

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### *Η θηλυκή διάσταση*

ΑΥΤΟ ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ δεν αναφέρεται στις γυναίκες, έστω κι αν γίνεται συχνά σ' αυτό λόγος για τις γυναίκες της αρχαίας Ελλάδας ήδη πολύ πριν από τα τελευταία κεφάλαια, που είναι αφιερωμένα στη μελέτη κάποιων παράδοξων γυναικείων μορφών.

Είναι ένα βιβλίο που αναφέρεται στον άντρα ή στο θηλυκό.

Οφείλω να εξηγηθώ γι' αυτό το «ή». Όμως θα φτάσω και σ' αυτό — τώρα είναι καιρός για κάποιες διευκρινίσεις.

«Η πόλη είναι οι άντρες»: εάν αυτός ο χλιοειπωμένος τόπος ευσταθεί, εάν επομένως η αρχαία ελληνική πόλη ισοδυναμεί πράγματι με το σύνολο των αρρένων μελών της (άνδρες)\*, τότε οι σύγχρονοί μας ιστορικοί της αρχαιότητας (οι οποίοι, από την πλευρά τους, προτιμούν να κάνουν λόγο για ένα είδος «λέσχης μόνο για άντρες») θεωρούν πως έχουν κάθε δικαίωμα να αντιστρέψουν την πρόταση προκειμένου να χαρακτηρίσουν την πόλιν, ιδιαίτερα όταν αυτή είναι δημοκρατική<sup>1\*\*</sup>, και τον πολιτικό μηχανισμό, όταν ανταποκρίνεται στη μορφή με την οποία οι Έλληνες τον «επινόησαν», με τον «αποκλεισμό των γυναικών». Φράση ευθεία, χωρίς υπεκφυγές, που θα μπορούσαμε να την αναδιατυπώσουμε — και θα έπρεπε οπωσδήποτε να το κάνουμε, παρά το πλή-

\* Ο αναγνώστης θα βρει στο τέλος του βιβλίου, σελ. 571, ένα ευρετήριο βασικών λέξεων και ονομάτων.

\*\* Οι σημειώσεις βρίσκονται στο τέλος του βιβλίου, σελ. 425.

θος των ερμηνειών που έχει προκαλέσει—, φράση την οποία όμως θα θεωρήσω αρκετά σωστή, από τη στιγμή που ενδιαφερόμαστε λιγότερο για τη θεσμική πραγματικότητα της πόλης απ' ό,τι για τις παραστάσεις που δίνουν στον πολιτικό μηχανισμό τη βάση του. Εξάλλου, εδώ γίνεται λόγος για το θηλυκό και όχι για τις γυναίκες.

Για το θηλυκό, στο μέτρο που ο αρχαιοελληνικός πολιτικός μηχανισμός (και ο πολιτικός μηχανισμός γενικότερα;) συγχροτείται —εξετάζουμε το ενδεχόμενο— πάνω σε μια άρνηση: την επαναλαμβανόμενη —και κάθε φορά (επαν)ιδρυτική— άρνηση των ωφελειών που θα είχε ο άντρας αν καλλιεργούσε μέσα του μια θηλυκή πλευρά. Είναι «φόβος σύγχυσης των φύλων»; Επιθυμία ενός οριστικού διαχωρισμού, ώστε να δοθεί καλύτερα στον άνδρα, στο ανδρικό φύλο, η καθαρή συνοχή ενός προτύπου; Διότι η έννοια της ιδιότητας του πολίτη εκφράζεται εύκολα μέσω της ανδρείας, του ανδρισμού ως συνωνύμου του θάρρους και, για να βλάψουν περισσότερο αλλήλους, οι πολιτικοί αντίπαλοι του 4<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα αποκαλούν ο ένας τον άλλο πολύ συχνά «γυναίκα» —ας θυμηθούμε, για παράδειγμα, τις φιλοφρονήσεις που ανταλλάσσουν ο Αισχίνης και ο Δημοσθένης.

Υπάρχουν όμως πολλά στοιχεία τα οποία, κάτω από ό,τι είναι αυτονόητο, κρύβουν ζητήματα που πολύ γρήγορα αποσιωπούνται. Κάτω από την πασιφανή εξύψωση του άνδρος μαντεύω τη μέριμνα για τον προσδιορισμό του άντρα-πολίτη με έναν ανδρισμό που τίποτε το θηλυκό δε θα μπορούσε να τον θίξει. Και μέσα σ' αυτή τη μέριμνα βλέπω τη διαρκή προσπάθεια του πολιτικού μηχανισμού να απωθήσει στο περιθώριό του μια αντίθετη, ή έστω διαφορετική, παράδοση. Μια διαφορετική παράδοση, εντελώς ελληνική επίσης, η οποία, από το ομηρικό έπος μέχρι τον ηρωικό μύθο, παίρνει ως δεδομένο πως είναι πιο ανδροπρεπές για έναν άντρα άξιο αυτού του ονόματος να στεγάζει μέσα του κάποια στοιχεία θηλυκότητας.

Ανάμεσα στον πολίτη και σ' εκείνον ή εκείνους που δια-

φέρουν απ' αυτόν υπάρχουν αναμφίβολα περισσότερα από ένα διακριτικά στοιχεία. Εάν όμως δεν επιμένουμε στην αντίθεση της ομοιότητας και της ετερότητας —έστω κι αν αυτή έχει χαρακτηριστεί ως «ριζική»— σαν να ήταν η τελευταία λέξη της σκέψης των αρχαίων Ελλήνων (στο κάτω κάτω, ο Πλάτωνας ήξερε καλύτερα από οποιονδήποτε ότι το όμοιον μετέχει στο έτερον), είναι ανάγκη να αντιληφθούμε ότι το θηλυκό είναι το πιο πλούσιο από τα διακριτικά γνωρίσματα, ο συντελεστής που κατ' εξοχήν επιτρέπει να νοήσουμε την ταυτότητα ως κατ' ουσίαν διαμορφωμένη από το άλλο. Πράγμα που σημαίνει πως, όταν κάποιος είναι Έλληνας, ή όταν διαβάσει τους αρχαίους Έλληνες, πρέπει να προβαίνει σε διανοητικά εγχειρήματα πιο σύνθετα από τη συνεχή επιβεβαίωση ενός πίνακα αντιθετικών κατηγοριών.

Χωρίς άλλη καθυστέρηση, ένα παράδειγμα: ο Σωκράτης του Αριστοφάνη, που τσακώνεται με το χωριάτη Στρεψιάδη, ο οποίος θέλει να γίνει μαθητής του. Ως πρώτο μάθημα, ο σοφός δάσκαλος προτείνει μια άσκηση πάνω στα γραμματικά γένη και τη θηλυκή ή αρσενική μορφή των λέξεων, κατά πόσον αυτή συμφωνεί —και πρέπει να συμφωνεί— με το πράγμα που ορίζεται. Η ερώτηση στρέφεται αρχικά γύρω από το αρσενικό και η λέξη που επιλέγεται είναι η λέξη *άλεκτρυών*, ο κόκορας, την οποία, ως όνομα του κόκορα, ο Στρεψιάδης ανέφερε στην ομάδα των αρσενικών. Ο Σωκράτης τότε αναφώνησε: «Βλέπεις τι έπαθες; Τη θηλυκιά την ονομάζεις “κόκορα”, όπως ακριβώς και το αρσενικό, αφού και στη μια και στην άλλη περίπτωση λες *άλεκτρυών*». Και ο Στρεψιάδης αποσβολωμένος μαθαίνει ότι, για να δηλώσει το θηλυκό, θα έπρεπε να ανατρέξει στη λέξη *άλεκτρυάνα*, που ο Σωκράτης μόλις επινόησε για τις ανάγκες της περιστασης<sup>2</sup>. Χωρίς αμφιβολία υποθέτουμε πως ο Αθηναίος θεατής θα γελούσε δυνατά, αλλά στοιχηματίζουμε πως θα γελούσε λιγότερο με την αδεξιότητα του Στρεψιάδη απ' ό,τι με την ανοησία ενός φιλοσόφου που θέλει να δώσει ένα θη-

λυκό στη λέξη κόκορας. Υπάρχουν, βέβαια, στο ζωικό βασίλειο πολλά αρσενικά ονόματα που, μόλις τους βάλουμε μπροστά ένα θηλυκό άρθρο, μπορούν να δηλώσουν το θηλυκό ζώο· για παράδειγμα, η λέξη κύων (σκύλος), με την οποία όμως συνδέονται σ' αυτή την περίπτωση ιδιότητες πολύ αρνητικές, αυτές της «σκύλας»<sup>3</sup> — ο Στρεψιάδης συγκεκριμένα μνημόνευσε και τη λέξη αυτή στον κατάλογο των αρσενικών. Εντούτοις για τον κόκορα, όπως και για τον κριό, τον τράγο και τον ταύρο, αυτά τα αρσενικά που έτσι κι αλλιώς εξ ορισμού αποδίδονται μόνο στο αρσενικό γένος, δε θα μπορούσε να υπάρξει θηλυκός τύπος. Ο Σωκράτης λοιπόν δεν καταδέχτηκε να ασχοληθεί με το κύων, που επιδέχεται πράγματι μια διάσταση ανάμεσα στο γένος της λέξης και στο φύλο του ζώου, και διάλεξε το ἀλεκτρυών, δίνοντας έτσι στον κόκορα μια «κοκρίσσα», πράγμα που φτάνει για να αποδυναμώσει την ιδέα ότι ένας κόκορας είναι κόκορας. Ο Αριστοφάνης —δε χρειάζεται καθόλου ν' αμφιβάλλουμε γι' αυτό— θέλει να κάνει το αθηναϊκό κοινό να γελάσει εις βάρος ενός τόσο ανόητου σοφού, και η συνταγή που ακολουθεί είναι καλή. Αλλά ένας αναγνώστης που ενδιαφέρεται να καταλάβει κάτι περισσότερο, παίρνοντας μια κάποια απόσταση, θα ανακαλύψει ίσως κάτω από το ευτράπελο μια θεωρητική διακύβευση εντελώς διαφορετικής εμβέλειας: την αυθεντικά σωκρατική συζήτηση, η οποία, ξεπερνώντας κάθε όριο του δυνατού, κάνει το θηλυκό να παίζει πάνω στο αρσενικό. Καμία αμφιβολία πως ο Πλάτωνας το θυμόταν αυτό...

