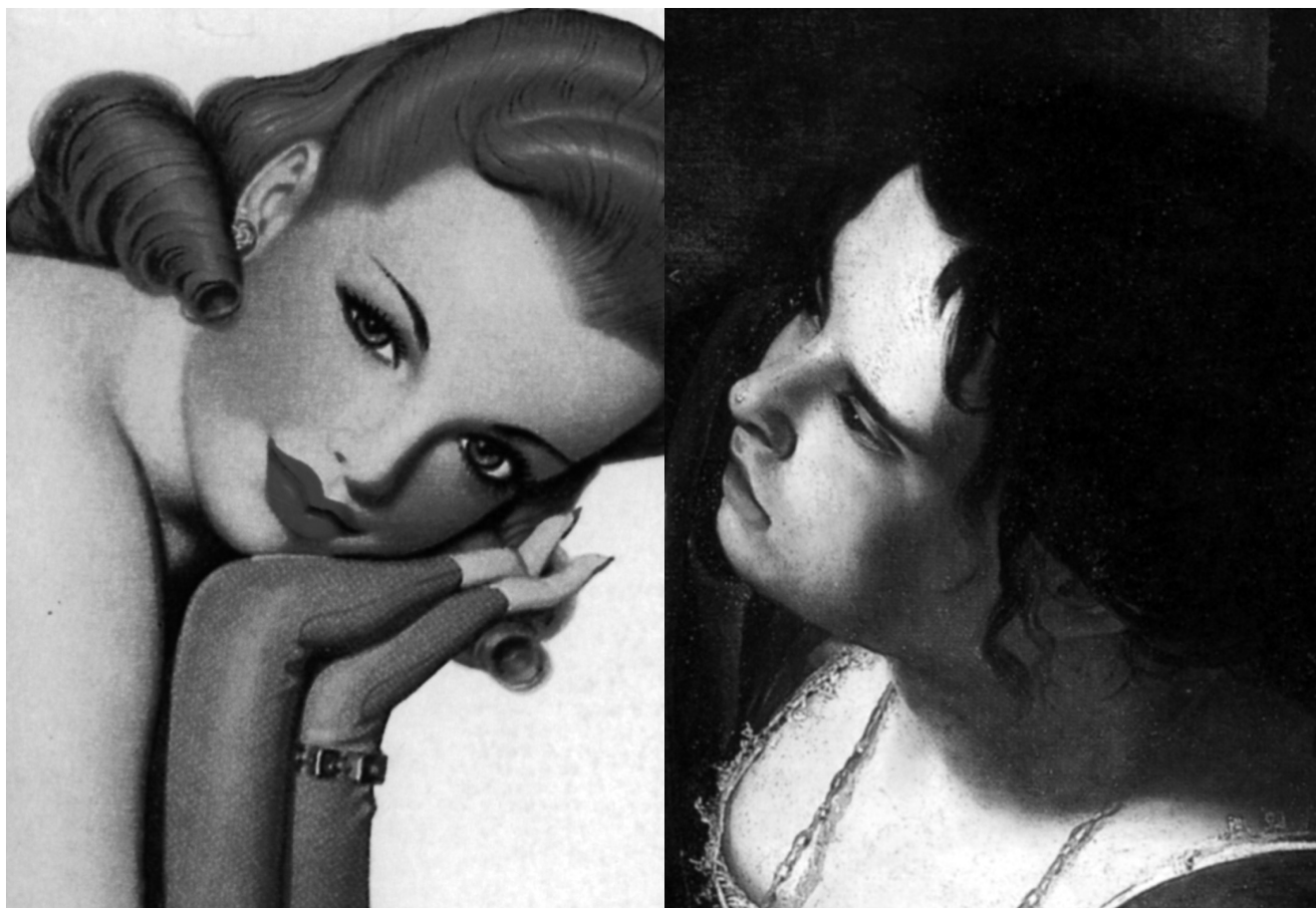


# ΜΙΑ ΑΡΡΗΚΤΗ ΣΧΕΣΗ

Η ΣΥΝΥΠΑΡΞΗ ΦΥΛΟΥ ΚΑΙ ΣΥΓΓΕΝΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΗ

ΒΕΝΕΤΙΑ ΚΑΝΤΣΑ



Μία πρό(σ)κληση για μια «αναστοχαστική επισκόπηση της σχέσης ανάμεσα στην προβληματική του φύλου και την ανθρωπολογία»<sup>1</sup> στάθηκε η αφορμή για να επιστρέψω σε ένα από τα «κλασικά» θέματα της ανθρωπολογίας, τη σχέση ανάμεσα στο φύλο και τη συγγένεια, με διπτό στόχο. Από τη μια, να επαναλάβω ότι είναι ακριβώς η αδιάλειπτη σχέση του φύλου με τη συγγένεια και το μακροχρόνιο ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας για τη μελέτη της τελευταίας που της έδωσαν τον ρόλο πρωτεργάτη στις αναλύσεις για το φύλο, και από την άλλη να επισημάνω ότι εξαιτίας ακριβώς αυτής της σχέσης το πρόσφατα ανανεωμένο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για τη συγγένεια μπορεί να συμβάλει στη μελέτη του φύλου.

Αφορμή για την παρακάτω εξιστόρηση, που συνδέει στενά τη μελέτη του φύλου με εκείνη της συγγένειας στην ανθρωπολογία σε παρελθοντικό και παρόντα χρόνο, στάθηκε η καταγραφή μιας όχι και τόσο τυχαίας χρονικής σύμπτωσης: το έντονο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για το φύλο συνδέεται χρονικά με τη φαινομενική υποχώρηση της συγγένειας ως το σημαντικότερο πεδίο έμπνευσης, αλλά και εφαρμογής των ανθρωπολογικών θεωριών, ενώ αργότερα, αρκετές δεκαετίες μετά, τη χρονική στιγμή που η ανθρωπολογία εμφανίζεται προβληματισμένη σχετικά με τη χρήση της έννοιας «φύλο», οι εργασίες οι σχε-

Η **Βενετία Καντσα** διδάσκει Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

τικές με τη συγγένεια εμφανίζονται εκ νέου στο προσκήνιο, δυναμικά, αντλώντας αυτή τη φορά την έμπνευσή τους από τη μελέτη των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών.<sup>2</sup>

#### ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΦΥΛΟ: ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΜΙΑΣ ΣΧΕΣΗΣ

