέρα από τους τυπικούς θεσμούς της εξουσίας. Παρακάμπτει τις ταξικές και «φυλετικές» διαιρέσεις, διότι η οικονομική εξάρτηση σημαίνει ότι η ταξική ταυτότητα των γυναικών είναι ένα «δευτερεύον, εμβόλιμο και προσωρινό θέμα», ενώ «ο σεξισμός ίσως να είναι περισσότερο ενδημικός στην κοινωνία μας από το ρατσισμό» (*Politics*: 38 και 39). Η πατριαρχία συντηρείται πρωταρχικά από μια διαδικασία προετοιμασίας που αρχίζει με την παιδική κοινωνικοποίηση μέσα στην οικογένεια και ενισχύεται από την εκπαίδευση, τη λογοτεχνία και τη θρησκεία, σε τέτοιο βαθμό που οι αξίες της εσωτερικεύονται εξίσου από τους άνδρες και τις γυναίκες· κάποιες γυναίκες οδηγούνται έτσι στο μίσος για τον εαυτό τους, την αυτοαπόρριψη και την αποδοχή της κατωτερότητάς τους. Η Millett υποστήριξε επίσης ότι, παρά την επιτυχία αυτού του «εσωτερικού αποικισμού», η πατριαρχία εδράζεται επίσης στην οικονομική εκμετάλλευση καθώς και στη χρήση, ή την απειλή, της δύναμης. Αυτό σημαίνει ότι η ιστορία της είναι το τεκμήριο της απανθρωπιάς του άνδρα προς τη γυναίκα, και ότι οι χιλιάδες γυναίκες που πεθαίνουν κάθε χρόνο στις ΗΠΑ από τις παράνομες εκτρώσεις είναι θύματα του ίδιου συστήματος, όπως η Ινδή που αναγκάζεται να πεθάνει στη νεκρική πυρά του συζύγου της, η Κινέζα που σακατεύεται από το δέσιμο των ποδιών και το κορίτσι

την Αφρική που του κάνουν κλειτοριδεκτομή. Επίσης, σε όλες τις κοινωνίες, η πατριαρχία στηρίζεται στη σεξουαλική βία και το βιασμό. Στο πλαίσιο αυτό, οι σεξουαλικές σχέσεις ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες δεν είναι τίποτε άλλο παρά έκφραση της ανδρικής εξουσίας, και η Millett αφιέρωσε μεγάλο τμήμα του βιβλίου της στην «αποδόμηση» της απεικόνισης του σεξ στο έργο τεσσάρων από τους πιο σημαντικούς συγγραφείς του 20ού αιώνα (του D. H. Lawrence, του Henry Miller, του Norman Mailer, και του Jean Genet) για να αποκαλύψει τη χοντροκομμένη σεξουαλική κυριαρχία που τα διατρέχει. Κι ο έρωτας μπορεί να μην είναι τίποτε άλλο παρά ένα κόλπο για να κερδίσουν την εμπιστοσύνη μας, πράγμα το οποίο αποτελεί μέρος μιας πατριαρχικής ιδεολογίας που σχεδιάστηκε για να καλύψει τις πραγματικότητες της εξουσίας· μόνο εφόσον ανατραπεί η πατριαρχία και μετασηματιστεί ριζικά η σεξουαλικότητα οι άνδρες και οι γυναίκες θα μπορέσουν να συνδεθούν ως ίσα ανθρώπινα όντα.

### Κριτικές στην έννοια της πατριαρχίας

Για πολλές γυναίκες, οι ιδέες της Millett ήταν μια αποκάλυψη, επιτρέποντας σε χωριστά τμήματα γνώσης και βιωμάτων να «μπουν» στη θέση τους, και αλλάζοντας τον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν τον κόσμο (Tobias, 1997: 5 και 192). Ωστόσο, όπως θα δούμε στις επόμενες ενότητες, τη ριζοσπαστική φεμινιστική έννοια της πατριαρχίας την επέκριναν έντονα άλλες φεμινίστριες, κατηγορώντας την ότι ήταν πολιτικά επιζήμια και ότι βασιζόταν σε επιδόλαιες, υπερβολικά φιλόδοξες και επικίνδυνα παραπλανητικές θεωρητικές αντιλήψεις (για τις πρώτες κριτικές που άσκησαν ισχυρή επιρροή, βλ. Rowbotham, 1982, και Beechey, 1979). Η δική μου άποψη είναι ότι η «πατριαρχία» μπορεί να είναι μια διαφωτιστική έννοια, δεν είναι όμως μια ώριμη θεωρία, και ότι εφόσον τη χρησιμοποιούμε με προσοχή μπορεί να αποφύγουμε τα προβλήματα που αναγνώρισαν οι επικριτές (βλ. Bryson, 1999β).