Είναι αλήθεια πως, ανατρέχοντας στον αρχαίο ελληνικό λόγο σχετικά με τη διαφορά των δύο φύλων, μπορούμε πάντα να σταθούμε σε ιδέες πολύ σαφείς. Όποιος φοβάται την αμφισημία θα αρκестεί, όσον αφορά το απόσπασμα από τις *Νεφέλες*, στην εξήγηση πως πρόκειται για ένα απλό κωμικό εύρημα. Και αρκείται κανείς συνήθως στην επιβεβαίωση πως ο πίνακας των αντιθέτων λειτουργεί χωρίς ανωμαλίες. Πράγματι, τίποτα δε μας εμποδίζει —εφόσον υπάρχουν τό-

σα κείμενα που επαναλαμβάνουν χωρίς καμία επιφύλαξη την αντίθεση — να αποφανθούμε πως ανάμεσα στα δύο φύλα οι αρχαίοι Έλληνες ήξεραν να εμμένουν μέχρι τέλους στη διάκριση, κυρίως εάν, όπως έχει προταθεί, θεωρούσαν το φύλο «όχι μόνο... ένα όργανο προορισμένο να εκπληρώνει μια συγκεκριμένη λειτουργία, αλλά και ένα σημείο ενδεικτικό του ρόλου (ή των ρόλων) που θα μπορέσει να παίξει σ' ένα δεδομένο σύστημα το άτομο που είναι εφοδιασμένο μ' αυτό»<sup>4</sup>. Ας δώσουμε στο σύστημα το όνομα της κοινωνίας: αμέσως ο δρόμος είναι ελεύθερος για την άμεση και ολοκληρωτική μεταβίβαση όλων αυτών που αφορούν το φύλο, θεωρούμενο από απόψεως φυσιολογίας, στην κοινωνική διάσταση. Ο Foucault δεν απέχει πολύ, με αυτή την αρχή του «ισομορφισμού μεταξύ σχέσης των δύο φύλων και κοινωνικής σχέσης», την οποία κατέστησε κλειδί της σχετικής με το φύλο συμπεριφοράς των αρχαίων Ελλήνων<sup>5</sup>, αλλά η ανακούφιση είναι προπάντων μεγάλη για τους ανθρωπολόγους της αρχαίας Ελλάδας, τους οποίους οι κοινωνικοί ρόλοι έρχονται ακριβώς την κατάλληλη στιγμή να απαλλάξουν από οποιαδήποτε αναγκαιότητα να αντιμετωπιστεί θεωρητικά το φύλο ως terra incognita. Αρκεί να επικαλυφθεί η διαφορά των δύο φύλων με την κοινωνική διάκριση των ρόλων: μόλις η κίνηση αυτή εκτελεστεί, όλα θα είναι, ας πούμε, σαφή και με το παραπάνω.

Διότι, όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο χωρίζονται, με τον οποίο διανέμονται οι θέσεις όπως ταιριάζει, ο ερευνητής, εάν επιλέγει σωστά τις πηγές του, θα μπορεί να ανακαλύπτει πάντοτε την κυριαρχία του αρσενικού, ακόμη και στον τρόπο που σκέφτονταν οι αρχαίοι Έλληνες τα θέματα Βιολογίας. Ίσως έκτοτε δε θα εκπλήσσει πια που οι γυναίκες, ενώ «θα έπρεπε να ήταν πιο στεγνές από τους άντρες»<sup>6</sup>, είναι κρύες και υγρές. Κρίνοντας από το δικό της τομέα, μια αφρικανολόγος το παρατήρησε και ανασκεύασε τη λογική που θέλει το αρσενικό να παραμένει αδιαφιλονίκητο στο ζεστό και στεγνό του σώμα. Ο ελληνιστής όμως,

βυθισμένος μέσα στις κανονιστικές του αντιθέσεις, γνωρίζει ότι για τους αρχαίους Έλληνες το αρσενικό είναι ζεστό, και χαίρεται να το επιβεβαιώνει σε κάθε ανάγνωση. Ομοίως, στη συζήτηση για την ύπαρξη θηλυκού σπέρματος, ο Αριστοτέλης, ως εκπρόσωπος των αρχαίων Ελλήνων, βαδίζοντας στα ίχνη του Απόλλωνα των *Ευμενίδων*, ο οποίος αρνείται στη γυναίκα κάθε δραστηριότητα στη σύλληψη, θα υπερτερήσει των ιπποκρατικών ιατρών, που αποδίδουν μερίδιο και στο αρσενικό και στο θηλυκό<sup>7</sup>. Στο κεφάλαιο επίσης των σχετικών με το φύλο συμπεριφορών μέσα στην κοινωνία, θα επιμείνει ο καθένας, ανάλογα με τις επιλογές του, ή να μελετήσει τον έλεγχο που το αρσενικό υποκείμενο ασκεί στον ίδιο του τον εαυτό και στις «πρακτικές του εαυτού του» ή να καταγγείλει τον εκπληκτικό «μισογυνισμό» των αρχαίων Ελλήνων<sup>8</sup>: οι ερμηνείες δίστανται, η κυριαρχία είναι ταυτόχρονα εξίσου δεδομένη.

Θεωρώντας έτσι το διαχωρισμό δεδομένο μια για πάντα, κερδίζουμε σε ενάργεια με την απομάκρυνση της σύγχυσης. Αλλά διατρέχουμε έναν κίνδυνο: το διανοητικό κίνδυνο να πάρουμε κατά λέξη τα κείμενα τα πιο ηθοπλαστικά, όπως τον *Οικονομικό* του Ξενοφώντα, που, βάζοντας όπως πρέπει κάθε φύλο στη θέση του, τροφοδοτεί τόσες συζητήσεις για την Ελληνίδα γυναίκα ή για τον άνδρα<sup>9</sup>. Όμως, άπαξ και εγκατασταθούμε στην πλευρά του διαχωρισμού, δεν υπάρχουν κείμενα που δε θα μπορούσαμε να διαβάσουμε —ακόμα και τα λιγότερο ιδεολογικά, όπως η *Ιλιάδα* ή τα ηρωικά κατορθώματα— εφαρμόζοντας σ' αυτά το δραστικό κώδικα αποκρυπτογράφησης των κοινωνικών ρόλων. Και δίνουμε στο «ηρωικό άτομο» το όνομα του Αχιλλέα χωρίς να παραχωρήσουμε σ' αυτό το υποδειγματικό άτομο τα δάκρυα που χύνει ο ήρωας της *Ιλιάδας* ή την αβάσταχτη απελπισία που, στην είδηση του θανάτου του Πάτροκλου, θα τον είχε ωθήσει, εάν δεν επενέβαινε ένας από τους συντρόφους του, να κόψει το λαιμό του. Και πιστώνουμε τον επικό ήρωα με τον αφηρημένο «καλό θάνατο» των Αθηναίων πολιτών—στρατιω-

τών, που στερούνταν οποιαδήποτε σωματικότητα, γιατί το σώμα ήταν γι' αυτούς μόνο ένα δάνειο της πόλης, ενώ πάνω στο νεκρό σώμα του πρωταγωνιστή της *Ιλιάδας* τα πάντα είναι ομορφιά. Εάν, τέλος, είναι αλήθεια, όπως πρόσφατα υποστήριξε ο Jean-Pierre Vernant, ότι το ηρωικό άτομο παρέχει μια εξαιρετική σταθερότητα στις κοινωνικές αξίες που καθαγιάζει με το θάνατό του<sup>10</sup>, τότε ο Αχιλλέας μπορεί πράγματι να θεωρηθεί ως πρότυπο, αυτός που στον ίδιο τον πυρήνα της ύπαρξής του είναι τόσο στερημένος από αυτή τη σταθερότητα;

Πράγματι, στο έπος το αρσενικό και το θηλυκό δε διαχωρίζονται ποτέ εντελώς: υπάρχουν ως δύο ουσιώδεις προσδιορισμοί που μοιράζονται μεταξύ τους την κυριαρχία, και είναι παρ' όλα αυτά αδιαχώριστα. Για να πειστούμε γι' αυτό, ας καταγράψουμε κάθε κρυφή συγγένεια του Αχιλλέα με την Ελένη ή ας ενδιαφερθούμε για την Ανδρομάχη, την «ιδανική γυναίκα της *Ιλιάδας*», που προικισμένη όμως μ' ένα απειλητικό όνομα Αμαζόνας θα υποφέρει μέσα στο πένθος με τον τρόπο με τον οποίο πεθαίνει ένας πολεμιστής<sup>11</sup>. Είναι ευκαιρία να θυμηθούμε τις «συνεχείς ανταλλαγές» που, από τη βεδική Ινδία έως την Ελλάδα, η ινδοευρωπαϊκή παράδοση επιδεικνύει «στη θρησκεία όπως και στο μύθο, μεταξύ του τομέα του πολέμου και του τομέα της θηλυκότητας»<sup>12</sup>, από τα γυναικεία στολίδια του Arjuna έως τα φορέματα του Ηρακλή ή το «τρυφερό δέρμα» των πολεμιστών της *Ιλιάδας*.

Έρχεται μια μέρα που ο ιστορικός της «κλασικής πόλης», στην προσπάθειά του να «αποτοξινωθεί» από το αντικείμενό του —πράγμα που σημαίνει: να αποστασιοποιηθεί κάπως σε σχέση μ' αυτό—, οφείλει να απομακρυνθεί απ' αυτό, προς οποιαδήποτε κατεύθυνση, ώστε να είναι σε θέση ξαναγυρίζοντας εκεί να λασκάρει λίγο τα καλολαδωμένα γρανάζια του συστήματος. Η δική μου επιλογή, αν πρέπει να πω δυο λόγια γι' αυτήν, ήταν η αναδρομή στον κόσμο του έπους. Ύστερα από μία μελέτη του επιτάφιου λόγου στην

πολιτική του διάσταση, ως είδους όπου *ἄνδρες* και *ἀνδρεία* συμπίπτουν, γιατί αυτή η σύμπτωση αποτελεί υποχρέωση απέναντι στην πολιτεία, έπειτα από μια έρευνα σχετικά με τον τρόπο του σκέπτεσθαι ενός γνήσιου Αθηναίου πολίτη όσον αφορά το θέμα του αποκλεισμού των γυναικών, η αναγωγή στην *Ιλιάδα*, μια φορά το χρόνο, σύμφωνα με τη συμβουλή του Dumézil, —στην *Ιλιάδα*, όπου ένας πολεμιστής άξιος του ονόματος του άνδρός γνωρίζει αναπόφευκτα το φόβο, τρέμει, κλαίει και τον αποκαλούν γυναίκα χωρίς να χάνει τίποτε από τον ανδρισμό του<sup>13</sup>—, μ' έπεισε ότι όποιος ενδιαφέρεται για κάθε ελληνική διατύπωση της διαφοράς των φύλων είναι αναγκαίο να περάσει από τον κατάλογο των ανταλλαγών. Και εννοούμε όλες τις ανταλλαγές μεταξύ των δύο φύλων, κι όχι μόνο εκείνη που αντιστρέφει —γιατί τελικά καθετί θα επιστρέψει στη θέση του, προς ύψιστη δόξα της πόλης (σ' αυτό το σημείο θα επανέλθω)— ούτε εκείνη που αναμειγνύει τα αντίθετα και συγχέει τα όρια.

Ανάμειξη, αντιστροφή: δύο διαδικασίες που σε καμιά περίπτωση δεν εξαντλούν —το αντίθετο μάλιστα— τον ελληνικό κατάλογο των ανταλλαγών μεταξύ των φύλων.

