

## Επανάδρυσή ή επιδιόρθωση της Δημοκρατίας; Το αίτημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης των φύλων

ΕΛΕΝΗ ΒΑΡΙΚΑ

*Θα μου πείτε ίσως ότι το Σύνταγμα κατέλυσε τη φεουδαρχία. Εγώ διατείνομαι ότι διατήρησε τις πιο ισχυρές ρίζες της μέσω της αποκλειστικής διαδοχής των αρσενικών στο συνταγματικό θρόνο της Γαλλίας.*

Pierre Gyomar, Le défenseur de l' égalité de tous les individus (1793).

*Ανίκανες καθώς είμαστε να κατανοήσουμε τις ανάγκες και τις επιθυμίες της κάθε ανθρώπινης φύσης, τον κάθε ατόμου, έχουμε μόνο τη δυνατότητα, αλλά και την αποστολή, να αποκαλύψουμε τις προσωπικές μας επιθυμίες και ανάγκες (...). Αλλά την ίδια στιγμή που δίνουμε τον ορισμό της φύσης και της επιθυμίας μας, διακηρύσσουμε ανοιχτά ότι κάθε φύση, κάθε επιθυμία είναι ιερή και απαιτεί ικανοποίηση!*

Claire Demar, Ma loi d' Avenir (1833).

ΤΟ ΑΙΤΗΜΑ της ισάριθμης αντιπροσώπευσης ανδρών και γυναικών στα κοινοβούλια, το οποίο αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια στη Γαλλία και σ' άλλες ευρωπαϊκές χώρες, ανοίγει ένα προνομιακό πεδίο συζήτησης και σκέψης για τα διακυβεύματα και τις πολιτικές επιλογές του φεμινισμού σήμερα. Το αίτημα αυτό, και οι πολεμικές που έχει ξεσηκώσει, φέρνουν στην καρδιά του πολιτικού διαλόγου μια από τις κατάφωρες αντιφάσεις της υπαρκτής δημοκρατίας: την πρόδηλη ανικανότητα, παρὰ τη θεσμοθέτηση της ισονομίας και της καθολικής ψήφου, να εντάξει στο πλαίσιο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας το μισό πληθυσμό. Σε μια εποχή όπου στη Δύση, κι ιδιαίτερα στη Γαλλία, την τόσο περιφρανή για τη δημοκρατική της οικουμενικότητα, μετράμε αυτάρεσκα τις αντιδημοκρατικές παρεκκλίσεις και τον φονταμενταλισμό των άλλων με κριτήρια τα δικαιώματα των γυναικών και τη θέση τους στην κοινωνία, η μετατροπή μιας πλειοψηφικής κατηγορίας πολιτών σε πολιτική μειοψηφία αποτελεί το πιο ορατό σημείο των ορίων της υπαρκτής δημοκρατίας.

Το αίτημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης φέρνει στο φως μιαν αλήθεια απλή και ευνόητη: σ' ένα αυθεντικά δημοκρατικό καθεστώς, όπου δηλαδή δεν υπάρχουν συστηματικές διακρίσεις, ο αριθμός των γυναικών – όπως και κάθε άλλης κοινωνικής κατηγορίας – στα όργανα λήψης πολιτικών αποφάσεων θα έπρεπε να είναι περίπου αντίστοιχος με την αναλογία τους στον

πληθυσμό. Μ' αυτή την έννοια, η μηδαμινή παρουσία γυναικών στα σώματα λαϊκής αντιπροσώπευσης εμφανίζεται σαν σύμπτωμα όχι μόνο του δυσμενούς συσχετισμού δυνάμεων που υφίσταται αυτή η κατηγορία αλλά και του αποκλειστικού χαρακτήρα του ίδιου του πολιτικού συστήματος. Η υπο-αντιπροσώπευση των γυναικών δεν είναι βέβαια τίποτε καινούριο. Είναι μια σταθερά της πολιτικής ζωής από την εποχή της κατάκτησης της καθολικής ψήφου. Αν σήμερα αποκτά πολιτική ορατότητα είναι γιατί αποτελεί το πιο πρόδηλο σημάδι του αυξανόμενου χάσματος μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, σε μια περίοδο όπου το πολιτικό σύστημα αντιπροσώπευσης αντιμετωπίζει μια βαθιά κρίση νομιμοποίησης που οι ενδείξεις της πολλαπλασιάζονται μέρα με την μέρα (αναξιοπιστία των πολιτικών κομμάτων, αυξανόμενη αποχή κτλ.). Σ' αυτή τη συγκυρία, η άκρα περιθωριοποίηση των γυναικών, στα σώματα των εκλεγμένων αντιπροσώπων, φαίνεται όλο και περισσότερο σκανδαλώδης στα μάτια κάποιων στρωμάτων της κοινής γνώμης που μερικά χρόνια πριν τη θεωρούσαν αυτονόητη. Σε μια τέτοια συγκυρία, ένας αυξανόμενος αριθμός γυναικών πολιτικών ανέχονται όλο και πιο δύσκολα το ανδρικό μονοπώλιο της εξουσίας και αντιμετωπίζουν με ενδιαφέρον το σύνθημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας συγκυρίας παρευρισκόμαστε σ' ένα πρωτοφανές για τη Γαλλία θέμα: βλέπουμε άνδρες πολιτικούς, όπως ο Jacques Chirac, να πλέκουν το προεκλογικό εγκώμιο των γυναικών και να συνηγορούν υπέρ μιας σημαντικότερης θέσης τους στην κοινωνία και στη διαχείριση των κοινών. Πολιτικά κόμματα μιας αριστεράς σε κρίση, να παρουσιάζουν ψηφοδέλτια με ίσο αριθμό ανδρών και γυναικών υποψηφίων<sup>1</sup> ή να καταθέτουν νομοσχέδια για την υιοθέτηση της ισάριθμης αντιπροσώπευσης των φύλων στο κοινοβούλιο σε μια απεγνωσμένη προσπάθεια να ανανεώσουν τις φθαρμένες αγωνιστικές περγαμινές τους. Με λίγα λόγια, η βελτίωση της θέσης των γυναικών στα κοινοβούλια<sup>2</sup> εμφανίζεται σήμερα σαν ένας τρόπος να ανακτήσει την αξιοπιστία του ένα σύστημα που έχει καταστήσει αναξιόπιστο, να μειωθεί, όπως λέγεται ενδεικτικά, το ... «δημοκρατικό έλλειμμα».

Δεν είναι βέβαια οι φεμινίστριες που θα παραπονεθούν για μια τέτοια κατάσταση, έστω και αν η αιφνίδια αυτή κρίση φι-

λογνισμού και δημοκρατικής συνείδησης έρχεται πολύ καθυστερημένα για να είναι ειλικρινής. Αλλά όπως γνωρίζουμε, ή τουλάχιστον θα έπρεπε να γνωρίζουμε, αυτό που μετράει στην πολιτική δεν είναι η ειλικρίνεια αλλά ο συσχετισμός δυνάμεων. Το ότι έστω κι ένα μικρό τμήμα της κοινής γνώμης θεωρεί αντιδημοκρατικό τον αποκλεισμό των γυναικών από την πολιτική εξουσία, το ότι ένας αυξανόμενος αριθμός γυναικών και ανδρών εκτιμά ότι η ισότιμη παρουσία στα κέντρα λήψης αποφάσεων είναι ζήτημα δικαιοσύνης, όλα αυτά αποτελούν θετικές πλευρές της κρίσης πολιτικής νομιμότητας που διέρχεται η Γαλλία, κι οι περισσότερες δυτικές δημοκρατίες. Το να επωφεληθούμε από μια τέτοια συγκυρία για να αναπτύξουμε μια

σμο δυνάμεων ανάμεσα στα φύλα; Ποιο είναι το πολιτικό περιεχόμενο και οι θεωρητικές επιπτώσεις της έννοιας της «αντιπροσώπευσης των γυναικών» στην οποία αναφέρεται το αίτημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης; Μια τέτοια έννοια συμβιβάζεται με τις ιστορικές αρχές της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας; Ποια σιωπηρά αξιώματα εγκλείει η αρχή της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας που απαιτούμε να εφαρμοσθεί και στις γυναίκες (ή να αναδιατυπωθεί προς όφελός τους); Αυτού του είδους τα ερωτήματα είναι αναγκαία αν θέλουμε να καταδείξουμε τη σημασία της φεμινιστικής κριτικής για έναν επαναπροσδιορισμό της δημοκρατίας. Αλλά είναι εξίσου αναγκαία για τη συγκρότηση ενός αποτελεσματικού κινήματος



στρατηγική ενάντια στον πολιτικό αποκλεισμό των γυναικών, είναι μια στάση θεμιτή και αναγκαία. Εκείνο που μου φαίνεται εξαιρετικά προβληματικό, είναι το να θεωρούμε ότι μια τέτοια στρατηγική μπορεί να περιοριστεί στη διεκδίκηση της συνταγματικής θεσμοθέτησης της ισάριθμης εκπροσώπησης ανδρών και γυναικών στα εκλεγμένα όργανα της πολιτείας. Γιατί αν η υποαντιπροσώπευση των γυναικών αποτελεί δείκτη ενός σημαντικού πολιτικού προβλήματος αυτό δεν σημαίνει ότι η υποτιθέμενη συναίνεση πάνω σ' αυτό το θέμα μας δίνει αυτομάτως τη λύση του προβλήματος.

Πρόκειται για ένα εγγενές πρόβλημα της υπαρκτής δημοκρατίας; Οφείλεται στις αρχές πάνω στις οποίες αυτή θεμελιώθηκε ή στην εφαρμογή τους; Σε ποιο βαθμό η υποαντιπροσώπευση των γυναικών βοηθά στην κατανόηση της φύσης αυτής της δημοκρατίας;

Πρόκειται για ένα τεχνικό πρόβλημα στο οποίο μπορούμε να δώσουμε μια τεχνική λύση; Η υποαντιπροσώπευση των γυναικών είναι η αιτία ή το σύμπτωμα της περιθωριοποίησης των γυναικών στην πολιτεία; Σε ποιο βαθμό και κάτω από ποιες συνθήκες μια μαζική παρουσία γυναικών στα εκλεγμένα όργανα της πολιτείας μπορεί να τροποποιήσει τον υπάρχοντα συσχετι-

ενάντια στον πολιτικό αποκλεισμό των γυναικών. Ωστόσο, η επιχειρηματολογία υπέρ της ισάριθμης αντιπροσώπευσης έχει μέχρι στιγμής αποτύχει να τοποθετηθεί στο πεδίο των πολιτικών αρχών. Σε βαθμό που, έχει κανείς την εντύπωση, ότι το σύνθημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης αποτελεί από μόνο του ένα σαφές πολιτικό πρόγραμμα που καλούμεθα να αποδεχτούμε ή να απορρίψουμε. Εξού η σύγχυση και η ετερογένεια των επιχειρημάτων (υπέρ ή κατά). Αν, εκ πρώτης όψεως, μια τέτοια εννοιολογική ασάφεια μοιάζει να εννοεί μιαν ευρύτερη συναίνεση, στο μέτρο που καλύπτει τις δισταύμενες, και, συχνά, εκ διαμέτρου αντίθετες πολιτικές επιλογές και αναλύσεις που την συνιστούν, ταυτόχρονα διαιωνίζει το διάλογο κωφών που έχει πρόσφατα ξεκινήσει μέσα στο γυναικείο κίνημα και υπονομεύει τη δυνατότητα μιας αποτελεσματικής κινητοποίησης. Σε δυο άρθρα που δημοσιεύτηκαν πρόσφατα, η Françoise Gaspard και η Eliane Viennot ξεκινούν μια συζήτηση που έχει σαν στόχο να διευκρινίσει τι είναι εκείνο που διακυβεύεται στο αίτημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης<sup>3</sup>. Μια τέτοια προσπάθεια διευκρίνισης είναι πράγματι ο μοναδικός τρόπος για να ξεφύγουμε από την «υπο-πολιτική» επιλογή υπέρ ή κατά της ισάριθμης αντιπροσώπευσης (η οποία παρουσιάζεται συ-

χνά σαν μια επιλογή υπέρ ή κατά της ισότητας των φύλων). Με βάση αυτά τα άρθρα και τα επιχειρήματα που έχουν προβληθεί κατά τη διάρκεια της κινητοποίησης, θα προσπαθήσω κι εγώ να θέσω μια σειρά από ζητήματα τα οποία, κατά τη γνώμη μου, θα πρέπει να αντιμετωπίσει ένας εις βάθος διάλογος.

#### Η πολιτική και το πολιτικό.

Η κινητοποίηση για την ισόριθμη αντιπροσώπευση μας καλεί να αναθεωρήσουμε επειγόντως τις σχέσεις του φεμινισμού με το πολιτικό. Πρόκειται για μια πιο ρεαλιστική θεώρηση που συνίσταται στην αναθεώρηση μιας κυρίαρχης επιλογής της φεμινιστικής πολιτικής της δεκαετίας του 1970<sup>4</sup>: της άρνησης του κινήματος να «κάνει πολιτική», της απροθυμίας του να δράσει «στο θεσμικό πεδίο». Σύμφωνα με την Eliane Viennot αν το αίτημα της ισόριθμης αντιπροσώπευσης προκαλεί «αγχώδη ερωτήματα» είναι γιατί συνεπάγεται την «προσφυγή στο νόμο ως κύρια στρατηγική» και γιατί «τοποθετείται στην καρδιά του πολιτικού πεδίου». Προσωπικά, η ιδέα μιας αναθεώρησης αυτών των επιλογών δεν μου προκαλεί κανένα άγχος κι ακόμη λιγότερο η προοπτική της τοποθέτησης του αγώνα των γυναικών στην καρδιά του πολιτικού πεδίου. Και δεν είμαι η μόνη. Μια τέτοια προβληματική αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια λίγο-πολύ σε όλες τις ευρωπαϊκές χώρες κι ειδικότερα στη Γαλλία, μετά τη νίκη των σοσιαλιστών στη δεκαετία του 1980 και την αποκινητοποίηση – αν όχι την απορρόφηση – του φεμινιστικού κινήματος που ακολούθησε τα πρώτα χρόνια της σοσιαλιστικής κυβέρνησης. Στο ειδικό αφιέρωμα για το κράτος των *Nouvelles Questions Féministes*<sup>5</sup>, που δημοσιεύτηκε το 1984, η Christine Delphy έκανε ένα κριτικό απολογισμό των πολιτικών επιλογών της δεκαετίας του 1970, της εξαιρετικά αμφισβητημένης στάσης της φεμινιστικής δράσης απέναντι στο κράτος και τους θεσμούς, των θεωρητικών αμφιταλαντεύσεων που βρίσκονταν στη ρίζα μιας τέτοιας στάσης, των δυνατοτήτων μετατροπής του φεμινισμού σε μια πολιτική δύναμη με δική του στρατηγική και πολιτική συμμαχιών. Νομίζω ότι τα ερωτήματα αυτά εξακολουθούν να είναι εύστοχα κι ότι αξίζει να εμβαθυνθούν στη συγκυρία – και από το πρίσμα – της παρούσας κρίσης πολιτικής νομιμότητας. Στην σημερινή συγκυρία, ένας τέτοιος προβληματισμός θα μπορούσε να επιτρέψει στο φεμινισμό να τοποθετηθεί στο κέντρο του πολιτικού πεδίου και να ξεπεράσει μερικές θεωρητικές ελλείψεις του. Υπό τον όρο να συμφωνήσουμε για το ποιες είναι αυτές οι ελλείψεις και τι ονομάζουμε «πολιτικό». Αντίθετα με τις αναλύσεις της Viennot και της Gaspard δεν νομίζω ότι το πρόβλημα του φεμινισμού της δεκαετίας του 1970 ήταν ότι υποτίμησε τη σημασία των δομών και των θεσμών προς όφελος της αλλαγής στην καθημερινή ζωή<sup>6</sup> ούτε το γεγονός ότι προτίμησε να μείνει στο περιθώριο του πολιτικού συστήματος<sup>7</sup>. Η δύναμη του κινήματος αυτού ήταν αντιθέτως η επιμονή με την οποία διακήρυξε το *δομικό* χαρακτήρα της εξουσίας που εκφράζεται στις σχέσεις της καθημερινής ζωής, μιας εξουσίας της οποίας η *πολιτική* φύση δεν αναγνωριζόταν

από κανέναν. Στόχος του κινήματος δεν ήταν τόσο να αντιπαραθεθεί τις «νοοτροπίες» στους «θεσμούς» όσο να καταδείξει ότι η εξουσία εξασφαλίζεται και συνάμα μεταμφιέζεται μέσω ισχυρών θεσμών όπως η οικογένεια, η θεσμοθετημένη ετεροφυλοφιλία, ο κατά φύλα καταμερισμός και η ανδροκρατική δομή της εργασίας και της απασχόλησης κλπ. Η αντίληψη ότι το *προσωπικό είναι πολιτικό* (μια από τις πιο αποδεκτές και πολύσημες φεμινιστικές ιδέες), έφερε στο φως σημαντικούς τομείς άσκησης της εξουσίας. Κι όχι μόνο στη θεωρία. Οι κινητοποιήσεις της δεκαετίας του 1970 έφεραν στο κέντρο του δημόσιου χώρου ένα νέο ευρύτερο ορισμό του «πολιτικού». Ωστόσο, ο ορισμός αυτός αναφερόταν περισσότερο στη φύση της φυλετικής κυριαρχίας ως προϊόντος συστηματικών σχέσεων εξουσίας, και σπάνια έθετε το ζήτημα της σύνδεσης αυτών των σχέσεων εξουσίας με την πολιτική εξουσία.

