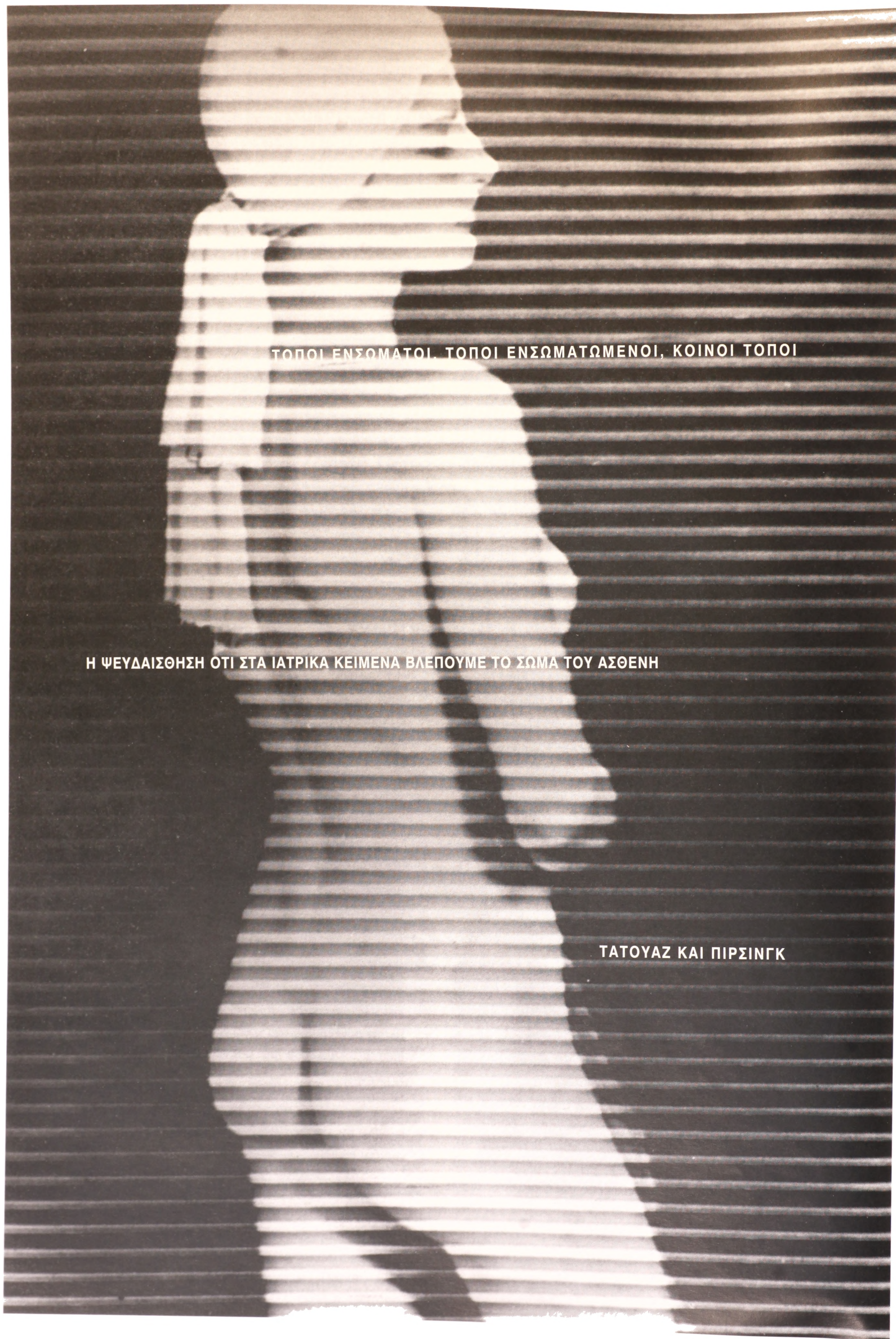




ΤΟΠΟΙ ΕΝΣΩΜΑΤΟΙ. ΤΟΠΟΙ ΕΝΣΩΜΑΤΩΜΕΝΟΙ, ΚΟΙΝΟΙ ΤΟΠΟΙ

Η ΨΕΥΔΑΙΣΘΗΣΗ ΟΤΙ ΣΤΑ ΙΑΤΡΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΒΛΕΠΟΥΜΕ ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΑΣΘΕΝΗ

ΤΑΤΟΥΑΖ ΚΑΙ ΠΙΡΣΙΝΓΚ

Σύμφωνα με ένα κυρίαρχο στερεότυπο, ένα από τα χαρακτηριστικά του τρόπου σκέψης που επικρατεί σε «αρχαϊκές», «πρωτόγονες» ή «παραδοσιακές» κοινωνίες είναι η τάση των ανθρώπων να προσδίδουν ανθρώπινες ιδιότητες σε μη ανθρώπινες οντότητες, και γενικότερα να συγχέουν τις συμβολικές σημασίες που αποδίδουν στα πράγματα με την ίδια τη φύση των πραγμάτων. Αντίστροφα, υποτίθεται ότι εμείς οι «μοντέρνοι» αντιλαμβανόμαστε την πραγματικότητα με αντικειμενικούς όρους, δηλαδή διακρίνουμε το πραγματικό από το συμβολικό. Ωστόσο, είναι προφανές ότι η συγκινησιακή φόρτιση που μεταφέρουν φράσεις όπως «ο τόπος μας», «το χωριό μας», η «χώρα μας» ή το «σπίτι μας» οφείλονται στις μεταφορικές τους συνδηλώσεις, πολλές από τις οποίες παραπέμπουν σε αναλογίες μεταξύ των χώρων στους οποίους οι φράσεις αυτές αναφέρονται και του ανθρώπινου σώματος.