**Πολιτική και προσωπική ζωή**

Ο ισχυρισμός ότι «το προσωπικό είναι πολιτικό» έχει κεντρική θέση στην έννοια της πατριαρχίας. Κάποιες επικρίτριες υποστηρίζουν ότι αυτό έχει ολοκληρωτικές επιπτώσεις, διότι συνεπάγεται ότι κανένας τομέας της ζωής δεν μπορεί να είναι ελεύθερος από την πολιτική ενδελεχή εξέταση, και ότι οι φεμινίστριες είναι υπόλογες ενώπιον των «αδελφών» τους για κάθε είδους συμπεριφορά τους· σύμφωνα με τη Natasha Walter, αυτή η «πολιτικά ορθή» προσέγγιση πρεσβεύει ότι ο φεμινισμός είναι ασύμβατος με την απόλαυση της μόδας ή την ετεροφυλοφιλία (Walter, 1998). Άλλες επικρίτριες υποστηρίζουν ότι ο ισχυρισμός ότι το προσωπικό είναι πολιτικό στην πραγματικότητα *αποπολιτικοποιεί*, καθώς φαίνεται να θεωρεί ότι οι φεμινίστριες δεν μπορούν ποτέ να ελπίζουν ότι θα αλλάξουν τον κόσμο προτού καθεμιά βάλει το σπίτι της σε απόλυτη τάξη· αυτή η θεώρηση νομιμοποιεί μια ιδιωτικοποιημένη και αυτοδικαιολογούμενη υποχώρηση από τη συλλογική πάλη και οδηγεί στον δελεαστικό κόσμο της ανοικτής θεραπείας, της συμβουλευτικής και της «εναλλακτικής» διόρθωσης.

Παρότι ορισμένες γυναίκες ίσως να την ερμήνευσαν με αυτούς τους τρόπους, οι κριτικές αυτές δεν αληθεύουν για την αρχική θεωρία της Millett, και οφείλονται περισσότερο στις υπερβολές των ΜΜΕ παρά στη ριζοσπαστική φεμινιστική ανάλυση. Το 1996, μια νέα διεθνής συλλογή κειμένων από εξήντα οχτώ αυτοαποκαλούμενες ριζοσπάστριες φεμινίστριες, το *Radically Speaking* [Μιλώντας ριζοσπαστικά], υπερασπίστηκε τη θέση τους ενάντια σ' αυτή την παρερμηνεία, και κατέστησε σαφές ότι δεν ζητούσαν να γίνει πολιτική η ιδιωτική ζωή, αλλά ισχυρίζονταν ότι *ήδη είναι*. Από τη σκοπιά αυτή, οι σημερινές έννοιες του ιδιωτικού αποκρύπτουν πολλούς από τους τρόπους με τους οποίους καταπιέζονται οι γυναίκες, όμως το θέμα κατά πόσο θα πρέπει να έχουμε το δικαίωμα της ιδιωτικής ζωής μπορεί να παραμείνει ανοικτό. Επίσης, αρκετές συνεργάτιδες δήλωσαν κατηγορηματικά ότι ο στόχος τους δεν ήταν η μεμονωμένη θεραπεία, αλλά η συλλογική δράση (Bell και Klein (επιμ.), 1996).

**Μια απλή περιγραφική προσέγγιση;**

Περιγράφοντας το έργο της ως «σημειώσεις για μια *θεωρία* της πατριαρχίας» (*Politics*: 24), η Millett φαίνεται να υπαινίσσεται ότι έκανε



κάτι περισσότερο από μια απλή περιγραφή της ανδρικής εξουσίας· οι επικρίτριες, ωστόσο, λένε ότι τόσο η Millett όσο και οι μεταγενέστερες φεμινίστριες συγγραφείς για την πατριαρχία συγχέουν την περιγραφή με την ερμηνεία και ότι, παρά τις θεωρητικές φιλοδοξίες τους, παρέχουν μόνο μια περιγραφή· εν ολίγοις, και οι δύο αιτήθησαν πάρα πολλά και απέδωσαν ελάχιστα (βλ. για παράδειγμα Beechey, 1979· Gardiner, 1997· Whelehan, 1995).

Ακόμα και στο βασικότερο επίπεδο της, ωστόσο, η έννοια της πατριαρχίας δεν περιοριζόταν στην περιγραφή· ούτε και θα μπορούσε να περιοριστεί. Το να αποφασίσουμε ποια «γεγονότα» είναι πολιτικά σημαντικά συνεπάγεται αναπόφευκτα θεωρητικές υποθέσεις· περιγράφοντας γεγονότα που είχαν ως τότε περάσει απαρατήρητα, οι φεμινιστικές αναλύσεις της πατριαρχίας κατέστησαν σαφείς τις υποθέσεις αυτές, κι έτσι παρείχαν μια βαθιά αμφισβήτηση της συμβατικής πολιτικής θεωρίας και του ορισμού της ίδιας της πολιτικής. Αυτό ίσως να μην συγκροτεί μια ώριμη θεωρία· παρέχει όμως τη βάση για μια ανάλυση και κατανόηση που υπερβαίνει κατά πολύ την απλή περιγραφή.