Ας μιλήσουμε για την ανάμειξη. Στο πλαίσιο ενός απόλυτα σωματικού ορισμού της αμφισεξουαλικότητας συναντούμε μορφές αβέβαιες, ανάμεικτες από ανδρισμό και θηλυκότητα. Θα σημειώσουμε —πράγμα που δε στερείται ενδιαφέροντος— ότι αυτός ο ορισμός έχει διατυπωθεί τόσο στο χώρο της ιατρικής, και ως καρπός της παρατήρησης, αλλά και μέσα στα φανταστικά δημιουργήματα της μυθολογίας. Στον Ιπποκράτη, για παράδειγμα, αρσενικές είναι οι στείρες γυναίκες, ενώ οι στείροι άντρες παρουσιάζουν χαρακτηριστικά θηλυκότητας. Στον Ιπποκράτη, ακόμη, υπάρχουν —όλα εξαρτώνται από τον τρόπο της ανάμειξης των σπερμάτων κατά τη σύλληψη— άντρες που είναι καθαροί *ἄνδρες*, *ἄνδρες* ακόμη ανδροπρεπείς (*ἀνδρείοι*) στην ψυχή, που το σώμα τους όμως δεν έχει τη δύναμη των πρώτων, και τέλος *ἀνδρόγυνοι* (άνδρες-γυναίκες) από την πλευρά, πά-

λι, των γυναικών υπάρχουν αυτές που διαθέτουν τη μεγαλύτερη θηλυκότητα και την καλύτερη σωματική διάπλαση σε σχέση με το φύλο τους, άλλες, που είναι πιο τολμηρές (θηρσύτεραι), και τέλος αυτές που για την τόλμη τους ονομάζονται *ἀνδρείαι*, δηλαδή οι «ανδροπρεπείς». Κι έπειτα θα διαβάσουμε τον Πλάτωνα που νομοθετεί για τη σεξουαλικότητα με βάση μια πολιτική προοπτική όπου πρέπει οπωσδήποτε να διακριθούν τα φύλα, και ζητάει να προφυλάξει τους πολίτες από έρωτες μη κανονικούς «για τα παιδιά, αγόρια και κορίτσια, και για τις γυναίκες άντρες και τους άντρες γυναίκες (*γυναικῶν ἀνδρῶν καὶ ἀνδρῶν γυναικῶν*)»<sup>14</sup>. Στο χώρο της μυθολογίας βρίσκουμε τον αρχέγονο Ανδρόγυνο, τον ορφικό Δία ή τον Ερμαφρόδιτο των ποιητών και των γλυπτών, όλες αυτές τις μορφές που οι νεότεροι καταγράφουν στην κατηγορία «ερμαφροδιτισμός». Πρόκειται για ένα είδος αμφισεξουαλικότητας σίγουρα φανταστικό, που αντιμετωπίζεται όμως πάντοτε μόνο από την οπτική γωνία του σώματος —πράγμα που περιορίζει αμέσως την έννοια— και που ορίζεται ως «η κατοχή και των δύο φύλων από ένα και το αυτό ον» ή ως «μια ασυμβίβαστη συνύπαρξη των χαρακτηριστικών των δύο φύλων»<sup>15</sup>.

Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι διαμέσου αυτών των μορφών και κάποιων άλλων ακόμη οι αρχαίοι Έλληνες δοκίμασαν να «σκεφτούν το σώμα των θνητών, το οποίο διαθέτει εκ φύσεως μόνο ένα φύλο» σε μία «ανατομία του αδύνατου», που παράγει οντότητες «αυτάρχεις»<sup>16</sup>. Αλλά είναι εξίσου πιθανό ότι, αναδιπλωμένες όπως είναι γύρω από τον εαυτό τους, τέτοιες μορφές οδηγούν μόνο σε μια «ακολουθία καταναγκασμών», ακινητοποιώντας τη σκέψη σε μια οπτική παράσταση που αφήνει τον άνθρωπο εμβρόντητο. Θα ήταν δυνατό να μπορεί κανείς να σκεφτεί το σώμα χωρίς να περιορίζεται στο σώμα. Υποθέτω πως οι αρχαίοι Έλληνες, οι οποίοι φαντάστηκαν αυτά τα αποκλεισμένα σώματα που προέρχονται από ανάμειξη και βραχυκύκλωμα, είχαν επίσης καταλάβει ότι ένα διπλό σχήμα —η μεταφορά,

για παράδειγμα— αποτελούσε αφετηρία για σκέψη περισσότερο απ' ό,τι το ίδιο το δυσανάλογο και συγχρόνως πολύ ομοιογενές σχήμα του τερατουργήματος. Είμαστε επομένως βέβαιοι πως ο Freud, βαδίζοντας στα ίχνη της σχολής τους και με βάση την «ανατομική διαφορά ανάμεσα στα φύλα», διατύπωσε τη θεωρία μιας σεξουαλικότητας «διευρυμένης» στον ψυχισμό και μιας αμφισεξουαλικότητας συγχρόνως γενικευμένης και συστατικής του ανθρώπινου εδους, «έτσι που το περιεχόμενο των θεωρητικών κατασκευών της καθαρής αρρενωπότητας και της καθαρής θηλυκότητας να παραμένει αβέβαιο»<sup>17</sup>.

Η ανάμειξη ήταν ένα ελληνικό ζήτημα. Με βάση την κατηγορία της αντιστροφής οι σύγχρονοί μας ερμηνεύουν την ανταλλαγή ανάμεσα στα φύλα, την οποία περιορίζουν να πραγματοποιείται μέσα στα πλαίσια αυτών των κοινωνικών τελετουργιών που αποτελούν θρησκευτικές γιορτές και πρακτικές μύησης: στα Υβριστικά, γιορτή του Άργους, όπου άντρες και γυναίκες αντάλασσαν τα ενδύματά τους· στη μεταμφίεση του εφήβου, ο οποίος την παραμονή της εισόδου του στην κατάσταση του άνδρος δραματοποιεί το πέρας στον πλήρη ανδρισμό παριστάνοντας τη γυναίκα για λίγο· στα σπαρτιατικά έθιμα του γάμου, όπου η νεόνυμφη θυσιάζοντας την κόμη της αρρενοποιείται για να υποδεχτεί το σύζυγο, ο οποίος δε θα λυπηθεί και τόσο που θα επιστρέψει αμέσως στην κοινωνία των αντρών — τέτοια είναι τα παραδείγματα που επικαλούνται συχνότερα όσοι υποστηρίζουν την ερμηνεία της μύησης. Θα παρατηρήσουμε ότι η έννοια της αντιστροφής ικανοποιεί το νου στο μέτρο κατά το οποίο δε δημιουργεί καμία ρωγμή στη δυαδική κατανομή των αρχαίων ελληνικών κατηγοριών: από τη στιγμή που εκτελούνται αυτές οι πρακτικές, οι οποίες διατηρούν πάντοτε το χαρακτήρα της μετάβασης, η κανονική κατανομή ανασχηματίζεται ανέπαφη και η πολιτική τάξη αντιμετωπίζει χωρίς κανένα κόστος, στο εσωτερικό της ρυθμισμένης λειτουργίας της, πρόσκαιρες ανατροπές, οι οποίες δεν κλονί-

ζουν συνεπώς τα θεμέλιά της. Όμως οι θεωρητικές δυσκολίες είναι ορατές από τη στιγμή που θα προσπαθήσουμε να γενικεύσουμε την αντιστροφή ως τη μοναδική μορφή του ελληνικού φαντασιακού στοιχείου και από τη στιγμή που θα εφαρμόσουμε στα κείμενα, με κίνδυνο την υπεραπλούστευση<sup>18</sup>, μία παρόμοια ερμηνεία. Και πώς θα μπορούσε κανείς να τα ενοποιήσει όλα κάτω από ένα «νόμο συμμετρικής αντιστροφής», βασιζόμενος σε τελετουργίες όπου η αντιστροφή χαρακτηρίζεται κυρίως από μια βασική ασυμμετρία προς όφελος μόνο των ανδρών<sup>19</sup>;

Πρέπει να ακολουθήσουμε τη Froma Zeitlin, η οποία, για να μεταθέσει το πρόβλημα που παρουσιάζει αυτό το υπερβολικά μηχανικό σχήμα, αναλύει τι είναι μεταμφίεση στην ακμή της κλασικής εποχής και στο χώρο της πόλης, στους κόλπους των καθιερωμένων ειδών του αρχαίου ελληνικού θεάτρου. Τραγωδία, κωμωδία: η μεταμφίεση εκεί βρίσκεται στο επίκεντρο, τόσο καθότι τους γυναικείους ρόλους εξ ορισμού τους υποδύονται άντρες, όσο και επειδή η πλοκή μπορεί κάποτε να εισάγει τη μεταμφίεση ως μέσο προώθησης της δράσης — επιπλέον σ' αυτή την περίπτωση η επαναφορά δε διασφαλίζεται (οι ανταλλαγές που υποτίθεται πως είναι πρόσκαιρες καταλήγουν άσχημα στην τραγωδία, δεν πετυχαίνουν παρά μόνο στις γυναίκες στην κωμωδία, και μπορούν πάντα να καταχωριστούν στον κατάλογο των στοιχείων του μεταθεάτρου: πώς να μη σκεφτεί κανείς το παιχνίδι του πραγματικού και του φανταστικού, όταν ένας άντρας ηθοποιός που υποδύεται ένα γυναικείο ρόλο πρέπει να παίξει τη γυναίκα που μεταμφιέζεται σε άντρα;). Χωρίς αμφιβολία στο θέατρο της αρχαίας Αθήνας οι άνδρες κάνουν τα πάντα: παίζουν, παρακολουθούν, κρίνουν. Όμως στο γυναικείο ρούχο που φοράει κάποιος πολίτης ηθοποιός, στα πολύ έντονα εξαρτήματα της θεατρικήςσκευής, όπως ο μακρύς παραδοσιακός χιτώνας, θα δούμε την περιφανή εκδήλωση της σχέσης που διατηρεί το θέατρο με τη θηλυκότητα και η οποία είναι δυνατό να ανιχνευθεί σε πολλά σημεία,

ξεκινώντας από τον «ανδρογυνισμό» του προστάτη θεού Διόνυσου<sup>20</sup>. Και χωρίς αμφιβολία πάλι οι άντρες είναι εκείνοι που θα βρουν σ' αυτό ευχαρίστηση και θα επωφεληθούν από το «τελικό αυτό παράδοξο... το θέατρο να μεταχειρίζεται το θηλυκό για να επινοήσει ένα πληρέστερο πρότυπο του αρσενικού εγώ».