Οι συμβολικές συνδηλώσεις του τόπου και οι μεταφορικές του ταυτίσεις με το σώμα αποτελούν αντικείμενα εθνογραφικής και συγκριτικής ανθρωπολογικής έρευνας. Ταυτόχρονα όμως, όπως και άλλοι «κλάδοι», η ίδια η ανθρωπολογία αναπαρίσταται ως γνωστική περιοχή και ως σώμα γνώσεων. Η ανθρωπολογική προβληματική στοιχειοθετείται από επιμέρους εναλλακτικές προσεγγίσεις, που, όπως τα σώματα και οι τόποι στους οποίους αναφέρονται, έχουν ιστορίες που συγκροτούνται συσχετικά, και που παραμένουν ανοιχτές έτσι ώστε να μπορούν να ενσωματώνουν νέες και απρόβλεπτες περιπέτειες.

Το κείμενο που ακολουθεί παρουσιάζει τις κυριότερες από αυτές τις προσεγγίσεις εστιάζοντας την προσοχή κυρίως σε εκείνες σύμφωνα με τις οποίες ο τόπος και το σώμα δεν συνιστούν δεδομένες οντολογικές κατηγορίες, αλλά έννοιες που συγκροτούνται συσχετικά και που αποκτούν πολλές διαφορετικές, και συχνά αντίθετες σημασίες ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Στη συνέχεια ανιχνεύει τις πολλαπλές σημασίες και τις πολιτικές χρήσεις του κοινού τόπου σύμφωνα με τον οποίο ο τόπος αποτελεί ένα πλαίσιο και μια προϋπόθεση της ανθρώπινης ζωής που είναι τόσο αυτονόητα όσο το σώμα.

Σύμβολα, αναπαραστάσεις, βιώματα

Σύμφωνα με το εξελικτικό μοντέλο, οι πολιτισμικές διαφορές ανάγονταν στις διαφορετικές ταχύτητες με τις οποίες οι διάφοροι πληθυσμοί διένυσαν τα στάδια μιας μονογραμμικής πορείας προς την «πρόοδο», την οποία ο Lévi-Strauss (1971: 186)² παρομοιάζει με σκάλα. Κρίσιμο βήμα για την υπέρβαση του εξελικτικού σχήματος στις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα ήταν η στροφή στην έρευνα πολιτισμικά διαφορετικών ανθρώπων στους τόπους τους. Στο πλαίσιο αυτό, η επιτόπια έρευνα σε ιθαγενείς πληθυσμούς έγινε σύμβολο της ίδιας της ανθρωπολογικής πρακτικής και της διαφοράς της από τις πρακτικές άλλων κοινωνικών επιστημών. Από τη σκοπιά του δομο-λειτουργιστικού μοντέλου, το οποίο μπορεί να παρασταθεί με την εικόνα ενός μωσαϊκού, που αποτελείται από διακριτές μεταξύ τους ψηφίδες διαφορετικού σχήματος, μεγέθους και χρώματος (Keesing και Strathern 1998: 68-70), οι πολιτισμικές διαφορές αντιπροσωπεύουν συγκαιρινές μεταξύ τους εναλλακτικές εκδοχές της ανθρώπινης ζωής ή λύσεις σε επιμέρους προβλήματα, που επιχωριάζουν σε διαφορετικές γεωγραφικές περιοχές.

Η έννοια του τόπου αναφέρεται στο «περιέχον» του αντικείμενου της έρευνας» (Καυταντζόγλου 2001: 37), αλλά αποτελεί ταυτόχρονα μεταφορά και μετωνυμία για τους «εντόπιους» ενσώματους ανθρώπους και τα υλικά και άυλα στοιχεία που συνθέτουν τον τρόπο της ζωής τους και τον καθιστούν διαφορετικό από τρόπους που επιχωριάζουν αλλού. Στο πλαίσιο της κλασικής ανθρωπολογίας, ο τόπος, ο πολιτισμός και η κοινωνία ως αναλυτικές έννοιες, αφορούν διαφορετικές όψεις ενός συνόλου, το οποίο, παρότι συγκροτείται σε διαφορετικά επίπεδα — οικισμούς, χωριά, μεγαλύτερες περιοχές — αντιπροσωπεύει μια ομοιο-

Η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη είναι κοινωνική ανθρωπολόγος και διδάσκει στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του ΑΠΘ.