Για περίπου έναν αιώνα, από τα πρώτα κείμενα των βικτωριανών ανθρωπολόγων μέχρι τα μέσα του 20ού αι. και τα κείμενα της «κλασικής» περιόδου της ανθρωπολογίας, η συγγένεια υπήρξε το κατεξοχήν πεδίο από το οποίο εμπνέονταν οι ανθρωπολόγοι για να επινοήσουν τις θεωρίες τους, αλλά και ο χώρος στον οποίο τις εφάρμοζαν, καθώς ήταν σχεδόν αδιανόητη η ανθρωπολογική μελέτη μιας κοινωνίας χωρίς ταυτόχρονη ανάλυση του συγγενικού της συστήματος.<sup>3</sup> Στην ιστορία της ανθρωπολογίας ήταν κυρίως μέσα από τη μελέτη της συγγένειας που αναγνωρίστηκε η ποικιλία των ανθρώπινων νοητικών συστημάτων και η εσωτερική λογική των διάφορων κοινωνικών δομών — και αυτό ισχύει τόσο για εξελικτικιστές όπως ο Lewis H. Morgan, όσο και για δομο-λειτουργιστές όπως ο A. R. Radcliffe-Brown, ή για δομιστές όπως ο Claude Levi-Strauss. Το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για τη συγγένεια σχετιζόταν με τον τρόπο με τον οποίο η ανθρωπολογία κατέληξε να θεωρείται διακριτή επιστήμη στις αρχές του 20ού αι., όταν ο όρος «κοινωνική ανθρωπολογία» άρχισε να αναφέρεται στη μελέτη της κοινωνικής οργάνωσης αυτού που λογιζόταν τότε ως «πρωτόγονες κοινωνίες». Οι ανθρωπολόγοι θεώρησαν ότι οι συγγενικές σχέσεις είναι το μοντέλο πάνω στο οποίο στηρίζεται η κοινωνική οργάνωση αυτών των κοινωνιών, και ταύτισαν την κατανόηση της λειτουργίας του συστήματος συγγένειας με την κατανόηση του τρόπου οργάνωσής τους.<sup>4</sup> Οι λόγοι για τους οποίους η συγγένεια εκτιμήθηκε ως η πλέον σημαντική πλευρά της κοινωνίας θεμελιώνονται στην άποψη ότι η συγγένεια είναι εκείνη που σηματοδοτεί το όριο ανάμεσα σε μια μη-ανθρώπινη και μια ανθρώπινη τάξη πραγμάτων, είναι διακριτή από άλλες πλευρές της κοινωνίας, και κατά μία έννοια πιο σημαντική, στο βαθμό που σε κοινωνίες χωρίς κράτος οι οικονομικές, πολιτικές και θρησκευτικές σχέσεις οργανώνονται γύρω από τους συγγενικούς δεσμούς. Θεωρήθηκε ακόμα ότι είναι δομημένη με περισσότερο διαφανή τρόπο σε σχέση με τους υπόλοιπους τομείς της ζωής εξαιτίας της γενεαλογικής μεθόδου, η οποία κρίθηκε ως ένα ανεκτίμητο εργαλείο στη συγκριτική μελέτη μεταξύ πολιτισμών με τρόπο που δεν είναι δυνατόν σε άλλα πεδία.<sup>5</sup>

Στην πραγματικότητα, ωστόσο, ούτε η συγγένεια είναι πιο «αληθινή», ούτε οι δομές της είναι περισσότερο φανερές διαπολιτισμικά σε σχέση με τις δομές που καταγράφονται και μελετούνται από τους ειδικούς στη θρησκεία, την οικονομία και την πολιτική. Η φαινομενική διαπολιτισμική «πραγματικότητα» της συγγένειας προέρχεται από μια λανθασμένη εξίσωση της «συγγένειας» με τη «βιολογία» και τη χρήση της γενεαλογικής μεθόδου ως «αντικειμενικό», «επιστημονικό» εργαλείο, ένα θέμα στο οποίο θα επανέλθω παρακάτω.

Προς το παρόν, εκείνο που ενδιαφέρει είναι ότι εξαιτίας ακριβώς του «παραδοσιακού» ενδιαφέροντος των ανθρωπολόγων για τη συγγένεια και τον γάμο οι γυναίκες ήταν πάντοτε παρούσες με κάποιο τρόπο στις εθνογραφικές αναφορές.<sup>6</sup> Οι εξελικτικιστές αποδίδουν στην πατριαρχία και τη μητριαρχία χαρακτηριστικά που στις δικές τους κοινωνίες απορρέουν από τη γυναικεία και ανδρική φύση αντίστοιχα, ενώ και η «κλασική» ανθρωπολογική θεωρία, η θεωρία του δομο-λειτουργισμού και του δομισμού, θεωρεί ότι είναι έμφυτος ο χαρακτήρας των ιδιοτήτων των

φύλων, βιολογικά τα ερείσματα της ετερόφυλης σεξουαλικότητας, και δεν μελετά τις έμφυλες σχέσεις μέσα ή έξω από τις σχέσεις συγγένειας ως σχέσεις εξουσίας.<sup>7</sup> Σε αυτή την πρώτη περίοδο, την «προ-φεμινιστική» περίοδο της ανθρωπολογίας, οι περισσότεροι μελετητές ακολουθούν το λεγόμενο μοντέλο των «ρόλων του φύλου» (sex roles). Σύμφωνα με αυτό, το φύλο προηγείται των κοινωνικών ιδιοτήτων του ατόμου, αποτελεί «βιολογικό» δεδομένο ή «φυσικό αντικείμενο» στο οποίο προστίθενται και επενεργούν οι ρόλοι. Το «αρσενικό» και το «θηλυκό» θεωρούνται εγγενή δεδομένα, σταθερά σημεία αναφοράς στην ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων και αποκτούν την κοινωνική τους σημασία μόνο όταν παίρνουν τη μορφή ρόλων.<sup>8</sup>

Η «νέα ανθρωπολογία», η ανθρωπολογία των γυναικών, που εμφανίζεται στις αρχές της δεκαετίας του 1970 αναγνωρίζει ότι το κύριο πρόβλημα σχετίζεται με τον τρόπο που παρουσιάζονται τα εμπειρικά δεδομένα, τον οποίο συσχετίζει με τις ανδροκεντρικές και εθνοκεντρικές προκαταλήψεις τόσο των ίδιων των ανθρωπολόγων όσο και των ανδρών συνομιλητών τους.<sup>9</sup> Γι' αυτό και θέτει ως αρχικό στόχο της την εξάλειψη ακριβώς αυτής της προκατάληψης με το να δώσει έμφαση, να μελετήσει και να περιγράψει τις γυναίκες μέσα στους ίδιους χώρους που «παραδοσιακά» εμφανίζονται, τους χώρους της συγγένειας και της οικογένειας. Στα αμέσως επόμενα χρόνια, γυναίκες ανθρωπολόγοι θέλησαν να προτείνουν μια «ανάλυση του κοινωνικού φύλου και των σεξουαλικών στερεοτύπων»,<sup>10</sup> ενώ μέσα από τις εθνογραφίες τους προσπάθησαν να κατανοήσουν τη δομική θέση των γυναικών σε συμβολικό επίπεδο και να απαντήσουν στο ερώτημα αν οι «γυναίκες είναι οικουμενικά το δεύτερο φύλο ή όχι». Γύρω στα 1970 είχε καθιερωθεί η διάκριση ανάμεσα σε «βιολογικό φύλο» (sex) και «κοινωνικό φύλο» (gender), και σύντομα η άποψη ότι το κοινωνικό φύλο πρέπει να γίνει κατανοητό ως η πολιτισμική επινοήση του νοήματος και της σημασίας των φυσικών δεδομένων των βιολογικών διαφορών ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες κατέληξε να είναι μια σχεδόν αδιαμφισβήτητη ορθοδοξία.<sup>11</sup> Με την έννοια αυτή η ανθρωπολογία των γυναικών συνέβαλε όχι μόνο «στη διεύρυνση του πεδίου της ανθρωπολογικής έρευνας και θεωρίας», αλλά παράλληλα «στην κριτική αμφισβήτηση πολλών από τις θεωρητικές παραδοχές με βάση τις οποίες το πεδίο αυτό είχε συγκροτηθεί».<sup>12</sup>

Ταυτόχρονα, το πεδίο της συγγένειας δεχόταν έντονη κριτική αμφισβήτηση και όχι μόνο από το χώρο της φεμινιστικής ανθρωπολογίας. Οι δύο μεγάλες ολιστικές προσεγγίσεις της συγγένειας που κυριάρχησαν στην ανθρωπολογική σκέψη καθ' όλη τη διάρκεια του μεγαλύτερου μέρους του 20ού αι., η θεωρία της καταγωγής και η θεωρία της αγχιστείας, οι οποίες συνδέθηκαν η πρώτη με τον δομο-λειτουργισμό και η δεύτερη με τον δομισμό, προσπάθησαν να ερμηνεύσουν το σύνολο της οργάνωσης των φυλετικών κοινωνιών στη βάση των συγγενικών σχέσεων δίνοντας έμφαση στην έννοια της δομής και όχι στην αλλαγή και την αμφισημία.<sup>13</sup> Το αποτέλεσμα ήταν ότι αδυνατούσαν αφενός να ανταποκριθούν σε νέα εθνογραφικά δεδομένα, που προέρχονταν κυρίως από περιοχές της Μελανησίας και της Νέας Γουινέας, και δεχόνταν αφετέρου έντονες επικρίσεις για το τι είναι αυτό στο οποίο τελικά αναφέρονται: στις αναπαραστάσεις των υποκειμένων, στις αναπαραστάσεις του ανθρωπολόγου για τις αναπαραστάσεις των υποκειμένων, ή μήπως τελικά δεν αφορούν παρά μόνο μια ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων στη βάση ενός αναλυτικού μοντέλου το οποίο βρίσκεται αποκλειστικά στο μυαλό του ανθρωπο-