Προερχόμενο από τις γραμμές της εξοικονομολογικής αριστεράς, με την οποία διατηρούσε στενές και προβληματικές και ανταγωνιστικές σχέσεις, το φεμινιστικό κίνημα στις περισσότερες χώρες της δυτικής Ευρώπης συμεριζόταν τη δυσπιστία της όσον αφορά την εκλογική πολιτική, αποβλέποντας περισσότερο σε μια αλλαγή των πολιτικών δομών παρά σε μια θεσμική πολιτική. Αν, στο θέμα της σχέσης των φύλων, οι φεμινίστριες ανέπτυξαν πολύ νωρίς μια ριζοσπαστική κριτική αυτής της αριστεράς, των πρακτικών εξουσίας που τη χαρακτήριζαν, των ιεραρχικών δομών της κι επομένως, της φερεγγυότητας του πολιτικού και κοινωνικού της προγράμματος, μια τέτοια κριτική δεν συνεπαγόταν αναγκαστικά μιαν εναλλακτική ανάλυση για τη φύση του κράτους, τις μορφές άσκησης της εξουσίας, τη δημοκρατία<sup>8</sup>. Τις περισσότερες φορές χρησιμοποίησαν, και προσάρμοζαν στον ανταγωνισμό των φύλων, την υπάρχουσα κριτική της αστικής δημοκρατίας κι ιδιαίτερα την καταγγελία της διάσπασης μεταξύ ισονομίας και ουσιαστικής ισότητας. Και παρόλο που στις τελευταίες δεκαετίες η φεμινιστική θεωρία εμπλούτισε σημαντικά τον ορισμό του *πολιτικού*, παρόλο που άνοιξε εν δυνάμει μια νέα κριτική προοπτική της πολιτικής νεωτερικότητας, δεν κατέληξε σε μια συστηματική επανεξέταση της νεότερης πολιτικής θεωρίας και των θεμελιακών αρχών της από τη σκοπιά του φύλου, όπως συνέβη στον τομέα της κοινωνιολογίας, της ανθρωπολογίας και, σε μικρότερο βαθμό, της ιστορίας. Έτσι, μέχρι πρόσφατα, η φεμινιστική θεωρία ασχολήθηκε περισσότερο με τον πολιτικό χαρακτήρα του ανταγωνισμού των φύλων παρά με τη μελέτη του ανταγωνισμού αυτού ως *συστατικού στοιχείου του πολιτικού*. Κάτι που μπορεί ίσως να αποδοθεί στην αντίληψη για τον πρωταρχικό χαρακτήρα του κοινωνικού, μια αντίληψη που κυριαρχούσε σε όλους τους τομείς της γνώσης και της κριτικής σκέψης κι η οποία είχε την τάση να αντιμετωπίζει το πολιτικό ως απλό επιφανόμενο του κοινωνικού και του οικονομικού.

Ο φεμινισμός άντλησε, κι εξακολουθεί να αντλεί, τη δύναμή του στην αρνητικότητά του, στη δυνατότητα να ανιχνεύει την κυριαρχία σε σχέσεις που θεωρούνται ότι αποτελούν μέρος

της ανθρώπινης φύσης, στην υποψία που αφήνει να πλανιέται πάνω σε τομείς που ορίζονται ως *κατ' εξοχήν* α-πολιτικοί, στο ουτοπικό του πνεύμα. Το αίτημα της ισόριθμης αντιπροσώπευσης ανδρών και γυναικών και η σημαντική απήχηση που έχει, έρχονται να μας θυμίσουν ότι η κριτική του *υπαρκτού* αφήνει ένα κενό όσον αφορά τις πιθανές εναλλακτικές λύσεις, όσον αφορά αυτό που δεν υπάρχει ακόμη παρά μόνο σαν *έλλειψη*, από το οποίο η ουτοπία αντλεί τη δύναμή της. Για να πληρωθεί το κενό αυτό χρειαζόμαστε μια μόνιμη και συστηματική σύνδεση πολιτικής και πολιτικού. Γιατί αντίθετα με ό,τι υποστηρίζεται από την επιχειρηματολογία της ισόριθμης αντιπροσώπευσης, το ζήτημα δεν είναι αν θα αποφασίσουμε επιτέλους να «κάνουμε πολιτική» αλλά να συμφωνήσουμε για το τι *λογής πολιτική* πρέπει να ακολουθήσουμε, σύμφωνα με *ποια ανάλυση του πολιτικού* και με *ποιες πολιτικές αρχές*.

#### Η κατά ομάδες αντιπροσώπευση.

Αν υπάρχει ένα σημείο στο οποίο συμφωνώ απόλυτα με την Eliane Viennot, είναι ότι το αίτημα της ισόριθμης αντιπροσώπευσης “δεν ασχολείται με λεπτομέρειες”<sup>9</sup>. Είναι πράγματι το λιγότερο που μπορεί να πει κανείς. Η ισόριθμη αντιπροσώπευση παρουσιάζεται σαν να είναι από μόνη της πολιτικό αξίωμα<sup>10</sup>, ως συνώνυμη της “τέλειας ισότητας στην δημοκρατική αντιπροσώπευση”<sup>11</sup>, σαν να μην χρειάζεται καμιά διευκρίνιση η συζήτηση των πολιτικών αρχών από τις οποίες πηγάζει. Πράγμα που επιτρέπει τους πιο αντιφατικούς ισχυρισμούς: ότι τοποθετείται σε μια προοπτική *επανίδρυσης* της δημοκρατίας και συνάμα ότι αποβλέπει απλώς και μόνο σε μια ανακατανομή της εξουσίας *ως έχει*. Ότι προϋποθέτει μια θεμελιακή ρήξη με τις αρχές της υπαρκτής δημοκρατίας και συνάμα ότι μπορεί να “ενταχθεί” στις “ιδρυτικές αρχές” της. Ότι δεν προδικάζει το περιεχόμενο της πολιτικής και συνάμα ότι αποτελεί μέσο να αλλάξουμε την πολιτική. Ότι είναι ένα μέτρο τυπικής ισότητας που δεν εγγυάται τη μετατροπή των κοινωνικών σχέσεων των φύλων και ταυτόχρονα ότι είναι η “τελευταία μεγάλη μάχη” των γυναικών. Η ισόριθμη αντιπροσώπευση πραγματοποιεί μ’ αυτό τον τρόπο ανέφικτο όνειρο κάθε πολιτικού, ικανοποιώντας κάθε λογής κοινό, κάθε λογής πολιτική ευαισθησία.

Το ισχυρό στοιχείο αυτής της κινητοποίησης συνίσταται πράγματι στο ότι προσελκύει την προσοχή σε ένα ζήτημα κατάφωρης και παραδειγματικής αδικίας και στο ότι προτείνει μια τεχνική, κι επομένως “απλή”, λύση η οποία μοιάζει να είναι εφαρμόσιμη *hic et nunc*. Χρειάζεται πράγματι σήμερα μεγάλη δόση *κακοπιστίας* για να αγνοήσει κανείς το γεγονός ότι, αν από μια ομάδα που αποτελεί το 50% του πληθυσμού υπάρχουν μόλις 6% εκλεγμένοι αντιπρόσωποι στα κέντρα πολιτικών αποφάσεων, υπάρχει ένα σαφές πρόβλημα δικαιοσύνης. Αλλά η υποαντιπροσώπευση των γυναικών δεν είναι παρά το πιο έκδηλο παράδειγμα της υποαντιπροσώπευσης μιας σειράς κοινωνικών ομάδων. Είναι αλήθεια ότι η υπαρκτή αντιπροσωπευτική δημοκρατία ορίζει *κατ' αρχήν* τα εκλεγμένα κοινοβούλια ως

απόρροια του έθνους. Αλλά σε αντίθεση με ό,τι συχνά υπονοείται<sup>12</sup>, δεν διατείνεται ότι *αντικατοπτρίζει* τη δημογραφική και κοινωνιολογική σύνθεση των μελών του κυρίαρχου λαού. Υποτίθεται, αντιθέτως, ότι οι πολίτες εκλέγουν και εκλέγονται όχι με βάση τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους (ως μέλη ενός φύλου, μιας τάξης, μιας θρησκευτικής, πολιτισμικής ή εθνοτικής κατηγορίας ή με βάση τις σεξουαλικές προτιμήσεις τους), αλλά βάσει των ιδεών που διαμορφώνουν για το σύνολο των πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών ζητημάτων που αφορούν το έθνος. Αν υπάρχει μια έννοια αντιπροσώπευσης των ιδιαίτερων συμφερόντων στα σύγχρονα πολιτικά συστήματα, αυτή βασίζεται σε γεωγραφικά κριτήρια όπως προκύπτει από την κατανομή των ψήφων σε εκλογικές περιφέρειες. Μπορεί οι εκλεγμένοι αντιπρόσωποι να ανήκουν, όλως τυχαίως, σε στρώματα ή κάστες, ελάχιστα αντιπροσωπευτικές του συνολικού πληθυσμού (δικηγόροι, απόφοιτοι μεγάλων σχολών, άνδρες, λευκοί, αστοί κτλ. κτλ.). Υποτίθεται όμως ότι αυτό που μετράει, δεν είναι τα *πρόσωπα* αλλά οι ιδέες. Όπως επίσης υποτίθεται ότι φορείς αυτών των ιδεών είναι τα πολιτικά κόμματα.

Αυτός ο ορισμός της δημοκρατίας, και η γνωστή μεταφυσική στην οποία στηρίζεται (της ύπαρξης αφηρημένα ισότιμων ατόμων που διαθέτουν ίσα μέσα διαμόρφωσης και επιβολής της γνώμης τους), χάνει βέβαια όλο και περισσότερο την αξιοπιστία της, όπως υποδεικνύουν τα αυξανόμενα ποσοστά αποχής στις δυτικές δημοκρατίες. Σε μια συγκυρία βαθιάς πολιτικής κρίσης και κοινωνικής εξαθλίωσης, τα σκάνδαλα και η διαφθορά του σώματος των αντιπροσώπων, της “τάξης των πολιτικών” (σύμφωνα με τη χαρακτηριστική έκφραση), διευρύνει το χάσμα που χωρίζει το εκλογικό σώμα από τους αντιπροσώπους του λαού, ενώ η μονότονη ομοιομορφία των πολιτικών προγραμμάτων εντείνει την αναξιοπιστία των κομμάτων για ένα ευρύ φάσμα του πληθυσμού. Η ιδέα ότι η κυβέρνηση δεν εκπροσωπεί ιδιαίτερα συμφέροντα αλλά ένα είδος λαϊκής συναίνεσης γύρω από το κοινό συμφέρον μοιάζει όλο και περισσότερο με κακόγουστο αστέιο. Σ’ αυτή τη συγκυρία, τα εμπόδια που αποκλείουν πολυάριθμες κοινωνικές ομάδες από την άσκηση της εξουσίας μοιάζουν εξίσου άδικο όσο και ο αποκλεισμός τους από το δικαίωμα της ψήφου τον περασμένο αιώνα. Αυτή η αυθόρμητη και νόμιμη αίσθηση της αδικίας εξηγεί την απήχηση του αιτήματος της ισόριθμης αντιπροσώπευσης. Ένα “καθεστώς που εμποδίζει στην πράξη, αν όχι στον γραπτό νόμο, την πρόσβαση του μισού πληθυσμού στην εξουσία, *δεν είναι δημοκρατικό*”<sup>13</sup>. Οποσδήποτε. Αλλά όταν δηλώνει κανείς ότι “για να είναι νόμιμοι οι νόμοι πρέπει να έχουν ψηφιστεί από ίσο αριθμό ανδρών και γυναικών”<sup>14</sup>, θα έπρεπε να διευκρινίσει σε ποια δημοκρατία αναφέρεται. Πρόκειται για την υπαρκτή δημοκρατία η οποία νομιμοποιείται με την *προσθήκη* της ισόριθμης αντιπροσώπευσης των φύλων ή πρόκειται για την επινοήση νέων αρχών που έχουν σαν στόχο τον επαναπροσδιορισμό της δημοκρατίας; Και ποιες μπορεί να είναι αυτές οι αρχές; Ένα καθεστώς που ενώ εξασφαλίζει την ισόριθμη αντιπροσώπευση των φύ-

λων, εξακολουθεί να αποκλείει την πρόσβαση στην εξουσία της πλειοψηφίας εκείνων που... παίρνουν το metro – των ανέργων, των αστέγων, των εργατών, των μεταναστών, *ανδρών και γυναικών* – ένα τέτοιο καθεστώς είναι δημοκρατικό; Αν, οι γυναίκες δεν μπορούν να εκπροσωπούνται από τους άντρες αφού αποτελούν μια καταπιεσμένη κατηγορία, οι μαύροι μπορούν να εκπροσωπούνται από τους λευκούς, οι εργάτες από τους εργοδότες; Η λύση στην αποκλειστική φύση της υπαρκτής δημοκρατίας μπορεί να αναζητηθεί στην *κατά ομάδες αντιπροσώπευση*<sup>15</sup>; Σε μια περίοδο όπου, μέσα και έξω από την Ευρώπη, η ιδιότητα του πολίτη έχει την τάση να μετατρέπεται σε προνόμιο μερικών, όπου το χρώμα, η πολιτισμική, εθνική ή θρησκευτική ταυτότητα συνιστούν νέους τίτλους ευγενείας για τους μεν, ενδείξεις αποκλεισμού και περιφρόνησης για τους δε, όπου, τέλος, πολυάριθμα τμήματα του πληθυσμού αντιμετωπίζουν την ανασφάλεια και την αυθαιρεσία της ξενοφοβίας και του ρατσισμού ή την ταπείνωση της ανέχειας, μου φαίνεται εξαιρετικά προβληματικό να προτείνουμε νέες αρχές αντιπροσώπευσης χωρίς να εξετάζουμε τη σύνδεσή τους με μια συνολική δημοκρατική δυναμική.

Αντίθετα με ό,τι συμβαίνει σε άλλες χώρες (Αγγλία, ΗΠΑ)<sup>16</sup>, στη Γαλλία αυτά τα ερωτήματα σπανίως συμπεριλαμβάνονται στην επιχειρηματολογία για την ισάριθμη αντιπροσώπευση. Η στρατηγική που υιοθετήθηκε στη Γαλλία, βασίζεται στην άρνηση κάθε συσχέτισης της εκπροσώπησης των γυναικών με την εκπροσώπηση άλλων κοινωνικών ομάδων, με στόχο να αποκλειστεί, εκ των προτέρων, κάθε ενδεχόμενη ένσταση κατά της αρχής της ισάριθμης αντιπροσώπευσης. Η στρατηγική αυτή αποφεύγει να συζητηθεί τις ενστάσεις ή τις επιφυλάξεις που προβάλλονται στην κατά ομάδες αντιπροσώπευση, στις οποίες αναφέρεται υπαινικτικά, δηλώνοντας ότι το “επιχείρημα της κοινωνικής κατηγορίας”<sup>17</sup> ή ο “κοινοτισμός” δεν ισχύουν στην περίπτωση των γυναικών. Ισχύουν για άλλες ομάδες; Οι υποστηρικτές της ισάριθμης αντιπροσώπευσης το υπονοούν συχνά χωρίς να το δηλώνουν ανοιχτά ή να το αιτιολογούν. Κατά τη γνώμη τους, η ισάριθμη αντιπροσώπευση των φύλων δεν εισάγει καμιά νέα αρχή. Στηρίζεται στις ιδρυτικές αρχές της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας στο μέτρο που “δεν αμφισβητεί την εθνική αντιπροσώπευση με βάση τα άτομα”. Αυτό που χρειάζεται “απλώς και μόνο” είναι η αναγνώριση της έμφυλης διάστασης της έννοιας της αντιπροσώπευσης (εφόσον η ουδετερότητα καλύπτει μόνο τους άνδρες)<sup>18</sup>. Αλλά η αναγνώριση της έμφυλης διάστασης του ατόμου δεν είναι το “απλό” ζήτημα γιατί θέτει σε αμφισβήτηση τη βάση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας που είναι το *αφηρημένο άτομο*, δηλαδή το άτομο το οποίο στερείται από κάθε ιδιαίτερο χαρακτηριστικό (φύλου, χρώματος, τάξης, θρησκείας, κουλτούρας). Η πολιτική αναγνώριση του έμφυλου χαρακτήρα του ατόμου συνεπάγεται την ένταξη στα κοινοβούλια, όχι μόνο των γυναικών ως *γυναικών*, αλλά και των ανδρών ως *ανδρών*. Πράγμα που είναι τόσο ξένο με τις αρχές της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας όσο και

η θεομοθέτηση συγκεκριμένων ποσοτώσεων για το κάθε φύλο. Κι ίσως για να παρακάμψει αυτή τη δυσκολία, η επιχειρηματολογία υπέρ της ισάριθμης αντιπροσώπευσης επιχειρεί μάταια να διαχωρίσει το πνεύμα του αιτήματος αυτού από την αρχή των ποσοτώσεων. Η ισάριθμη αντιπροσώπευση, μας λέει η Françoise Gaspard, προστρέχοντας για την περίπτωση στη σοφία του Larousse, σημαίνει “τέλεια ισότητα”<sup>19</sup>. Αντίθετα οι ποσοτώσεις όχι μόνο αποβλέπουν, από την ίδια τους τη φιλοσοφία, στο να περιορίζουν και όχι να προωθούν τα δικαιώματα, αλλά επιπλέον, “σε ό,τι αφορά τις γυναίκες (...) λειτούργησαν πάντα αρνητικά για την αρχή της ισότητας”. Κι αυτό γιατί όριζαν ποσοτώσεις πολύ χαμηλότερες από το πραγματικό ποσοστό των γυναικών στον πληθυσμό<sup>20</sup>.