γενή, αδιάσπαστη, σαφώς οριοθετημένη και λίγο-πολύ αυτόνομη οντότητα. Ακόμα, δεδομένης της νεωτερικής παραδοχής σύμφωνα με την οποία το φυσικό και το κοινωνικό ή το πολιτισμικό συνιστούν δύο τάξεις φαινομένων ριζικά διαφορετικές, η έννοια του τύπου στην ανθρωπολογία δεν αναφέρεται σε αντικειμενικά περιβαλλοντικά χαρακτηριστικά και στους περιορισμούς που αυτά ενδεχομένως επιβάλλουν στους ανθρώπους, αλλά στους επίκτητους, επινοημένους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι προσλαμβάνουν και ερμηνεύουν το περιβάλλον τους, το προσαρμόζουν στις ανάγκες τους και προσαρμόζονται σ' αυτό μέσω εργαλείων, τεχνικών και γνώσεων. Με τα λόγια του Lucien Febvre: «Ανάμεσα στις επιθυμίες και στις ανάγκες του ανθρώπου και σε καθετί μέσα στη φύση που μπορεί ο ίδιος να χρησιμοποιήσει, παρεμβαίνουν οι δοξασίες, οι ιδέες και τα έθιμα...» (στο Lienhardt 1985: 85). Έτσι, στο «Δοκίμιο για τις εποχιακές παραλλαγές στις κοινωνίες των Εσκιμώων», που έγραψε το 1905, ο Marcel Mauss δεν ασχολείται με την εναλλαγή των εποχών αυτή καθαυτή, αλλά με τα «δύο ηθικά συστήματα, δύο είδη οικιακής οικονομίας και θρησκευτικής ζωής» που αντιστοιχούν στην περίοδο του μεγάλου ψύχους και της θερμότερης εποχής (Lienhardt 1985: 88). Την ίδια περίπου εποχή ο Franz Boas διαπίστωνε ότι οι Εσκιμώοι ζουν όπως ζουν όχι εξαιτίας του περιβάλλοντός τους, αλλά παρά τους περιορισμούς που αυτό θέτει (Harris 1968: 265-267).

Όπως το περιβάλλον, το ανθρώπινο σώμα παρουσιάζει ανθρωπολογικό ενδιαφέρον όχι ως φυσική και δεδομένη διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά ως μέσο για τη δημιουργία πολιτισμού και ταυτόχρονα ως εύπλαστο αντικείμενο πολιτισμικών πρακτικών (Μακρυγιάννη 2004: 30-34)³. Το 1936 στο άρθρο του «Τεχνικές του σώματος», ο Marcel Mauss (2004) παραθέτει ένα πλήθος εθνογραφικών παραδειγμάτων που δείχνουν ότι οι τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι κινούνται, κοιμούνται, στέκονται, και γενικά χρησιμοποιούν το σώμα τους διαφέρουν από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή. Προηγουμένως, το 1909, ο Robert Hertz (1960) είχε υποστηρίξει ότι η εξιδανίκευση της δεξιοχειρίας και η δαιμονοποίηση της αριστεροχειρίας δεν μπορούν να αναχθούν σε οργανικούς, βιολογικούς παράγοντες, αλλά αποτελούν εκφάνσεις της οικουμενικής διάκρισης μεταξύ του ιερού και του βέβηλου.

Στην καθιέρωση του σώματος ως αντικειμένου ανθρωπολογικής ανάγνωσης ή ερμηνείας συνέβαλε ιδιαίτερα η Mary Douglas (1966, 1970, 2004). Η διάκριση μεταξύ του βιολογικού και του κοινωνικού σώματος την οποία εισήγαγε η Douglas αποτέλεσε τη βάση για την προσέγγιση του σώματος ως σημαίνοντος, συμβόλου ή κειμένου προς αποκωδικοποίηση (Μπακαλάκη 2003, Παπαγαρουφάλη 2002: 37). Η έννοια του κοινωνικού σώματος αναφέρεται στις σημασίες και τις αξίες που προβάλλονται στο βιολογικό σώμα ως «φυσικό σύμβολο», δηλαδή στις πολιτισμικές ταξινομήσεις στις οποίες αυτό υπόκειται. Σύμφωνα με την Douglas, η κοινωνία προσλαμβάνεται ως ενσώματο υποκείμενο. Στη μεταφορά αυτή θεμελιώνονται όχι μόνο «πρωτόγονες» κοσμοθεωρίες και κοσμολογίες, αλλά και κοινωνιολογικές θεωρίες όπως αυτή του Herbert Spencer, ο οποίος αναπαριστούσε την κοινωνία ως έναν οργανισμό τα μέρη του οποίου διαφοροποιούνται μεταξύ τους ανάλογα με τις λειτουργίες που επιτελούν, ή πάλι θεωρίες σύμφωνα με τις οποίες οι διάφοροι πολιτισμοί διανύουν ηλικιακά στάδια και στο τέλος πεθαίνουν. Η μεταφορά αυτή επίσης λανθάνει στο σύγχρονο λόγο περί «σύγκρουσης πολιτισμών», στο πλαίσιο του οποίου

οι διάφοροι πολιτισμοί προσλαμβάνονται ως οριοθετημένα διακριτά σύνολα τα χαρακτηριστικά των οποίων είναι ανάλογα με αυτά που διαφοροποιούν ενσώματα πρόσωπα. Αντίστροφα, στα βιολογικά σώματα των ανθρώπων και στα επιμέρους όργανα και μέλη τους προβάλλονται κοινωνικές σημασίες και αξίες – για παράδειγμα, το αίμα της περιόδου των γυναικών συχνά αντιπροσωπεύει τη μιαιρότητα, τα μάτια θεωρούνται καθρέφτης των αυθεντικών επιθυμιών και προθέσεων τους, αλλά επίσης φορείς και αποδέκτες επιθετικότητας, ενώ η σχέση μεταξύ του κεφαλιού και του υπόλοιπου σώματος και η σχέση μεταξύ των αρχόντων και των αρχομένων εμφανίζονται ομόλογες μεταξύ τους.