Η Millett δεν ισχυρίστηκε ότι παρείχε μια θεωρία της καταγωγής της πατριαρχίας, παρότι ήταν σαφές ότι την πατριαρχία πρέπει να την κατανοήσουμε με τους δικούς της όρους παρά ως προϊόν της ταξικής κοινωνίας. Άλλες συγγραφείς, ωστόσο, ήταν λιγότερο επιφυλακτικές, και στα τέλη της δεκαετίας του 1980 φαίνεται να κυριαρχεί η αρκετά διαδεδομένη άποψη ότι ποτέ δεν υπήρξε η μητριαρχία, όπου οι γυναίκες κατείχαν θέσεις εξουσίας και κυριαρχίας, αλλά ότι κάποιες πολύ πρώιμες κοινωνίες ήταν πολύ πιο γυναικοκεντρικές από τη δική μας κοινωνία, και ότι κάποιες ίσως να βασίστηκαν στη μητρική καταγωγή και σ' ένα βαθμό ισότητας των φύλων (βλ. Lerner, 1986). Για κάποιες ριζοσπάστριες φεμινίστριες, η αρχική μετατόπιση προς την πατριαρχία ήταν απλώς συνέπεια της μεγαλύτερης δύναμης των ανδρών, απόρροια της αδυναμίας των γυναικών κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης, του τοκετού και του θηλασμού· για κάποιες άλλες, πάνω απ' όλα η δυνατότητα των ανδρών να βιάζουν τους επέτρεπε να κυριαρχούν πάνω στις γυναίκες (Brownmiller, 1977). Κάποιες, ωστόσο, ισχυρίστηκαν ότι η ανακάλυψη του ανδρικού ρόλου στην αναπαραγωγή ήταν καίρια και αρχικά οδήγησε τους άνδρες στην επιδίωξη του ελέγχου των γυναικών. Έτσι, η Rich έγραψε ότι:

επίσης ισχυρισμούς, που βασίζονται στην ταυτολογία (οι άνδρες εξουσιάζουν τις γυναίκες επειδή έχουν περισσότερη εξουσία) παρά στην αναγνώριση των πραγματικών αιτιακών σχέσεων. Όπως υποστήριξε η Anna Pollert, δεν πρέπει να αντιμετωπίζουμε την πατριαρχία ως ένα σύστημα με την ίδια έννοια που αντιμετωπίζουμε την καπιταλιστική οικονομία της αγοράς, διότι η πατριαρχία δεν έχει μια εσωτερική δυναμική που είναι ισοδύναμη με την καπιταλιστική επιδίωξη του κέρδους: ακόμα και ο πιο καλοπροαίρετος καπιταλιστής πρέπει να εκμεταλλεύεται τους εργάτες του, αλλιώς θα πέσει έξω. Η σχέση όμως των ανδρών με τις γυναίκες δεν *χρειάζεται* να είναι εκμεταλλευτική, όσο βαθιά ριζωμένη κι αν είναι η καταπίεση των γυναικών (Pollert, 1996· βλ. επίσης Acker, 1989). Παρ' όλ' αυτά, όπως υποστήριξε ο Βύλιον (Bryson, 1999β), η έννοια του «συστήματος» μπορεί να ρίξει άπλετο φως στην επαναλαμβανόμενη και τυποποιημένη φύση της ανδρικής εξουσίας, βοηθώντας μας να αποκαλύψουμε πώς οι διαφορετικές εκδηλώσεις της αλληλοεισχύονται, έτσι ώστε η πατριαρχία είναι κάτι περισσότερο από το άθροισμα των μερών της. Αυτή η έμφαση στην αμοιβαία σύνδεση δηλώνει επίσης ότι οι φεμινιστικές αμφισβητήσεις της ανδρικής εξουσίας σ' έναν τομέα μπορούν να έχουν θετικά αποτελέσματα σε άλλους τομείς.

### *Μια υπεργενικευτική και ανιστορική περιγραφή;*

Για πολλές συγγραφείς, το μέλημα της κατανόησης της πατριαρχίας συνεπαγόταν την αναγνώριση της καταπίεσης των γυναικών σε όλους τους πολιτισμούς και λαούς στην ιστορία. Έτσι, για παράδειγμα, ο απολογισμός της πατριαρχίας που έκανε η Adrienne Rich διαχώρισε κατηγορηματικά τη θέση των γυναικών από οποιοδήποτε κοινωνικό πλαίσιο:

Στην πατριαρχία, μπορώ να ζω στην *πάρντα*\* ή να οδηγώ φορτηγό· μπορώ να μεγαλώνω τα παιδιά μου σ' ένα κιμπούτς\*\*, ή να είμαι το μόνο στήριγμα μιας

---

\* Το παραδοσιακό ινδουιστικό ή μουσουλμανικό σύστημα που ελιβιάλλει τον περιορισμό των γυναικών στο σπίτι. (Σ.τ.Μ.)

\*\* Αγροτική ή βιομηχανική κοινότητα στο Ισραήλ, που είναι οργανωμένη σύμφωνα με τα πρότυπα του κολεκτιβισμού. Η ανατροφή των παιδιών αποτελεί συλλογική ευθύνη, και τα μέλη της κοινότητας εργάζονται ανάλογα με την ικανότητά τους, και ανάλογα με τις ανάγκες τους τους παρέχεται τροφή, ρουχισμός, διαμονή και περίθαλψη. (Σ.τ.Μ.)