Πράγματι, αν υπάρχει κάποια διαφορά ανάμεσα στο αίτημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης και την πολιτική των ποσοτώσεων, αυτή βρίσκεται στο γεγονός ότι το πρώτο απαιτεί μια ακριβή (ή περίπου ακριβή) αναλογία των γυναικών ως προς τη συνολική παρουσία τους στον πληθυσμό, ενώ η δεύτερη συνήθως προτείνει ένα ποσοστό χαμηλότερο (25%, 30% ή 40%), κι επομένως –τουλάχιστον φαινομενικά– αυθαίρετο<sup>21</sup>. Αλλά η διαφορά αυτή δεν αφορά στη φύση της αρχής η οποία συνίσταται, και στις δυο περιπτώσεις, στην επανόρθωση της υποαντιπροσώπευσης ή του αποκλεισμού μιας ομάδας με τη θεομοθέτηση μιας *προκαθορισμένης αναλογίας ή ποσοστού*<sup>22</sup> αντιπροσώπων. Η ισάριθμη αντιπροσώπευση είναι με άλλα λόγια μια εκδοχή αυστηρά αναλογικών ποσοτώσεων που εφαρμόζεται στην ομάδα των γυναικών.

Το ασυμβίβαστο μιας τέτοιας προσέγγισης με τις “ιδρυτικές αρχές” διατυπώθηκε ήδη στη Γαλλία από το Συνταγματικό Συμβούλιο όταν, το 1982, η υιοθέτηση από το κοινοβούλιο ενός ποσοστού 25% υπέρ των γυναικών απορρίφθηκε με το επιχείρημα ότι συνεπάγεται “τη διαίρεση των πολιτών σε κατηγορίες”. Μπορεί βέβαια, να αμφισβητήσει κανείς την εγκυρότητα μιας τέτοιας απόφασης που κατακυρώνει την πραγματική ανισότητα στο όνομα της τυπικής ισότητας. Όπως μπορεί κανείς να αναζητήσει νομικά μέσα για να παρακάμψει μια τέτοια απόφαση<sup>23</sup>. Υπό τον όρον ότι δέχεται το δίκαιο χαρακτήρα και την αποτελεσματικότητα μιας τέτοιας προσέγγισης. Με άλλα λόγια, εάν η ισάριθμη αντιπροσώπευση δεν είναι μια εύστοχη πολιτική αρχή, και πιστεύω ότι δεν είναι, αυτό δεν οφείλεται ούτε στην αντιουσιαστικότητα της, ούτε στις ενδεχόμενες δυσκολίες εφαρμογής της. Η αξία της πρέπει να κριθεί στο φως της συνολικής πολιτικής δυναμικής της, με κριτήριο το κατά πόσο ενδέχεται να αλλάξει ουσιαστικά το συσχετισμό δυνάμεων ανάμεσα στα φύλα.

Το αίτημα της κατά ομάδες ή *οργανικής* αντιπροσώπευσης προτείνεται συχνά ως μέσο επανόρθωσης του μύθου περί αφηρημένα ισότιμων και συγκρίσιμων ατόμων, ο οποίος αποκρύπτει τη συστατική πολλαπλότητα του πολιτικού σώματος κι εμποδίζει να ενταχθούν στην πολιτεία συγκεκριμένα άτομα, διαφορετικά ως προς το φύλο ή την τάξη κτλ. Άτομα τα οποία, λόγω ακριβώς της διαφορετικής θέσης που κατέχουν στις κοι-

νωνικές σχέσεις, έχουν διαφορετικά συμφέροντα και άμεσα μέσα να τα υποστηρίξουν: τα συμφέροντα των μαύρων στην Αμερική θα έπρεπε, σύμφωνα με την αρχή αυτή, να αντιπροσωπεύονται από μαύρους, των Αυστραλών Μαορί από Μαορί, των μεταναστών στη Γαλλία από μετανάστες. Η γνώμη μου είναι ότι μια τέτοια θεώρηση της αντιπροσώπευσης είναι εξαιρετικά προβληματική κυρίως όταν πρόκειται για πολιτικές αποφάσεις που αφορούν το σύνολο της κοινότητας. Όχι ότι οι συγκρούσεις των ιδιαίτερων συμφερόντων δεν πρέπει να “μολύνουν” την πολιτική ζωή, όπως προσπαθούν να μας πείσουν οι βάρδοι της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ούτε, όπως μάταια ονειρεύτηκε ο Rousseau, γιατί το άτομο θα εγκαταλείψει το προσώπιό του “ανθρώπου” για το προσώπιό του “πολίτη”, αποβάλλοντας ως εκ θαύματος τον εγωισμό των ιδιαίτερων συμφερόντων του, για να αποφανθεί με πλήρη αντικειμενικότητα για το γενικό συμφέρον. Ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνομαστε τα κοινά, και οι λύσεις που προτείνουμε, επηρεάζονται αναγκαστικά από τη θέση μας στις κοινωνικές σχέσεις, από τη συμμετοχή μας στη μια ή την άλλη κοινωνική ομάδα, αλλά η άποψη που καλούμαστε να εκφράσουμε δεν μπορεί με κανένα τρόπο να *περιοριστεί* σ’ αυτές. Γιατί δεν είναι μια άποψη πάνω σ’ αυτή ή σ’ εκείνη την πλευρά της κοινωνικής ζωής αλλά πάνω στο σύνολο των προβλημάτων που θέτει το *κοινώς ζην*. Αν η συμμετοχή σε ορισμένες κοινωνικές ομάδες κι η εμπειρία της κοινωνικής καταπίεσης προσφέρουν συχνά προνομιακές προοπτικές για τα προβλήματα της κοινής ζωής, οι προοπτικές αυτές δεν παύουν να είναι μερικές. Για να αποκτήσουν ηθικό κύρος και πολιτική αποτελεσματικότητα χρειάζεται να διατυπωθούν με όρους που να αναφέρονται σε μια γενικεύσιμη έννοια δικαιοσύνης. Ο υποβιβασμός της πολιτικής ζωής σε μια αντιπαράθεση αποσπασματικών και συντεχνιακών απόψεων, σε μια θεομοθετημένη σύγκρουση ομάδων πίεσης, ισοδυναμεί με την εγκατάλειψη των πιο ανίσχυρων ατόμων και ομάδων στο έλεος του ισχυρότερου. Και όχι μόνο. Σημαίνει ότι παραδινόμαστε στην κυρίαρχη σήμερα αντίληψη, που διακηρύσσει ότι, οι επί μέρους απόψεις είναι ριζικά ασυμβίβαστες, που δεσμεύει τα άτομα σε ομοιογενείς, ουσιοκρατούμενες, πάγιες ταυτότητες και αρνείται την ίδια τη δυνατότητα της διατύπωσης ενός κοινού συμφέροντος, παρόλα όσα διαφοροποιούν τους ανθρώπους. Υπάρχουν, βέβαια, απόψεις ασυμβίβαστες και είμαι η τελευταία που θα υποστήριζε, στο τέλος αυτού του 20ού αιώνα, ότι οι συγκρούσεις που προκύπτουν από τις κοινωνικές σχέσεις μπορούν να επιλυθούν μόνο με τον ορθολογικό διάλογο. Αλλά όποια και να είναι τα μέσα με τα οποία πιστεύουμε ότι μπορούμε να αλλάξουμε το συσχετισμό δυνάμεων προς όφελος μιας καταπιεσμένης ομάδας, οι πιθανότητες μιας ουσιαστικής αλλαγής είναι μηδαμινές, αν μια τέτοια αλλαγή δεν εντάσσεται σ’ ένα συνολικό και δίκαιο όραμα κοινής συμβίωσης.

Αν αυτές οι ανησυχίες δεν λαμβάνονται υπόψη στον ορισμό της “αντιπροσώπευσης των γυναικών”, είναι γιατί αυτή στηρί-

ζεται σε μια άρρητη υπόθεση που ωστόσο περνάει για αυτονόητη τουλάχιστον σε κάποιο φεμινιστικό ή και ...“φιλογυνικό” κοινό: ότι δηλαδή η πρόσβαση των γυναικών στην άσκηση της εξουσίας δεν είναι απλώς θέμα στοιχειώδους δικαιοσύνης, όπως η πρόσβαση στην ιδιότητα του πολίτη κάθε άλλης καταπιεσμένης ή αποκλεισμένης ομάδα, αλλά ότι είναι, αυτή καθ’ εαυτή φορέας μιας ποιοτικής μετατροπής του ίδιου του πολιτικού. Σύμφωνα με την Eliane Viennot, ο νόμος που θα θεσπίσει την ισάριθμη αντιπροσώπευση των φύλων “δεν είναι ένας νόμος σαν τους άλλους”, αλλά ένας νόμος που “*μεταμορφώνει τις ίδιες τις συνθήκες της διαμόρφωσης των νόμων*”<sup>24</sup>. “Δεν είναι θεμιτό να πιστεύουμε ότι, αν πριν μερικά χρόνια, οι γυναίκες εκπροσωπούνταν εξίσου με τους άνδρες στο Κοινοβούλιο, και αν αυτή η αλλαγή ήταν το αποτέλεσμα μιας γενικής κινητοποίησης των φεμινιστριών, (...) οι νόμοι για το μερικό ωράριο θα είχαν ψηφιστεί με περισσότερη προσοχή όσον αφορά τις επιπτώσεις τους στην εργασία των γυναικών; (...) Δεν είναι θεμιτό να πιστεύουμε ότι, (...) η συζήτηση για το Μάαστριχτ θα είχε άλλο περιεχόμενο;”<sup>25</sup>.

Αυτό το “στοίχημα” που η Eliane Viennot έχει το θάρρος να διατυπώνει ανοιχτά, προσθέτει μια νέα πηγή νομιμότητας του αιτήματος της ισάριθμης αντιπροσώπευσης και συντελεί στην κατανόηση της πολιτικής λογικής των επιχειρημάτων που τείνουν να καταδείξουν τη μοναδικότητα της αντιπροσώπευσης των γυναικών. Οι γυναίκες δεν είναι μια μειοψηφία αλλά το μισό, αν όχι, η πλειοψηφία του ανθρώπινου γένους. Οπωσδήποτε. Κι αυτό ακριβώς είναι που δίνει ένα παραδειγματικό χαρακτήρα στον αποκλεισμό τους. Αλλά αν το γεγονός ότι αποτελούν πλειοψηφία καταδεικνύει τον άκρως αντιδημοκρατικό χαρακτήρα του πολιτικού μας συστήματος, δεν δίνει αναγκαστικά απαντήσεις στα προβλήματα που θέτει η κατά ομάδες αντιπροσώπευση. Αντίθετως. Επειδή ακριβώς το επιχείρημα της πλειοψηφίας έχει μεγάλη πειστικότητα, έχει συχνά την τάση να συσκοτίζει το τι πραγματικά διακυβεύεται με την “αντιπροσώπευση των γυναικών”. Γιατί, εκτός από την κατάφωρη αδικία του αποκλεισμού, τι μας μαθαίνει το γεγονός ότι οι γυναίκες αποτελούν πλειοψηφία *ως προς τα μέτρα που πρέπει να ληφθούν για να είναι σε θέση να εκλέγονται*; Το γεγονός αυτό εξουδετερώνει τον κίνδυνο μιας κοινοτιστικής δυναμικής της αντιπροσώπευσης τους *ως ομάδας*; Κάτι τέτοιο φαίνεται να υποδεικνύει το δεύτερο επιχείρημα: *οι γυναίκες διασχίζουν όλες τις κοινωνικές κατηγορίες και τις κοινότητες και δεν μπορούν επομένως να ταυτιστούν με ομάδες πίεσης που υπερασπίζονται τα δικά τους ιδιαίτερα συμφέροντα χωρίς να ενδιαφέρονται για τα προβλήματα των κοινών*. Ωστόσο, υπάρχουν και άλλες ομάδες (που υφίστανται διακρίσεις με βάση το χρώμα, τη “φυλή”, την κουλτούρα, τη θρησκεία ή την εθνική προέλευση) οι οποίες διασχίζουν τις τάξεις και τις κοινωνικές κατηγορίες, έστω και αν δεν αποτελούν το ήμισυ αυτών των κατηγοριών. Θα ήταν, βέβαια παράλογο να τοποθετήσουμε τις διεκδικήσεις των γυναικών στο ίδιο επίπεδο με εκείνες των μοτοσυκλετι-

στών ή των αλιέων του τόνου. Η έστω και αυθόρμητα διατυπωμένη ιδέα, ότι το αίτημα της αντιπροσώπευσης των γυναικών θέτει πολιτικά προβλήματα που αναφέρονται στα ίδια τα θεμέλια της πολιτείας είναι απόλυτα δικαιολογημένη. Επειδή ακριβώς η κυριαρχία του φύλου είναι από τη φύση της συνδεδεμένη με τη διαχείριση του δημόσιου και του ιδιωτικού και με την αναπαραγωγή της πολιτικής κοινότητας, θέτει ερωτήματα που βρίσκονται στο κέντρο των κοινών. Μπορεί λοιπόν να πούμε ότι η εγγύηση της αντιπροσώπευσης των γυναικών δεν είναι μόνο ένα ζήτημα τυπικής ισότητας και δικαιοσύνης. Είναι κι ένας τρόπος να ακουστούν αυτά τα θέματα κοινού ενδιαφέροντος και να αποτελέσουν αντικείμενο δημόσιας συζήτησης. Αλλά ο κεντρικός χαρακτήρας αυτών των θεμάτων δεν συνδέεται απαραίτητα με τον πλειοψηφικό χαρακτήρα της ομάδας των γυναικών, εκτός αν εννοούμε ότι μια πλειοψηφία έχει κατ' αρχήν, τη δυνατότητα να παρουσιάζει τις ανησυχίες της ως ζητήματα κεντρικού χαρακτήρα που έχουν προτεραιότητα<sup>26</sup>. Η πολιτική σημασία των προβλημάτων που προκύπτουν από τον αποκλεισμό ή από τις διακρίσεις εις βάρος μιας ομάδας, κι ακόμη λιγότερο η αδικία ενός τέτοιου αποκλεισμού, δεν μπορούν να εκμηθεθούν με μοναδικό κριτήριο την αριθμητική υπεροχή. Οι ξένοι εργάτες και οι τσιγγάνοι αποτελούν μειονότητες στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Μπορούμε να συμπεράνουμε απ' αυτό ότι η πρόσβασή τους στην ιδιότητα του πολίτη αποτελεί σήμερα ένα μικρότερο σημασίας ή περιφερειακό πρόβλημα τη στιγμή που μια τέτοια πρόσβαση θέτει σε αμφισβήτηση τα ίδια τα θεμέλια του ορισμού της ιδιότητας του πολίτη (ταύτιση της ιδιότητας του πολίτη με την ιθαγένεια, εξάρτηση των ευρωπαϊκών πολιτικών δικαιωμάτων από τα εθνικά κτλ.);

Ακριβώς επειδή οι διεκδικήσεις που συνδέονται περισσότερο με την “ιδιαιτερότητα” των γυναικών αφορούν το ίδιο το περιεχόμενο του κοινώς ζην, χρειάζεται να ενταχθούν σε ένα συνολικό κοινωνικό όραμα που υπερβαίνει τις απόψεις των γυναικών ως γυναικών. Ας πάρουμε το παράδειγμα του αγώνα των γυναικών να εξασφαλίσουν την κηδεμονία των παιδιών τους. Αν η εγκυρότητα μιας τέτοιας διεκδίκησης είναι αυτονόητη για ένα μεγάλο αριθμό γυναικών, είναι γιατί στηρίζεται σε μια εμπειρία που είναι κοινή στις περισσότερες γυναίκες. Οι γυναίκες είναι που γεννούν αλλά και οι οποίες αναλαμβάνουν την ανατροφή των παιδιών στη συντριπτική πλειοψηφία. Αυτό όμως αρκεί για να θεμελιώσει τη δικαιοσύνη “ενός προνομιακού δικαιώματος των γυναικών πάνω στα παιδιά που έχουν γεννήσει”<sup>27</sup>; Η “εργασία του τοκετού και της εγκυμοσύνης” δικαιολογεί ένα προνομιακό δικαίωμα πάνω στο παιδί; Και, στην περίπτωση αυτή, πώς συμβιβάζεται μια τέτοια διεκδίκηση με τη φεμινιστική απαίτηση της συμμετοχής των ανδρών στις ευθύνες και τη φροντίδα της ανατροφής των παιδιών; Οι άντρες που ασχολούνται με τα παιδιά είναι βέβαια εξαιρετικοί. Αλλά με το να τους στερούμε το ίσο δικαίωμα στην κηδεμονία των παιδιών δεν νομιμοποιούμε και διακωνίζουμε τον περιθωριακό χαρακτήρα μιας τέτοιας πρακτικής; Είναι

θεμιτό να θεμελιώνουμε το δικαίω στο υπάρχον χωρίς να λαμβάνουμε υπόψη τη δικαιοσύνη, το δέον, χωρίς την ηθική επιταγή να εγγράφουμε στους θεσμούς ό,τι, μέσα σ' αυτό το ίδιο το υπάρχον, συνηγορεί υπέρ μιας άλλης δυνατής πραγματικότητας; Είναι θεμιτό να εκφραζόμαστε πάνω στα ζητήματα αυτά ως φύλο, δηλαδή μόνο με βάση τα συμφέροντα του φύλου; Το προνομιακό δικαίωμα των γυναικών στην κηδεμονία συμβιβάζεται με την αναγνώριση των παιδιών ως υποκειμένων του δικαίου; Αν είναι προβληματικό να κάνουμε αφαίρεση των κοινωνικών σχέσεων του φύλου στις δικαστικές διαφορές και τους εκβιασμούς στους οποίους παγιδεύονται τα παιδιά, δεν είναι εξίσου προβληματικό να θεωρούμε ότι αυτές οι διαφορές αφορούν αποκλειστικά τους γονείς; Η συστηματική καταγωγή της ανδρικής σεξουαλικής βίας που υφίστανται τα παιδιά στην οικογένεια αποτέλεσε μια από τις πολυτιμότερες συμβολές του φεμινισμού στην πολιτικοποίηση του ιδιωτικού. Αλλά η αμύχνη σιωπή του φεμινισμού σχετικά με τη βία που ασκείται από τις μητέρες – μια βία που δεν είναι καθόλου άσχετη με τις κοινωνικές σχέσεις των φύλων – η δυσκολία που αντιμετωπίζει η ανάλυση των σχέσεων εξουσίας που παρεισφρύνουν στις σχέσεις μητέρας-παιδιών υποδεικνύει ότι δεν είμαστε τόσο απαλλαγμένες από συντηρητικές αντιδράσεις όσο το πιστεύουμε.