Σε ανάλογες κειμενικές, σημειωτικές ή ερμηνευτικές προσεγγίσεις υποβάλλεται επίσης ο χώρος ως πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων, αλλά κυρίως ως πεδίο στο οποίο αποτυπώνονται ή εγγράφονται οι εκάστοτε κοινωνικές ταξινομήσεις που αφορούν διακρίσεις μεταξύ των ανθρώπων που κατοικούν εκεί – ζωντανών και νεκρών, ανδρών και γυναικών, μνημένων και αμύητων, προσώπων που ανήκουν σε διαφορετικά ημιφύλια, κ.ο.κ. (βλ. π.χ. Lévi-Strauss 1979: 199-214). Σύμφωνα με την Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος το γεγονός ότι οι δραστηριότητες και οι σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, με τη φύση και με το θείο εγγράφονται στο χώρο έχει ιδιαίτερη βαρύτητα για την ιστορική εθνογραφία, γιατί ενώ στο πλαίσιο της νεωτερικότητας η έννοια του χώρου είναι αφηρημένη, στις παραδοσιακές κοινωνίες η έννοια αυτή αφορά πάντοτε σε συγκεκριμένους τόπους και στις σημασίες και τις αξίες που αυτοί αντιπροσωπεύουν για τους κατοίκους τους. Συνεπώς, η μελέτη των σημαδιών που έχουν αφήσει στο χώρο τρόποι ζωής οι οποίοι έχουν εκλείψει επιτρέπει την πρόσβαση στην εμπειρία των εντόπιων κατοίκων του παρελθόντος (Κυριακίδου-Νέστορος 1975^α: 16, βλ. και 1975β).

Πάντως, η έμφαση στον τόπο και στο σώμα ως βιώματα και ως πολιτισμικές εμπειρίες χαρακτηρίζει κυρίως φαινομενολογικές προσεγγίσεις οι οποίες αμφισβητούν την αντίθεση μεταξύ του χώρου ως φυσικού δεδομένου και του τόπου ως πεδίου κοινωνικών και πολιτισμικών βιωμάτων ή αντικειμένου συμβολικών αναπαραστάσεων, και επικεντρώνονται στο πρωτογενές βίωμα του εξωτερικού κόσμου μέσω του σώματος και του σώματος μέσω και μέσα στον κόσμο. Από τη σκοπιά αυτή η αντίληψη δεν είναι μια νοητική λειτουργία η σχέση της οποίας με τον κόσμο είναι ομολογή της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου. Η αντίληψη δεν εμπλέκει μόνο το νου, αλλά και το σώμα, και η βιωματική διαδικασία την οποία συνιστά είναι πάντοτε μέρος του τόπου στον οποίο εκτυλίσσεται (Casey 1993: 3-21, 43-70, Casey 1996, Csordas 1994, Grosz 1994: 86-114, Merleau-Ponty 2004). Με απλά λόγια, η συμβολοποίηση του κόσμου προϋποθέτει ότι νιώθουμε τον κόσμο μέσω του σώματός μας και, αντίστροφα, νιώθουμε το σώμα μας μέσω της επαφής με τον κόσμο. Με αφορμή τη θέση του Augé (1994), σύμφωνα με την οποία η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης καθιστά τη συμβολοποίηση του «άλλου ολοένα και πιο δύσκολη», ο Σταυρίδης (2002: 266-267) παρατηρεί ότι η κρίση της «προσέγγισης του έτερου» σχετίζεται με αλλαγές που αφορούν το βιωματικό, σωματικό υπόβαθρο στο οποίο θεμελιώνεται η διάκριση μεταξύ του εδώ και του εκεί, του κοντά και του μακριά και κυρίως με το γεγονός ότι η προσπάθεια που απαιτείται για να διασχίσει κάποιος μια απόσταση δεν αποτελεί πια μέτρο της απόστασης.