Μια καθοριστική στιγμή στην ανθρώπινη συνείδηση φτάνει όταν ο άνδρας ανακαλύπτει ότι αυτός ο ίδιος, κι όχι το φεγγάρι ή οι ανοιξιάτικες βροχές ή τα πνεύματα των νεκρών, γονιμοποιεί τη γυναίκα· ότι το παιδί που κυφορεί και γεννάει είναι το δικό του παιδί, που μπορεί να τον κάνει αθάνατο. (Rich, 1977: 60· βλ. επίσης Figs, 1970· O'Brien, 1981)

Εντούτοις, κάποιες άλλες φεμινίστριες θεώρησαν ότι η ανάπτυξη της πατριαρχίας είχε τις ρίζες της στην πρώιμη ανάπτυξη του κυνηγιού από τους άνδρες, που τους έδωσε μια νέα πηγή εξουσίας, αλλά και οδήγησε στην ανάδειξη ενός συστήματος αξιών που βασιζόταν στη βίαιη κατάκτηση (βλ. French, 1985· Collard, 1988· Mies, 1998).

Επομένως, δεν υπήρξε καμία ριζοσπαστική φεμινιστική συμφωνία ως προς τα αίτια ή την καταγωγή της πατριαρχίας, και κάποιες φεμινίστριες θεωρούν ότι αυτό είναι ελάττωμα, υποστηρίζοντας ότι αν δεν κατανοήσουμε την καταγωγή της καταπίεσης των γυναικών δεν μπορούμε να αναπτύξουμε μια στρατηγική για να της δώσουμε ένα τέλος. Η Spender, ωστόσο, δεν πιστεύει ότι αυτό ίσχυε. Όπως και η Millett, που αρνήθηκε να συμμετάσχει στις «εφήμερες απολαύσεις που προσφέρει το παιχνίδι της καταγωγής», επειδή «Οι υποθέσεις για την καταγωγή πάντα διαγράφονται λόγω έλλειψης στοιχείων. Η εικολογία για την προϊστορία [...] εξακολουθεί να είναι μονάχα εικολογία» (*Politics*: 28 και 29), και υλοστήριξε ότι:

Δεν χρειαζόμαστε συγκεκριμένες αποδείξεις του πρώτου αιτίου για να μάθουμε ότι οι άνδρες έχουν εξουσία, ότι την έχουν για πολύ μεγάλο διάστημα, ότι μάλλον την είχαν σε κάθε γνωστή ανθρώπινη κοινωνία, και ότι τη χρησιμοποιούν έκτοτε για να διατηρήσουν την εξουσία τους. (Spender, 1985β: 42)

Από τη σκοπιά αυτή, το σημαντικό είναι να αναγνωρίσουμε και να κατανοήσουμε τις δομές και τους θεσμούς που διατηρούν την πατριαρχία σήμερα ώστε να τους ανατρέψουμε, κι αυτό ακριβώς επιχείρησαν να κάνουν η Millett και οι μεταγενέστερες συγγραφείς.

Ωστόσο, τα θεωρητικά διακυβεύματα αυξάνονται εφόσον ισχυριζόμαστε ότι η πατριαρχία θα πρέπει να οριστεί ως ένα *σύστημα* ανδρικής κυριαρχίας και γυναικείας υποταγής (βλ. για παράδειγμα Walby, 1990: 20· Cockburn, 1991: 6· Rowland και Klein, 1996: 15· Tobias, 1997: ix). Εδώ, υπάρχει ο σαφής κίνδυνος να υπεισέλθουμε σε πιο φιλόδοξους ερμηνευτι-

οικογένειας δίχως πατέρα [...] μπορώ να σερβίρω στο συζυγό μου τον πρωινό καφέ του μέσα στα χωμάτινα τείχη κάποιου βερβέρικου χωριού ή να ανέλθω στην ακαδημαϊκή ιεραρχία· όποιο κι αν είναι το status μου ή η θέση μου, η κληρονομημένη οικονομική μου τάξη ή η σεξουαλική μου προτίμηση, ζω υπό την εξουσία των πατέρων, κι έχω πρόσβαση μόνο σε όσα προνόμια ή σε όση επιρροή η πατριαρχία προτίθεται να μου εκχωρήσει, και μόνο για όσο διάστημα καταβάλλω το τίμημα της ανδρικής αποδοχής. (Rich, 1977: 58)

Ομοίως, η Andrea Dworkin συνέδεσε την προεπαναστατική κινεζική πρακτική του δεσίματος των ποδιών με επιδέσμους, τα ψηλά τακούνια και το βγάλσιμο των φρυδιών που υπαγόρευε η αμερικανική μόδα, και ισχυρίστηκε ότι για όλες τις γυναίκες «Ο πόνος αποτελεί ουσιαστικό μέρος της διαδικασίας καλλωπισμού και δεν είναι ένα τυχαίο γεγονός [...] χρησιμεύει για την προετοιμασία των γυναικών στη ζωή της τεκνοποιίας, της άρνησης του εαυτού και της ευχαρίστησης των συζύγων τους» (Dworkin, 1974: 115). Και η Mary Daly ισχυρίστηκε ότι αυτά τα φρικτά πράγματα, όπως το δέσιμο των ποδιών, το κάψιμο των μαγισσών, ο ακρωτηριασμός των γεννητικών οργάνων και η νεότερη αμερικανική γυναικολογία, όλα στην πραγματικότητα είναι παρεμφερείς εκδηλώσεις του οικουμενικού συστήματος της ανδρικής τυραννίας, έτσι ώστε η κατάσταση των γυναικών κατά βάση είναι ίδια, είτε αυτές ζουν στη Σαουδική Αραβία είτε στη Σουηδία, και «Ακόμα και το διάστημα και το μέλλον έχουν αποικιστεί» (Daly, 1973, και 1978: 1).