Διακόπτω εδώ το παράθεμα για να παρατηρήσω ότι μπορούμε επίσης να τονίσουμε τη σημασία της πράξης η οποία εισάγει ένα γυναικείο θύλακα από την πλευρά του ανδρισμού: ο αμετάβλητος πίνακας των αντιθέσεων βρίσκεται κάπως διαταραγμένος. Αναμφίβολα ο άντρας παραμένει ο παραλήπτης των κοινωνικών πρακτικών και των διανοημάτων, αλλά στη διάρκεια μιας δραματικής παράστασης το πεδίο της θηλυκότητας αποκαλύπτεται ως βασικό και το θηλυκό είναι εκείνο που έρχεται να προσδιορίσει και συγχρόνως να ενισχύσει την αναγκαία αρρενωπότητα των ανδρών. Μπορώ τώρα να ξανανοιξω τα εισαγωγικά και να αποδεχτώ την ιδέα ότι το «να παίζεις τον άλλο» είναι αυτό που διευρύνει την αρσενική ταυτότητα του πολίτη «στις συχνά αποκηρυγμένες συγκινήσεις του φόβου και του ελέου»<sup>21</sup>.

Για την ώρα ας αφήσουμε το θέατρο. Στη συνέχεια θα συναντήσουμε και πάλι αυτό το βασικό μάρτυρα, σαν τον προνομιούχο χώρο ενός λόγου που, στις καλές μέρες της κλασικής πόλης και στα πλαίσια της πολιτικής νομιμότητας, χρησιμοποιεί μια γλώσσα που δεν είναι η πολιτική, αυτή της αδιάσπαστης ταξινόμησης των ρόλων και των θέσεων.

Είναι καιρός να διατυπώσουμε καθαρά αυτό που ο αναγνώστης θα έχει μαντέψει ήδη σ' αυτό τον πρόλογο, όπου όφειλα να απαριθμήσω τις διαδρομές που δε θα ακολουθήσω και να εκθέσω τους λόγους για τους οποίους διάλεξα άλλους δρόμους, που πρέπει ακόμη να διανοίξω: η μέριμνά μου θα είναι το θηλυκό ως το πιο επιθυμητό πράγμα για τον άντρα στην αρχαία Ελλάδα.

Χωρίς άλλη καθυστέρηση, να 'μαστε οδηγημένοι στα χνάρια των διαδικασιών που αποσκοπούν στη διανοητική ιδιο-

ποίηση κάποιων μεγάλων εμπειριών της θηλυκότητας, με το όνειρο να βοηθήσουμε να επωφεληθεί απ' αυτές επίσης —και κυρίως;— το σώμα. Σαν να λέμε ότι οι διαδικασίες που θα μελετηθούν θα αποκαλύψουν την ενσωμάτωση, τη σφαιρική συναρμογή, με δυο λόγια, τη λογική του εγκλεισμού. Κι αυτό όχι μόνο γιατί θα πρόκειται για την εσωτερική του θηλυκού, αλλά επειδή, για να εκτιμήσουμε τη σφαιρική ενσωμάτωση από μια πλευρά διαφορετική, ο εγκλεισμός, δηλαδή το να εμπεριέχεται κάτι σε κάτι άλλο, είναι η θεωρητική οδός η οποία κατ' εξοχήν μάς επιτρέπει να απομακρυνθούμε από τους πίνακες των αντιθέσεων. Έτσι, σε έναν άλλο τομέα και σχετικά με ένα εντελώς διαφορετικό αντικείμενο, ο Charles Malamoud, μελετώντας τη σχέση ανάμεσα στο χωριό και το δάσος στα πλαίσια της βεδικής πρακτικής και σκέψης, προσπαθεί να συλλάβει τη λειτουργία της θυσίας, η οποία δεν επιδιώκει «να χωρίσει καθοριστικά το χωριό από ό,τι δεν είναι χωριό, αλλά να διακρίνει», «να δώσει στο χωρικό ένα προβάδισμα ώστε να μπορέσει αυτός να εκδηλώσει την ανωτερότητά του απέναντι στο δασικό κόσμο που τον περιβάλλει, την ικανότητά του... να αιχμαλωτίζει, να περιλαμβάνει το δάσος», «καθώς επίσης και να το εξευμενίσει παραχωρώντας του το μερίδιό του στο εσωτερικό του χωριού»<sup>22</sup>. Ας βάλουμε τον άνδρα στη θέση του χωριού κι ας θεωρήσουμε το θηλυκό ως το υποκατάστατο του δάσους: να 'μαστε ακριβώς στο νευραλγικό σημείο του θέματος. Και όταν ο Malamoud θεμελιώνει το σύνολο της διαδικασίας πάνω στον «απαράδεκτο» χαρακτήρα της αντίθεσης, η οποία ωθεί «την περιλαμβάνουσα κατηγορία» να ενσωματώσει σ' αυτήν το άλλο, «έστω κι αν υποστεί την επιρροή του κι αν υιοθετήσει εν μέρει το λεκτικό του»<sup>23</sup>, πώς να αποδώσω καλύτερα παρά μέσα από τα λόγια του εκείνο που, σ' όλη τη διάρκεια αυτής της έρευνας, πίστεψα πως αποκάλυψα όσον αφορά τις διεργασίες που η σκέψη του αρχαίου Έλληνα άντρα πραγματοποιεί προκειμένου αυτός να προξενήσει ρωγμή σε μια αντίθεση

συστατική της ύπαρξής του; Αντίθεση η οποία βεβαίως είναι επωφελής, ως προς το ότι του εξασφαλίζει την κυριαρχία, και η οποία όμως πρέπει να θεωρήσουμε ότι μπορεί να είναι ανυπόφορη, ως προς το ότι προορίζει για το άλλο φύλο, καθώς φαίνεται, την ένταση της ηδονής και τη δραμύτητα του πόνου.

Στο βραχμανισμό, σύμφωνα με τη θεώρηση του Malamoud, πρέπει, αποβλέποντας στο μεγαλείο του dharma, να ενσωματωθεί η ουσία του δάσους μέσα στο χωριό. Θα ήθελα να πείσω τον αναγνώστη για τις ανάλογες φαντασιώσεις που οι αρχαίοι Έλληνες, αν και πολύ προσαρμοσμένοι στην πολιτική τάξη, έτρεφαν κατά κόρον σχετικά μ' αυτό που το θηλυκό προσφέρει στον άνδρα.

Θεωρητικά, ο υποδειγματικός άνήρ είναι το πρότυπο του ανδρισμού. Όταν όμως η ανδρεία δεν έχει άλλη έννοια παρά μόνο αυτήν του «θάρρους», αναγκαστικά τότε, προκειμένου να είναι υποδειγματικός, ο άντρας-πολίτης καταλήγει να είναι χωρίς φύλο. Μιλώντας τη γλώσσα της Σχολής της Πράγας, θα λέγαμε με ευκολία ότι στο ζευγάρι άντρας-γυναίκα ο άντρας αποτελεί το μη σημαδεμένο στοιχείο. Ας πούμε τουλάχιστον ότι το εξωπραγματικό τελικά πρότυπο του άντρα που εξυμνεί ο αθηναϊκός επιτάφιος λόγος δεν έχει σώμα. Το σώμα, απλό υλικό μέσο για τη δράση του πολίτη, οφειλόταν στην πόλη, και ο θάνατος του πολεμιστή εξόφλησε το χρέος.

Στην προσπάθεια να μη συναντήσει το άλλο, ο αρρενωπός άντρας —αυτό το υποκείμενο της πολιτικής— δεν έχει σώμα. Το σώμα —δηλαδή η οντότητα που διαθέτει φύλο— θα ήταν λοιπόν ακέραιο μόνο από την πλευρά των γυναικών, σαν να μην υπήρχε «παρά μόνο ένα φύλο, το γυναικείο»; Σαν να ήταν η γυναίκα «ο ορισμός του φύλου και ο άντρας ο ορισμός του είδους» (ο άντρας είναι άνθρωπος, η γυναίκα θα ήταν «η ίδια η προσωποποίηση της διαφοροποίησης των φύλων»)· και οι θνητοί, που σύντομα χωρίστηκαν από τους θεούς, ακριβώς αυτό είδαν, μέσα στη ζάλη της κα-

ταστροφής, να εμφανίζεται με τη μορφή μιας νεαρής νύφης που λεγόταν Πανδώρα<sup>24</sup>.

Βλέπω το λιγότερο δύο κατηγορίες —την ηδονή και τον πόνο— όπου αυτά τα ερωτήματα, αν και διατυπωμένα πρόσφατα για μια εποχή ακόμα κοντινή σ' εμάς<sup>25</sup>, βρίσκουν επιβεβαίωση στην αρχαία Ελλάδα.

Θα έπρεπε λοιπόν να μιλήσουμε για την ηδονή στο θηλυκό; Δεν είναι βεβαίως αυτό που έχουμε μάθει από τις μελέτες τις αφιερωμένες στα κυρίαρχα ελληνικά κείμενα πάνω σ' αυτό το θέμα. Ένα ολόκληρο ιδεολογικό σύστημα τείνει να αποδείξει πολύ επίσημα, μέσα στις πόλεις, ότι η σεξουαλική απόλαυση ανήκει δικαιωματικά στους άντρες, ενώ οι γυναίκες, προορισμένες να τεκνοποιούν και να προετοιμάζονται γι' αυτό, οφείλουν να αρκεστούν στο επιμελώς περιορισμένο μερίδιο το οποίο μέσα στο πλαίσιο του γάμου η αυστηρή Ήρα παραχωρεί με το ζόρι στην Αφροδίτη<sup>26</sup>. Όμως δεν είναι αυτή η εκδοχή του προβλήματος που παρουσιάζει ο μύθος του Τειρεσία.

Το ξέρουμε: προτού γίνει ο μάντης του οποίου η ιστορία διασταυρώνεται με το δρόμο του Οιδίποδα, ο Τειρεσίας —σύμφωνα με μία από τις παραλλαγές του μύθου— υπήρξε γυναίκα. Ή, τουλάχιστον, για κάποιο χρονικό διάστημα και επειδή είχε χτυπήσει, τραυματίσει ή σκοτώσει (επειδή, όπως και να 'χει το πράγμα, είχε χωρίσει) φίδια που συνουσιάζονταν, έζησε σε γυναικείο σώμα. Βέβαια, χτυπώντας πάλι ένα ζευγάρι φιδιών, ο Τειρεσίας ξανάγινε μια μέρα άντρας. Όμως, απ' αυτό το πέρασμα από τη θηλυκότητα του απομένει η εμπειρία αυτή των δύο φύλων (των δύο «χαρκτηρών», των δύο «φύσεων», των δύο «ηδονών» ή των δύο «μορφών»), για τα οποία από το ένα κείμενο στο άλλο οι Έλληνες και οι Λατίνοι συγγραφείς μιλούν κατά κόρον<sup>27</sup>. Να τι επακολούθησε λοιπόν:

«Μια μέρα, που ο Δίας διαφωνούσε με την Ήρα, υποστηρίζοντας ότι στη σεξουαλική πράξη η γυναίκα είχε μεγαλύτερο με-

ρίδιο ηδονής από τον άντρα, ενώ η Ήρα επέμενε για το αντίθετο, αποφάσισαν να καλέσουν τον Τειρεσία για να του κάνουν την ερώτηση, δεδομένου ότι αυτός είχε την εμπειρία και της μιας και της άλλης κατάστασης. Στην ερώτηση που του έκαναν ο Τειρεσίας απάντησε ότι, εάν υπήρχαν δέκα μερίδια (ηδονής), ο άντρας απολάμβανε μόνο το ένα και η γυναίκα τα εννέα»<sup>28</sup>.