λόγου και πολύ λίγη σχέση έχει με τις πραγματικές ενέργειες, επιδιώξεις και επιθυμίες των υποκειμένων που περιγράφονται.<sup>14</sup>

Άλλωστε, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 είχαν αρχίσει να διατυπώνονται οι πρώτες επιφυλάξεις σχετικά με το ποιο ακριβώς είναι το ίδιο το αντικείμενο της συγγένειας, αν τελικά υπάρχει κάποιο, ενώ κεντρική θέση στη συζήτηση κατείχε το ερώτημα σχετικά με το τι είναι τελικά οι σχέσεις συγγένειας και πώς σχετίζονται με τη βιολογία. Το ερώτημα αυτό δεν ήταν καινούργιο, άλλωστε από την πολύ αρχή οι ανθρωπολόγοι έκαναν τη διάκριση ανάμεσα σε βιολογικές και κοινωνικές σχέσεις, αλλά ο τρόπος που τις έβλεπαν να σχετίζονται μεταξύ τους διέφερε. Σε διαδοχικά άρθρα δημοσιευμένα στο περιοδικό *Philosophy of Science* ανάμεσα στα 1957 και 1963 οι Ernest Gellner, Rodney Needham και J. A. Barnes επιχειρηματολογούν σχετικά με το τι θεωρούν ότι είναι το περιεχόμενο της συγγένειας. Για τον Gellner – όπως και για πολλούς άλλους ανθρωπολόγους – οι όροι «βιολογικό» και «φυσικό» θεωρούνται συνώνυμοι και σχετίζονται με τα δεδομένα της αναπαραγωγής. Η συγγένεια για τον ίδιο στηρίζεται πάνω σε φυσικά, βιολογικά δεδομένα και υποστηρίζει τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη γενεαλογική σύνδεση (μεταξύ υποκειμένων) και τις κοινωνικές σχέσεις συγγένειας. Αντίθετα, για τον Needham, η ανθρωπολογική μελέτη της συγγένειας δεν αφορά την έρευνα σε βιολογικές κατηγορίες, αλλά σε κοινωνικές και πολιτισμικές, με αποτέλεσμα να θεωρεί ότι κανένα σχήμα το οποίο στηρίζεται μόνο στο να διαχωρίσει διαφορετικά είδη γενεαλογικών σχέσεων δεν είναι χρήσιμο στην ανάλυση αυτών των κατηγοριών. Για τον Needham η συγγένεια, εκείνο το πεδίο της ανθρωπολογικής έρευνας και θεωρίας που την παρομοίασε ο Fox με «ότι είναι το γυμνό για την τέχνη», δεν έχει περιεχόμενο από μόνη της αλλά το αποκτά μέσα από τις αναφορές σε άλλες κοινωνικές σχέσεις, οικονομικές, θρησκευτικές, πολιτικές. Τέλος, ο Barnes υποστηρίζει ότι ο κοινωνικός ανθρωπολόγος θα έπρεπε να ασχολείται με τις «φυσικές σχέσεις» αλλά μόνο έτσι όπως αυτές ορίζονται από τα ίδια τα μέλη της υπό μελέτη κοινωνίας: τους Trobriand, τους Nuer, τους Άγγλους κ.λ.π. Με την έννοια αυτή υπάρχουν τρία τουλάχιστον πιθανά πεδία ανάλυσης: οι πραγματικές γενετικές σχέσεις ανάμεσα στα υποκείμενα, οι «βιολογικές» σχέσεις, έτσι όπως ορίζονται κάθε φορά από τα υποκείμενα, και οι κοινωνικές σχέσεις. Σύμφωνα με τον ίδιο οι ανθρωπολόγοι θα έπρεπε να ασχολούνται με τα δύο τελευταία επίπεδα.<sup>15</sup>

Κεντρική φυσιολογία σε αυτή τη συζήτηση είναι ο David Schneider ο οποίος απαντώντας στον Needham ισχυρίζεται ότι η συγγένεια δεν είναι απλά το ιδίωμα με το οποίο γίνονται αντιληπτές συγκεκριμένες κατηγορίες πολιτικών, νομικών, οικονομικών κ.ά. σχέσεων σε συγκεκριμένες κοινωνίες, έχει η ίδια περιεχόμενο, το οποίο όμως δεν αφορά τη βιολογία, δεν είναι δεδομένο, και θα πρέπει να ψάξουμε κάθε φορά για να το βρούμε με τη βοήθεια της συμβολικής προσέγγισης, της μελέτης του πολιτισμού ως σύστημα συμβόλων και σημασιών. Μέσα από δύο σημαντικές μονογραφίες το *American Kinship* (1968) – όπου επιχειρεί την πολιτισμική ανάλυση της αμερικάνικης συγγένειας – και κυρίως το *A Critique of the Study of Kinship* (1984) – όπου προβαίνει σε μια εκ νέου ανάγνωση του υλικού της εθνογραφίας του για τους Yarp της Μελανησίας –<sup>16</sup> ο Schneider θέλησε να αποδείξει ότι οι «κλασικές» ανθρωπολογικές θεωρίες της συγγένειας στηρίζονταν πάνω σε μια εθνοκεντρική ψευδαίσθηση, και ότι οι βασικές έννοιες της θεωρίας της συγγένειας, οι γενεαλογίες, η θεωρία της κατα-

γωγής, η ίδια η οικογένεια, δεν είναι τίποτα άλλο παρά δημιουργήματα ενός συγκεκριμένου πολιτισμού, του ευρωπαϊκού και βορειοαμερικανικού, μια προβολή των προκαταλήψεων των ιδίων των ανθρωπολόγων πάνω σε άλλους ανθρώπους. Ο Schneider έχει σοβαρές επιφυλάξεις σχετικά με το αν η συγγένεια αποτελεί ένα ανθρώπινο δεδομένο σε παγκόσμιο επίπεδο – παρόλο που οι ανθρωπολόγοι υπέθεσαν μέχρι τότε ότι αυτό ισχύει – και υποστηρίζει ότι το να αποφανθεί κανείς αξιωματικά πως η συγγένεια είναι ένας διακριτός και χωριστός χώρος κοινωνικών σχέσεων είναι το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης ανθρωπολογικής πρακτικής. Σύμφωνα με αυτήν οι σχέσεις συγγένειας ορίζονται με βάση το γενεαλογικό δεσμό, πρακτική η οποία παράγεται από τη χρήση της γενεαλογικής μεθόδου που αξιωματικά προϋποθέτει πως οι δεσμοί που προκύπτουν από την γέννηση των παιδιών έχουν παντού και πάντα ιδιαίτερη κοινωνική σημασία. Η γενεαλογική μέθοδος ήταν εκείνη που οδήγησε στην «ανακάλυψη» της σημασίας που αποδίδονται στις γενεαλογικές σχέσεις, ακόμα και σε κοινωνίες όπου οι σχέσεις αυτές υπολείπονται σε σύγκριση με δεσμούς που βασίζονται για παράδειγμα στην ανταλλαγή τροφής, την συγκατοίκηση, την από κοινού καλλιέργεια της γης. Για τον ίδιο η ενασχόληση με τη συγγένεια οφείλει να απαλλαγεί από τους γενεαλογικούς τους προσδιορισμούς και να εστιαστεί στον τρόπο με τον οποίο ορίζονται κάθε φορά οι σημαντικές σχέσεις στην υπό μελέτη κοινωνία.<sup>17</sup>