Αν οι απόψεις που εκφράζουμε ως μέλη του “κυρίαρχου λαού” δεν είναι δυνατόν να περιορίζονται στη συμμετοχή μας σε μια ομάδα, αυτό δεν οφείλεται στο ότι αυτές είναι μερικές. Είναι και γιατί δεν είμαστε ποτέ μέλη μιας μόνον ομάδας και γιατί η ταύτισή μας με τη μια ή την άλλη ομάδα, στην οποία ανήκουμε, μεταβάλλεται ανάλογα με τα υπό συζήτηση ζητήματα. Το επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο οι γυναίκες διασχίζουν όλες τις ομάδες αντιστρέφεται και λειτουργεί αρνητικά για τη λογική της κατά ομάδες αντιπροσώπευσης. Ας πάρουμε το παράδειγμα της ασφάλειας και της προστασίας του πολίτη. Η αναντίρρηση μοναδική εμπειρία της ανασφάλειας που αντιμετωπίζουν οι γυναίκες στο δρόμο μπορεί και οφείλει να αποτελέσει πολύτιμη αφετηρία για τον αναπροσδιορισμό της ασφάλειας ως θεμελιακού δημοκρατικού δικαιώματος. Αλλά δεν εξαντλεί το πρόβλημα της ανασφάλειας ούτε και προσφέρει κάποια ομοιογενή θεωρηση που θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντιστοιχεί στα “συμφέροντα των γυναικών”. Οι γυναίκες ενδέχεται να τοποθετηθούν με διαφορετικό τρόπο απέναντι στον έλεγχο ταυτοτήτων ή στις ειδικές εξουσίες της αστυνομίας, ανάλογα με το αν είναι εύπορες ή άστεγες, με το αν έχουν ή όχι σκούρο δέρμα, ανάλογα με το αν ζουν σύμφωνα με τους κατεστημένους κανόνες της ηθικής. Τα τελευταία χρόνια, η φεμινιστική θεωρία ξεκίνησε μια κριτική επανεξέταση των θεωρητικών και πολιτικών αδιεξόδων που προκύπτουν από την κατασκευή της κατηγορίας “γυναίκες” ως ομοιογενούς κατηγορίας, και άρχισε να επεξεργάζεται θεωρητικά πλαίσια ανάλυσης της ταυτοχρονίας (simultanéité) των καταπίεσεων, της σύνθετης σχέσης και αλληλεπίδρασης των διαφορών τύπων καταπίεσης οι οποίες είναι αδύνατον να ιεραρχηθούν σε “κυρίαρχες” και “δευτερεύουσες”<sup>28</sup>. Θα ήταν πραγματι-

κό πισωγύρισμα, αντί να εμβαθύνουμε μια τέτοια σκέψη προς όφελος ενός επαναπροσδιορισμού των δημοκρατικών αρχών, να υποβιβάσουμε την ιδιότητα του πολίτη για τις γυναίκες στη μοναδική κι υποστασιοποιημένη ταυτότητα της γυναίκας. Και είναι περιέργη κι επικίνδυνη η ιδέα μιας δημοκρατίας που περιορίζει στην επιλογή μιας μοναδικής ταυτότητας τις ανάγκες, τα δικαιώματα και τη συμμετοχή των πολιτών στα κοινά.

#### Αντιπροσώπευση και αντιπροσωπευτικότητα.

Η εμπιστοσύνη που μας καλεί να δείξουμε η Eliane Viennot στηρίζεται σε μια αντίληψη που θεωρεί τις γυναίκες ομάδα πίεσης και συνάμα ένα είδος “οικουμενικής τάξης”. Βέβαια μια τέτοια αντίληψη που μετατρέπει τις γυναίκες (;) ή την απελευθέρωσή τους (;) σε μέσο σωτηρίας του ανθρωπίνου γένους, δεν είναι καινούρια ούτε πρωτότυπη<sup>29</sup>. Αυτό που είναι περίεργο είναι ότι μια τέτοια αντίληψη, τουλάχιστον δυο αιώνων, μας παρουσιάζεται σήμερα σαν απαραίτητη προϋπόθεση μιας ριζικής τομής με τα δόγματα της πολιτικής μας παράδοσης. Είναι περίεργο ότι αυτή η σωτηριολογική λειτουργία που, όταν την διεκδικούσε το εργατικό κίνημα (με πολύ μεγαλύτερη πειστικότητα) αμφισβητήθηκε δίκαια από το φεμινιστικό κίνημα, παρουσιάζεται σήμερα σε μια γελοιογραφική εκδοχή, ως ελάχιστος κοινός παρονομαστής του φεμινισμού. Και λέω σε μια γελοιογραφική εκδοχή, γιατί όποιο κι να είναι οι μύθοι και οι απλουστεύσεις με τις οποίες η εργατική τάξη ορίστηκε ως εκπρόσωπος των ιστορικών συμφερόντων όλων των καταπιεσμένων, το εργατικό κίνημα ουδέποτε ισχυρίστηκε ότι η απλή παρουσία εργατών στα κοινοβούλια μπορούσε να εγγυηθεί την υπεράσπιση των συμφερόντων των εργατών κι ακόμα λιγότερο των άλλων καταπιεσμένων. Ακόμα και στις περιόδους του εργατιστικού και σταλινικού παραληρηματός, η εκπροσώπηση των εργατικών συμφερόντων υποτίθεται ότι εξασφαλιζόταν από τα εργατικά κόμματα (ή το εργατικό κόμμα), δηλαδή από ένα πρόγραμμα και όχι από τη φυσική παρουσία στα κοινοβούλια ενός ποσοστού εργατών. Ενώ με το στοίχημα της Eliane Viennot, καλούμεθα – αν δεν θέλουμε να θεωρηθούμε ως μη φεμινίστριες – να υποκαταστήσουμε τη συμφωνία πάνω σε πολιτικές ιδέες με την εμπιστοσύνη που οφείλουμε να δείξουμε στις αντιπροσώπους του φύλου μας.

Σ' αυτό το σημείο, αντιμετωπίζουμε μια από τις προβληματικές, από πολιτική και θεωρητική άποψη, πλευρές της έννοιας της “αντιπροσώπευσης των γυναικών”, όπως έχει διαμορφωθεί από την κινητοποίηση για “μια δημοκρατία ισάριθμης αντιπροσώπευσης”. “Ποιο νόημα μπορούμε να δώσουμε στον όρο φεμινισμό”, αναρωτιέται η Eliane Viennot, “αν δεν είμαστε διατεθειμένες να εμπιστευθούμε τις γυναίκες”<sup>30</sup>; Αλλά από πότε και σύμφωνα με ποιο όραμα της δημοκρατίας, απαιτούμε να καθορίζουμε τους ή τις αντιπροσώπους μας επειδή τους (ή τις) εμπιστευόμαστε και όχι σε σχέση με την πολιτική που αναλαμβάνουν την υποχρέωση να ακολουθήσουν; Από πότε μετατρέψαμε το φεμινισμό από ένα πρόγραμμα για την αυτο-χει-

ραφέρνηση των γυναικών – ένα πολιτικό πρόγραμμα προς επεξεργασία – σε μια ιδεολογία που προσβεύει ότι οι γυναίκες έχουν πάντα δίκιο; Από πότε μετατρέψαμε την πίστη στην απελευθερωτική δυναμική ενός τέτοιου προγράμματος σε εμπιστοσύνη στην έμφυτη ικανότητα των γυναικών (της κάθε γυναίκας) να ακολουθεί καλύτερη πολιτική από τους άντρες (από τον κάθε άντρα);

Πριν να αναρωτηθούμε για το κατά πόσο, και κάτω από ποιες συνθήκες οι γυναίκες μπορούν να ακολουθήσουν μια πιο ανθρωπίνη πολιτική από τους άντρες, θα έπρεπε ίσως να αναρωτηθούμε αν μια τέτοια ερώτηση είναι έγκυρη, αν μπορεί να αποτελέσει βέβαιο επιχείρημα υπέρ της πρόσβασης των γυναικών στην άσκηση της εξουσίας. Αν επαληθευόταν ότι οι εκλεγμένες αντιπρόσωποι του λαού δεν συμπεριφέρονται και τόσο διαφορετικά από τους αρσενικούς ομολόγους τους, (πράγμα που προσωπικά δεν θα με εξέπληττε, αν και δέχομαι να υιοθετήσω μια αγνωστικιστική στάση στο θέμα αυτό), θα ήταν αυτό λόγος για να πάψουμε να απαιτούμε την πραγματική παρουσία των γυναικών στα κέντρα λήψης αποφάσεων; Σύμφωνα με ποια δημοκρατική αρχή, μπορούμε να εξαρτήσουμε το δικαίωμα της ισονομίας από τις πολιτικές απόψεις που ενδέχεται να υποστηρίξουν οι ενδιαφερόμενες, μετά την εκλογή τους<sup>31</sup>;

Αλλά, μπορεί να πει κανείς, το να πιστεύουμε σε μια πιο ανθρωπίνη πολιτική των γυναικών δεν είναι ασυμβίβαστο με την αρχή της εκλογής σύμφωνα με το πολιτικό πρόγραμμα. Ο ορισμός στη λίστα κάθε κόμματος ενός ποσοστού 50% γυναικών έχει σαν στόχο να επανορθώσει την κατάφωρη απουσία εκπροσώπησης των γυναικείων συμφερόντων και, αν πιστέψουμε ορισμένες φεμινίστριες<sup>32</sup>, των συμφερόντων της ειρήνης και της κοινωνικής δικαιοσύνης εν γένει. Αλλά ένα τέτοιο σύστημα θα εμπόδιζε τη δυνατότητα να προτείνει κανείς και, το κυριότερο, να εκλέξει τους υποψήφιους σύμφωνα με τη δέσμευσή τους στο ένα ή το άλλο σημείο του προγράμματος του εν λόγω κόμματος. Και είναι, νομίζω, στοιχειώδες δημοκρατικό δικαίωμα, το να μπορεί να επιλέξει έναν υποψήφιο που δεσμεύεται να αγωνιστεί εναντίον της προσωρινότητας της γυναικείας εργασίας παρά μία υποψήφια του ίδιου κόμματος που δεν έχει τοποθετηθεί πάνω στο πρόβλημα αυτό. Πρόκειται για απίθανη περίπτωση; Μια σύντομη ματιά στην πολιτική επικαιρότητα αρκεί να μας πείσει για το αντίθετο. Μπορώ να θεωρήσω ως νίκη το διορισμό της Irene Rivetti στην προεδρία του ιταλικού κοινοβουλίου, όταν αυτή η θέση της δίνει τη δυνατότητα να ξεκινήσει μια σταυροφορία εναντίον των κεκτημένων της έκτρωσης, μια σταυροφορία που έχει σαν στόχο “να αναμορφώσει τους κανόνες της πολιτικής για να προσαρμόσει την κοινωνία στο θέλημα του Θεού”; Και θα πρέπει να αποδώσω στο “μίσος του εαυτού μου” την ανακούφιση που ένιωσα όταν ο Umberto Bossi, ο αρχηγός του κόμματός της, που κάθε άλλο παρά ανταποκρίνεται στις πολιτικές μου πεποιθήσεις, διαφοροποιήθηκε δημόσια από μια τέτοια σταυροφορία; Γιατί οφείλω να ομολογήσω ότι η μόνη σκέψη που μου φέρνει στο νου η

πρόσβαση μιας τέτοιας πολιτικού στην τέταρτη θέση εξουσίας στην Ιταλία είναι (παραφράζοντας τον Bossi): ο Θεός να με φυλάει από τον φανατισμό των γυναικών γιατί τον φανατισμό των ανδρών τον αναλαμβάνω εγώ.

Το να αρνείται κανείς να εμπιστευτεί τις γυναίκες ανεξαρτήτως της πολιτικής τους δέσμευσης δεν προέρχεται από την πεποίθηση ότι μπορεί να είναι “χειρότερες από τους άντρες”. Δεν είναι ούτε χειρότερες ούτε καλύτερες όπως αποδεικνύει το περιβόητο παράδειγμα της Thatcher ή το πιο πρόσφατο αλλά εξίσου αποκαλυπτικό της Tansu Ciller στην Τουρκία. Η άρνηση της εμπιστοσύνης στις γυναίκες πηγάζει από την πεποίθηση ότι η πολιτική δεν είναι απλώς ζήτημα καλών προθέσεων αλλά κυρίως ζήτημα συσχετισμού δυνάμεων. Και στο σημερινό συσχετισμό δυνάμεων ανάμεσα στα φύλα, είναι απολύτως αποδεδειγμένο ότι όσο λιγότερο μια γυναίκα αναπτύσσει, μέσα στο κόμμα της, δραστηριότητες συνδεδεμένες με την κυριαρχία του φύλου, τόσο περισσότερες πιθανότητες έχει να ανέβει στην κομματική ιεραρχία κι επομένως να βρίσκεται σε εκλέξιμη θέση στο ψηφοδέλτιο<sup>33</sup>. Σ’ αυτή την πραγματικότητα οφείλεται όχι μόνο η επικίνδυνη επιτυχία του τύπου της Thatcher, Ciller και Zia αλλά και η θλιβερή ανισχυρότητα των σημερινών και μελλοντικών Butto.

Η τόσο αφελώς υποστηριζόμενη ιδέα ότι μια γυναίκα εκλεγμένη θα έχει την τάση να υποστηρίζει περισσότερο τα συμφέροντα του φύλου της παρά το πρόγραμμα του κόμματός της δεν χωλαίνει μόνο από την άποψη της εμπειρικής επαλήθευσης. Πηγάζει από μια ακόμη πιο προβληματική αντίληψη της δημοκρατίας σύμφωνα με την οποία τα μέλη του κοινοβουλίου δρουν *όχι με βάση τις πολιτικές θέσεις για τις οποίες εκλέχθηκαν* αλλά με βάση το φύλο τους. Σε μια περίοδο όπου η κρίση του πολιτικού συστήματος φέρνει στην ημερήσια διάταξη την απαίτηση ενός ελέγχου των αντιπροσώπων από τους πολίτες, αναρωτιέμαι σύμφωνα με ποια δημοκρατική αρχή μπορούμε να απαιτήσουμε να απαλλαγθούν οι μισοί αντιπρόσωποι από μια τέτοια υποχρέωση.