Σ' ένα επίπεδο, αυτές οι αναλύσεις ασκούν μια ενστικτώδη έλξη και περιέχουν κάποια αλήθεια. Δεν χρειάζεται απαραίτητα να πιστέψουμε στην αναλλοίωτη «κακία» των ανδρών που βασίζεται στη βιολογία για να συμφωνήσουμε ότι οι γυναίκες στις ριζικά διαφορετικές κοινωνίες ή καταστάσεις συχνά έχουν κοινά βιώματα, που συνεπάγονται σεξουαλική εκμετάλλευση, έλλειψη αναπαραγωγικής ελευθερίας και περιθωριοποίηση ή αποκλεισμό από το «ανδρικό ρεύμα» της οικονομικής, κοινωνικής, πολιτικής και πνευματικής ζωής· αυτά τα βιώματα αντικατοπτρίζουν πιθανόν τη συστηματική (δηλαδή μη τυχαία) άσκηση εξουσίας των ανδρών πάνω στις γυναίκες. Παρ' όλ' αυτά, η ιδέα ότι όλες οι γυναίκες είναι ενωμένες σε μια κοινή γυναικεία αδελφότητα που υπερβαίνει όλες τις κατασκευασμένες από τον άνδρα διαιρέσεις μπορεί να είναι επικίνδυνα παραπλανητική.

Κατά πρώτο λόγο, μια υπερβολικά εύκολη σύγκριση των βιωμάτων

των γυναικών ανά τους αιώνες, μέσα, αλλά και ανάμεσα, στις νεότερες κοινωνίες ίσως να καθιστά κοινότοπο το βάθος του πόνου που βιώνουν κάποιες γυναίκες. Έτσι, η καταπίεση που βιώνει μια σύγχρονη Αμερικανίδα «θύμα της μόδας» (ακόμα και εκείνη που κάνει δίαιτα μέχρι θανάτου) είναι ποιοτικά διαφορετική από τον πόνο που βίωσαν τόσες και τόσες Κινέζες, οι οποίες από την παιδική τους ηλικία συστηματικά σακατεύτηκαν στο όνομα των ερωτικών θελγήτρων, και μπορούν μόνο να κουτσάινουν με πόνο

στις μύτες των ποδιών τους, που τις είχαν λυγίσει κάτω από τα πέλματα. Η φτέρνα και η καμάρα έμοιαζαν με τη σόλα και το τακούνι μιας ψηλοτάκουνης μπότας. Σχηματίζονταν σκληροί κάλοι, τα νύχια μεγάλωναν μέσα στο δέρμα· τα πόδια ήταν γεμάτα πύον και ματωμένα· η κυκλοφορία του αίματος είχε σχεδόν σταματήσει. (Dworkin, 1974: 101)

Ομοίως, οι απόπειρες να συγκρίνουμε τα βιώματα των γυναικών μέσα σε πολύ διαφορετικές σύγχρονες κοινωνίες βασιζόμενοι στο συλλογισμό ότι αυτά είναι ουσιαστικά «ίδια» συγκαλύπτουν ένα τεράστιο χάσμα στο βίωμα που εμπεριέχεται. Για παράδειγμα, η έλλειψη αναπαραγωγικών δικαιωμάτων σήμαινε πολύ διαφορετικά πράγματα για τη Ρουμάνα που εξαναγκαζόταν να γεννήσει τουλάχιστον έξι παιδιά, την Κινέζα που η πολιτική του «ενός παιδιού» την υποχρέωνε να διακόψει την κύηση στο δεύτερο, τη λευκή αμερικανίδα επαγγελματία που απέτυχε η αντιουੱλληψή της, και την Πορτορικανή που τη στείρωσαν παρά τη θέλησή της.

Η απόπειρα να καθολικεύσουμε το βίωμα των γυναικών ίσως να συγκαλύπτει άλλες μορφές καταπίεσης που βασίζονται στη «φυλή» ή την τάξη, ή να μειώνει τη σπουδαιότητά τους, καθώς από τη σκοπιά της οικουμενικής και υπεριστορικής καταπίεσης των γυναικών, του ρατσισμού, του μιλιταριστικού εθνικισμού και της οικονομικής εκμετάλλευσης απεικονίζονται ως ασήμαντες λογομαχίες μεταξύ ανδρών. Επομένως, σύμφωνα με κάποιες επικρίτριες, η φεμινιστική υπόθεση ότι τα ενδιαφέροντα των λευκών δυτικών γυναικών της μεσαίας τάξης μπορούν να εξισωθούν με τα βιώματα των γυναικών παντού είναι καθαυτή μια μορφή πολιτισμικού ιμπεριαλισμού που επιδιώκει να αποκρύψει την ιδιαιτερότητα της δικής του κοσμοθεώρησης χρησιμοποιώντας ψευδείς γενικές έννοιες. Αυτό σημαίνει ότι η «πατριαρχία» και η «γυναικεία αδελφό-