#### ΑΝΑΤΑΡΑΧΗ ΦΥΛΟΥ<sup>18</sup>

Η κριτική από τον Schneider των «φυσικών δεδομένων» που βρίσκονται πίσω από την ανθρωπολογική μελέτη της συγγένειας συμπλέει με το έργο φεμινιστριών ανθρωπολόγων, που ασχολούνται τη δεκαετία του 1970 με το φύλο και τη σεξουαλικότητα,<sup>19</sup> και οι οποίες επισημαίνουν ότι «τόσο η συγγένεια όσο και το φύλο θεωρήθηκαν για πολύ καιρό ότι βασίζονται σε 'φυσικά δεδομένα' με τρόπο ουσιοκρατικό, ο οποίος συσκοτίζει, και είναι ταυτόχρονα εθνοκεντρικός».<sup>20</sup> Είναι ωστόσο το 1987 που οι Jane Collier και Sylvia Yanagisako στην εισαγωγή του συλλογικού τόμου που επιμελούνται στηρίζουν την επιχειρηματολογία τους προς μια «αποφυσικοποίηση» του φύλου υιοθετώντας ρητά τις θέσεις του Schneider σχετικά με την «αποφυσικοποίηση» της συγγένειας.<sup>21</sup> Ισχυρίζονται ότι τόσο το φύλο όσο και η συγγένεια αναφέρονται στα θεωρούμενα ως «βιολογικά δεδομένα» της ανθρώπινης αναπαραγωγής, το πρώτο σε σχέσεις μεταξύ φύλων, το δεύτερο σε γενεαλογικές σχέσεις, και άρα συγκροτούνται από κοινού, ενώ κανένα από τα δυο δεν θεωρούν ότι προηγείται αναλυτικά του άλλου. Για τις Collier και Yanagisako όχι μόνο το κοινωνικό φύλο αλλά και το βιολογικό είναι κοινωνικά κατασκευασμένα και μάλιστα σε σχέση το ένα με το άλλο. Το επιχείρημά τους είναι ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε ότι οι βιολογικές διαφορές στους ρόλους που έχουν οι γυναίκες και οι άνδρες στην σεξουαλική αναπαραγωγή πρέπει αναπόφευκτα να οδηγήσει σε διαφορετικές πολιτισμικές εννοιολογήσεις του κοινωνικού φύλου. Η μελέτη του τελευταίου θα πρέπει ολοκληρωτικά να αποσυνδεθεί από την έννοια του βιολογικού φύλου (sex) εξαιτίας του συγκεκριμένου πολιτισμικού νοήματος που φέρει.<sup>22</sup>

Αν οι ανθρωπολόγοι τη δεκαετία του 1970 και στις αρχές του '80 επισήμαναν ότι χρειάζεται να διαχωρίσουμε το κοινωνικό από το βιολογικό φύλο – και υπό αυτή την έννοια υιοθέτησαν την άποψη ότι το κοινωνικό φύλο υπάρχει –, στα τέλη της δεκαετίας του



'80 και τις αρχές του '90 είχε ήδη κερδίσει έδαφος η άποψη ότι το ίδιο το βιολογικό φύλο αποτελεί μέρος του κοινωνικού – ότι με μία έννοια το βιολογικό δεν υπάρχει.<sup>23</sup> Μέσα από εθνογραφικές καταγραφές,<sup>24</sup> αλλά κυρίως κάτω από την επίδραση της θεωρίας της πράξης και της μεταδομιστικής φεμινιστικής θεωρίας αναγνωρίστηκε ότι το ίδιο το βιολογικό φύλο μπορεί να είναι αμφίσημο, ότι τα φυσικά δεδομένα των σωμάτων μπορεί να είναι καταννητά και πειστικά μόνο ως κοινωνικές κατασκευές, και τέθηκε η συνεπακόλουθη ερώτηση κατά πόσο η ταξινόμηση σύμφωνα με ένα βιολογικό φύλο είναι αρκετή για να καθορίσει την έμφυλη κατηγοριοποίηση. Η σχέση ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο αναθεωρείται. Ενώ προηγουμένως το κοινωνικό θεωρήθηκε η πολιτισμική επεξεργασία του βιολογικού – το οποίο προηγείται – στα πλαίσια της παρούσας συζήτησης το κοινωνικό φύλο γίνεται αντιληπτό ως η πηγή προέλευσης του βιολογικού (στο επίπεδο του λόγου) που με τη σειρά του γίνεται αντιληπτό «ως το προϊόν ενός κανονιστικού λόγου σχετικά με το κοινωνικό φύλο στα πλαίσια του οποίου οι επιφάνειες των σωμάτων σηματοδοτούνται διαφορετικά και χρεώνονται με σημασία».<sup>25</sup>

Η αλλαγή της σχέσης ανάμεσα στο βιολογικό και κοινωνικό φύλο βρίσκει μία από τις πληρέστερες διατυπώσεις του στο έργο της Judith Butler,<sup>26</sup> η οποία ερμηνεύει το βιολογικό φύλο ως το αποτέλεσμα κανονιστικών πρακτικών που προσπαθούν να ομοιογενοποιήσουν την έμφυλη ταυτότητα μέσω της εγκαθίδρυσης της υποχρεωτικής ετεροσεξουαλικότητας.<sup>27</sup> Για την Butler το κοινωνικό φύλο είναι ένα είδος μίμησης χωρίς πρότυπο το οποίο εξυπηρετεί την ετεροκανονικότητα, ενώ τόσο το βιολογικό όσο και το κοινωνικό φύλο αντλούν την υποτιθέμενη «φυσικότητά» τους μέσω της κοινωνικής επιτέλεσης και της ψυχικής εγγραφής. Αυτή η διαρκής μίμηση, η οποία παράγει με συστηματικό τρόπο εκείνο το οποίο προσπαθεί να φτάσει, είναι μια επιτέλεση που η ίδια δημιουργεί την αυταπάτη ενός εσωτερικού βιολογικού φύλου, μιας κρυμμένης ουσίας ή ενός ψυχικού έμφυλου πυρήνα.<sup>28</sup> Η θεωρία της παραστασιακής επιτέλεσης δεν ασχολείται με το να καταγράψει μόνο πώς κανείς διαδραματίζει το φύλο μέσα σε συγκεκριμένες κανονιστικές πρακτικές. Ενδιαφέρεται κυρίως για την αμφισημία ή πολλαπλότητα με την οποία αυτό επιτελείται, τις διαφορετικές υποκειμενικότητες που σχηματίζονται, και της πρόκλησης που δημιουργείται. Κεντρικό σημείο στη θεωρία είναι η εστίαση στην επαναληπτική επιτέλεση της πρόκλησης η οποία μπορεί να οδηγήσει σε ενδεχομενική ανατροπή της κανονιστικής κατασκευής του φύλου.