Κατόπιν τούτου, η Ήρα εξοργίζεται, ως θεματοφύλακας της ορθοδοξίας του γάμου, και γίνεται έξαλλη βλέποντας να της αποκαλύπτεται το ελάχιστο ενδιαφέρον που έχουν γι' αυτήν οι γυναίκες σε σχέση με την Αφροδίτη. Για να εκδικηθεί, τυφλώνει τον Τειρεσία, αλλά ο Δίας, που ικανοποιήθηκε από την απάντησή του, τον κάνει μάντη.

Επειδή δεν είναι ο τυφλός μάντης που μ' ενδιαφέρει εδώ, αφήνω το τέλος της ιστορίας και επιμένω στον Τειρεσία που, επειδή είχε την εμπειρία και του ενός και του άλλου φύλου, ξέρει τι συμβαίνει με τη γυναικεία απόλαυση, αντίθετα προς τις επίσημες πεποιθήσεις. Ως προστάτιδα του θεσμού του γάμου, η Ήρα είχε όλο το δίκιο να εξοργιστεί: ακούσε αυτός ο άντρας, που κάποτε υπήρξε γυναίκα, για να καταστρέψει την καθησυχαστική αντίληψη η οποία, θέτοντας τις συζύγους εκτός ηδονής, οδηγούσε με ασφάλεια τους άνδρες σε έναν ανδρισμό χωρίς διάψευση καθώς και χωρίς απρόοπτα. Όμως, όπως οι Αθηναίοι κωμικοί (για παράδειγμα, ο Αριστοφάνης στη *Λυσιστράτη*), έτσι και ο μυθικός Τειρεσίας πίστευε αναμφίβολα —το ήξερε από προσωπική εμπειρία— ότι στις ηδονές του κρεβατιού οι γυναίκες είναι εξαιρετικές «σύντροφοι», λιγότερο παθητικές απ' ό,τι διαβεβαιώνουν όλοι αυτοί οι οποίοι από την αντίθεση ανάμεσα στην ενεργητικότητα (που πάντα χαρακτηρίζει τους άντρες) και την παθητικότητα (των γυναικών) εξάγουν την ουσία της αρχαϊκής ελληνικής σκέψης στο θέμα της σεξουαλικότητας<sup>29</sup>.

Μεγάλη σημασία δίνω επίσης στον Τειρεσία ο οποίος, σύμφωνα με μια άλλη εκδοχή, του ποιητή της ελληνοιστικής

εποχής Καλλίμαχου, τυφλώθηκε και προήχθη σε μάντη από την Αθηνά, διότι υπερβαίνοντας καθετί απαγορευμένο αντίκρισε γυμνό το σώμα της θεάς<sup>30</sup>. Το δίχως άλλο, τα μυστικά του θηλυκού είναι και οφείλουν να είναι καλά φυλαγμένα: και στη μια και στην άλλη περίπτωση, τα τυφλά μάτια του Θηβαίου μαρτυρούν αυτό που δεν έχει στο εξής ανάγκη να δει, γιατί το ξέρει.

Αυτός είναι ο Τειρεσίας που θέτω ως προμετωπίδα, και όχι ο γενικός μεσολαβητής, ρόλος στον οποίο θέλουν ορισμένοι να τον περιορίσουν<sup>31</sup>. Θέτοντας ωστόσο σ' αυτό το βιβλίο το έμβλημα του Τειρεσία, δεν παραβλέπω ότι, ως παράδειγμα άνδρός που κυριεύεται από τη θηλυκότητα, θα γίνει πολύ περισσότερος λόγος για τον Ηρακλή, τα φορέματά του και το δυνατό του σώμα που το διαπέρασαν οξείες πόνοι. Αναμφίβολα ήταν ικανοποιητικό ότι, έστω και για μια φορά, το θηλυκό δεν είναι άμεσα συνδεδεμένο με τον πόνο, τον οποίο του παραχωρούμε συνήθως πιο εύκολα απ' ό,τι την ηδονή — άλλωστε, υπομονή, ο πόνος θα έρθει κι αυτός με τη σειρά του, ύστερα από λίγο και μάλιστα κατά κόρον. Όμως για την επιλογή του Τειρεσία υπάρχει ένας ακόμη λόγος, ίσως πιο «σοβαρός» και σίγουρα καθαρά θεωρητικός: λόγω της προηγούμενης εμπειρίας του και της μεταγενέστερης υπηρεσίας του ως μάντη, ο Τειρεσίας αποτελεί μια μορφή της γνώσης. Στη ραψωδία λ της *Οδύσσειας* αναφέρεται ότι η Περσεφόνη διαφύλαξε τις δικές του μόνο πνευματικές ικανότητες μετά θάνατον, πράγμα που του επέτρεπε να έχει μνήμη και συνείδηση ανάμεσα στις αμνήμονες σκιές. Ακριβώς αυτές οι ιδιότητες είναι πολύτιμες για να μας εισαγάγουν σε μελέτες σχετικά με τη θηλυκή διάσταση, γιατί δεν επιδιώκουμε τόσο να καταρτίσουμε έναν κατάλογο πράξεων ή συγκεκριμένων πρακτικών, όσο να παρακολουθήσουμε μια σκέψη για τη διαφορά των δύο φύλων, κατά τη διάρκεια διεργασιών πνευματικών (να πω ψυχικών;) τις οποίες αυτή η σκέψη πραγματοποιεί μέσα στο στοιχείο του θηλυκού.

Πιο παραδοσιακά γυναικείος από την ηδονή θα έλεγε κανείς πως είναι ο πόνος, και ειδικότερα ένας πόνος οξύς, ο οποίος ταυτόχρονα θεωρείται συγγενής με την ηδονή: ο πόνος του τοκετού, που οι γυναίκες πρέπει να τον γνωρίσουν, για να ολοκληρωθούν κοινωνικά μέσα από την αναπαραγωγή, την οποία τόσο η ιδιοσυγκρασία τους όσο και η πόλη από κοινού ορίζουν ως χαρακτηριστικό του φύλου τους. Αυτό το διαπεραστικό πόνο (όδύνη), αυτό το σπαραγμό της γέννας (ώδεις) ονειρεύεται ο αρχαίος Έλληνας άντρας, και δεν ονειρεύεται μόνο, όπως το έχουν πει, όπως κι εγώ η ίδια το υποστήριξα, «να μη χρειάζεται τις γυναίκες για να αποκτήσει παιδιά» — εκτός κι αν καταλάβει ότι προϋπόθεση για να μη χρειάζεται κανείς τις γυναίκες είναι το να έχει ο ίδιος ενσωματώσει τη θηλυκότητα. Διότι το να υποφέρει κανείς σαν γυναίκα είναι αυτό που ακόμη και στον πολύ ανδροπρεπή Ηρακλή εντείνει από μόνο του τον ανδρισμό. Όχι χωρίς συνάφεια: η ανδρεία απαιτεί την ηρωική δοκιμασία του πόνου, ο πιο έντονος πόνος ανήκει στο κρεβάτι κι όχι στον πόλεμο<sup>32</sup>... Το συμπέρασμα βγαίνει από μόνο του, αν υποθέσουμε ότι ένας συλλογισμός ήταν πραγματικά αναγκαίος για να το διατυπώσουμε.

Με την ίδια ευκαιρία, ο άνήρ ιδιοποιείται κάτι από τη μητρότητα. Στην αρχαία Ελλάδα δε συμβαίνει όπως στη Ρώμη, όπου στον τομέα του δικαίου «η λέξη η οποία δηλώνει τη μητέρα ως επίτοκο, *parens*, παίρνει ως όρος την... αντίθετη έννοια, του “πατέρα” ή του προγόνου από τη μεριά του πατέρα»<sup>33</sup>, και η οικειοποίηση του θηλυκού επιχειρείται από τον Έλληνα διακριτικά, χωρίς να φτάνει σε εκφράσεις τόσο λεπτές όσο η ευφάνταστη μεσαιωνική διατύπωση «ο Ιησούς, η μητέρα μας»<sup>34</sup>. Κι όμως, στην Αλίφηρα της Αρκαδίας ο Πausανίας είχε δει ένα βωμό του Δία του επονομαζόμενου *Λεχεάτη* (του τοκετού), γιατί, όπως του είπαν οι κάτοικοι, εκεί ο υπέρτατος θεός γέννησε την Αθηνά<sup>35</sup>.

Πασίγνωστοι είναι οι «τοκετοί» του Δία, που κατάπιε τη Μήτιδα για να γεννήσει την πολεμική θεά ή για να εκπλη-

ρώσει την κοσμογονία των ορφικών<sup>36</sup>. Είναι σχεδόν ένας διδακτικός μύθος η ησιόδεια ιστορία της Μήτιδας [ως προσηγορικό η λέξη *mētis* (φρόνηση/πονηριά) αποδίδει συχνά ένα χαρακτηριστικό της γυναικείας συμπεριφοράς], που την κατάπιε ο Δίας επειδή φοβόταν μήπως αυτή γεννήσει ένα γιο πιο δυνατό από τον ίδιο. Γιατί όλα εξελίσσονται προς το καλύτερο όσον αφορά τις επιθυμίες του Πατέρα: ο Δίας επαναλαμβάνει, με μεγαλύτερη όμως επιτυχία, στην έγκυο Μήτιδα την κίνηση του πατέρα του, του Κρόνου, που κυριευμένος από έναν ανάλογο φόβο κατάπιε απλούστατα τα παιδιά του και τα αποθήκευε μέσα στην κοιλιά του (νηδύς) — η λέξη όμως μπορεί επίσης να σημαίνει, και σημαίνει συχνά, τη μήτρα<sup>37</sup>. Ενσωματώνοντας στον εαυτό του τη μητέρα, ο Δίας αποφεύγει το γιο, ο οποίος αντικαθίσταται από μια κόρη εντελώς αφοσιωμένη στα δικαιώματα του άνδρος. Αξίζει τον κόπο να σταθούμε στην κυοφορία του Δία, που παρουσιάζεται τόσο συχνά από τους Αθηναίους αγχειοπλάστες: θα πειστούμε τότε πως αν, από την οπτική γωνία μιας σεξουαλικότητας που περιορίζεται σε «πράξεις», η διείσδυση φαίνεται να αποτελεί την «πράξη-πρότυπο» στα μάτια των Ελλήνων<sup>38</sup>, στην αρχαία Ελλάδα φαντάζονταν πως με βάση τη γυναικεία καταχώριση της πληρότητας ενός σώματος κλειστού γύρω από το παιδί που φέρει<sup>39</sup> —στη συγκεκριμένη περίπτωση, του σώματος του Δία, που κατάπιε μια γυναικεία θεότητα— ήταν δυνατή η αποφυγή μιας δύναμης πιο ισχυρής απ' αυτήν του δυνατού θεού.