Αντίθετα από θεωρήσεις που εξετάζουν τους τρόπους με τους οποίους οι αισθήσεις συμβολοποιούνται, αναπαρίστανται,

ταξινομούνται και ιεραρχούνται μέσω του λόγου, οι φαινομενολογικές προσεγγίσεις επικεντρώνονται στις αισθήσεις ως συστατικό στοιχείο της βιωματικής εμπειρίας των ανθρώπων σε διάφορα πολιτισμικά πλαίσια, τα οποία παρέχουν διαφορετικά αισθητηριακά ερεθίσματα. Έτσι, για παράδειγμα, διάφοροι πληθυσμοί ξεχωρίζουν τον τόπο τους από άλλους τόπους και τους δικούς τους από τους ξένους μέσω της οσμής, οι κάτοικοι των νησιών Άνταμαν διακρίνουν με τον ίδιο τρόπο τις διαφορετικές εποχές (Classen 1993, βλ. και Classen κ.ά. 2005) ενώ οι Ουμέντα της Νέας Γουινέας προσανατολίζονται στο τροπικό δάσος που περιβάλλει τα σπίτια τους μέσω της ακοής (Gell 1999, Feld 1996). Στο πλαίσιο της ελληνικής εθνογραφίας η Σερεμετάκη (1994, 1997, 1997^α) περιγράφει τη μνήμη, τη διαδικασία του πένθους και τις τελετουργίες θανάτου στη Μάνη, ως σωματικές αισθητηριακές εμπειρίες τις οποίες τα υποκείμενα βιώνουν στο σώμα και μέσω του σώματός τους, ενώ η Παπαγαρουφάλη (2002) εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους οι δότες οργάνων και σώματος φαντάζονται τον διαμελισμό του νεκρού σώματός τους δίνοντας σάρκα και οστά σε επιθυμίες, μνήμες και φόβους που αφορούν το θάνατο, την ατομικότητα, την αυτονομία και την αλληλεγγύη.

Όπως θα περίμενε κανείς, εκτός από εμπειρικές μελέτες, η φαινομενολογική θεώρηση έχει τροφοδοτήσει κριτικές οι οποίες αμφισβητούν το κυρίαρχο πρότυπο του ανθρώπου δημιουργού-κατασκευαστή. Σύμφωνα με τον Ingold (2000), η κατασκευαστική μεταφορά είναι παραπλανητική καθώς ταυτίζει την ανθρώπινη δράση με την εκτέλεση προτύπων τα οποία έχουν προσχεδιασθεί και αναπαρασταθεί νοητικά ενώ ταυτόχρονα αναπαριστά τον «έξω» κόσμο ως πεδίο κατασκευαστικών παρεμβάσεων. Ο ίδιος θεωρεί ότι πριν και προκειμένου να γίνουν κατασκευαστές χώρων, αντικειμένων και νοημάτων, οι άνθρωποι, όπως και τα ζώα τοποθετούνται μέσα στον κόσμο όπως κάποιος που βρίσκεται μέσα σε ένα σπίτι ή ένα τόπο που προϋπάρχει. Από τη σκοπιά αυτή τα νοήματα ενός τόπου ή ενός τοπίου δεν είναι ούτε ανάλογα των γλωσσικών σημείων που συνθέτουν ένα κείμενο που μπορεί να διαβαστεί ούτε μπορούν να μεταφραστούν με τέτοιους όρους. Τα νοήματα και οι ερμηνείες των τόπων όπου κατοικούν οι άνθρωποι βρίσκονται στους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι τους κατοικούν (βλ. και Lefebvre 1991: 136).

Οι θεωρήσεις του σώματος και του τόπου ως συμβόλων, κειμένων ή αναπαραστάσεων, από τη μια, και ως βιωμάτων και εμπειριών, από την άλλη, συνενώνονται ως ένα βαθμό στο έργο του Foucault και κυρίως του Bourdieu. Όπως είναι γνωστό, για τον Foucault (1975, 1989) το σώμα είναι ταυτόχρονα τόπος εφαρμογής και παράγωγο παιδαγωγικών, ιατρικών, σωφρονιστικών και άλλων πρακτικών πειθάρχησης. Οι πρακτικές αυτές είναι μέρος μιας τέχνης της διακυβέρνησης, που αναδύεται στον δυτικό κόσμο, και που, από τον 18ο αιώνα και έπειτα αποβλέπει όλο και περισσότερο στον έλεγχο της βιολογικής και ψυχικής ζωής του πληθυσμού μέσω παρεμβάσεων οι οποίες ρυθμίζουν την κατανομή συγκεκριμένων κατηγοριών ανθρώπων, καταστάσεων και δραστηριοτήτων στους ανάλογους ιδιωτικούς και δημόσιους χώρους – κατοικίες που πληρούν όρους υγιεινής, σχολεία, φυλακές, ψυχιατρεία, νοσοκομεία, χώρους δημόσιας υγιεινής κλπ. Οι ατομικές ζωές και τα βιώματα των ανθρώπων συγκροτούνται μέσω της υπαγωγής των υποκειμένων σε διαφορετικούς φυσικούς και γνωστικούς χώρους, που σχεδιάζονται και επιβλέπονται από διάφορους ειδικούς.