Η σημαντική επίδραση της θεωρίας της παραστασιακής επιτέλεσης αλλά και της queer theory<sup>29</sup> για την ανθρωπολογική μελέτη του φύλου έχει τονιστεί από πολλές ερευνήτριες, οι οποίες όμως επικρίνουν τον α-πολιτικό χαρακτήρα ορισμένων προσεγγίσεων και την αδυναμία τους να λάβουν υπόψη τα κοινωνικο-πολιτισμικά συμφραζόμενα και τις πολιτικές διαδικασίες.<sup>30</sup> Αδυναμίες, που φαίνεται μάλλον να αφορούν κείμενα που υιοθετούν – συχνά με τρόπο επιφανειακό – τη θεωρία της παραστασιακής επιτέλεσης, και όχι τα κείμενα της ίδιας της Butler η οποία «δεν 'αρνείται' την ύπαρξη βιολογικών διαφορών ούτε 'αποκηρύσσει' τη σωματική υλικότητα», αλλά αντίθετα ενδιαφέρεται για τις συνθήκες εκείνες όπου οι διαφορές αυτές αποκτούν σημασία ως αναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά της έμφυλης ταυτότητας.<sup>31</sup> Επισημαίνουν, επίσης, ότι, αν και οι πρόσφατες εξελίξεις στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία – όπου το βιολογικό και κοινωνικό φύλο δεν μπο-

ρούν πλέον να διακριθούν με δόκιμο τρόπο – και οι θέσεις που εγγράφονται στο πλαίσιο της queer theory – για την οποία το θέ-μα δεν είναι το κοινωνικό φύλο, αλλά μάλλον ο τρόπος που ζει και εκφράζει κανείς τη σεξουαλικότητά του – αποδίδουν μια προβληματική θέση στην έννοια του φύλου, η συζήτηση σχετικά με το βιολογικό και κοινωνικό φύλο δεν θα πρέπει να εγκαταλειφθεί. Και αυτό γιατί «μπορεί να είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε τις πολλαπλές κατασκευές του φύλου και της σεξουαλικότητας, μπορούμε να παίξουμε με τις έμφυλες μας ταυτότητες και τις σεξουαλικές μας πρακτικές και να αντισταθούμε σε κυρίαρχες κοινωνικές κατασκευές, αλλά δεν θα πρέπει να μπερδέψουμε την ασάφεια των σεξουαλικών σημαινόντων με την άμεση εξαφάνιση των ίδιων των γυναικών και των ανδρών, όπως τους ξέρουμε με φυσικούς, συμβολικούς και κοινωνικούς όρους».<sup>32</sup> Η με τα λόγια της Αλεξάνδρας Μπακαλάκη, επειδή οι άνθρωποι δεν κατασκευάζουμε τους εαυτούς μας κατά βούληση, «η αποδόμηση της διάκρισης μεταξύ του βιολογικού και του κοινωνικού φύλου δεν συνεπάγεται το τέλος του φύλου ως πολιτικής κατηγορίας και ως διάστασης της σχέσης των ανθρώπων με τον κόσμο» αλλά «αφετηρία για να ξανασκεφτούμε μερικά ζητήματα».<sup>33</sup>

Προς αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση του να «ξανασκεφτούμε ορισμένα ζητήματα», προτείνω την ενασχόληση με πρόσφατες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της συγγένειας οι οποίες εστιάζονται στη «φύση» της συγγένειας, εξετάζουν τη συνάρθρωση των κοινωνικών και βιολογικών της πλευρών, και θέτουν το ζήτημα πρόσβασης και κατοχής της γνώσης, το ζήτημα δηλαδή του να σκεφτούμε πάνω στους τρόπους που γνωρίζουμε.

#### ΑΝΑΤΑΡΑΧΗ ΣΥΓΓΕΝΕΙΑΣ

Τα τελευταία χρόνια οι ανθρωπολογικές μελέτες για τη συγγένεια γνωρίζουν μια εκ νέου άνθηση η οποία αποδίδεται κυρίως στις επιδράσεις της συμβολικής προσέγγισης της συγγένειας και των φεμινιστικών αναλύσεων του φύλου, της αναπαραγωγής και της σεξουαλικότητας, αλλά και στη στροφή του ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος στην εθνογραφική καταγραφή των τρόπων με τους οποίους κατασκευάζονται και νοηματοδοτούνται οι συγγενικές και οικογενειακές σχέσεις στις ίδιες τις δυτικές κοινωνίες.<sup>34</sup> Η χρήση των επονομαζόμενων νέων τεχνολογιών αναπαραγωγής (ΝΤΑ), η εμφάνιση καινούργιων τρόπων συμβίωσης και μορφών γαμήλιων σχέσεων, και η δημιουργία αυτών που αποκαλούνται «οικογένειες επιλογής» – οικογένειες που σχηματίζονται από άτομα με ομόφυλες ερωτικές πρακτικές, και οι οποίες διακρίνονται από τις «οικογένειες καταγωγής» – , αμφισβήτησαν ρητά την άποψη ότι οι πλέον διαδεδομένες κοινωνικές μας σχέσεις είναι βασισμένες στη «βιολογία» ή τη «φύση», διαφοροποίησαν τις αντιλήψεις μας σχετικά με το «τι κάνει» κάποιον συγγενή, και επανέφεραν με ένταση στο προσκήνιο την ερώτηση αναφορικά με τις εννοιολογήσεις της συγγένειας και της οικογένειας σε διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα, τόσο σε δυτικές όσο και σε μη δυτικές κοινωνίες.

Αν ο Schneider άνοιξε έναν ιδιαίτερο γόνιμο δρόμο για μεταγενέστερους ερευνητές επικρίνοντας τις μέχρι τότε ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της συγγένειας για εθνοκεντρικές παραδοχές, σήμερα ο δυϊσμός «φύση-νόμος», πάνω στον οποίο θεώρησε ότι στηρίζεται η πολιτισμική εννοιολόγηση της αμερικάνικης συγγένειας και αποτέλεσε το θεμέλιο της διάκρισης σε βιολογικό και κοινωνικό φύλο, δέχεται ο ίδιος έντονη κριτική. Στα τέλη του 20ού αι. η φύση δεν θεωρείται πλέον δεδομένη, εκείνο που λογιζόταν

ως «φυσικό» έγινε θέμα επιλογής με αποτέλεσμα η ίδια η γνώση, η οποία προηγουμένως αντιμετωπιζόταν ως «μια άμεση αντανάκλαση της φύσης» να μη βασίζεται πλέον σε αυτήν.<sup>35</sup> Αποσταθεροποιείται όχι μόνο η φύση αλλά κι η ίδια η γνώση, και η συγγένεια φαίνεται να έχει αναλάβει σημαντικό ρόλο σε αυτές τις μετατοπίσεις στις πρακτικές της γνώσης.<sup>36</sup> Με αναφορά στις NTA, μία από τις σημαντικότερες συνέπειές τους σχετίζεται με τους όρους με τους οποίους κατανοείται η γνώση, ως η φύση και η τεχνολογία να υποκαθιστούν η μία την άλλη. Η τεχνολογία που παρέχεται στους ασθενείς περιγράφεται στη σχετική βιβλιογραφία σαν να δίνει στη φύση «ένα χέρι βοήθειας», μια ικανότητα της τεχνολογίας που είναι «ακριβώς» όπως η φύση.<sup>37</sup> Με αυτή την έννοια οι NTA γίνονται αντιληπτές ως χώρος πολιτισμικής παραγωγής όπου δεδομένοι τρόποι συνδυάζονται κάθε φορά με διαφορετικό αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, ανθρωπολόγοι που ασχολήθηκαν με τη συγγένεια στην Αγγλία την εποχή της τεχνητής γονιμοποίησης,<sup>38</sup> και χρησιμοποίησαν στην ανάλυσή τους διαφορετικά κοινωνικά πεδία όπως την κλινική, τη βουλή, την οικογένεια, το συζυγικό ζευγάρι, επισημαίνουν ότι οι NTA δημιουργούν όχι μόνο καινούργια πρόσωπα αλλά και νέους τρόπους γνώσης και σύνδεσης. Άλλες εθνογραφίες, όπως εκείνες με θέμα την παρένθετη μητρότητα,<sup>39</sup> επισημαίνουν ότι οι NTA δεν παράγουν μόνο «καινούργια γνώση» αλλά συχνά επανακινητοποιούν «παραδοσιακές» εννοιολογήσεις της μητρότητας, της σύλληψης, της κύησης και της ανατροφής.