Για να βεβαιωθούμε γι' αυτό, θα αντιπαραθέσουμε εν συντομία τη βεδική διήγηση που λέει πως ο Indra απέφυγε τη γέννηση ενός όντος πιο ισχυρού απ' αυτόν, το οποίο θα προερχόταν από τους έρωτες της αρσενικής θεότητας της Θυσίας με τη θηλυκή θεότητα του Λόγου. «Γλιστρώντας μέσα στην περίπτωση των δύο εραστών [ο Indra] έγινε έμβρυο, εισχώρησε μέσα στη μήτρα [του Λόγου] και κατέλαβε τη θέση. Ύστερα από ένα χρόνο γεννιέται και φροντίζει βγαίνοντας να ξεριζώσει τη μήτρα που τον περιέβαλλε». Η θεό-

τητα του Λόγου δε θα κάνει άλλα παιδιά. «Το μοναχοπαίδι της [σχολιάζει ο Malamoud, από τον οποίο δανείζομαι τη διήγηση] είναι αυτό το θείκό έμβρυο που τη βίασε λαθραία και που διάλεξε να ξαναγεννηθεί απ' αυτή, μόνο και μόνο για να την καταστήσει στείρα»<sup>40</sup>. Η αντιπαράθεση είναι εποικοδομητική: σίγουρα η φαντασίωση της διείσδυσης (συνοδευόμενη από αυτό τον ακρωτηριασμό, που αποτελεί τη βίαιη αντιστροφή της) δε γεννήθηκε στην αρχαία Ελλάδα. Η μέθοδος του Δία είναι πιο ήπια ή πιο εξεζητημένη: ο θεός καταπίνει τη Μήτιδα, και εκείνη, ως οντότητα γυναικεία, δεν υπάρχει πια παρά μόνο μέσα απ' αυτόν, ενώ, δυνάμει της κατάλληλης αλχημείας στη θείκη κοιλιά, ο απειλητικός γιος θα μετατραπεί σε ανδροπρεπή κόρη...

Επαναφέροντας αυτή την ιστορία υπό το πρίσμα της ανάλυσης, σίγουρα αντικειμενικός μας σκοπός δεν είναι να «τα βάλουμε μ' αυτό τον αρσενικό θεό, επειδή σφετερίζεται τον τοκετό»<sup>41</sup>. Σ' αυτή τη μομφή του Marcel Detienne, ο οποίος αμφισβητεί ότι μπορούμε σ' αυτή την περίπτωση να μιλήσουμε για «άρνηση της μητρότητας των γυναικών» (αυτό ισχύει, είτε θέλουμε είτε δε θέλουμε να το παραδεχτούμε), θα απαντήσουμε ότι είναι πάντα χρήσιμο να ενδιαφερόμαστε για την υλοποίηση μιας φαντασίωσης όταν ο βασιικός δράστης είναι ο πατέρας των θεών και των ανθρώπων. Και ο ανδρικός τοκετός είναι μία καθαρά ελληνική φαντασίωση, ακόμα και αν ο απώτερος σκοπός δεν είναι πάντα η διαφύλαξη (ή η επιβεβαίωση) της εξουσίας<sup>42</sup>. Για τον ακροατή ενός τέτοιου μύθου, αυτή η φαντασίωση, έστω και αν δεν αποτελεί «σφετερισμό» στην πράξη, έρχεται να οικειοποιηθεί, όπως ο Δίας, τη θηλυκότητα σε μια από τις πιο αναγνωρισμένες εκφάνσεις της, προκειμένου να ισχυροποιήσει τον ανδρισμό, που απειλείται χωρίς αμφιβολία περισσότερο απ' όσο φαίνεται.

Στον άλλο πόλο του ορίζοντα αυτού του βιβλίου, θα ήθελα να αναφερθώ στον Πλάτωνα και στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί τη γυναικεία μεταφορά της αναπαρα-

γωγής, με το εξής παράδοξο, ότι, μεταθέτοντας την αναπαγωγή στον τομέα της πνευματικής δημιουργικότητας του φιλοσόφου, ο Πλάτωνας καθιστά την κυοφορία αιτία ή τουλάχιστον υποχρεωτικό προκαταρκτικό στάδιο του έρωτα. Ο Μ. F. Burnyeat, που εντόπισε εύστοχα αυτό το παράδοξο σ' ένα χωρίο του Συμποσίου, προσθέτει ότι σ' αυτή την ανάπτυξη και σ' άλλες ακόμη η σύλληψη φαίνεται πάντα να έχει ήδη πραγματοποιηθεί από μόνη της και χωρίς άλλη πηγή, χωρίς να έχει προηγηθεί στην ψυχή καμία μεταφορική σεξουαλική ένωση<sup>43</sup>. Το ότι ο Πλάτωνας αρνείται να συμπεριλάβει στη θεωρία του τη στιγμή μιας συνεύρεσης μεταξύ αρσενικού και θηλυκού μέσα στην ψυχή του φιλοσόφου είναι οπωσδήποτε ενδεικτικό, αλλά ο σκοπός μου εδώ δεν είναι να ερμηνεύσω αυτό το κενό επικαλούμενη την ομοφυλοφιλία του Πλάτωνα. Αξίζει περισσότερο να μελετήσουμε —θα φανεί στις σελίδες που ακολουθούν— την ελάχιστη μεταφορική χρήση της λέξης ώδις, που δηλώνει τον τοκετό κι όχι, όπως λένε τα λεξικά, την αγωνία, στο Συμπόσιο και στο Φαίδρο, ή, στον τελευταίο αυτό διάλογο, τις συνθήκες κάτω από τις οποίες η ψυχή υποφέρει από το εισέχον φύτρο των φτερών της και, κατά μία έννοια, γεννά τελικά υπό την επήρεια του πόθου<sup>44</sup>. Θα άξιζε περισσότερο να ξαναδιαβάσουμε το Θεαίτητο και να ενδιαφερθούμε για τους πόνους των άγονων τοκετών του ομίωμου προσώπου του διαλόγου.

Τουλάχιστον θα παρατηρήσω ότι ο Πλάτωνας δεν είναι ούτε ο πρώτος ούτε ο μόνος Έλληνας στοχαστής που εκτρέπει έτσι το μεταφορικό εννοιολογικό πεδίο του θηλυκού προς το αρσενικό θέτοντάς το στην υπηρεσία του τελευταίου, παρ' ότι είναι ο μόνος που αφοσιώνεται στο έργο αυτό μ' έναν τρόπο τόσο σκόπιμα συστηματικό. Γι' αυτό θα δίσταζα να συμπεράνω, όπως έχουν κάνει άλλοι, ότι στη σκέψη του Αριστοτέλη η παρουσίαση του θηλυκού ως ελαττωματικού αρσενικού είναι απόρροια αυτής της πλατωνικής διαδικασίας «της μετωνυμικής εγκατάστασης της γυναίκας

μέσα στο φιλόσοφο»<sup>45</sup>. Είναι όμως αλήθεια πως η πλατωνική στρατηγική είναι περίπλοκη και, με μια ακατάπαυστη παλινδρομική κίνηση, σε μερικά κείμενα επιμένει στην απορρόφηση του θηλυκού μέσα στο φιλοσοφούντα άνδρα, ενώ σε άλλους διαλόγους η όλη προσπάθεια στοχεύει να μεταστρέψει το σύνολο των πιο αντιπροσωπευτικών πολιτικών δεδομένων, συμπεριλαμβανομένου του αποκλεισμού των γυναικών και του αυστηρού διαχωρισμού των φύλων, προς όφελος του φιλοσόφου. Το ότι αυτή η δεύτερη διεργασία εκπληρώνεται στο *Φαίδωνα*, διάλογο για την ψυχή, δεν είναι αναμφίβολα τυχαίο γεγονός. Επιπλέον, το ότι ο Πλάτωνας, για να κατασκευάσει ένα «καθαρό» αρσενικό πρότυπο, επικαλείται ως παράδειγμα τον ήρωα Ηρακλή, υπεραρσενικό και μισογύνη, πολύ συνδεδεμένο όμως με το θηλυκό, είναι χωρίς αμφιβολία μία ακόμη στροφή σ' αυτή τη στρατηγική των πολλών ελιγμών, και αυτό θα προσπαθήσουμε να το αποδείξουμε<sup>46</sup>.

Σε τελική ανάλυση, το εγχείρημα, ελληνικό προτού γίνει δυτικό, συνίστατο άραγε σ' αυτή τη μετατόπιση με την οποία από το σώμα της γυναίκας το θηλυκό πέρασε στην ψυχή του αρσενικού κι εκεί απορροφήθηκε μέσα στη σκέψη; Εάν μιλήσουμε για μετατόπιση κι όχι για «αντικατάσταση»<sup>47</sup>, τότε ένα τέτοιο εγχείρημα εύκολα μπορούμε να το ανασυνθέσουμε. Σ' αυτό, ο άντρας κερδίζει σε πολυπλοκότητα, η γυναίκα χάνει σε ουσία. Και πράγματι, το σώμα των γυναικών —έστω κι αν τις έκανε ονομαστές η ομορφιά αυτού του σώματος— διατηρεί μες στην ελληνική ποιητική παράδοση ένα στοιχείο αδυνατίας: από την πρώτη, όλο εξωτερική εμφάνιση, ησιόδεια γυναίκα μέχρι τη θεά Αθηνά, που καλύπτεται από πέπλο, πανοπλία και την αιγίδα, και της οποίας η ανάρμοστη γυμνότητα τυφλώνει, ακριβώς γιατί είναι αδιανόητη, και χωρίς, τέλος, να ξεχάσουμε την Ελένη, μια άυλη οπτασία μες στη λαμπρότητά της. Στις γυναικείες μορφές μένει αυτή η ασύλληπτη εξωτερική εικόνα: όσο για το εσωτερικό τους, σε σχήμα κοιλότητας — η νηδύς, και με

τις δύο σημασίες του όρου, τη γενική και την ειδική, τρέφει ήδη και θα τρέφει χωρίς δυσκολία τις ονειροπολήσεις για την εσωτερικότητα<sup>48</sup>.