Αντίστοιχα, για τον Bourdieu, τα κοινωνικά πεδία μέσα στα οποία οι άνθρωποι διαπραγματεύονται τις θέσεις τους προκειμένου να αυξήσουν το γόητρό τους συνιστούν τόσο εξωτερικούς τόπους στους οποίους κινούνται ως ενσώματα υποκείμενα, αλλά και ενσωματωμένα «σύνολ[α] πρακτικών, αγαθών και επιλογών που ιδιάζουν στα άτομα» (1996: 21), από τη σκοπιά των οποίων οι ατομικές διεκδικήσεις εμφανίζονται δικαιωματικές, ρεαλιστικές ή αδιανόητες. Το σώμα και οι ιστορικά και χωρικά προσδιορισμένες πειθαρχίες στις οποίες υπόκειται δεν αντιπροσωπεύουν λοιπόν διαφορετικές πραγματικότητες η μία από τις οποίες είναι «έξω» και η «άλλη μέσα», αλλά διαχέονται η μια μέσα στην άλλη. Οι συμβολικές αναπαραστάσεις του χώρου και του σώματος εσωτερικεύονται από τους ανθρώπους και αποτελούν τους όρους με τους οποίους αυτοί συγκροτούνται ως υποκείμενα και βιώνουν την εξωτερική πραγματικότητα, καθώς και τους όρους μέσω των οποίων καθιστούν τον εαυτό τους αντικείμενο αναστοχασμού. Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τη διάκριση και την ιεραρχική σχέση των φύλων αποτυπώνονται στο λόγο, στην οργάνωση του χώρου και του χρόνου και σε μορφές τελετουργικής και καθημερινής δραστηριότητας, αλλά ενσωματώνονται επίσης ως ένα σύστημα ιδεών, αντιλήψεων και γούστων, που φαίνονται φυσικά και αυτονόητα και, για τον λόγο αυτό, είναι «πέραν ή εντεύθεν της αμφισβήτησης». Η δοξασιακή εμπειρία λοιπόν, θεμελιώνεται στη «συμφωνία ανάμεσα στη διάπλαση του όντος και τις μορφές του γινώσκειν, ανάμεσα στις εσωτερικές προσδοκίες και την εξωτερική ροή του κόσμου» (Bourdieu 1996: 16-17).

Η έμφαση στις σχέσεις εξουσίας ως πλαισίων και μηχανισμών μέσω των οποίων συγκροτείται η υποκειμενικότητα, ωστόσο, συνέβαλε στη ριζική αμφισβήτηση της ιδέας ότι οι επιμέρους τοποκοινωνίες-πολιτισμοί αποτελούν ομοιογενή μορφώματα. Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 φεμινιστικές και μαρξιστικές κριτικές προσεγγίσεις, που βασιζόταν σε εθνογραφικές μελέτες της δραστηριότητας και της οπτικής των γυναικών αλλά και άλλων «άφωνων» ομάδων και κοινωνικών κατηγοριών συνετέλεσαν σε μια μετατόπιση ενδιαφέροντος. Τα νέα ζητήματα που τέθηκαν αφορούσαν την εσωτερική διαφοροποίηση και κατάτμηση των επιμέρους κοινωνικών συνόλων και, πιο συγκεκριμένα, τους κοινωνικούς μηχανισμούς μέσω των οποίων συγκροτούνται και αναπαράγονται σχέσεις ηγεμονίας και γόητρου με βάση το φύλο, την ηλικία, την καταγωγή, την εθνότητα κλπ. Η κάθε ψηφίδα του διαπολιτισμικού μωσαϊκού φάνηκε να εμπεριέχει πολλαπλές άλλες ακόμα και όταν η ψηφίδα αντιστοιχούσε σε κοινωνικά σύνολα που από μια δυτική σκοπιά εμφανιζόταν απλά, ομοιογενή ή στάσιμα. Η κάθε μια από τις «ιθαγενείς» σκοπιές τις οποίες οι ανθρωπολόγοι προσπαθούσαν να κατανοήσουν μέσω της επιτόπιας συμμετοχικής παρατήρησης φάνηκε να διασπάται σε πολλές, συχνά ανταγωνιστικές οπτικές, που αντιστοιχούσαν στις διαφορετικές θέσεις και γωνίες από τις οποίες τα υποκείμενα έβλεπαν τον κόσμο.

Ταυτόχρονα, κατά ανάλογο τρόπο όμως, φάνηκε επίσης ότι οι εθνογραφικές αναπαραστάσεις που συνθέτουν οι ανθρωπολόγοι εξαρτώνται και αυτές από τις θέσεις και τις οπτικές γωνίες από τις οποίες παρακολουθούν και συμμετέχουν στα «τοπικά» τεκταινόμενα ως ερευνητές και από τις συμβάσεις με βάση τις οποίες δομούν τα εθνογραφικά τους αφηγήματα. Είναι μάλιστα ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι ο προβληματισμός γύρω από την εθνογραφική περιγραφή ως αναπαράσταση που συγκροτείται από συγκεκριμένες οπτικές γωνίες αναφέρεται σε μεγάλο βαθμό στις

θέσεις από τις οποίες οι εθνογράφοι παρατηρούν και καταγράφουν τις επιτόπιες πραγματικότητες ως ενσώματα, έμφυλα υποκείμενα (βλ. ενδεικτικά Callaway 1992).