*Ο ειδικός νόμος ή η ισότητα διά του προνομίου.*

Αν η επιχειρηματολογία υπέρ της ισάριθμης αντιπροσώπευσης των φύλων αρνείται να υιοθετήσει γενικεύσιμες πολιτικές αρχές, αν έχει την τάση να θεμελιώνει τη νομιμότητά της στο καθεστώς της *εξάιρεσης*, είναι γιατί πηγάζει από μια θεώρηση που αμφισβητεί την ίδια τη δυνατότητα να επινοήσουμε τέτοιες οικουμενικές αρχές. Η σύγχρονη κινητοποίηση υπέρ της ισάριθμης αντιπροσώπευσης δεν καταγγέλλει μόνο την απάτη ενός συστήματος που, στο όνομα της οικουμενικότητας, αποκλείει από την πλήρη ιδιότητα του πολίτη το μισό πληθυσμό. Απορρίπτει την ίδια την αρχή της οικουμενικότητας. Όχι γιατί παραμένει “αναποτελεσματική” αλλά – όπως τονίζει η Gisèle Halimi, γιατί “στρέφεται αντικειμενικά εναντίον της ισότητας”<sup>34</sup>. Για την Eliane Viennot, η ισάριθμη αντιπροσώπευση απαιτεί μια ριζική τομή με τα δόγματα που κηρύσσει εδώ και

δυο αιώνες η πολιτική κουλτούρα της αριστεράς κι ιδιαίτερα με την παράδοση της οικουμενικότητας που μας κληροδότησε η Γαλλική Επανάσταση:

“Πράγματι, είναι τον ΙΗ΄ αιώνα που θεμελιώνεται “ως ορθολογικός” ο αποκλεισμός των γυναικών και που ολοκληρώνεται η διάσταση μεταξύ των δυο κοινωνικών προγραμμάτων που αλληλοσυγκρούονταν επί δυο αιώνες στις γραμμές των κυρίαρχων στρωμάτων: μια μικτή κοινωνία ή μια ανδρική κοινωνία. Όπως γνωρίζουμε το ένα από αυτά τα προγράμματα θριάμβευσε”<sup>35</sup>. Προσωπικά, δεν είναι τόσο το βάθος των προτεινόμενων αναθεωρήσεων που με απασχολεί, όσο το βάθος της σύγχυσης που υποδηλώνουν από την άποψη των πολιτικών αρχών. Πιστεύω κι εγώ πως είναι καιρός να εγκαταλείψουμε το δόγμα σύμφωνα με το οποίο ο πολιτικός αποκλεισμός των γυναικών είναι ασυμβίβαστος με την πολιτική νεωτερικότητα, ένα είδος αναχρονισμού, καταδικασμένου να εξαφανιστεί με την ανάπτυξη και τελειοποίηση της ιστορικής δημοκρατίας<sup>36</sup>. Το να αναγνωρίσουμε ότι η θεσμοθέτηση της πολιτικής ανικανότητας των γυναικών, στη Γαλλική Επανάσταση, καθώς και η πολιτική περιθωριοποίησή τους σήμερα, αποτελούν μέρος ενός *τυπικά νεωτερικού σχήματος*, εγγενούς στη σύγχρονη δημοκρατία, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να ξανασκεφτούμε, όχι μόνο την ένταξη των γυναικών στην ιδιότητα του πολίτη, αλλά και το περιεχόμενο της ίδιας ιδιότητας του πολίτη σε μια δημοκρατία. Αλλά ένας παρόμοιος κριτικός στοχασμός προϋποθέτει την ανάλυση της πολιτικής φύσης αυτού του σχήματος, των αρχών από τις οποίες πηγάζει. Πράγματι, άλλο είναι να διερευνά κανείς τα στοιχεία εκείνα “της θεωρίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων” που πιθανόν κατακύρωσαν ή ενθάρρυναν τον τυπικό ή ουσιαστικό αποκλεισμό των γυναικών από την εξουσία<sup>37</sup>. Κι είναι τελείως άλλο πράγμα να καταγγέλλει την αποκλειστική δυναμική της επαναστατικής οικουμενικότητας στο όνομα των αριστοκρατικών αξιών του Παλαιού Καθεστώτος. Όχι μόνο γιατί μια τέτοια κριτική είναι αντιφατική εξ ορισμού. Αλλά και γιατί τείνει να συσκοτίζει το κατά πόσο ο επαναστατικός οικουμενισμός αποτελεί τομή ή, αντιθέτως, συνέχεια της κλασικής πολιτικής θεωρίας που προηγήθηκε.

Αντίθετα από όσα υποστηρίζει μια πρόσφατη φεμινιστική βιβλιογραφία<sup>38</sup>, η νομιμοποίηση της πολιτικής ανικανότητας των γυναικών δεν είναι ελιπόηση του Διαφωτισμού. Είχε ήδη διατυπωθεί θεωρητικά από την κλασική πολιτική φιλοσοφία και τη θεωρία του συμβολαίου που θεμελιώνει τη νομιμότητα της εξουσίας στη νεότερη εποχή. Αλλά μια τέτοια νομιμοποίηση δεν μπορούσε να καταγγελθεί σαν *αποκλεισμός* μέσα στο πολιτικό πλαίσιο του Παλαιού Καθεστώτος, το οποίο χρησιμοποιούσε τον αποκλεισμό ως θεμελιώδη οργανωτική αρχή. Από την άποψη αυτή, η ελευθερία που διεκδικούσαν ορισμένες γυναίκες της Αυλής αναφερόταν στην αρχή του *προνομίου*, του *ειδικού νόμου*. Επρόκειτο για *ειδικές ελευθερίες* οι οποίες εξ ορισμού δεν μπορούσαν να αφορούν όλες τις γυναίκες. Η ισότητα που διεκδικούσαν αυτές οι γυναίκες ήταν ισότητα με τους

άντρες της τάσας τους, η πρόσβαση στα προνόμια των ομοίων τους, έννοια που σημασιοδοτεί ένα ιεραρχικό καθεστώς που βρίσκεται στους αντίποδες της ισότητας, ως γενικής αρχής η οποία διέπει τις σχέσεις ανάμεσα στα άτομα. Και μονάχα από τη στιγμή που ο επαναστατικός οικουμενισμός υπόσχεται να μετατρέψει τα άτομα από *υποτελείς* του μονάρχη (υποταγμένους δηλαδή τόσο στο γενικό του νόμο όσο και στους ιδιαίτερους νόμους της κάθε ιεραρχικής βαθμίδας) σε *πολίτες που κáνουν το νόμο*, μονάχα από τη στιγμή αυτή, η περιθωριοποίηση των γυναικών είναι δυνατόν να νοείται και να καταγγέλλεται ως *αποκλεισμός*. Μόνο, δηλαδή, από τη στιγμή που ο αποκλεισμός μετατρέπεται σε *εξάιρεση* του πολιτικού κανόνα, ο

φύση, και στις αναπόφευκτες σωματικές εκδηλώσεις της, επέτρεπε το συμβιβασμό της κατάργησης των προνομίων της καταγωγής με τη διατήρηση των προνομίων του φύλου, της “φυλής” (και αργότερα της τάξης). Δομούσε την (πραγματική ή την αυθαίρετα καθορισμένη) *διαφορά*, ως αντιθετική προς την ισότητα, εγκαθιδρύοντας ανάμεσα στο άτομο και το δίκαιο, την αντιφατική και συνάμα συμπληρωματική σχέση που χαρακτηρίζει τα πολιτικά μας συστήματα: το ατομικό υποκειμένο των δικαιωμάτων μπορεί *ταυτόχρονα* να εκλαμβάνεται ως *αφηρημένα όμοιο* κι επομένως *συγκρίσιμο* με όλα τα άλλα (ως προς το νόμο στον οποίο είναι υποταγμένο) και ως *αδιάσπαστο από την ομάδα* από την οποία προέρχεται κι επομένως *μη*



εγκλεισμός των γυναικών στην ιδιωτική “σφαίρα” είναι δυνατόν να εμφανίζεται ως αδικία. Υπ’ αυτήν την έννοια λοιπόν, και *μόνο υπ’ αυτήν*, μπορούμε να πούμε ότι η Επανάσταση “εγκαινιάζει” τον αποκλεισμό των γυναικών. Το μέτρο σύγκρισης που αποτελούσε, εφεξής, η κοινή σε όλους ιδιότητα του ανθρώπου επέτρεπε για πρώτη φορά στους καταπιεσμένους να συγκρίνουν *νόμμο* την κοινωνική τους θέση με αυτή των προνομιστών στρωμάτων κι επομένως, επέφερε ένα αποφασιστικό χτύπημα στη νομιμοποίηση της κυριαρχίας. Αυτή η σαθρότητα της νομιμοποίησης της κυριαρχίας αποτελεί την κύρια τομή που επέφερε η Επανάσταση στον πολιτικό ορίζοντα της νεωτερικότητας. Αλλά ταυτόχρονα αυτή η ίδια σαθρότητα, που δυσχέραινε τη νομιμοποίηση των νέων κοινωνικών σχέσεων εξουσίας, θα οδηγήσει την Επανάσταση να επανασυνδεθεί με το πολιτικό παρελθόν το οποίο τόσο ριζικά είχε απορριψει. Ερμηνεύοντας το οικουμενικό φυσικό δίκαιο ως δίκαιο *προσέγγιση στη φύση* της κάθε κοινωνικής ομάδας, η θεμελίωση της ανισότητας στη φύση εγκαίνιασε έναν επιλεκτικό και υπόγειο συνδυασμό των παλαιών και των νέων τρόπων νομιμοποίησης. Επανεισάγοντας με ένα ριζικό τρόπο την αδυναμία σύγκρισης ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνικές θέσεις, η αναφορά στη

*συγκρίσιμο* με τα άλλα (όσον αφορά το δικαίωμα του να διαμορφώνει το γενικό νόμο)<sup>39</sup>. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος για μια πολεμική γύρω από τη θέση των γυναικών στο Παλαιό Καθεστώς. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να γνωρίζουμε για τι πράγμα μιλάμε όταν “ψάχνουμε τις απαντήσεις” στον αποκλεισμό των γυναικών “στο στρατόπεδο των ισχυρών, ανδρών και γυναικών” (του Παλαιού Καθεστώτος) και όχι “στο στρατόπεδο του λαού”<sup>40</sup>. Η σύγχυση και οι παρερμηνείες πάνω στις οποίες στηρίζεται η νοσταλγία για την εποχή όπου υπήρχαν “τόσες γυναίκες” στο χώρο των ισχυρών μας βοηθά να κατανοήσουμε τις άρρητες προϋποθέσεις μιας διεκδίκησης η οποία, προτείνει – ή τουλάχιστον ικανοποιείται – όχι με την ίση πρόσβαση των δύο φύλων στη διαχείριση των κοινών, *αλλά με την επέκταση των προνομίων μερικών ολίγων σε... μερικές ολίγες*: Η πολιτική καριέρα δеляίει περισσότερο εκείνες που “έχουν πετύχει” παρά όσες “βρίσκονται αντιμέτωπες με τη σκληρή πραγματικότητα της καθημερινότητας”. Και ακόμη: δεν υπάρχει “τίποτα”, που να “εγγυάται ότι, μετά την κατάκτηση της ισάριθμης αντιπροσώπευσης, θα υπάρξει το παραμικρό θετικό αποτέλεσμα για τη ζωή των γυναικών – αν εξαιρέσει κανείς τις ευτυχίες εκλεγμέ-

νες<sup>41</sup>. Δεν είναι παράδοξο λοιπόν να αναζητούνται αρχές μιας τέτοιας θεώρησης στο “στρατόπεδο των ισχυρών και όχι σε κείνο του λαού”. Γιατί πράγματι, το σημερινό πολιτικό πρότυπο που μετατρέπει την ελευθερία σε προνόμιο μερικών θα πρέπει να το αναζητήσουμε στις πολιτικές πρακτικές του Παλαιού Καθεστώτος και όχι στις πρακτικές του πλήθους των καταπιεσμένων που ασκούσαν στην πράξη το φυσικό τους δικαίωμα. Είναι πράγματι στην αριστοκρατική νομιμοποίηση της κυριαρχίας που θα πρέπει να αναζητήσουμε την προέλευση της αντίληψης σύμφωνα με την οποία τα δικαιώματα μερικών ομάδων είναι προνόμια των οποίων οφείλουν να *φανούν αντίξεις* και, σύμφωνα με την οποία, θεωρείται θεμιτό να προσφεύγουμε σε διαφορετικά κριτήρια από αυτά που ισχύουν για τον υπόλοιπο “λαό”.

Κατά τα άλλα, αν η έννοια “λαός” είναι πράγματι άκρως ύποπτη, αυτό δεν οφείλεται στους λόγους που αναφέρονται από την Eliane Viennot: η ύποπτη κατηγορία δεν είναι ο λαός, δηλαδή το πλήθος των καταπιεσμένων που εξεγέρθηκαν ενάντια στα προνόμια, στην αριστοκρατία και την καταπίεση. Είναι ο Λαός, ως μεταφυσική οντότητα του οποίου η υποτιθέμενη ομοιογένεια στηρίζεται στην απόκρυψη των πολλαπλών κοινωνικών σχέσεων, αλλά και στην απώθηση και την ισοπέδωση της μοναδικότητας των επιθυμιών και των αναγκών που συνιστούν την οικουμενικότητα του ανθρώπινου γένους. Το να αντιπαρθέτει κανείς στην ψευδή οικουμενικότητα αυτού του Λαού τον ειδικό νόμο, είναι σαν να ξεχνά ότι πρόκειται για δυο συμπληρωματικές λογικές του ίδιου ιστορικού σχήματος: δηλαδή, ενός συστήματος το οποίο, στηριζόμενο ταυτόχρονα στο γενικό νόμο και στο προνόμιο μεταμφιέζει το ειδικό σε γενικό, το συμφέρον μερικών σε γενικό συμφέρον.

Στο σχήμα αυτό, η πολιτική θέση των γυναικών έχει παραδειγματική σημασία. Γιατί είναι ο γενικός νόμος που θεσπίστηκε από μερικούς ο οποίος μετατρέπει για πρώτη φορά τις γυναίκες σε ενιαία από πολιτική άποψη, κατηγορία. Κατηγορία ενιαία εφόσον όλες οι γυναίκες υποτάσσονται εφεξής στον ίδιο νόμο. Αλλά ταυτόχρονα *περιθωριοποιημένη* κατηγορία εφόσον θα υπόκειται εφεξής σε ένα νόμο που ισχύει αποκλειστικά για τους ανθρώπους γένους θηλυκού. Και η οποία, κατά συνέπεια, δεν θα μπορεί να διεκδικεί δικαιώματα παρά μόνο στη βάση της *διαφοροποίησης* της οποίας είναι το προϊόν. Η διαφοροποίηση που συνδέεται με τον κατά φύλα διαχωρισμό δημόσιου και ιδιωτικού θένε, έτσι, τους όρους όχι μόνο της υποταγής των γυναικών αλλά και της πρόσβασής τους στην ισονομία. Αυτή είναι που υπάγει το αίτημα της ισότητας στον ειδικό νόμο. Σ’ αυτήν οφείλεται το ότι οι γυναίκες αποτελούν – αν όχι το μοναδικό – τουλάχιστον το πιο κραυγαλέο παράδειγμα της μείζονος αντίφασης του οικουμενικού πολιτικού συστήματος, την οποία η Hannah Arendt ανέλυσε με τόση οξυδέρκεια στη μελέτη της για τις ρίζες του αντισημιτισμού: της αντίφασης που συνίσταται στην εγκαθίδρυση της ισότητας “υπό μορφήν προνομίου”<sup>42</sup>. Η

αντινομία αυτή υπαγόρευσε, από το ΙΘ’ αιώνα, τους τρόπους παραχώρησης “δικαιωμάτων” στις γυναίκες, ιδιαίτερα στον τομέα της μισθωτής εργασίας, ενώ στον αιώνα μας, θεσμοποιήθηκε στις λεγόμενες πολιτικές της “ισότητας διά του προνομίου” από την οποία προέρχεται η αρχή της “θετικής δράσης”.

#### Διαφορά και αυτονομία.

Η δικαιολόγηση της προσφυγής στον ειδικό νόμο με το πρόσχημα ότι οι γυναίκες “δεν είναι ούτε κοινωνική κατηγορία ούτε κοινότητα” παρακάμπτει την πολιτική φύση του αποκλεισμού στις ιστορικές δημοκρατίες. Όπως σωστά το υπενθυμίζει η Colette Capitan, «όταν λέμε (ή σκεφτόμαστε) “γυναίκα” (“μαύρος”, “Αραβας”, “ομοφυλόφιλος”), αυτό που μεταμφιέζεται είναι οι συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις που μετατρέπουν τις γυναίκες (τους μαύρους, τους Αραβες...), δηλαδή τους εξουσιαζόμενους σε μειοψηφία»<sup>43</sup>. Με άλλα λόγια δεν είναι η διαφορά του φύλου (ή του χρώματος) που μετατρέπει τους αποκλεισμένους σε ιδιαίτερη πολιτική ομάδα. Είναι, αντίθετα, η *διαφοροποίηση* την οποία *υφίστανται* που προσδίδει στη *διαφορά* ένα *συγκεκριμένο κοινωνικό νόημα*, ένα νόημα που είναι δύσκολο να αμφισβητηθεί στο μέτρο που θεμελιώνεται στη φύση. Προσθέτοντας στο μονοπώλιο της βίας το μονοπώλιο της ερμηνείας της φύσης και των “απαιτήσεών της”, ο ΙΗ’ και ο ΙΘ’ αιώνας απέκρυψαν αυτό, που στις απαρχές της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας είχε διατυπωθεί καθαρά: ότι η θεσμοθέτηση των σχέσεων εξουσίας ανδρών και γυναικών, καθώς και *κάθε άλλη* σχέση κυριαρχίας, δεν έχει τίποτε το φυσικό, αλλά αποτελεί τμήμα του πολιτικού, αυτού του μεγαλοφυούς τεχνάσματος που επινόησαν οι άνθρωποι<sup>44</sup>.