τητα» ίσως να είναι παραπλανητικά επινοήματα, που συγκαλύπτουν τις διαιρέσεις στην κοινωνία με τον ίδιο τρόπο που λίγο πολύ οι ανδρικές οπτικές συγκαλύπταν την καταπίεση των γυναικών, έτσι ώστε «Υπάρχουν ανησυχητικές αναλογίες μεταξύ αυτού που οι φεμινίστριες θεωρούν ότι είναι ανησυχητικό στη δυτική πολιτική σκέψη και αυτού που πολλές μαύρες γυναίκες θεώρησαν ότι είναι βασανιστικό σε μεγάλο μέρος του δυτικού φεμινισμού» (Spelman, 1988: 6· βλ. επίσης Moraga και Anzaldúa, 1983, ιδίως δε το άρθρο της Lorde· Davis, 1982 και 1990· *Feminist Review*, τ. 17, 1984· Collins, 1990· Ramazanoglu, 1986).

Αυτές οι κριτικές είναι εξαιρετικά σοβαρές. Ωστόσο, θα υποστήριζα ότι απορρέουν από τη χρήση της έννοιας που έκαναν κάποιιοι από τους λιγότερο επιφυλακτικούς εκφραστές της παρά από το ότι είναι εγγενείς σε αυτήν. Το να χρησιμοποιούμε την έννοια της πατριαρχίας δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι αρνούμαστε ότι οι άλλες μορφές καταπίεσης είναι, τουλάχιστον, εξίσου σημαντικές· μάλλον υποδεικνύει ότι πρωταρχικό φεμινιστικό καθήκον είναι η διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους συνδέονται μεταξύ τους η κάθε είδους καταπίεση.

Κάποιες συγγραφείς που πραγματεύτηκαν την πατριαρχία παρήγαγαν μάλλον μια ανιστορική συλλογή περιγραφών της απανθρωπιάς των ανδρών προς τις γυναίκες που θεωρεί ότι οι γυναίκες είναι αποκλειστικά τα παθητικά θύματα της ανδρικής αδικίας, έτσι ώστε «Η αδυναμία των γυναικών, η θυματοποίηση και η έλλειψη εφοδίων [...] συγκροτούν την αιώνια ιστορία των γυναικών» (Segal, 1987: xi). Και πάλι, ωστόσο, η ίδια η ιδέα ότι οι κοινωνίες δομούνται από την ανδρική κυριαρχία δεν χρειάζεται να αποκλείει τη δυνατότητα της αλλαγής ή της αντίστασης. Η ίδια η Millett ποτέ δεν ισχυρίστηκε ότι η πατριαρχία ήταν ένα αμετάβλητο σύστημα καταπίεσης· υποστήριξε μάλλον ότι ως αποτέλεσμα των αγώνων του παρελθόντος οι γυναίκες σημείωσαν «αξιοσημείωτη πρόοδο», που παρείχε τη βάση για τη μελλοντική αλλαγή (*Politics*: 64)· αποκαλύπτοντας την πατριαρχία και αναγνωρίζοντας τις μάχες που πρέπει να διεξαχθούν, θεώρησε ότι το δικό της έργο αποτελούσε, αυτό καθαυτό, μέρος του αγώνα.

Έτσι, οι μεταγενέστερες συγγραφείς επιχείρησαν να παραγάγουν μια πιο πολύπλοκη έννοια που υποστηρίζει ότι, κάθε άλλο παρά αμετάβλητη, η πατριαρχική εξουσία παίρνει πολλές διαφορετικές μορφές, που είναι προϊόν συγκεκριμένων ιστορικών καταστάσεων. Έτσι, η Ferguson

Αλλά και η Walby υποστήριξαν ότι στις δυτικές κοινωνίες υπήρξε μια γενική μετατόπιση από την ιδιωτική πατριαρχία, που βασιζόταν στον ατομικό έλεγχο μέσα στο νοικοκυριό, προς μια δημόσια πατριαρχία που βασιζόταν σε δομές που βρίσκονταν έξω από το σπίτι – παρότι η Walby μάς προειδοποιεί ότι αυτό «είναι μάλλον ένα continuum παρά μια κάθετη διακοπή», και στη συνέχεια ανέλυσε τα πολλαπλά κέρδη και απώλειες που βιώνουν διαφορετικές ομάδες γυναικών σε διαφορετικούς τομείς της ζωής τους (Walby, 1990: 180 και 1997· Ferguson, 1989· βλ. επίσης Dahlerup, 1987· Cocks, 1989). Αυτή η ανάλυση δεν θεωρεί ότι η πατριαρχία είναι μια αμετάβλητη και άκαμπτη δομή καταπίεσης, αλλά δέχεται ότι μπορούμε να αμφισβητήσουμε την πατριαρχική εξουσία και να κερδίσουμε φεμινιστικές νίκες. Αυτό σημαίνει ότι οι αλλαγές στη φύση ή στο βαθμό της πατριαρχίας γίνονται ορατές, όπως επίσης και η κάθε είδους αμφισβήτηση της πατριαρχίας από τις γυναίκες.