Η αμφισβήτηση των ορίων και η ανθρωπολογική κριτική της

Στην αναθεώρηση του μοντέλου σύμφωνα με το οποίο οι πολιτισμοί ορίζονται ως κλειστά σύνολα που καταλαμβάνουν διακριτούς τόπους συνέβαλαν επίσης μελέτες που αμφισβήτησαν την κυρίαρχη ιδέα ότι τα βιώματα των «πρωτόγονων» ή των «παραδοσιακών» εξαντλούνται σε κάποια τοπικά όρια. Ανθρωπολόγοι, αρχαιολόγοι, ιστορικοί και θεωρητικοί της πολιτικής οικονομίας έδειξαν ότι η υποτιθέμενη φυσική απομόνωση και αυτάρκεια των «ιθαγενών», η άγνοιά τους για τον υπόλοιπο κόσμο και η καθήλωσή τους στο παρελθόν είναι μάλλον φαντασιώσεις των δυτικών οι οποίες δεν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα (Appadurai 1988). Οι επιμέρους φυσιογνωμίες των φυλετικών κοινωνιών μεταβάλλονται ανάλογα με τις σχέσεις που αναπτύσσονται στο πλαίσιο εμπορικών και άλλων δικτύων ανταλλαγής που εκτείνονται σε μεγάλες γεωγραφικές περιοχές, και που μετά την επικράτηση του καπιταλισμού συνιστούν ένα παγκόσμιο σύστημα (Gunder Frank 1967, Mintz 1985, Wallerstein 1974, Wolf 1982). Έτσι, κάθε άλλο παρά προαιώνιες και αμετάβλητες, οι «αφρικανικές φυλές» τις οποίες μελέτησαν οι ανθρωπολόγοι αποτελούν μορφώματα τα οποία συγκροτήθηκαν υπό το κράτος της δυτικής αποικιοκρατικής επέκτασης (Amsel 1995) στο πλαίσιο της οποίας οι «ιθαγενείς» πήραν τη θέση τους σε ένα παγκόσμιο σύστημα (Augé 1999: 129-175).

Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, η μελέτη των θεσμών που διασφαλίζουν την κοινωνική συνοχή σε τοπικό επίπεδο έδωσε τη θέση της στη μελέτη διασυνδέσεων και ανταλλαγών μεταξύ ρευστών κοινωνικών συνόλων τα οποία συγκροτούνται, διασπώνται και μεταβάλλονται στο πλαίσιο οικονομικών και γαιοπολιτικών ανακατατάξεων που αφορούν μεγάλες γεωγραφικές περιοχές, και τελικά, ολόκληρο τον πλανήτη. Μετά τα μέσα της δεκαετίας του '80 στην αμφισβήτηση του τόπου, της κοινωνίας και του πολιτισμού ως συνεκτικών ολότητων συνέβαλαν αποφασιστικά μελέτες φαινομένων που χαρακτηρίζονται ως διατοπικά ή και υπερτοπικά. Σ' αυτά συμπεριλαμβάνονται η διαρκώς επιταχυνόμενη κυκλοφορία κεφαλαίων, ανθρώπων, αγαθών, πληροφοριών και εικόνων, η εξάρτηση κρατών από υπερκρατικούς και υπερεθνικούς οργανισμούς, ο πολλαπλασιασμός διασπορικών κοινοτήτων και η ανάδυση υπερτοπικών ή απεδαφοποιημένων κοινοτήτων καθώς και οι ραγδαίες εξελίξεις στον τομέα της βιοτεχνολογίας. Τα φαινόμενα αυτά είναι αντικείμενο, πλαίσιο, αλλά ταυτόχρονα επίσης παράγωγο πολλαπλών επιστημονικών και ρυθμιστικών λόγων, οι οποίοι παράγονται ταυτόχρονα σε πολλούς τόπους και συνδέονται μεταξύ τους. Οι λόγοι αυτοί συνδιαμορφώνουν μια εξίσου υπερτοπική αντίληψη σύμφωνα με την οποία, η μετάβαση στην παγκοσμιοποίηση συνιστά μια ριζική τομή με το παρελθόν – κάτι σαν μια βίαιη είσοδο σε ένα νέο στάδιο μιας εξελικτικής πορείας. Πράγματι η αμφισβήτηση ή και η αναίρεση δεδομένων αντιλήψεων και αξιών που αφορούν τις λειτουργίες του τόπου ως θεμέλιου της ταυτότητας, ατομικής και συλλογικής, ως πλαισίου οικονομικών και πολιτικών σχέσεων και ως θύλακα κοινών πολιτισμικών σημασιών και αξιών αποτελούν συχνά τα κριτήρια με βάση τα οποία οι κοινωνιολόγοι διακρίνουν την παράδοση από τη νεωτερικότητα και τη νεωτερικότητα από τη μετανεωτερικότητα (βλ.

ενδεικτικά Beck, Giddens και Lash 1994). Αντίστοιχα, οι εξελίξεις στο χώρο της βιοτεχνολογίας που συντελούν στην αμφισβήτηση δεδομένων διακρίσεων μεταξύ εμψύχων και αψύχων, οντοτήτων φυσικών και τεχνητών, ανθρώπων και ζώων θεωρούνται συμπτώματα της μετάβασης σε μια νέα εποχή (Μακρυγιάννη 2004: 51-67).