Το να βασιζόμαστε την ιδιαιτερότητα της σχέσης των γυναικών με το πολιτικό στη δήλωση ότι “είναι ένα από τα δυο φύλα από τα οποία αποτελείται η ανθρωπότητα” είναι σαν να αποδίδουμε οντολογικό χαρακτήρα σε μια κατασκευη πολιτική, δηλαδή ανθρωπινή. Πράγμα που εξηγεί τη σύμπνοια ρευμάτων που ανήκουν σε θεωρητικούς ορίζοντες εκ διαμέτρου αντίθετους: σύμπνοια που ξενίζει ένα μέρος όσων υποστηρίζουν την ισόρριμη αντιπροσώπηση. Νομίζω ότι θα ήταν λάθος να αποδώσουμε σε τυχοδιωκτικούς ελιγμούς την ενθουσιώδη στράτευση των ρευμάτων “της διαφοράς” υπέρ του αιτήματος αυτού. Η ίδια η λογική της εγγραφής της “διαφοράς του φύλου” στους πολιτικούς θεσμούς συγγενεύει πολύ περισσότερο με τις θεωρητικές θέσεις των ουσιολογικών ρευμάτων παρά με τις θέσεις της πλειοψηφίας των ρευμάτων, στη Γαλλία, που ορίζουν το κοινωνικό φύλο ως προϊόν σχέσεων εξουσίας. Μια τέτοια εγγραφή, ακόμη και αν τη θεωρήσουμε ως “αναγνώριση μιας κατασκευασμένης διαφοράς”, όπως υποστηρίζει η Françoise Gaspard, κινδυνεύει να διαωνίσει τη διχοτομική διαφοροποίηση πάνω στην οποία στηρίζεται, και σήμερα, η περιθωριοποίηση των γυναικών στο πολιτικό πεδίο. Οι γυναίκες, τονίζει η Françoise Gaspard αποκλείστηκαν από την πολιτεία “ως γυναίκες” κι επομένως πρέπει να ενταχθούν σ’ αυτήν *ως γυναί-*

*κες*. Ωστόσο, αν γνωρίζουμε καλά ποια ήταν η σημασία εκείνου του *ως γυναίκες* που νομιμοποίησε τον αποκλεισμό, δε συμβαίνει το ίδιο με τη σημασία του δεύτερου *ως γυναίκες*. Τι μπορεί να σημαίνει να απολαμβάνει κανείς την ιδιότητα του πολίτη *ως γυναίκα*; Η πρώτη σημασία οφείλεται σ’ ένα κανονιστικό και ιεραρχικό ορισμό που θεωρεί τις γυναίκες ως όντα *ετερόνομα* που βρίσκονται στους αντίποδες της άσκησης των δικαιωμάτων του πολίτη. Μπορούμε να ανατρέξουμε στον ίδιο ορισμό αν θέλουμε να επινοήσουμε μια αυτόνομη ιδιότητα του πολίτη; Και αν όχι, πώς να βρούμε *έναν* άλλο ορισμό χωρίς να καταφύγουμε σε μια νέα αυθαίρετη και κανονιστική κατασκευή της γυναικείας ταυτότητας; Ποια θετική σημασία μπορούμε να δώσουμε σ’ αυτό το *ως γυναίκες* χωρίς να επανέλθουμε στην παλιά καλή συνταγή των προκαθορισμένων γυναικείων ρόλων και λειτουργιών<sup>45</sup>;

Είναι ενδεικτικό ότι οι μοναδικές σοβαρές απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά προέρχονται ακριβώς από το στρατόπεδο της “διαφοράς του φύλου”. Έτσι, σύμφωνα με την Luce Irigaray, αυτό που μας χρειάζεται είναι η θεσμοθέτηση “θετικών δικαιωμάτων του θηλυκού πολίτη”. Η δημοκρατία απαιτεί το “δικαίωμα στην αστική ενηλικιότητα”, ένα δικαίωμα οικουμενικό, “υπό τον όρο ότι δεν ξεχνάμε ότι το οικουμενικό είναι δυο, αρσενικό και θηλυκό”<sup>46</sup>. Πράγμα που προϋποθέτει “δικαιώματα και υποχρεώσεις προσαρμοσμένα στα δυο φύλα”, δικαιώματα εναρμονισμένα με τους κοσμικούς ρυθμούς, με τους χρόνους και την ιδιαίτερη σεξουαλική οικονομία στην οποία υπακούουν οι γυναίκες<sup>47</sup>. Η “*θηλυκή εκδοχή*” του δικαιώματος στην αστική ενηλικιότητα αντιστοιχεί, έτσι, στη “χειρονομία που πρέπει να γίνει ώστε κάθε γυναίκα να έχει το δικαίωμα και την *υποχρέωση* να υπάρχει ως γυναίκα”<sup>48</sup>.

“Ο προβληματισμός ως προς το κατά πόσο η συμμετοχή στο ένα ή το άλλο κοινωνικό φύλο οφείλεται σ’ ένα βιολογικό πεπρωμένο ή σε μια κοινωνική κατασκευη ξεχνά ότι το να είναι ή να γίνει κανείς γυναίκα σημαίνει ότι διαμορφώνει μια πολιτεία της γυναικείας ταυτότητας, *μια* κουλτούρα που να αντιστοιχεί στην ιδιαιτερότητα του σώματος, σε *μια* ιδιαίτερη γενεαλογία, σε *έναν* τρόπο να αγαπά και να γεννά, σε *έναν* τρόπο να ποθεί και να σκέφτεται. Το πιο εμφανές αδιέξοδο του φεμινισμού είναι ότι προσπαθεί να απεκδυθεί από τη διαμορφωμένη γυναικεία του ταυτότητα για να συμμετάσχει σε μια μοναδική και ουδέτερη οικουμενικότητα την οποία θα συμμερίζεται μέσα σ’ ένα ανδρικό ή ουδέτερο σύμπαν”<sup>49</sup>.

Το απόσπασμα αυτό δείχνει με ανάγλυφο τρόπο πόσο δύσκολο είναι να συνδυάσουμε τη θεσμοθέτηση “της διαφοράς” με τη δημοκρατία. Γιατί αν μια τέτοια θεσμοποίηση παρουσιάζεται ως λογική συνέπεια της διαφοράς των φύλων, αυτό που προτείνεται δεν είναι να δοθεί στη διαφορά αυτή το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης, *αλλά η κατασκευη μιας διαφορετικής πολιτείας* με βάση έναν κανόνα θηλυκότητας με τον οποίο όλες οι γυναίκες έχουν την υποχρέωση να συμμορφωθούν. Κι είναι φυσικό. Γιατί αν δεν έχουν την *υποχρέωση* πώς θα μπορούσαν να

προσαρμόσουν τις διαφορετικές ανάγκες τους, τα πάθη και τους τρόπους σκέψης, *σε μια και μόνη* γυναικεία ταυτότητα; Αν η Irigaray αγωνιζόταν “στα οδοφράγματα” για το “δικαίωμα να αναγνωριστεί ως γυναίκα”, *άλλες* το έκαναν για να μην μπορεί πια καμιά εξουσία να τους υπαγορεύσει πώς *οφείλουν* να αισθάνονται, να σκέφτονται ή να δρουν για να αναγνωρίζονται ως *πραγματικές γυναίκες*. Αν “ο ορίζοντας μιας ουδέτερης και άφυλης κοινότητας την τρομάζει”, η προοπτική μιας κοινότητας όπου όλες οι γυναίκες θα έχουν “ένα τρόπο να αγαπούν, να γεννούν, να ποθούν και να σκέφτονται” με κάνει να ανατριχιάζω. Και δεν είμαι η μόνη. Πράγμα που αποδεικνύει, αν υπάρχει ανάγκη απόδειξης, ότι δεν υπάρχει συναινετική θεώρηση του τι σημαίνει ακριβώς να είναι κανείς γυναίκα, αν κάνουμε αφαιρεση της ιεραρχικής διαφοροποίησης που συγκροτεί τις γυναίκες ως καταπιεσμένη ομάδα. Και αν, όπως σωστά τονίζει η Irigaray, η δημοκρατία συνεπάγεται τη δυνατότητα να είναι “κανείς αυτεξούσια ο εαυτός του”, πρωταρχική προϋπόθεση μιας έμφυλης ιδιότητας του πολίτη, στη δημοκρατία, είναι να έχει διαμορφωθεί από *όλες*. Αλλά και από *όλους*.

Πράγματι, η εγγραφή της (βιολογικής ή κατασκευασμένης) διαφοράς των φύλων στους θεσμούς θα πρέπει λογικά να σημαίνει ότι οι γυναίκες ασκούν την ιδιότητα του πολίτη ως γυναίκες και οι άντρες ως *άντρες*. Αλλά, προς το παρόν, οι προτάσεις για μια έμφυλη ιδιότητα του πολίτη δεν εγγράφουν παρά μόνο *τη διαφορά...των γυναικών*. Τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις των ανδρών που παραθέτει η Irigaray περιορίζονται στο σεβασμό της αστικής ενηλικιότητας των γυναικών (του δικαιώματος στην παρθενία και τη σωματική ακεραιότητα, του προνομιακού δικαιώματος των μητέρων στα παιδιά και ιδιαίτερα τις κόρες τους, του δικαιώματος σε ιδιαίτερα ωράρια εργασίας κτλ.). Δεν υπάρχει κανένα ίχνος θετικών ανδρικών δικαιωμάτων. Πρέπει άραγε να συμπεράνουμε ότι η ιδιότητα του πολίτη, *ως έχει* σήμερα, αντιστοιχεί ήδη σε ένα ιδιαίτερο σώμα, σε “*ένα* τρόπο ν’ αγαπούν, να ποθούν, να σκέφτονται”, σε μια αρχέγονη και αναλλοίωτη ανδρική ταυτότητα; Ότι τα σημερινά ωράρια εργασίας αντιστοιχούν στους “κοσμικούς ρυθμούς” των αντρών, η υποχρέωσή τους να υπερασπίζονται την πατρίδα στη διαφορετική τους *libido*;

Η υιοθέτηση προκαθορισμένων ποσοστών αντρών και γυναικών αφήνει να εννοηθεί ότι οι βουλευτές βρίσκονται στο κοινοβούλιο σε συνάρτηση με το φύλο τους. Είναι όμως φανερό ότι, στο σημερινό συσχετισμό δυνάμεων, αυτό θα ισχύει μόνο για τις γυναίκες. Γιατί το γεγονός ότι οι γυναίκες (όπως και άλλες καταπιεσμένες ομάδες) είναι διαφορετικές... από μόνες τους, κι ότι οι άνδρες είναι αντιπροσωπευτικά δείγματα οικουμενικότητας, αποτελεί μέρος αυτού του συσχετισμού δυνάμεων. Μάταια θα υποστηρίζουμε, όπως η Françoise Gaspard, ότι οι εκλεγμένες αντιπρόσωποι δεν εκπροσωπούν μόνο τις γυναίκες αλλά το σύνολο των πολιτών. Η νομιμότητα της παρουσίας τους θα έχει διαφορετικό χαρακτήρα από εκείνη των αντρών που υποτίθεται ότι εκλέγονται *χάρη* στις ικανότητές τους και

όχι χάρη στο φύλο τους. Η εκλογή των γυναικών υποψηφίων κινδυνεύει διαρκώς να συνοδεύεται από τη σαθρή νομιμότητα που, σύμφωνα με τη Mariette Sineau, επισκιάζει την καριέρα των γυναικών που φθάνουν στα κέντρα εξουσίας μέσω διορισμού και όχι μέσω εκλογής<sup>50</sup>.

Μπορεί, βέβαια, κανείς να αντιτάξει ότι, η μαζική παρουσία γυναικών στο κοινοβούλιο και, γενικότερα, στα κέντρα πολιτικών αποφάσεων θα τροποποιήσει τη σεξιστική συλλογική φαντασία η οποία τροφοδοτεί την απουσία νομιμότητας των γυναικών στο πολιτικό πεδίο. Η συμβολική σημασία μιας μαζικής παρουσίας των γυναικών στα κέντρα εξουσίας μου φαίνεται πράγματι από τα πιο ισχυρά επιχειρήματα της κινητοποίησης για την ισόρριμη αντιπροσώπευση. Είναι φανερό ότι η σχεδόν ολοκληρωτική απουσία των γυναικών από τα κέντρα λήψης αποφάσεων αποτελεί έναν από τους ισχυρούς παράγοντες που καλλιεργούν και διακωδικοποιούν την ιδέα ότι οι γυναίκες βρίσκονται στους αντίποδες του πολιτικού, παράγοντα ακόμη πιο σημαντικό αφού εσωτερικεύεται από τις ίδιες τις γυναίκες. Νομίζω, όμως, ότι η σχέση συμβολικού και πραγματικού είναι πολύ πιο σύνθετη και έμμεση απ' ό,τι συχνά πιστεύουμε. Αν, παραδείγματος χάριν, θα μπορούσαμε να ελπίζουμε ότι η άσκηση της εξουσίας από την Thatcher θα έπειθε μια για πάντα τους ψηφοφόρους της ότι δεν υπάρχει καμιά διαφορά ανάμεσα στους άντρες και στις γυναίκες πολιτικούς, αυτό που πραγματικά συνέβη είναι κάτι τελείως διαφορετικό. Η δημοτικότητα της ήταν στενά συνδεδεμένη με τη δυνατότητά της να συνδυάζει τις ιδιότητες χάρη στις οποίες απέκτησε τον τίτλο της “Σιδηράς Κυρίας” με την παραδοσιακή για τους Τόρηδες εικόνα της θηλυκότητας, την εικόνα ανστηρής μεσήλικης nanny ή γκυβερνάντας, μιαν εικόνα οικεία στους περισσότερους Βρετανούς συντηρητικούς. Καλλιεργώντας την εικόνα της άφοβης συζύγου και μητέρας, η Thatcher κατόρθωσε να νομιμοποιήσει το κύρος και την αποτελεσματικότητα της διακυβέρνησής της εκμεταλλευόμενη μια τρομερή πηγή γυναικείας εξουσίας που έχει σημαδέψει τη συλλογική φαντασία πολλών γενεών συντηρητικών ψηφοφόρων: “την εξουσία της απαγόρευσης”, την εξουσία που επιβάλλει την πειθαρχία στους τρόφιμους των παιδικών δωματίων και των οικοτροφείων<sup>51</sup>. Αυτή η διάσταση της εξουσίας της έγινε αισθητή ακόμη και από τους αντιπάλους της που, στην ιδέα μιας νέας περιόδου πρωθυπουργίας της, προσέβλεπαν με απελπισία “στα κρύα ντους, το υποχρεωτικό μουρουνόλαδο, την επιθεώρηση των νυχιών και κείνα τα απαίσιμα χαπάκια που σε κάνουν να πηγαίνεις στην τουαλέτα και όταν δεν έχεις καμιά διάθεση. Διόλου περίεργο που το ιατρείο είναι τόσο γεμάτο”<sup>52</sup>.

Το διαφορούμενο μήνυμα της θασσερικής διακυβέρνησης υποδεικνύει ότι ακόμη και μια τόσο ανταρχική, αδιαμφισβήτητη και “ανδρική” εξουσία είναι δύσκολο να εκληφθεί σαν “κανονική” εξουσία και ότι χρειάζεται, για να αφομοιωθεί (με θετικό ή αρνητικό τρόπο), να επανεξηγηθεί με όρους που αποκαθιστούν στο συμβολικό επίπεδο το διαχωρισμό στον οποίο στηρίζεται η

διαφοροποίηση των φύλων. Και δεν είναι διόλου περίεργο. Γιατί μια τέτοια αντίληψη δεν παράγεται σε ένα γνωσιολογικό κενό, αλλά σ' ένα περιγύρο που χαρακτηρίζεται από την πολιτική, κοινωνική και οικονομική ανισχυρότητα της συντριπτικής πλειοψηφίας των γυναικών. Κι είναι μέσα σ' αυτό το κοινωνικό πλαίσιο όπου αποκωδικοποιείται, ερμηνεύεται, γίνεται αποδεκτή ή απορρίπτεται η εικόνα μιας ισχυρής γυναίκας.

Η παρουσία στο κοινοβούλιο ενός σημαντικού αριθμού γυναικών μπορεί να εξουδετερώσει τις τόσο ισχυρές παραστάσεις που οι γυναίκες και οι άντρες αντλούν από τις καθημερινές τους εμπειρίες; Μπορεί να εξουδετερώσει τις παραστάσεις μιας πραγματικότητας που χαρακτηρίζεται από το διαχωρισμό των φύλων, από την εξάρτηση, την ιεραρχία, την περιθωριοποίηση, την ετερονομία που σημαδεύουν την ύπαρξη του ενός από τα δυο φύλα; Μπορεί, από μόνη της (δηλαδή χωρίς ένα κίνημα πολιτικών και κοινωνικών διεκδικήσεων που να δίνει μια συγκεκριμένη έννοια στη γυναικεία ιδιότητα του πολίτη) να προκαλέσει μια δυναμική κινητοποίησης και αντίστασης στις υπόλοιπες γυναίκες; Μπορεί να αποτελέσει αφετηρία για μια ουσιαστική μεταβολή των υλικών και συμβολικών συνθηκών που μετατρέπουν τις γυναίκες σε πολίτες δεύτερης κατηγορίας;

Οι οπαδοί της ισόρριμης αντιπροσώπευσης θα απαντήσουν, βέβαια, ότι το αίτημα αυτό δεν έχει καμιά πιθανότητα επιτυχίας δίχως ένα ισχυρό κίνημα πίεσης. Μερικές υποστηρίζουν μάλιστα ότι, γύρω από ένα τέτοιο αίτημα είναι δυνατό να ανασταθεί το ισχυρό γυναικείο κίνημα που μας λείπει. Αρκεί να ανοιχτούμε σε νέα στρώματα γυναικών και να εγκαταλείψουμε την αριστερή συμμαχία με την αριστερά, “όχι μόνο την οργανωμένη αριστερά” αλλά και την “ξεκάθαρη εγγραφή στα αριστερά” του κινήματος<sup>53</sup>. Η ισόρριμη αντιπροσώπευση επιτρέπει να επανορθώσουμε το σκεταρισμό των φεμινιστικών κινητοποιήσεων του παρελθόντος οι οποίες “εγγράφονταν σε μια διαδικασία χειραφέτησης που είχε σαν στόχο να απελευθερώσει κατ' αρχήν τις πιο φτωχές και καταπιεσμένες, με λίγα λόγια “τη μάζα” των γυναικών<sup>54</sup>. Ενώ αντίθετα, στην κινητοποίηση για την ισόρριμη αντιπροσώπευση “δεν υπάρχει τίποτα που να αποτρέπει τις γυναίκες της δεξιάς να κινητοποιηθούν στην ίδια βάση με μας”<sup>55</sup>. Αλλά ακριβώς αυτό είναι το πρόβλημα. Σε ποια βάση; Το γεγονός ότι η κυριαρχία του φύλου διασχίζει τις κοινωνικές τάξεις και ότι αφορά εν δυνάμει όλες τις γυναίκες, δεν μετατρέπει το φεμινισμό σε κίνημα χωρίς πολιτική εγγραφή<sup>56</sup> ούτε και λύνει ως εκ θαύματος το πρόβλημα των ανταγωνιστικών κοινωνικών συμφερόντων. Η σχετική συναίνεση, που διαγράφεται σήμερα σε όλο το πολιτικό φάσμα, γύρω από την αναγκαιότητα αν όχι μιας ισόρριμης αντιπροσώπευσης, τουλάχιστον μιας ευρύτερης συμμετοχής των γυναικών στη διαχείριση της πολιτείας, θεμελιώνεται στη διαπίστωση ότι, τελικά, “οι” γυναίκες αποδείχτηκαν ικανές να “συμφιλιάσουν” τα αντιφατικά καθήκοντα που επιβάλλει ο κατά φύλα καταμερισμός και ο διαχωρισμός δημόσιου και ιδιωτικού. Ωστόσο, δεν είναι “οι” γυναίκες, αλλά “μερικές” γυναίκες που κατορθώνουν να συμ-

φιλώνουν αυτό που, για τις περισσότερες, παραμένει ασυμβίβαστο. Ακόμη και στις σκανδιναβικές χώρες που δίκαια αποκαλούνται “γη των γυναικών”<sup>57</sup>, “η πρόσβαση όλων των γυναικών” στην εξουσία «δεν είναι εγγυημένη, όπως και τα προηγούμενα συστήματα αντιπροσώπευσης δεν μπορούσαν να εγγυηθούν την πρόσβαση όλων των αντρών. Οι εκλεγμένες αντιπρόσωποι μπορεί να είναι “τελείως μη αντιπροσωπευτικές” ως προς την τάξη, τα εισοδήματα, τον αριθμό και την ηλικία των παιδιών τους»<sup>58</sup>. Και το αντίστροφο. Σε “όλες τις σκανδιναβικές χώρες, όπως και στις περισσότερες βιομηχανοποιημένες κοινωνίες, το φύλο προοιωνίζει με τον ακριβέστερο τρόπο την κοινωνική θέση ενός ατόμου”<sup>59</sup>.