***Καλές γυναίκες, κακοί άνδρες:***

***Μια ουσιοκρατική θεώρηση της διαφοράς των φύλων;***

Μολονότι αυτό το θέμα δεν αναπτύχθηκε από τη Millett όσο από κάποιους μεταγενέστερους θεωρητικούς, το κύριο μήνυμα του έργου της είναι μάλλον ότι για την καταπίεση των γυναικών δεν ευθύνονται οι άδικοι νόμοι ή τα οικονομικά συστήματα, αλλά οι άνδρες, ότι οι άνδρες ως ομάδα έχουν συμφέροντα που συγκρούονται με τα συμφέροντα των γυναικών και, επομένως, ότι η μάχη πρέπει να διεξαχθεί ενάντια στην εξουσία των ανδρών. Για πολλές επικρίτριες, αυτή η θέση είναι αβάσιμη, και εν πολλοίς ευθύνεται για την αρνητική εικόνα του φεμινισμού ως ενός αρνητικού δόγματος που συνεχώς διαμαρτύρεται και μεμφιμοιρεί, και δεν έχει καμία σχέση με τη ζωή των δραστήριων νέων γυναικών (βλ. ειδικότερα Wolf, 1993, και Walter, 1998, που εξετάζονται παραπάνω στο Κεφάλαιο 9). Επισημαίνουν ότι πολλοί άνδρες δεν βρίσκονται σε θέσεις εξουσίας ανώτερες από των γυναικών αλλά, στην πραγματικότητα, μπορεί να είναι υποταγμένοι σε αυτές και ότι, παρά τη γενική ασυμμετρία της εξουσίας, μπορούν να υπάρξουν τρυφερές και μη εκμεταλλευτικές σχέσεις ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες, και όντως υπάρχουν, στην κοινωνία μας. Και οι άνδρες, υποστηρίζουν, μπορεί να υποφέρουν σε μια σεξιστική κοινωνία: για παράδειγμα, αναγκάζονται να επωμι-

στούν το ρόλο του κουβαλητή, και τους αρνούνται κάποιον ενεργό ρόλο στην ανατροφή των παιδιών τους, και επειδή πρέπει να καταπνίξουν τις μη αποδεκτές «θηλυκές» πλευρές της προσωπικότητάς τους, αποξενώνονται από ολόκληρη την ανθρώπινη φύση τους (για επισκοπήσεις των φεμινιστικών αναλύσεων ως προς την κατάσταση των ανδρών και τους τρόπους με τους οποίους πιθανόν να πλήττονται από την πατριαρχία, βλ. Bryson 1999α, 2000). Πολλοί άνδρες, σύμφωνα με τις επικρίτριες, θέλουν να βοηθήσουν τις γυναίκες στον αγώνα τους, και δεν θα πρέπει να απορρίπτουμε την υποστήριξή τους. Επιπλέον, δεν μπορούμε να «εξολοθρεύσουμε» τους άνδρες με τον ίδιο τρόπο που πιθανόν θα εξολοθρευόταν ένας ταξικός εχθρός· αφήνοντας κατά μέρος τους ανθρωπιστικούς λόγους, αυτό θα ήταν μια βιολογική αδυνατότητα.

Αυτές οι επικρίσεις, ωστόσο, αδυνατούν να καταλάβουν ότι η έννοια της πατριαρχίας δεν προϋποθέτει αναγκαστικά ότι κάθε άνδρας ξεχωριστά καταπιέζει κάθε γυναίκα, ότι κάθε πρόσωπο ανδρικού φύλου θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένας εχθρός που δεν μπορεί να αλλάξει, ή ότι η συνολική εξάλειψη του ανδρικού φύλου θα ήταν η επιθυμητή συνέπεια μιας βελτίωσης στην τεχνολογία των τραπεζών σπέρματος. Επιπλέον, μια σημαντική πλευρά της έννοιας είναι ότι μας παρέχει τη δυνατότητα να διακρίνουμε ανάμεσα στις δομές της ανδρικής κυριαρχίας από τη μια μεριά, και τους μεμονωμένους άνδρες από την άλλη (Dahlerup, 1987· Walby, 1990). Αυτό σημαίνει ότι ο εχθρός είναι η ανδρική *εξουσία* σε όλες τις εκδηλώσεις της, και ότι, όπως κάνουν ξεκάθαρα οι επιμελήτριες του *Μιλώντας ριζοσπαστικά*, αυτή η εξουσία είναι κοινωνικά κατασκευασμένη μάλλον, και επομένως διαφιλονικούμενη, παρά ενσωματωμένη σε όλους τους βιολογικούς άρρενες.