Παράλληλα, έρευνες σε «οικογένειες επιλογής» και λεσβίες μητέρες δείχνουν ότι η δυνατότητα της επιλογής και η ένταση της επιθυμίας αποτελούν καθοριστικό στοιχείο για τη σύναψη αυτών των σχέσεων, την ίδια στιγμή που επιστρατεύονται αναφορές σε «βιολογικούς» ορισμούς της συγγένειας. Στη μελέτη της για τη συγγένεια σε λεσβίες και gay στο Σαν Φραντσίσκο η Kath Weston δείχνει πως η δημιουργία των «οικογενειών επιλογής» στηρίζεται στην αντιστροφή της θέσης ότι «αυτό που είναι αληθινό διαρκεί», με «ό,τι διαρκεί είναι αληθινό». Με τον τρόπο αυτό, οι αντιλήψεις για τη συγγένεια ανάμεσα σε άτομα με ομοερωτικές επιλογές σχηματίζονται αφενός πάνω σε υπάρχουσες αντιλήψεις σχετικά με το τι κάνει μια οικογένεια, τις μετασχηματίζουν ωστόσο αντικαθιστώντας το παντοτινά με τη διάρκεια και τη μονιμότητα με την επιμονή.<sup>40</sup> Με τρόπο παρόμοιο, ζευγάρια λεσβιών μητέρων χρησιμοποιούν εννοιολογήσεις της βιολογίας, στα πλαίσια της δωρεάς σπέρματος, για να σχηματίσουν τη δική τους αίσθηση μιας μοναδικής λεσβιακής συγγένειας, επιλέγοντας για παράδειγμα ως δότη σπέρματος τον αδελφό της μη βιολογικής μητέρας, προσομοιώνοντας τη διαδικασία της σπερματέγχυσης με πράξη ερωτικής συνεύρεσης, σχηματίζοντας το όνομα του παιδιού από τις αρχικές συλλαβές των ονομάτων των δύο συντρόφων.<sup>41</sup> Υπό αυτή την έννοια η συγγένεια αναδεικνύεται σε μια μορφή «kinship trouble», η οποία αφορά όχι κάτι που είναι αλλά κάτι που κάνεις και για το οποίο δεν υπάρχει πρότυπο.<sup>42</sup>

#### ΦΥΛΟ ΚΑΙ ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ: ΜΙΑ ΑΡΡΗΚΤΗ ΣΧΕΣΗ

Οι σύγχρονες προσεγγίσεις της συγγένειας καταδεικνύουν τη διαρκή μετακίνηση και αλληλεπίδραση ανάμεσα σε μια «παλιά βιολογία» και μια «νέα αίσθηση επιλογής» στην κατασκευή της συγγένειας, την ίδια στιγμή που αυτές οι πρόσφατες αλλαγές στις συγγενικές σχέσεις συγκροτούν με τα λόγια της Sarah Franklin «την τέλεια μεταμοντέρνα παρωδία της προσέγγισης του Schneider για τη συγγένεια, μια μορφή “kinship trouble” που

εμπαίζει τη φυσικότητα της γενεαλογίας δείχνοντας τον πλαστό της χαρακτήρα».<sup>43</sup> Ο Schneider είχε πει ότι για τις δυτικές κοινωνίες, «Η συγγένεια είναι ότι είναι και η βιολογική σχέση. Αν η επισημότητα ανακαλύψει νέα δεδομένα για τη βιογενετική σχέση, τότε αυτά θα θεωρηθούν ότι είναι η συγγένεια και ότι έτσι ήταν από πάντα».<sup>44</sup> Ωστόσο, συνεχίζει η Franklin, τι θα γίνει «αν η επιστήμη ανακαλύψει νέα δεδομένα για τη βιογενετική σχέση» που επιτρέπουν σε ένα ψάρι να διασταυρωθεί με μια ντομάτα;<sup>45</sup> Όπως αναφέρει η Haraway οι άνθρωποι μπορεί να είναι συγγενείς με transgenic/διαγονιδιακά ζώα, όπως το Oncomouse TM (επερχόμενο, μελλοντικό ποντίκι) τα οποία φέρουν ανθρώπινα γονίδια, αλλά τέτοιες σχέσεις επίσης «τινάζουν στον αέρα ευρέως κατανοητές έννοιες του φυσικού ορίου».<sup>46</sup> Με άλλα λόγια, οι τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι σήμερα συνδέονται και σχετίζονται μέσω της βιολογίας ανατρέπει την ίδια την σταθερότητα που αναπαριστούσε ο βιολογικός δεσμός.

Η παραπάνω διαπίστωση δεν οδηγεί ωστόσο στο να αγνοήσουμε τη συζήτηση για το βιολογικό και το κοινωνικό επειδή ακριβώς η ίδια η σχετική συζήτηση χρησιμοποιείται ως ένα τέχνασμα, μια επινόηση πλαισίωσης, καθώς αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο κανείς αντιλαμβάνεται και γνωρίζει. Στο *After Nature* και στο *Reproducing the Future* η Strathern εξετάζει το ενδιαφέρον των μελετητών της συγγένειας για τα κοινωνικά και βιολογικά δεδομένα ως ένα από μόνο του πολιτισμικό δεδομένο, και αποκαλύπτει τον υβριδικό χαρακτήρα της συγγένειας ως τέχνασμα που πλαισιώνει τις ευρω-αμερικανικές πρακτικές γνώσης.<sup>47</sup> Αν σήμερα η βιολογία και συγκεκριμένα η νέα γενετική δεν έχουν ως μοντέλο τη φύση αλλά είναι περισσότερο «τεχνητές»,<sup>48</sup> η προσέγγιση της φύσης ως τέχνασμα ανακινεί εκ νέου το ενδιαφέρον για την ανάλυση της συγγένειας και του φύλου. Η μέριμνα για τη σχέση τους με τα «γεγονότα της ζωής» δεν έχει εξαφανιστεί, αλλά επανεμφανίζεται με τρόπους που δεν είναι ούτε αυταπόδεικτοι ούτε δεδομένοι, καθώς η μακροχρόνια προσπάθεια «αποφυσικοποίησης» της συγγένειας και του φύλου και η αποσύνδεσή τους από τη βιολογία, μοιάζει να συνοδεύτηκε από την αποφυσικοποίηση της ίδιας της βιολογίας στο εσωτερικό της.

Υπό αυτή την έννοια η συζήτηση για το βιολογικό και το κοινωνικό φύλο –όπως και η αντίστοιχη συζήτηση για τις βιολογικές και κοινωνικές όψεις της συγγένειας– δεν μπορεί να εγκαταλειφθεί, καθώς μας επιτρέπει να διακρίνουμε τις πολιτικές διαστάσεις της χρήσης του φύλου σε διαφορετικά συμφραζόμενα, και μας προτρέπει να είμαστε σε εγρήγορση με αναφορά στους τρόπους με τους οποίους συγκροτείται, αλλάζει και μεταβάλλεται η γνώση. Πρόκειται εν τέλει για μια συζήτηση που αφορά σχέσεις εξουσίας που παράγονται μέσα από μια διαρκή αναφορά στην «ομοιότητα» και τη «διαφορά».