Ας είναι. Το να αποδεχτούμε όμως, όπως κάνουν μερικοί (και μερικές), ότι η γυναίκα έχει λησμονηθεί και ο άντρας είναι έτοιμος για μια θέση αδιαμφισβήτητης κυριαρχίας θα σήμαινε ότι παραγνωρίζουμε σοβαρά τη φύση των ψυχικών διεργασιών, που δεν επιτρέπει ποτέ να πραγματοποιούνται αυτές ατιμώρητα: αφήνουν τα ίχνη τους, δεν είναι ούτε χωρίς επακόλουθα ούτε χωρίς απώλειες. Εάν, μέσα από τον έρωτα και την αναπαραγωγή<sup>49</sup>, το θνητό σώμα δοκιμάστηκε και καταξιώθηκε στο θηλυκό και εάν η ψυχή έζησε με τον τρόπο ύπαρξης του σώματος, σημαίνει πως υπάρχει εγκατεστημένο μέσα στην ψυχή χωρίς να μπορεί να εκτοπιστεί κάποιο σωματικό στοιχείο. Κι έτσι, εν αγνοία του φιλοσόφου, υπάρχει μέσα στην ψυχή του η γυναίκα, η οποία, προτού βρει αυτή την ανακούφιση από τους πόνους του τοκετού για την οποία μιλάει επίσης η *Πολιτεία*<sup>50</sup>, περιπλανήθηκε όπως περιπλανιέται η Ιώ, έγκυος από το Δία και βασανισμένη από τον οίστρο που την καταδιώκει. Ο Πλάτωνας μπορεί κάλλιστα να απαγορεύει το θέατρο στους φύλακές του και να καταδικάζει οποιαδήποτε μίμηση γυναίκας, κυρίως μάλιστα εάν αυτή είναι «άρρωστη, υπό το κράτος του έρωτα ή σε ωδίνες τοκετού»<sup>51</sup>, όμως η ψυχή των φιλοσόφων δεν προηγήθηκε σ' αυτό το δρόμο πριν από αυτούς;

Είναι πλέον καιρός ν' αφήσουμε τον Πλάτωνα. Δε θα το κάνουμε όμως χωρίς να παρατηρήσουμε ότι ο ορισμός της πόλης μέσα από το κυρίαρχο συνεκτικό της στοιχείο, την «ήδονης τε και λύπης κοινωνίαν» («όταν... όλοι οι πολίτες χαίρονται ή λυπούνται εξίσου για τα ίδια γεγονότα»), ακολουθεί αμέσως μετά την ανάπτυξη τη σχετική με την κοινωνίαν (κοινοκτημοσύνη) όσον αφορά τις γυναίκες, η οποία είναι και η βάση του<sup>52</sup>.

Από την ψυχή ας επανέλθουμε για μια τελευταία φορά στην πόλη, για να παρατηρήσουμε ότι ο αυστηρός διαχωρι-

σμός του θηλυκού και του αρσενικού δεν έχει άλλο πλαίσιο, δε λαμβάνει χώρα αλλού, παρά μόνο στον πολιτικό τομέα ή, πιο συγκεκριμένα, στην ιδεολογία του «πολιτικού». Γιατί στην αρχαία Ελλάδα το πολιτικό είναι χωρίς αμφιβολία πιο εκτεταμένο απ' ό,τι αφήνει να διαφαίνεται ο επίσημος πολιτικός λόγος, ο ιδιαίτερα εποικοδομητικός, που μιλάει για την ειρηνική λειτουργία της πόλης των ανδρών. Λίγο να αμφισβητήσουμε την ορθότητα αυτού του λόγου<sup>53</sup> σε σχέση με την πραγματικότητα, αντιλαμβανόμαστε ότι η εσωτερική σύγκρουση αποκαλύπτει για το πολιτικό σύστημα αν όχι μια εξ ολοκλήρου αντίθετη εικόνα, τουλάχιστον μια βασική πλευρά του διαφορετική, έστω και αν, με το όνομα *στάσις* (στασιασμός), η σύγκρουση αυτή μονίμως αποκηρύσσεται, απορρίπτεται από την πόλη, παρ' ό,τι λαμβάνει χώρα στον πυρήνα της· με δυο λόγια, η πόλη την αρνείται. Το σχέδιο φαίνεται λοιπόν ξεκάθαρα: να αφήσουμε τις δύο αρνήσεις, αυτήν της σύγκρουσης και εκείνην του θηλυκού (σε κάθε περίπτωση ο δεύτερος είναι ο καθοριστικός όρος του διωνύμου), που και οι δυο λειτουργούν στην υπηρεσία των αντρών και της ειρήνης της πόλης, να παίξουν η μία με την άλλη.

Και πράγματι, μόλις η πολιτική σταθερότητα κλονιστεί, ξεπροβάλλουν οι γυναίκες, ανδροπρεπείς, όπως η Κλυταιμνήστρα «τύραννος», που ενσαρκώνει τη μοναδική δυνατή εκδοχή αφομοίωσης του αρσενικού από μια γυναίκα, η οποία τοποθετείται πάντα —θα εκπλαγούμε γι' αυτό;— στην πλευρά που απειλεί να καταλάβει την εξουσία: εν ολίγοις, είναι η εποχή της γυναικοκρατίας<sup>54</sup>. Εκτός και αν η γενικευμένη διαίρεση διχάζει την πόλη όταν ο εμφύλιος πόλεμος μαινεται: από τη ρωγμή λοιπόν που δημιουργείται έτσι στο όμορφο σύνολο οι γυναίκες εισβάλλουν, συχνά ομαδικά. Ανεβασμένες στις στέγες δραστηριοποιούνται με το μέρος μιας φατριάς και πετούν πέτρες και κεραμίδια στην αντίπαλη φατρία. Ο Έλληνας ιστορικός που πρέπει να τους διαθέσει ένα μέρος στην αφήγησή του αναρωτιέται ποια είναι

πραγματικά η φύση των γυναικών<sup>55</sup>: ριφοκίνδυνη, τολμηρή, όπως των γυναικών-αντρών στην πραγματεία *Περί Διαίτης*, ή δειλή και συνεσταλμένη, όπως το θηλυκό οφείλει να είναι, εφόσον η ανδρεία ανήκει στους άντρες; Και στις δυο περιπτώσεις, όταν γυναίκες με σάρκα και οστά μάς καλούν να πάψουμε να τρέφουμε φαντασιώσεις για το θηλυκό, ώστε να δοκιμάσουμε να συλλάβουμε την έννοια αυτή στο μέσον μιας ταραγμένης πόλης, τότε, στο πεδίο ακριβώς της σύγκρουσης και υπό την πίεση του επείγοντος, πρέπει να συνδέσουμε διαφορά φύλων και πολιτική.

Είναι σαν να λέμε πως, ανάμεσα στην αναπαραγωγή και στη μάχη, ανάμεσα στην ηδονή και στον πόνο και σ' ένα θάρρος που δεν μπορεί να έχει όνομα, το θηλυκό είναι διττό και διχασμένο· σύνθετο, οπότε και αντιφατικό, όπως είναι ένας πολύ πλούσιος συντελεστής, ο συντελεστής από τον οποίο περιμένουμε και να κρατήσει κάποια απόσταση από τις ταξινομήσεις που αφορούν τους πολίτες, αλλά και να συνδέσει την πολιτική με εκείνο για το οποίο δε θέλει να ξέρει τίποτα.

Τα δεκατρία κεφάλαια αυτού του βιβλίου συντάχθηκαν αρχικά ανάμεσα στα έτη 1977 και 1985, συχνά σε διαφορετικές μορφές, αλλά πάνω στις κατευθυντήριες γραμμές του ίδιου σχεδίου, το οποίο σιγά σιγά, όπως αρμόζει σε καθετί που ωριμάζει μέσα στο χρόνο, αποσαφηνίστηκε, τροποποιήθηκε και μάλιστα μετατοπίστηκε (πράγμα του οποίου τα ίχνη δεν προσπάθησα συστηματικά να σβήσω). Αυτά τα κείμενα γράφτηκαν σαν να οδηγούσαν το ένα στο άλλο, και αποτελούν μαρτυρίες μιας συστηματικής έρευνας καθώς και πολλών αναπάντητων ερωτημάτων. Απ' αυτό το σύνολο, λοιπόν, τέσσερα κεφάλαια προορίζονταν, σε μια πρώτη εκδοχή, για δημοσίευση σε περιοδικά ψυχανάλυσης ή τουλάχιστον σε περιοδικά που εστιάζονται στην ψυχανάλυση, ενώ άλλα κεφάλαια, όπως εξυπακούεται, διασταυρώνονται με ζητήματα που θέτει η ψυχανάλυση. Πάνω σ' αυτή την πολύ σκό-

πιμη αναφορά θα προσπαθήσω, τελειώνοντας, να δώσω μερικές διευκρινίσεις.

Ιστορικοί και ανθρωπολόγοι της αρχαίας Ελλάδας αποφεύγουν γενικά στην πορεία των προσωπικών τους μελετών οποιαδήποτε αναφορά στην ψυχανάλυση και, εάν γι' αυτή τη συνετή δυσπιστία έχουν ο καθένας τους δικούς του πολυάριθμους λόγους, η αντίληψη ότι η έννοια της σεξουαλικότητας έτσι όπως «εμείς» τη γνωρίζουμε δεν είναι ελληνική αποτελεί στα μάτια όλων τους ένα επιχείρημα αποφασιστικής σημασίας. Ας καλέσουμε και το Foucault για ενίσχυση, επειδή στο τελευταίο του βιβλίο σκόπιμα επιμένει «να παρακάμπτει τις γνωστές ολοφάνερες μαρτυρίες» αυτής της «καθημερινής και τόσο πρόσφατης έννοιας», και επειδή δηλώνει ότι οι αρχαίοι Έλληνες δε γνώρισαν «μια έννοια παρόμοια με αυτήν της σεξουαλικότητας»<sup>56</sup>. Ομολογώ ότι εκπλήσσομαι περισσότερο παρά διαφωτίζομαι με τέτοιες διαβεβαιώσεις, διότι, χωρίς να θεωρώ την έννοια της σεξουαλικότητας σταθερή και αμετάβλητη, διακρίνω μια σταθερή παράμετρο στη σεξουαλικότητα: στο γεγονός ότι σε κάθε στιγμή της ιστορίας αυτή συγκροτείται κατά ένα μέρος διόλου ευκαταφρόνητο από τις σκέψεις κάθε ανθρώπου ή κάθε ομάδας, πάνω στο θέμα της φυλετικής τους οντότητας. Δουλεύοντας πάνω στον Έλληνα άντρα και το θηλυκό, κάνουμε αρκετά γρήγορα την υπόθεση ότι οι αρχαίοι Έλληνες με ένα τμήμα της διάνοιάς τους σκέφτονταν αποκλειστικά (ή τουλάχιστον σκέφτονταν πολύ) το ζήτημα της διαφοράς των δύο φύλων και τους τρόπους για να την εκμεταλλευτούν προς όφελος του άντρα, πράγμα που τους απασχολούσε πολύ περισσότερο από το να επαληθεύουν συνεχώς ότι μέσα στην αντίθεση του ενεργητικού και του παθητικού ο άντρας είναι απ' την πλευρά του ενεργητικού — ας μην ξεχνούμε τελικά ότι ένας από τους ορισμούς του πολίτη είναι να λειτουργεί αυτός διαδοχικά ως *ἄρχων* και ως *ἀρχόμενος*, χωρίς σ' αυτή τη δεύτερη θέση να φαίνεται πως ο *ἀνὴρ* εκθηλώνεται.