Η σκανδιναβική εμπειρία υποδεικνύει ότι, αν σε ορισμένες συνθήκες<sup>60</sup>, είναι δυνατή η ένταξη των γυναικών στις υπάρχουσες δομές εξουσίας, είναι αντιθέτως προβληματικό να θεωρεί κανείς μια τέτοια ένταξη, από μόνη της, ως αφετηρία για μια πραγματική ένταξη των γυναικών στην πολιτεία. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να αγωνιζόμαστε για την πρόσβαση όσο το δυνατόν περισσότερων γυναικών στα κέντρα πολιτικών αποφάσεων. Το δικαίωμα του εκλέγεσθαι των γυναικών, *όποιες κι αν είναι αυτές*, είναι στοιχειώδες δημοκρατικό δικαίωμα και το φεμινιστικό κίνημα θα έπρεπε να αναπτύξει ένα συστηματικό προβληματισμό πάνω στο περιεχόμενο των θεσμικών μεταρρυθμίσεων (ορισμένες μορφές της αναλογικής, ψήφο προτιμήσεως) που ενδέχεται να ξεκινήσουν μια διαδικασία αντικατάστασης του σωστού απαρτχάιντ των σημερινών κοινοβουλίων από μια μικτή πολιτική ζωή. Αλλά η παρουσία (κάτω από οποιοδήποτε συνθήκες) γυναικών στα κοινοβούλια δεν οδηγεί αναγκαστικά ούτε αυτόματα σε μια διάβρωση των δομών που εμποδίζουν τις γυναίκες να συμμετέχουν στα κοινά. Το ποσοστό των γυναικών αντιπροσώπων (από μόνο του) δεν σημαίνει αναγκαστικά ούτε έναν ευνοϊκότερο συσχετισμό δυνάμεων μεταξύ των φύλων ούτε μια πολιτική κουλτούρα πιο ανοικτή για

την πρόσβαση των γυναικών στην ιδιότητα του πολίτη<sup>61</sup>. Η Eliane Viennot διαμαρτύρεται ότι η δέσμευση του κινήματος υπέρ των πιο φτωχών και καταπιεσμένων, την οποία αποδίδει στην υποταγή του στην αριστερά, αποξένωσε τις γυναίκες της δεξιάς από τη φεμινιστική υπόθεση. Ωστόσο, αν αυτή η ηθική δέσμευση, δίχως την οποία είναι δύσκολο να κατανοήσουμε τις απελευθερωτικές αξιώσεις του φεμινισμού, αποτελεί ακριβώς πράγματι τμήμα των “αξιών της αριστεράς”, στηρίζεται επίσης στην ιδιαίτερα φεμινιστική ανάλυση σύμφωνα με την οποία αυτές οι γυναίκες είναι “φτωχές και καταπιεσμένες” γιατί είναι γυναίκες. Η Viennot καταλήγει, από διαφορετική αφετηρία, να υιοθετήσει την αντίληψη της ιστορικής αρι-

στεράς που, στη συντριπτική της πλειοψηφία, θεωρούσε επί χρόνια ότι η κοινωνικο-οικονομική θέση των γυναικών είναι ανεξάρτητη από την καταπίεση του φύλου. Σήμερα που, σε παγκόσμια κλίμακα, η φτώχεια, η άτυπη, προσωρινή και μερική εργασία αφορούν, στη συντριπτική πλειοψηφία τους, τις γυναίκες και εξασφαλίζουν την ετερονομία τους, είναι δυνατόν να διαχωρίζουμε τη συζήτηση αυτών των προβλημάτων από ένα προβληματισμό για την αυτόνομη εξέταση των δικαιωμάτων του πολίτη; Μπορούμε στα σοβαρά να πιστεύουμε ότι είναι δυνατόν, πάνω στα ζητήματα αυτά, να καταλήξουμε σε μια γυναικεία συναίνεση που να διαπερνά όλο το πολιτικό φάσμα; Μπορούμε για παράδειγμα, να διανοηθούμε μια συναινετική αναθεώρηση του πρόσφατου νόμου για τον επονομαζόμενο “γονικό” μισθό που ενθαρρύνει τις γυναίκες να απομακρύνονται από τη μισθωτή εργασία; Είναι δυνατόν να αγωνιστούμε “στην ίδια βάση” με τις βουλευτίνες της δεξιάς ενάντια στις μορφές προσωρινής εργασίας ή για μια φεμινιστική πολιτική για την οικογένεια; Ακόμα περισσότερο: μπορούμε να διανοηθούμε μια συναινετική κινητοποίηση για τα δικαιώματα των μεταναστριών; Φανταζόμαστε τις ψηφοφόρους ή τις εκπροσώπους του Le Pen και του De Villiers να κινητοποιού-

νται για την κατάργηση του ημι-φεουδαρχικού καθεστώτος που η Γαλλική Δημοκρατία επιφυλάσσει στις γυναίκες αυτές προσδένοντάς τις στο καθεστώς του συζύγου τους; Δεν είναι καιρός, τη στιγμή που μιλάμε για την ανάγκη ενός νέου δημοκρατικού δεσμού που να συνδέει άνδρες και γυναίκες, να επεξεργαστούμε τις προϋποθέσεις μιας ιδιότητας του πολίτη που να συνδέει με δεσμούς ισότητας τις γυναίκες μεταξύ τους; Είναι αυταπάτη να πιστεύουμε ότι, μέσω μιας μαγικής φόρμουλας για το “μοίρασμα της εξουσίας”, μπορούμε να πραγματοποιήσουμε το παλιό όνειρο μιας γυναικείας, αρμονικής αδελφούσης. Όπως κάθε σχέση κυριαρχίας, η κυριαρχία του φύλου είναι δομημένη μέσα σε ένα πλέγμα πολλαπλών ανταγωνιστικών σχέσεων που καθιστούν προβληματικό κάθε όραμα αυθόρμητης και φυσικής ενότητας. Νομίζω ότι είναι καιρός να αποφασίσουμε ότι δεν υπάρχουν μοναδικά επαναστατικά υποκείμενα, οικουμενικές τάξεις και άλλοι υπέρτατοι σωτήρες. Το να πιστεύουμε ότι θα ενώσουμε όλες τις γυναίκες στο όνομα των κοινών τους συμφερόντων είναι σαν να ξεχνάμε ότι έχουν ταυτόχρονα και ασυμβίβαστα συμφέροντα που τις χωρίζουν. Και είναι στρουθοκαμηλισμός το να προσπαθούμε να υπερβούμε αυτές τις αντιφάσεις αποσιωπώντας τις, μέσα σ’ έναν ωραίο και πολιτισμένο διάλογο ανάμεσα σε “αδελφές”. Οι καιροί είναι, βέβαια, δύσκολοι και ευνοούν τις τάσεις αυτές. Αλλά ακριβώς επειδή είναι δύσκολοι θα έπρεπε να δυσπιστούμε στις μαγικές λύσεις. Κι είναι μαγική η λύση που προτείνει να επανορθώσει τον αποκλεισμό των γυναικών με μέτρα που θεσμοθετούν τον έμφυλο διαχωρισμό ο οποίος τον θεμελιώνει. Με το να αποδέχεται τη διαίρεση της πολιτείας σε δυο φύλα, η “δημοκρατία της ισάριθμης αντιπροσώπευσης” συμβάλλει μια ακόμη φορά στην απόκρυψη της *πολλαπλότητας* των θέσεων των γυναικών (και των αντρών) που την αποτελούν, της *πολλαπλότητας* των αναγκών και των φωνών που δεν ακούγονται *γιατί δεν μπορούν να ακουστούν*. Μια τέτοια αδυναμία εμπεριέχεται στην ίδια την έννοια του “πολιτικού σώματος”, αυτής της ευφούς μεταφοράς της αδιαίρετης εξουσίας, η οποία κατόρθωσε να μας πείσει ότι είναι εφικτό και ευκαίριο, ακόμη και σε μια δημοκρατία, να ισοπεδώνουμε το πολλαπλό και να το ανάγουμε στο Ένα<sup>62</sup>. Η ένταξη των αποκλεισμένων στα κοινοβούλια δεν μετατρέπει την εξουσία του Ένός όσο οι αποκλεισμένοι και οι αποκλεισμένες δεν θα έχουν τη δυνατότητα να μιλήσουν για “τις διαφορές τους” παρά μόνο με όρους που έχουν θεσπιστεί πίσω από την πλάτη τους. Η ένταξη των γυναικών στην *υπόχουσα* εξουσία δεν μετατρέπει την εξουσία σε πολυφωνική, όσο αυτές θα είναι αναγκασμένες να συμμορφώνονται σε έναν αυθαίρετο και *ομοιογενή* ορισμό της “γυναικείας”, όσο δεν θα είναι σε θέση να επεξεργαστούν τους κανόνες του παιχνιδιού με δημοκρατικό τρόπο, δηλαδή στη βάση μιας *αυτόνομης διατύπωσης των πολλαπλών αναγκών και επιθυμιών τους*. Η δυνατότητα αυτόνομης έκφρασης των γυναικών (όπως και κάθε άλλης καταπιεσμένης ομάδας) απαιτεί, δηλαδή, την εγγυημένη άσκηση του δικαιώματος της καθεμιάς να μιλάει για τον εαυτό της,

του δικαιώματος να επιλέγει τις πολλαπλές και μεταβαλλόμενες προσχωρήσεις και ταυτότητες μέσα από τις οποίες οικοδομείται η συμβολή του πολίτη στα κοινά. Όπως, επίσης, απαιτεί δομές που υποκαθιστούν τη σημερινή δυναμική του αποκλεισμού και της αναδίπλωσης σε μοναδικές και αρχέγονες ταυτότητες με μια διαδικασία *μικτής πολιτικής ζωής*. Μια τέτοια διαδικασία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για μια αυτόνομη και δημοκρατική αντιπαράθεση που βασίζεται στην αμοιβαία αναγνώριση των διαφορών που συνιστούν το οικουμενικό. Μ’ αυτήν την έννοια, η κινητοποίηση για μια δημοκρατική ιδιότητα του πολίτη μπορεί να τοποθετήσει τον αγώνα των γυναικών στην καρδιά του πολιτικού. Σε μια συγκυρία όπου, στη Γαλλία και αλλού, η συμμετοχή στα κοινά μοιάζει με αντιπαράθεση ουσιοκρατικών και ασυμφιλίωτων ιδιαιτεροτήτων, όπου “το δικαίωμα στη διαφορά” γίνεται πρόσχημα για τους χειρότερους φονταμενταλισμούς και αποκλεισμούς και για την άρνηση της ετερότητας, η πρόσβαση των γυναικών στην ιδιότητα του πολίτη θέτει κεντρικά ερωτήματα για τον αναπροσδιορισμό της δημοκρατίας. Γίνεται σήμερα πιο φανερό ότι το άλλοτο δίλημμα *ισότητα-διαφορά*, είναι πηγή των σοβαρών διακοινοτικών εντάσεων που διασχίζουν τις περισσότερες σύγχρονες κοινωνίες: ότι η “επιλογή” ανάμεσα σε ένα γενικό νόμο (της άνευ όρων προσαρμογής) που έχει οριστεί από, και για, τους ολίγους και σε έναν ειδικό νόμο (της περιθωριοποιημένης διαφοράς) που επιβάλλεται σε μερικούς (με αντάλλαγμα μερικά ψυχία *ισότητας*), αποτελεί μια σημαντική διάσταση της κρίσης νομιμότητας του πολιτικού συστήματος. Ότι η “εναλλακτική λύση” ανάμεσα στην άνευ όρων αφομοίωση στις αξίες του ενός (αφομοίωση διαρκώς απειλούμενη και συχνά απρόσιτη) και στην περιφρονημένη και υποστασιοποιημένη ετερότητα, έκανε δυνατές τις πιο μεγάλες βαρβαρότητες του αιώνα. Ότι, τέλος ο ισχύων διαχωρισμός δημόσιου-ιδιωτικού, που επιτρέπει να εξαιρούνται από την κριτική της αυθαίρετης εξουσίας οι οικονομικές και κοινωνικές δομές που εξασφαλίζουν την ετερονομία των πολιτών, κάνει τη δημοκρατία μια λέξη κενή νοήματος για την πλειοψηφία του πληθυσμού. Μια τέτοια συγκυρία δημιουργεί ίσως μια νέα πολιτική δεικνυκότητα για την κατανόηση των ζητημάτων που διακυβούνται με την πρόσβαση των γυναικών στην ιδιότητα του πολίτη. Η αναγκαιότητα ρήξης με την αποκλειστική λογική της υπαρκτής δημοκρατίας, της επινόησης νέων αρχών, νέων κανόνων του *κοινώς ζην*, είναι δυνατόν να προσληφθεί ως προϋπόθεση όχι μόνο για τη μετατροπή των γυναικών σε πραγματικούς πολίτες αλλά και για μια δημοκρατική πολιτεία, απλώς και μόνο. Έχουμε ίσως μια ευκαιρία να μετατρέψουμε την κυριαρχία του φύλου σε αφετηρία για την επανίδρυση της δημοκρατίας. Θα μπορούσαμε να εκμεταλλευτούμε μια τέτοια ευκαιρία, ακόμα εύθραυστη και αβέβαιη, να αποδώσουμε στις ιδιαίτερες διεκδικήσεις μας το μερίδιο της οικουμενικότητας που τους ανήκει; Θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε τις προϋποθέσεις της αυτονομίας μας με όρους που να συμβιβάζονται με την

αυτονομία όλων, αντρών και γυναικών; Ή θα υποκύψουμε, μια ακόμη φορά, στη γοητεία ενός συστήματος του οποίου η μοναδική νομιμότητα είναι ότι υπάρχει; Γιατί αν οι λέξεις έχουν κάποιο νόημα, “επανίδρυση” της δημοκρατίας σημαίνει να της δώσουμε νέα θεμέλια, μια νέα ηθική και πολιτική βάση και όχι να την επιδιορθώσουμε και να την προσαρμόσουμε στις ανάγκες της μιας και αδιαρέτου εξουσίας που βρίσκεται σε κρίση. Αυτό δεν σημαίνει ότι, για να δράσουμε, θα πρέπει να περιμένουμε την έλευση μιας τέτοιας δημοκρατίας. Σημαίνει, μόνο, ότι η συγκρότηση ενός ισχυρού διεκδικητικού κινήματος για μια ουσιαστική συμμετοχή των γυναικών στα κοινά, κι η *αλλαγή* των συσχετισμών δυνάμεων που συνεπάγεται, δεν είναι δυνατόν να προκύψουν από φυσικές, μη προβληματικές συμμαχίες. Οι *μόνες* δυνατές συμμαχίες είναι *συμμαχίες πάνω σε πολιτικά προγράμματα* που, ξεκινώντας από τον κόσμο *ως έχει*, διευρύνουν τη δυνατότητα ενός άλλου κόσμου με βάση τα συμφέροντα και τις *ανάγκες* αντρών και γυναικών, με βάση τις πολλαπλές και συχνά *αντιφατικές* θεωρήσεις της καταπίεσης. Συμμαχίες που επεξεργάζονται νέους ορισμούς της κοινότητας, της δικαιοσύνης, της εξουσίας, του ατόμου, της σχέσης δημόσιου και ιδιωτικού, της διαχείρισης των αγαθών, του περιεχομένου της εργασίας. Ένα τέτοιο πρόγραμμα είναι ένα πρόγραμμα της αριστεράς. Όχι γιατί αντιστοιχεί στις ιστορικές πρακτικές της, ούτε γιατί θα βρει αναγκαστικά απήχηση στις γραμμές της, αλλά γιατί *θήγει* τα ίδια τα θεμέλια της κυριαρχίας. Το αν, αυτή τη φορά, η αριστερά θα φανεί αντάξια ενός τέτοιου εγχειρήματος, είναι άλλη ιστορία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Είναι η περίπτωση του Σοσιαλιστικού Κόμματος στις ευρωεκλογές του 1994.
2. Το Μάρτιο 1994, με πρωτοβουλία της Gisèle Halimi και της κίνησης “Choisir” την οποία διευθύνει, κατατέθηκαν δυο προτάσεις νόμων στη Βουλή και στη Γερουσία από τρεις βουλευτές της Κίνησης των Πολιτών [Mouvement des Citoyens] του Jean-Pierre Chevènement. Η πρώτη προτείνει την προσθήκη στο άρθρο 3 του Συντάγματος της φράσης: “η ίση πρόσβαση των γυναικών και των ανδρών στις πολιτικές θέσεις εξασφαλίζεται από την αρχή της ισάριθμης αντιπροσώπευσης”.
3. Eliane Viennot, “Parité: les féministes entre déficits politiques et révolution culturelle”, *Nouvelles Questions Féministes* 15,4(1994) σ.65 και Françoise Gaspard, “La parité: de la différence à l’ égalité”, *στο ίδιο*, σ. 29-44.
4. *Ομοίως*, σ. 66-67.
5. *Nouvelles Questions Féministes* 6-7 (1984).
6. Βλ. Eliane Viennot, *ό.π.*
7. Βλ. Françoise Gaspard, *ό.π.*, σ.29.
8. Βλ. Christine Delphy, “Les femmes et l’ Etat”, *Nouvelles Questions Féministes* 6-7 (1984), σ.17.
9. Βλ. Eliane Viennot, *ό.π.*, σ.70.
10. Βλ. *ομοίως*.
11. Βλ. Françoise Gaspard, *ό.π.*, σ.32.
12. Βλ. Eliane Viennot, *ό.π.*, σ.79.
13. Βλ. Eliane Viennot, *ό.π.*, σ.78. Υπογραμμισμένο στο κείμενο.
14. E. Viennot, *ομοίως*, σ.70.

15. Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο “ομάδα” αντί “κατηγορία” της οποίας η κοινωνιολογική σημασία παραπέμπει συχνά στις κοινωνικο-επαγγελματικές κατηγορίες.
16. Βλ. Anne Phillips, *Engendering Democracy* (Oxford: Polity Press, 1991) και Iris Marion Young, “Impartiality and the Civil Public”, στο S. Benhabib και D. Cornell, *Feminism as Critique* (Oxford: Polity Press, 1987) για να δώσουμε δυο παραδείγματα φεμινιστικής σκέψης που, όποιας και αν είναι οι αδυναμίες τους, συνιστούν επιτυχημένες απόπειρες να ενσωματώσουν το ζήτημα του πολιτικού αποκλεισμού των γυναικών στο πλαίσιο ενός επαναπροσδιορισμού της δημοκρατίας.
17. Βλ. E. Viennot, *ό.π.*, σ.7 και Françoise Gaspard, *ό.π.*, σ.41.
18. E. Viennot, *ό.π.*, σ.77.
19. F. Gaspard, *ό.π.*, σ.3. Ορίστε λοιπόν καλά νέα για τους εργάτες που παίρνουν μέρος σε επιτροπές ισάριθμης αντιπροσώπευσης (paritaire) και που δεν έχουν ίσως αντιληφθεί ακόμη ότι βρίσκονται σε θέση απόλυτης ισότητας με τα αφεντικά τους.
20. Βλ. F. Gaspard, *ό.π.*, σ.5.
21. Εκτός αν θεωρείται, όπως στην περίπτωση των Γερμανών Πρόσινων, σαν ένα ποσοστό που αντικατοπτρίζει ένα συγκριτικό συσχετισμό δυνάμεων σε κάποιο οργανισμό ή κόμμα ή βουλευτικό σώμα, ένα ποσοστό που υιοθετείται σε μια εξελικτική προοπτική, με σκοπό τη δημιουργία μιας δυναμικής που να εννοεί μια αριθμητική ισότητα.
22. Είναι κατά τα άλλα ακριβώς το νόημα της λέξης quota, κατά το *Petit Robert*, αν μου επιτρέπεται να προσρέξω κι εγώ στο αγαπημένο μου λεξικό...
23. Βλ. Danielle Loschak, “Les hommes politiques, les sages (?)... et les femmes”, *Droit Social* 2 (1983), και Charles Debbasch, “Un principe d’ égal accès aux mandats électifs”, στο *Femmes, moitié de la terre moitié du pouvoir. Plaidoyer pour une démocratie paritaire*, υπό τη διεύθυνση της Gisèle Halimi (Paris: Gallimard, 1994).
24. E. Viennot, σ.70. Υπογραμμισμένο στο κείμενο.
25. *Ομοίως*, σ.71.
26. Λέω “κατ’ αρχήν” γιατί ο αριθμός δεν αρζει για να επιβληθεί ένας συσχετισμός δυνάμεων. Κι’ αυτό το γνωρίζουν καλά οι φεμινίστριες, οι οποίες δικαίως διαμαρτύρονται, ότι ζητήματα τόσο σημαντικά όσο η αναπαγωγή της κοινότητας (παιδικοί σταθμοί, γονική βοήθεια κλπ.) θεωρούνται “ιδιαίτερα γυναικεία” ζητήματα.
27. Luce Irigaray, *Le temps de la différence* (Paris: Livre de Poche: 1989), σελ.90.
28. Βλ. Gloria Hull, Patricia Bell Scott και Barbara Smith, με τον εύγλωττο τίτλο: *All the women are white, all the blacks are men but some of us are brave* (New York: Feminist Press, 1982). Cherrie Moraga, “From a Long Line of Vendidas. Chicanas and Feminism”, στο Theresa de Lauretis, επιμ., *Feminist Studies / Critical Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1986). Mae Gwendolyn Henderson, “Speaking in Tongues”, στο J. Butler, J.W.Scott, *Feminists Theorize and Political* (New York: Routledge, 1992), σελ.160. K.Jones, A.Jonasdottir, επιμ., *The Political Interests of Gender* (London & Newbury Park: Sage, 1988), και ιδιαίτερα το άρθρο της A.Jonasdottir, “On the concept of interests, women’s interests and the limitation of interest theory”. Επίσης, Daniele Kergoat, “Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux”, στο *Le sexe du travail; Structures familiales et système productif*, συλλογικό έργο (Presses Universitaires de Grenoble, 1984) και “A propos des rapports sociaux de sexe” στο *Journal “M”, Le Féminisme à l’ heure des choix*, No 53-54 (1992).
29. Βλ. E.Varikas, “Droit naturel, nature féminine et égalité des sexes”, στο *L’ homme et la Société 3-4* (1987) και “Les dernières seront les premières. Potentiel utopique et apories d’ une révolte paria dans la morale”, στο *Révolte et Société. Actes du IVème Colloque de l’ Histoire au Présent* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1989).
30. E.Viennot, *ό.π.*, σελ.71.
31. Το εγχείρημα ότι οι πολιτικές συμπεριφορές των γυναικών ήταν ικανές να ανατρέψουν τις πολιτικές και κομματικές ισορροπίες προς όφελος



της δεξιάς για τους μεν, της αριστεράς για τους δε, χρησιμοποιήθηκε υπερβολικά ως επιχειρήμα υπέρ του αποκλεισμού τους από την καθολική ψηφοφορία, για να μπορούμε να αναφερόμαστε σ' αυτό χωρίς πρόβλημα. Ακόμα περισσότερο που οι ελπίδες των μεν και οι φόβοι των δε, διαφεύστηκαν από το μικρό ποσοστό του "gender gap" που έκλινε σε μια πρώτη περίοδο προς το μέρος των συντηρητικών κομμάτων και πιο πρόσφατα προς το μέρος της αριστεράς.

32. Η ιδέα ότι η παρουσία των γυναικών στο πολιτικό πεδίο έχει μια δυναμική που υπερβαίνει τα "ιδιαίτερα" συμφέροντα δεν είναι κληροδότημα των υποστηρικτών της ισάριθμης αντιπροσώπευσης. Είναι μια ιδέα διαδεδομένη στη φεμινιστική θεωρία που ανταρραθέει στην ατομιστική λογική των δικαιωμάτων και των συμφερόντων, μια πολιτική θεώρηση που επικεντρώνεται στις ανάγκες, των οποίων οι γυναίκες υποτίθεται ότι είναι φορείς εξ αιτίας των ιδιαίτερων εμπειριών τους που προσανατολίζονται στην ικανοποίηση των αναγκών. Βλ. Irene Diamond, Nancy Harstock, "Beyond interests in politics: a comment on Virginia Sapiro's 'When are interests interesting?'" στο *American Political Science Review* 75,3 (1981).

33. Βλ. Mariette Sineau, *Des femmes en politique* (Paris: Economica, 1988).

34. Gisèle Halimi, "Plaidoyer pour une démocratie paritaire", στο *Femmes, moitié de la terre...*, σ.16. Υπογραμμισμένο στο κείμενο.

35. Βλ. Eliane Viennot, *ό.π.*, σ.75-76.

36. Βλ. με την ευκαιρία αυτή τις αξιολογές εργασίες της Carole Pateman, και ιδίως *The Sexual Contract* (Oxford: Polity Press, 1988) και *The disorder of women* (Oxford: Polity Press, 1989).

37. Elisabeth Sledziewski, "L' universalité trompeuse de la Révolution de 1789", στο *Femmes, moitié de la terre...*, σ.50.

38. Βλέπε ειδικότερα Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), Sara Meltzer και Leslie W.Rabine, *Rebel Daughters. Women and the French Revolution* (New York: Oxford University Press, 1992), Sian Reynolds, επιμ., *Women, State and Revolution. Essays on Power and Gender in Europe since 1789* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1987).

39. Για μια πιο λεπτομερή έγκληση αυτού του επιχειρήματος προβλ. τα άρθρα της E. Varikas, "Oh, why was I born with a different face? Corps physique et corps politique pendant la Révolution française", στο *Cahiers du GEDISST 6* (1993). "The antinomies of emancipation. The double dynamics of universalism during the French Revolution", στο *Literature and History*, Νοέμβριος 2/2 (1993). "Pour avoir oublié les vertus de son sexe. Olympe de Gouges et la critique de l' universalisme abstrait", στο *Science(s) Politique(s)* 4 (1993).

40. Eliane Viennot, "Parité: les féministes entre déficits politiques et révolution culturelle", *αναφερθέν άρθρο*, σ.76.

41. Eliane Viennot, *ό.π.*, σ. 73.

42. Βλ. Hannah Arendt, *Sur l' antisémitisme* (Paris: Seuil, 1984) καθώς και *The Jew as Pariah* (New York: Grove Press, 1978).

43. Colette Capitan, *La nature à l' ordre du jour, 1789-1793* (Paris: Kime, c1993), σ. 112.

44. Όχι μόνο ο Hobbes, ο μοναδικός νεότερος πολιτικός φιλόσοφος που αποδέχεται τη φυσική ισότητα των φύλων και τον καθαρά συμβατικό χαρακτήρα της οικογένειας, αλλά και ο Filmer, γνωστός για τον ορισμό της αντριχής κυριαρχίας ως φυσικής, παραδέχονται ότι αυτό που μετράει στη θεσμοθέτηση της πατριχικής κυριαρχίας είναι ο συμβατικός χαρακτήρας της. Γιατί αν εξάρτητα με το ποιος είναι ο φυσικός πατέρας, "η μητέρα βρίζεται στην ιδιοκτησία ενός άνδρα" στον οποίο το παιδί θεωρείται συμβατικά ότι ανήκει.

Βλ. Robert Filmer, *Observations concerning the original of government. Upon I. Aristotle's Poetiques, II. Mr. Hobs's Leviathan, III. Mr. Milton against Salmasius, IV. H.Grotius De Jure Belli, V. Mr. Hunton's Treatise of Monarchy* (1696) και *Patriarcha*, 1680. Επανεκδόση, Filmer, *Patriarcha and other writings* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991).

45. Είναι ακριβώς αυτό που συμβαίνει κάθε φορά που προσπαθούμε να ορίσουμε σε τι θα μπορούσε να στηριχθεί μια ιδιαίτερη ιδιότητα του πολι-

τη για τις γυναίκες. Για να αναφέρουμε το πρόσφατο παράδειγμα μιας παρέμβασης στο συνέδριο για τη "δημοκρατία της ισάριθμης αντιπροσώπευσης", μαθαίνουμε με μεγάλο ενδιαφέρον ότι "κάθε γυναίκα έχει τρεις ταυτότητες και όχι μία μόνο": ως σεξουαλικά άτομα και σε γενικούς κανόνες ετεροσεξουαλικά, ως μητέρες και εργαζόμενες και ως πολίτες. Βλ. Eleanor Maccoby, "Les trois identités de la femme", στο *Femmes moitié de la terre, moitié du pouvoir...*, *ό.π.*, σ.109-115.

46. Luce Irigaray, "Citoyenne et élue: un pouvoir différent?", στο *Femmes moitié de la terre, moitié du pouvoir...*, σελ.107. Υπογράμμιση δική μου.

47. Luce Irigaray, Προβλ. *Le temps de la différence* (Paris: Livre de Poche, 1989).

48. Luce Irigaray, "Citoyenne et élue: un pouvoir différent?", *ό.π.*, σ.107.

49. *Ομοίως*, σ.106.

50. Mariette Sineau, "Femmes au pouvoir. Quelles stratégies?", εισήγηση στο συνέδριο για τη δημοκρατία της ίσης αντιπροσώπευσης, στο *Femmes moitié de la terre...*, σελ.192.

51. Προβλ. την αξιολογή ανάλυση της Marina Warner στο έργο της *Monuments and Maidens. The Allegory of the Female Form* (London 1989), σελ.51-56.

52. Παρατίθεται από τη Marina Warner, *ομοίως*.

53. E.Viennot, *ό.π.*, σ.71.

54. *Ομοίως*.

55. *Ομοίως*, σ.73. Υπογράμμιση δική μου.

56. Εκτός κι αν πιστεύουμε όπως η Noelle Dewavrin, ότι ένα από τα "ιδιαίτερα προτερήματα" που διαθέτουν σήμερα οι γυναίκες "για την πρόσβαση τους στον πολιτικό κόσμο" είναι "η παρακαμή των ιδεολογιών. Οι γυναίκες έχουν περισσότερο την αίσθηση του συγκεκριμένου παρά εκείνη της αντιπαράθεσης ιδεών". "Un comportement spécifique des femmes en politique", στο *Femmes moitié de la terre, moitié du pouvoir* (Paris: Gallimard, 1994), σ.133-134.

57. "Les femmes en politique en France, en Europe, dans le monde", σχόλιο της Mariette Sineau, στο *Femmes, moitié de la terre...*, σ.274.

58. Anne Phillips, *ό.π.*, σ.90.

59. Helga Maria Hermes, *Welfare State and Women Power: Essays in State Feminism* (Norwegian University Press, 1987), σ.28.

60. Η εξαιρετική περίπτωση αυτών των κοινωνιών όπου οι γυναίκες καταλαμβάνουν, ανάλογα με τη χώρα, από 23,8 έως 38,5 % των βουλευτικών εδρών, ένα σημαντικό αριθμό εδρών στα περιφερειακά και δημοτικά συμβούλια, είναι στην ουσία το αποτέλεσμα ενός κράματος θεσμικού βολονταρισμού, εκλογικών συστημάτων και της μαζικής επένδυσης των φεμινιστριών στα ισχυρά σοσιαλ-δημοκρατικά κόμματα, ενός σχήματος που πολύ απέχει από το να αντιστοιχεί στη σημερινή κατάσταση ενός μεγάλου αριθμού ευρωπαϊκών χωρών, της Γαλλίας συμπεριλαμβανομένης.

61. Η Ελβετία, που δεν θέσπισε την καθολική ψηφοφορία παρά το 1971 και όπου μέχρι και το 1982 οι αρσενικοί πολίτες ενός καντονιού αμφισβητούσαν το δικαίωμα ψήφου των γυναικών, αριθμεί σήμερα 16,5% γυναίκες βουλευτές, δηλαδή περίπου τρεις φορές περισσότερες απ' ό,τι στη Γαλλία και δυο φορές περισσότερες απ' ό,τι στην Αγγλία. Για να πάρουμε ένα λιγότερο ακραίο παράδειγμα, η "σχετική" καθυστέρηση της Ισλανδίας σε σχέση με τις άλλες σκανδιναβικές χώρες (15% τη δεκαετία του '80 έναντι 28% στη Σουηδία και 34,4% στη Νορβηγία, και 23,8% το 1993 έναντι 33,8% στη Σουηδία, 35,7% στη Νορβηγία και 38,5% στη Φινλανδία) δεν οφείλεται σε μια διαφορά στο συσχετισμό δυνάμεων μεταξύ των φύλων αλλά σε μια ειδική διαμόρφωση της αναλογικής που εφαρμόζεται στις πολύ μικρές εκλογικές περιφέρειες με ένα πλήθος κομμάτων, τα περισσότερα από τα οποία δεν μπορούν να καταλάβουν πάνω από δυο έδρες. Και επειδή στην Ισλανδία όπως και αλλού οι γυναίκες βρίσκονται σε "διακοσμητικές" θέσεις, οι δυο πρώτοι που εκλέγονται είναι στις περισσότερες περιπτώσεις άνδρες. Προβλ. Anne Phillips, *ό.π.*, και E. Havio-Mannila, D.Dahlerup, M.Eduards, κ.ά., *Unfinished Democracy. Women in Nordic Politics* (Oxford and New York: Pergamon Press, c1985).

62. Βλ. Gerard Mairet, *Le Dieu mortel. Essai de non-philosophie de l' Etat* (Paris: PUF, 1987).