Και βέβαια εξακολουθούν να υπάρχουν κάποιες ριζοσπάστριες φεμινίστριες οι οποίες πιστεύουν ότι υπάρχουν ουσιαστικές και μη αναγώγιμες βιολογικές διαφορές που διαπλάθουν τη φύση των ανδρών και των γυναικών, και ότι οι γυναίκες είναι φυσικά ανώτερες. Αυτή η θεώρηση οδήγησε κάποιες να αναπτύξουν μια «οικοφεμινιστική ανάλυση» (βλ. παρακάτω Κεφάλαιο 11), ενώ μια μικρή μειοψηφία απέρριψε κάθε συναναστροφή με τους άνδρες, είτε αυτή είναι κοινωνική είτε σεξουαλική είτε πολιτική. Ωστόσο, οι σεπαρατιστικές ιδέες πρέπει να απεμπλακούν από την αρχική θεωρία της πατριαρχίας· μολονότι η έννοια της πατριαρχίας μπορεί να αναπτυχθεί προς αυτή την κατεύ-



Η πατριарχία για τους άνδρες και ο σεπαρατισμός δεν είναι εγγενείς ταυτότητες. Κάθε άλλο παρά θεωρώντας ότι όλοι οι άνδρες είναι ένας ομογενής πληθυσμός φανερές διαφορές τους οποίους ποτέ δεν μπορούμε να αγνοήσουμε ως πατέρες, φίλους, συναδέλφους, σεξουαλικούς συντρόφους ή πολιτικούς συμμάχους, μπορούμε καταρχήν να χρησιμοποιήσουμε την έννοια για να διερευνήσουμε τη δυνατότητα της ανδρικής πολιτικής αλληλεγγύης και της πολιτικής αλληλεγγύης, και να αναλύσουμε τους τρόπους με τους οποίους κάποιοι ή και όλοι οι άνδρες μπορεί να επηρεάζονται από την πατριарχία.

Για τις μετανεωτερικές επικρίτριες, η απόρριψη της ουσιοκρατίας γίνεται ακόμα πιο μακριά. Όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 14, η μετανεωτερική κριτική δεν υπογραμμίζει μόνο τις διαφορές μεταξύ των γυναικών και τους επακόλουθους κινδύνους από τη γενίκευση της κατάστασής τους. Αμφισβητεί επίσης την υποβόσκουσα αντίληψη (που είναι κοινή μεταξύ τις «νεωτερικές» φεμινίστριες) ότι έχει σημασία το να μιλάμε για «γυναίκες» και για «άνδρες». Με άλλα λόγια, καταστρέφει την συλλογική βάση κάθε αξίωσης για τις «γυναίκες», διότι οι ίδιοι οι όροι «γυναίκα» και «άνδρας» δεν είναι σταθερά αναφερόμενα σε φαινόμενα του αληθινού κόσμου, αλλά τεχνητές και ρευστές κατηγορίες νοήματος που αυτές καθαυτές θα πρέπει να αμφισβητηθούν. Οι επιμελήτριες του *Μετώντας ριζοσπαστικά* υποδέχτηκαν με οργή την ανάλυση αυτή. Ισχυρίζονται ότι η μετανεωτερικότητα είναι ένα τέχνασμα για να αμφισβητηθεί η συλλογική ταυτότητα των γυναικών, ακριβώς σε μια στιγμή που οι γυναίκες μαθαίνουν να αναγνωρίζουν τα κοινά τους βιώματα και δρουν μαζί πολιτικά διακηρύσσοντας ότι: «Πεισματικά, προκλητικά, δεν αποχωριζόμαστε αυτή την αλήθεια. Η γυναίκα υπάρχει» (Bell και Klein, 1996: xviii). Όπως θα δούμε, η μετανεωτερικότητα ίσως να μην είναι εντελώς ασύμβατη με τη συλλογική φεμινιστική πολιτική, τουλάχιστον όσο αφήνει να εννοηθεί αυτή η αντίδραση. Παρ' όλ' αυτά, σαφώς και είναι δύσκολο να συμφιλιώσουμε τη μετανεωτερική φιλοσοφική στάση με την ανάλυση της πατριарχίας.

## Η έννοια της πατριαρχίας σήμερα

Για κάποιες φεμινίστριες στη δεκαετία του 1970, η ομορφιά της έννοιας της πατριαρχίας βρισκόταν στην απλότητά της, καθώς φαινόταν να παρακάμπτει τις λεπτομέρειες που οδηγούσαν στον περισπασμό και τις άσχετες διαφορές για να αποκαλύψει την ουσιαστική, βαθύτερη δομή της εξουσίας και την οργανωτική αρχή της κοινωνίας. Σήμερα, εν μέρει λόγω του αντίκτυπου της μετανεωτερικότητας, αυτή η απλότητα μοιάζει πολύ λιγότερο ελκυστική και ολόκληρη η αναζήτηση για μια υπερκείμενη θεωρία αναμφισβήτητα ξεπερασμένη. Παρ' όλ' αυτά, η έννοια εξακολουθεί να έχει μεγάλη ισχύ. Σε γενικότερο επίπεδο, μας παρέχει έναν τρόπο να γνωρίσουμε τον κόσμο που συνδέει διαφορετικούς τομείς βιωμάτων, μας βοηθάει να καταλάβουμε την εχθρότητα που προκάλεσαν τα εκ πρώτης όψεως μετριοπαθή φεμινιστικά αιτήματα, και μας επιτρέπει να αντιληφθούμε το βαθμό στον οποίο οι ανδρικές ανάγκες και αντιλήψεις έχουν ακόμη κεντρική θέση στην πολιτική, πολιτισμική και οικονομική ζωή, το κριτήριο σύμφωνα με το οποίο αξιολογούνται οι γυναίκες. Ορισμένους από τους τρόπους με τους οποίους εφαρμόστηκε στην «ιδιωτική» και τη «δημόσια» ζωή θα τους εξετάσουμε στα επόμενα κεφάλαια.