Θα προσθέταμε πως, εάν το πολιτικό εκλαμβάνεται συ-

χνά ως το τυφλό σημείο της ψυχανάλυσης, είναι ενδιαφέρον, αντίστροφα, να αποσαφηνιστούν τα προβλήματα που η αναφορά των φύλων (την οποία δεν επινόησε βέβαια ο Freud, αλλά για την κατανόησή της διατύπωσε κρίσιμα ερωτήματα) δημιουργεί στο πολιτικό, ήδη από την πιθανολογούμενη επινόησή του από τους Έλληνες. Πάντως, κάνοντας λόγο για το θηλυκό ως συντελεστή διαφοράς, δεν ήταν απαραίτητο να ασπαστούμε αλλά ούτε και να κατακρίνουμε τις φροϋδικές υποθέσεις σχετικά με τη γυναικεία σεξουαλικότητα, από τη στιγμή μάλιστα που η έρευνά μας αφορούσε πρώτα απ' όλα τον Έλληνα άντρα στη σχέση του με το «άλλο». Επίσης, δεν τέθηκε ποτέ θέμα φθόνου του πέους, αλλά, κατά έναν τρόπο περιοδικά επαναλαμβανόμενο, βρεθήκαμε αντιμέτωποι με μια επιθυμία των Ελλήνων αντρών στην οποία πρέπει να δώσουμε την ακριβή ονομασία του «φθόνου της κύησης»<sup>57</sup>: την επιθυμία να ναρκωθεις από διαπεραστικές αισθήσεις που η εντελώς γυναικεία τους ένταση θα έπρεπε ακριβώς να είναι απαγορευμένη στον υποδειγματικά ανδροπρεπή πολίτη. Με άλλα λόγια, προσπαθώντας να καταλάβουμε τις φαντασιώσεις που ο *ἀνὴρ*, το υποκείμενο του πολιτικού, μπορεί να τρέφει πάνω στο θέμα του θηλυκού, συναντήσαμε ίσως μια αρχαία εκδοχή της σκέψης γι' «αυτή την καταστροφή... του να είσαι άντρας», για την οποία ο Lou Andréas-Salomé μιλάει σε ένα από τα γράμματά του στο Freud<sup>58</sup>. Αυτό δε σημαίνει ωστόσο ότι προσπάθησα να επαληθεύσω την ιδέα μιας «πλήρωσης» που θα οδηγούσε το κάθε φύλο «στα σύνορα του άλλου»<sup>59</sup>. Ως πρόγραμμα θα ήταν υπέροχο χωρίς αμφιβολία, αλλά ο ιστορικός δουλεύει με αυτά που βρίσκει, και το θηλυκό, στην προβολή του μέσα από τις γυναίκες της αρχαίας Ελλάδας, επειδή το εποφθαλμιά το άλλο φύλο, αποκαλύπτεται πιο διχασμένο, λιγότερο συγκροτημένο πάντως απ' ό,τι θα μπορούσαμε να πιστεύουμε, και χωρίς πραγματικό θετικό άνοιγμα προς το αρσενικό. Θα μπορούσε άλλωστε να είναι διαφορετικά; Σ' έναν κόσμο όπου όλα παρουσιάζονται προσαρμοσμένα στα μέτρα των

ἀνδρῶν, μπορούσαμε να προσδοκούμε κάτι άλλο από μια πρόσβαση στις παρυφές του επίσημου λόγου, με έναν και για τα δύο μέρη γενικό ομιλητή, ο οποίος μιλάει εξ ονόματος των αντρών και απευθύνεται στους άντρες<sup>60</sup>;

Από πλευράς αντικειμένου τέτοιοι ήταν λοιπόν οι αναγκαστικοί περιορισμοί. Όσο για τα αποτελέσματα, ας κρίνει ο αναγνώστης. Επιπλέον, όσον αφορά τις μεθοδολογικές επιλογές, θεώρησα την αναφορά στην ψυχανάλυση ως μια επιπρόσθετη ελευθερία. Δεν κατέφυγα σ' αυτήν τόσο με την επιδίωξη να δανειστώ κάποιες θέσεις ή να εφαρμόσω τις θέσεις αυτές κατά γράμμα, παρά την αντιμετώπισα ως πρόκληση για μια νέα ερμηνεία: μια ερμηνεία για να ικανοποιήσουμε την εσωτερική ορμή μας να καταλάβουμε και για να προσεγγίσουμε το αντικείμενό μας στην ιδιαιτερότητά του: μια ερμηνευτική ανασύνθεση που αφορά αρχαιοελληνικές νοητικές διεργασίες πάνω στο θέμα της αδιαχώριστα ψυχικής και σωματικής κατάστασης του να είσαι ον που διαθέτει ένα φύλο. Ελπίζω ότι έτσι έχω λάβει υπόψη μου τόσο την ιστορία όσο και το αμετάβλητο.

Είναι πιθανό να μην καταλήξουν τελικά πουθενά ούτε οι ιστορικοί ούτε οι ψυχαναλυτές — και αυτός είναι ένας κίνδυνος στον οποίο εκτίθεται οποιοσδήποτε εργάζεται στα όρια των δύο τομέων. Οι ψυχαναλυτές, γιατί προτιμούν τους ελληνιστές που περιορίζονται συνετά στο έδαφός τους αφήνοντας έτσι σ' αυτούς τον ένδοξο πόνο της ερμηνείας: οι ιστορικοί, γιατί δυσπιστούν απέναντι σε κάθε εργασία που πρέπει να περάσει από θεωρητικές επινοήσεις οι οποίες απαιτούν από τον ερευνητή να επεμβαίνει στην έρευνά του με όλα του τα μέσα — και πρώτα απ' όλα με τις προσωπικές του επιλογές. Απομένει λοιπόν να στοιχηματίσουμε ότι άξιζε τον κόπο να το ριψοκινδυνεύσουμε.

Προτού δώσω το λόγο στο βιβλίο, μου φαίνεται ότι επιβάλλεται μια διευκρίνιση ακόμη: Αποκλείοντας κάθε προσέγγιση του τύπου της εφαρμοσμένης ψυχανάλυσης (έτσι, δε μας ενδιαφέρει ο Ηρακλής στη σχέση του με την Ήρα, πα-

ρά μόνο για να καταλάβουμε αυτό που μπορούσε να κεντήσει ο κόσμος της φαντασίας του ἀνδρός της αρχαίας Ελλάδας πάνω στον καμβά αυτής της σχέσης επαναστατημένης υποταγής), παραιτήθηκα επίσης από την προσπάθεια να ερμηνεύσω τις δολοπλοκίες από την οπτική γωνία αυτών που τις διαπράττουν. Παρ' όλες τις φιλικές πιέσεις, δε θεώρησα ότι έπρεπε να πω τι ήταν αυτό που ο Τειρεσίας είχε «πραγματικά» δει, επειδή το ποίημα του Καλλίμαχου, με τη διακριτικότητά του, υποδεικνύει μόνο ότι είδε —εάν μπορώ να χρησιμοποιήσω αυτό το νεολογισμό— κάτι το «ανείδωτο» (τὰ μὴ θεμιτά). Επιπλέον, παρ' ότι μου έγινε η σχετική υπόδειξη, δε θεώρησα ότι έπρεπε να υποστηρίξω την άποψη πως ο Τειρεσίας, βλέποντας τη γυμνότητα της Αθηνάς, πίστεψε ότι αντίκρισε τη Μητέρα γυμνή<sup>61</sup>, επειδή η μητέρα του Τειρεσία ήταν στενή σύντροφος της θεάς, και πως ο νεαρός άντρας, προβάλλοντας στην Αθηνά τη μητρική μορφή, τη δική της γυμνότητα αποκρυπτογραφούσε πάνω στο σώμα της θεάς. Για το ασυνείδητο του Τειρεσία δεν ξέρουμε τίποτα, υπάρχουν όμως πολλές ελληνικές επινοήσεις σχετικά με την τύφλωσή του και πολλά που ένας αρχαίος Έλληνας αναγνώστης (ή ακροατής) θα μπορούσε να βρει σ' αυτή την ιστορία για να σκεφτεί σχετικά με τη θηλυκότητα της Αθηνάς. Εξίσου απέφυγα να περάσω κατευθείαν σε ερμηνείες που θα χάραζαν αμέσως μια κατεύθυνση για την έρευνά μας — κι αυτό, παρ' ότι θα μπορούσε να καθοριστεί η πορεία της προσπάθειας με ένα «είναι...», από το οποίο όμως πρέπει τόσο να φυλαγόμαστε: «είναι η μητέρα», «είναι η ομοφυλοφιλία των Ελλήνων» κτλ., και σταματούμε ήδη ικανοποιημένοι...

Εάν υπάρχουν σε μία συλλογιστική βραχυκυκλώματα —και κυρίως όταν αυτή έχει ως αντικείμενο τη διαφορά των δύο φύλων—, αναμφίβολα δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε την πορεία της, παρά μόνο στον αργό ρυθμό της μεθόδου της δοκιμής και της πλάνης, χαλιναγωγώντας την προσωπική μας ερμηνευτική ορμή. Κι ακόμη, σημαντικό είναι

και τούτο: να μιλούμε ως ιστορικοί για τον Έλληνα άντρα, έτσι όπως ονειρεύεται τον εαυτό του να λειτουργεί στο θηλυκό\*.

ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 1989

\* Σ' όλη τη διάρκεια αυτής της προσπάθειας, μου προσφέρθηκε πολύτιμη υποστήριξη, πνευματική αλλά και φιλική. Ανεξάρτητα από την αφιέρωση κάποιων συγκεκριμένων κειμένων, με την οποία δηλώνεται μια τέτοια ξεχωριστή υποχρέωση, θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στο Marcel Detienne, που πριν από αρκετά χρόνια με παρότρυνε να εργαστώ αμφισβητώντας την ύπαρξη ενός αρσενικού φαντασιακού χώρου, στη Laurence Kahn, την Hélène Monsacré, τη Marie Moscovici, το Maurice Olender και τον Yan Thomas, οι οποίοι με την προσωπική τους έρευνα καθώς και με τις ερωτήσεις ή τις υποδείξεις τους δεν έπαψαν να με βοηθούν να προχωρήσω, στη Froma Zeitlin, με την οποία η συζήτηση, ήδη από την αρχή ευεργετική και σκληρή μαζί, κατέληγε πάντα σε βαθύτερη συνεννόηση, στον Patrice Loraux, ακροατή και αναγνώστη, κριτικό και λοππροαίρετο αλλά και πάντα σωστό, και τέλος στον Eric Vigne, που εδώ και χρόνια πίστεψε σ' αυτό το βιβλίο και ήξερε να περιμένει μέχρι να γραφτεί, δίνοντάς μου παράλληλα το κουράγιο να το γράψω.