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ευχαριστώ την οργανωτική επιτροπή του συνεδρίου *Οι Σπουδές Φύλου στο Πανεπιστήμιο* στα πλαίσια του Διατμηματικού Προπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών για το Φύλο και την Ισότητα του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας για την πρόσκληση και την δυνατότητα να συζητήσω ορισμένες από τις σκέψεις που κατατίθενται στο παρόν κείμενο. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω τις συναδέλφους Αθηνά Αθανασίου, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη και Νόρα Σκουτέρη για τη χωριστή και ξεχωριστή συμβολή της κάθε μιας στις συζητήσεις για το φύλο στην κοινωνική ανθρωπολογία.
2. Ο παραπάνω σχηματικός τρόπος παρουσίασης εξυπηρετεί μόνο τη διατύπωση ενός γενικού επιχειρήματος που αφορά στη σχέση μεταξύ αναλυτικών εννοιών. Δεν θα πρέπει να ταυτιστεί με ένα γραμμικό σχήμα εξέλιξης όπου η μελέτη της συγγένειας εμφανίζεται για να εξαφανιστεί στη συνέχεια και να επανακάμψει αργότερα, γιατί στην πραγματικότητα η συγγένεια ποτέ δεν έπαψε να κεντρίζει το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων τόσο σε εθνογραφικό όσο και σε θεωρητικό επίπεδο (βλ. Michael Peletz, "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology", στο *Annual Review of Anthropology* 24, 1995, σελ. 343-72· Janet Carsten, "Introduction: Cultures of Relatedness", στο Janet Carsten (επιμ.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2000, σ.σ. 1-36, και Susan Franklin και Susan McKinnon "Introduction. Relative Values : Reconfiguring Kinship Studies", στο Susan Franklin και Susan McKinnon (επιμ.), *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham 2001, σελ. 1-25). Το ίδιο συμβαίνει σήμερα και με τη μελέτη του φύλου (βλ. Henrietta L. Moore, "Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology", στο Henrietta L. Moore (επιμ.) *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Καίμπριτζ 1999, σελ. 151-71, και Kath Weston, *Gender in Real Time. Power and Transience in a Visual Age*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 2002), ενώ οι δύο έννοιες εμφανίζονται άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους (βλ. Louise Lamphere, "Whatever Happened to Kinship Studies? Reflections of a Feminist Anthropologist", στο Linda Stone (επιμ.) *New Directions in Anthropological Kinship*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham Maryland 2001, σελ. 21-47).
3. Ladislav Holy, *Anthropological Perspectives on Kinship*, Pluto Press, Λονδίνο 1996.
4. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1988.
5. Alan Barnard, "Rules and Prohibitions: The Form and Content of Human Kinship", σελ. 784-5. Στο Tim Ingold (επιμ.) *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1994, σελ. 783-812.
6. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Polity Press: Καίμπριτζ 1988, σελ. 1.
7. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων», σελ. 13-17. Στο Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.) *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο. Κείμενα των S. Ortner, M. Strathern, M. Rosaldo*, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994, σελ. 13-74. Εξάιρεση αποτελεί το έργο της Margaret Mead η οποία ήταν η πρώτη που χρησιμοποίησε την εθνογραφία της για να κάνει τη διάκριση ανάμεσα στο βιολογικό φύλο και την ψυχοσύνθεση και να ισχυριστεί, ότι πολλά, αν όχι όλα, από τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητας, τα οποία αποκαλούμε «αρσενικά» ή «θηλυκά» είναι τόσο χαλαρά συνδεδεμένα με το βιολογικό φύλο, όπως είναι το ντύσιμο, οι τρόποι και το στυλ κομμώσεως τα οποία μια συγκεκριμένη κοινωνία σε μια συγκεκριμένη ιστορική περίοδο αποδίδει σε κάθε φύλο (Mead 1935, παρατίθεται στο Kamala Visweswaran, 1997. "Histories of Feminist Ethnography", στο *Annual Review of Anthropology* 26, 1997, σελ. 591-621).
8. Kamala Visweswaran, "Histories of Feminist Ethnography", ό. π.
9. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology*, ό. π., σελ. 1-2.
10. *Αυτ.*, σ. 13.
11. Henrietta L. Moore, "Understanding Sex and Gender", σελ. 814. Στο Tim Ingold (επιμ.) *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1994, σελ. 813-30.
12. Μπακαλάκη Αλεξάνδρα, «Ανθρωπολογία των Φύλων». Στο Βενετία Καντσά, Βασιλική Μουτάφη και Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Το φύλο, τόπος συνάντησης των επιστημών*, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, υπό δημοσίευση.
13. Βλ. σχετικά το άρθρο του Michael Peletz, "Ambivalence in Kinship since the 1940s", στο Sarah Franklin και Susan McKinnon (επιμ.), *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham, 2001, σελ. 413-444, όπου ο συγγραφέας σχολιάζει ότι αν και τα κείμενα της «κλασικής» περιόδου της ανθρωπολογίας έχουν πολλά εθνογραφικά δεδομένα που υπογραμμίζουν το στοιχείο της αμφισημίας, σε αναλυτικό επίπεδο η αμφισημία κατείχε μόνο περιφερειακή θέση στη μελέτη της συγγένειας μέχρι τη δεκαετία του 1970.
14. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion*, ό. π. σελ. 204-209 και 224-230.
15. Alan Barnard, "Rules and Prohibitions: The Form and Content of Human Kinship", ό. π. 787-8.
16. David Schneider, *American Kinship. A Cultural Account*. The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο, 1968 (2η εκδ. 1980) και David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press, Ann Arbor 1984.
17. Η κριτική του Schneider εγγράφεται σε μια ευρύτερη κριτική των μέχρι τότε ολιστικών θεωριών της ανθρωπολογίας και τη στροφή σε περισσότερο αυτοκριτικές και αναστοχαστικές προσεγγίσεις (Marcus και Fischer 1986, Clifford και Marcus 1986), καθώς και τη βαθμιαία απομάκρυνση από το θετικιστικό παράδειγμα προς χάρη της ερμηνευτικής προσέγγισης (Geertz 1973, Rabinow και Sullivan 1979, Wagner 1975), Sarah Franklin, και Susan McKinnon, "Introduction. Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies", ό. π., σελ. 3.
18. Ο τίτλος αυτής της ενότητας παραπέμπει στο γνωστό έργο της Judith Butler *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity* Routledge, Νέα Υόρκη 1990, ενώ της αμέσως επόμενης στη φράση «kinship trouble» που χρησιμοποιεί η ίδια στο έργο της *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. The Wellek Library Lectures, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 2000.
19. Ανάμεσά τους η Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy" of Sex", στο Rayna Rapp Reiter (επιμ.) *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Νέα Υόρκη 1975, σελ. 157-210, η Nicole-Claude Mathieu, "Man-culture and woman-nature?", στο *Women's Studies* 1, 1978, σελ. 55-65, και οι Carol Mac Cornack και Marilyn Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1980.
20. Franklin και McKinnon, *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, ό. π., σελ. 3.
21. Jane Fishburne Collier και Sylvia Junko Yanagisako, "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", στο Jane Fishburne Collier και Sylvia Junko Yanagisako (επιμ.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια 1987, σελ. 14-50.
22. Λίγο αργότερα, η Shelley Errington, στο άρθρο της "Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview", στο J. Atkinson και S. Errington (επιμ.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια, 1990, προτείνει την αναλυτική διάκριση ανάμεσα σε sex (με μικρό s), Sex (με μεγάλο S), και gender όπου το πρώτο (sex) θα αναφέρεται στη βιολογική γενετήσια διαφοροποίηση των σωματών και το δεύτερο (Sex) στον τρόπο με το οποίο αυτή η διαφοροποίηση επενδύεται με νόημα και οδηγεί σε μια συγκεκριμένη κατασκευή του σώματος που υπερσχύει στις ευρω-αμερικανικές χώρες. Εκτιμώ ότι η προσέγγισή της μοιάζει σε εντυπωσιακό βαθμό με τη διάκριση που κάνει ο Barnes όταν αναφέρεται στις βιολογικές και κοινωνικές σχέσεις στη συγγένεια (πρβλ. υποσημείωση 4). Ωστόσο τόσο η Ellington όσο και ο Barnes μοιάζουν να παραβλέπουν το γεγονός ότι δεν υπάρχουν «πραγματικές γενετικές σχέσεις» ή «πραγματικές γενετήσιες διαφορές» ανεξάρτητα από τα πολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενα όπου οι σχέσεις και οι διαφορές αυτές συγκροτούνται και εκφράζονται.



23. Henrietta Moore, "Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology", ό. π., σελ. 153-154.
24. Στο χώρο της ανθρωπολογίας μελέτες με θέμα την ομόφυλη σεξουαλικότητα, που αναφέρονταν, για παράδειγμα, σε τελετουργικές ομόφυλες πρακτικές στη Μελανησία, τους *berdaches* στη Βόρεια Αμερική, και τους *hijras* στην Ινδία, πρώτες επισήμαναν ότι το «βιολογικό φύλο» δεν αποτελεί επαρκή συνθήκη της έμφυλης διαφοράς. Ωστόσο αυτές οι πρώτες μελέτες συχνά περιορίστηκαν στο να κάνουν λόγο για ένα «τρίτο (κοινωνικό) φύλο» ή για «πολλά (κοινωνικά) φύλα» χωρίς να προχωρήσουν στην αμφισβήτηση της ίδιας της έννοιας του «βιολογικού φύλου». Για μια διεξοδική συζήτηση σχετικά με την ανθρωπολογική προσέγγιση της σεξουαλικότητας βλ. Carole S. Vance, "Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment", στο *Soc. Sci. Med.* 33(8), 1991, σελ. 875-84· Kath Weston, "Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology", στο *Annual Review of Anthropology* 22, 1993, σελ. 339-67, Kath Weston, "the bubble, the burn and the simmer", στο Kath Weston *longslowburn. sexuality and social science*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1998a, σελ. 1-27· Rosalind C. Morris, "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", στο *Annual Review of Anthropology* 24, 1995, σελ. 567-92.
25. Henrietta Moore, "Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology", ό. π., σελ. 155.
26. Judith Butler, *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, ό. π.
27. Για μια διεξοδική παρουσίαση της θεωρίας της παραστασιακής επίτεσης και τη σχέση της με την ανθρωπολογία βλ. στο παρόν τεύχος το κείμενο της Αθηνάς Αθανασίου «Gender Trouble: Η φεμινιστική θεωρία και πολιτική μετά την αποδόμηση της ταυτότητας» το οποίο ανάμεσα σε άλλα εγκλείει σε μια πολύ ενδιαφέρουσα επανεξέταση της κριτικής αποτίμησης του έργου της Butler από την ανθρωπολόγο Kath Weston.
28. Judith Butler, *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, ό. π. σελ. 317.
29. Τα κεντρικά σημεία της queer theory, η οποία διατυπώθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1980, αφορούν στην εννοιολόγηση της σεξουαλικότητας ως μορφή εξουσίας η οποία βρίσκεται σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής, και εκφράζεται και επιβάλλεται με αποκλεισμούς και δυαδικές ταξινομήσεις, και στην προβληματοποίηση των έμφυλων και σεξουαλικών κατηγοριών και ταυτοτήτων εν γένει (βλ. Arlene Stein και Kenneth Plummer, " 'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology", στο Steve Seidman (επιμ.) *Queer Theory / Sociology*, Blackwell Publishers Ltd., Οξφόρδη 1996, σελ. 129-44.). Για τις/τους θεωρητικούς που εργάζονται στα πλαίσια της queer theory η καταπίεση δεν προέρχεται από αυτές καθ' αυτές τις έμφυλες ταξινομήσεις αλλά από την ύπαρξη υποχρεωτικών κανόνων ετεροσεξουαλικότητας που παράγουν και επιβάλλουν την έμφυλη διαφοροποίηση.
30. Rosalind Morris, "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", ό. π.· Kath Weston *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, ό. π.· Henrietta Moore "Understanding Sex and Gender", ό. π.
31. Αθηνά Αθανασίου «Gender Trouble: Η φεμινιστική θεωρία και πολιτική μετά την αποδόμηση της ταυτότητας» ό. π.
32. Henrietta Moore, "Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology", ό. π., σελ. 168-169.
33. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Ανθρωπολογία των Φύλων», ό. π.
34. Ο αριθμός εισαγωγικών και συλλογικών τόμων που αφορούν στη συγγένεια την τελευταία δεκαετία είναι ενδεικτικός του ανανεωμένου ενδιαφέροντος, βλ. ενδεικτικά Ladislav Holy, *Anthropological Perspectives on Kinship*, ό.π., Linda Stone, *Kinship and Gender. An Introduction*. Westview Press: Κολοράντο και Οξφόρδη 1997 (2η εκδ. 2000), Linda Stone, *New Directions in Anthropological Kinship*, Rowman & Littlefield, Lanham Maryland 2001, Roger Parkin, και Linda Stone (επιμ.), *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, Blackwell Publishing, Malden και Οξφόρδη 2004, Janet Carsten, "Introduction: Cultures of Relatedness", στο Janet Carsten (επιμ.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2000, σελ. 1-36, Janet Carsten, *After Kinship*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2004, Susan Frankin και Susan McKinnon (επιμ.), *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, ό. π.
35. Για τη Strathern στη μετανεωτερική εποχή μετά το 1970 η «φύση» έπαψε να θεωρείται το θεμέλιο ή το πρότυπο των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων και σχέσεων και η συγγένεια «από αναπόφευκτη λειτουργία της φύσης που ανανέωνε την κοινωνική ζωή και «συμβόλιζε» τη σχέση (και τη διαφορά) μεταξύ φύσης και κοινωνίας μετατράπηκε σε τεχνολογική πράξη επιδεκτική «τεχνητής υποστήριξης» και σε ζήτημα ατομικού δικαιώματος, σχεδίου και επιλογής. Παρατίθεται στην εισαγωγή της Ελένης Παπαγαρουφάλη, στην υπό έκδοση ελληνική μτφ. του έργου της Marilyn Strathern, *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1992a.
36. Marilyn Strathern, *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, ό. π., σελ. 87.
37. Sarah Franklin, *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception*, Routledge, Λονδίνο 1997, σελ. 209-210).
38. Janet Edwards, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Price, Marilyn Strathern (επιμ.), *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1993 (2<sup>η</sup> έκδ. 1999).
39. Helena Ragoné, *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*. Westview Press, Boulder Colorado 1994.
40. Kath Weston, "forever is a long time. romancing the real in gay kinship ideologies", στο Kath Weston *longslowburn. sexuality and social science*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 1998b, σελ. 57-82.
41. Corinne P. Hayden, "Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship", στο *Cultural Anthropology* 10: 1, 1995, σελ. 4-63.
42. Στο Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, ό. π. Av και όχι απαραίτητα ανατρεπτικές οι αναλύσεις των συγγενικών σχέσεων στα πλαίσια των «οικογενειών επιλογής» και της λεσβιακής μητρότητας είναι πολύ κοντά στην προσέγγιση της Butler για το φύλο και αντλούν άμεσα από τη θεωρία της παραστασιακής επίτεσης, βλ. Sarah Franklin, "Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the New Biologies". Στο Sarah Franklin και Susan McKinnon (επιμ.) *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham 2001, σελ. 302-25.
43. Αυτ., σελ. 314.
44. David Schneider *American Kinship. A Cultural Account*, ό. π., σελ. 23.
45. Sarah Franklin "Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the New Biologies" ό. π., σελ. 314.
46. Donna Haraway, *Modest Witness@Second\_Millennium.FemaleMan@\_Meets\_OncoMouse™*. Routledge, Νέα Υόρκη 1997, σελ. 56.
47. Marilyn Strathern, *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, ό. π. και Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester University Press, Μάντσεστερ 1992b.
48. Ο Paul Rabinow χρησιμοποιεί τον όρο *biosociality* (βιοκοινωνικότητα) για να μιλήσει για αλλαγές όπου η βιολογία και πιο συγκεκριμένα η νέα γενετική δεν έχουν ως μοντέλο τη φύση αλλά είναι περισσότερο «τεχνητές», χρησιμοποιώντας ως μοντέλο τον πολιτισμό που γίνεται αντιληπτός ως πρακτική (παρατίθεται στο Sarah Franklin, "Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the New Biologies", ό. π., σελ. 303).