Ωστόσο, οι ανθρωπολόγοι είναι γενικά δύσπιστοι προς τα εξελικτικά αφηγήματα (Μπακαλάκη 2005). Έτσι, υπενθυμίζουν διαρκώς ότι οι μετακινήσεις πληθυσμών και οι ανταλλαγές μεταξύ τους δεν είναι ούτε πρόσφατα φαινόμενα ούτε μοναδικά. Όσο για τις δυνατότητες που υπόσχονται οι νέες βιοτεχνολογίες της αναπαραγωγής συμπεριλαμβανόμενης, αυτές μπορούν ίσως να συγκριθούν με πρακτικές οι οποίες αφορούν τη συγγένεια στις φυλετικές κοινωνίες. Αναφερόμενος για παράδειγμα σε κοινωνίες όπου μια γυναίκα μπορεί να αποκτήσει πατρικά δικαιώματα στα παιδιά μιας άλλης, ή όπου η κοινωνική πατρότητα αποδίδεται από τη βιολογική, ο Augé (2000: 155) συμπεραίνει ότι «...η συμβολική σκέψη πρόλαβε τις δυνατότητες της τεχνολογίας» (πρβλ. Strathern 1996, ιδιαίτερα 55-72). Αντίστροφα, είναι προφανές ότι σήμερα παλιά ζητήματα που αφορούν την ιδιοκτησία του σώματος – ανήκει στο άτομο, στο κράτος ή στο θεό; – τον χρονικό προσδιορισμό της στιγμής του θανάτου και του μετασχηματισμού των εμβρύων σε πρόσωπα (Παπαγαρουφάλη 2002α) όχι μόνον δεν έχουν επιλυθεί, αλλά, παρά την τεχνολογική πρόοδο, ή μάλλον εξαιτίας της, προβάλλουν επιτακτικότερα και απασχολούν ολοένα και περισσότερους ποικίλους ειδικούς. Τέλος, οι ανθρωπολόγοι θυμίζουν ότι οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης όχι μόνο δεν αναιρούν το γεγονός ότι κανένας άνθρωπος δεν ζει γενικά στον κόσμο, αλλά όλοι βρισκόμαστε πάντοτε σε κάποιο «εδώ» (Geertz 1996: 262).

Οι παραπάνω απόψεις εντάσσονται στη γενικότερη κυρίαρχη προσέγγιση σύμφωνα με την οποία οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης δεν συντελούν μόνο στη συγκρότηση μιας οικουμενικής κουλτούρας (πρβλ. Urry και Lash 1994: 29), αλλά λειτουργούν επίσης αντίστροφα: παρέχουν τα μέσα και συνιστούν τα πλαίσια για την όξυνση παλιών διαφορών και συγκρούσεων και για τη δημιουργία νέων. Από τη σκοπιά αυτή, η εικόνα μιας οικουμενικής κουλτούρας είναι πλασματική, εφόσον, μολονότι υπερτοπικά, τα στοιχεία που την αποτελούν προσλαμβάνονται, ερμηνεύονται και αξιολογούνται με διαφορετικούς τρόπους, καθώς «φιλτράρονται» μέσα από διαφορετικά πολιτισμικά πρίσματα. Άλλωστε, η έμφαση στην τοπικότητα δεν είναι αποτέλεσμα κοινωνικής ή γεωγραφικής απομόνωσης. Αντίθετα, ο τονισμός της τοπικής ιδιαιτερότητας προκύπτει μέσω της σύγκρισης της εκάστοτε κοινότητας ή περιοχής με άλλες και της θέασής της από τη σκοπιά τους (Appadurai 1996). Αυτό σημαίνει ότι η αίσθηση των ανθρώπων ότι οι τόποι τους, οι δικοί τους και οι εαυτοί τους διαφέρουν από τους άλλους θεμελιώνεται στις γνώσεις τους για το τι συμβαίνει «παραέξω» και για το πώς οι ίδιοι εμφανίζονται ή θα ήθελαν να εμφανίζονται στα μάτια των «ξένων». Όπως επισημαίνει ο Σταυρίδης (2002: 43-44, 137-140), τα τοπία που φτιάχνονται για να καταναλωθούν τουριστικά είναι ήδη εικόνες πριν φωτογραφηθούν.

Είναι προφανές ότι η θέαση του εαυτού από μια εξωτερική σκοπιά είναι τόσο περισσότερο αυτονόητη όσο περισσότερο ηγεμονική είναι η θέση των άλλων ως προς τους οποίους οι εκάστοτε τοπικές κοινωνίες, κοινότητες ή ομάδες ορίζονται ως διαφορετικές ή ιδιαίτερες (Ardener 1987, Augé 1999: 129-175, Herzfeld 1997, 1998, Μπακαλάκη 1998, Bakalaki 2005). Έτσι, σύμφωνα με

τον Παπαταξιάρχη (1990 και Papataxiarchis 2001) οι Μουριανοί της Λέσβου συμβολοποιούν το «χωριό» ως ένα ανδρικό συλλογικό υποκείμενο που βρίσκεται σε σχέση αντιπαλότητας με το κράτος, φορέας του οποίου είναι η κοινοτική αρχή. Σε πείσμα της κρατικής εξουσίας και παρά τον κίνδυνο της εσωτερικής κατάτμησης λόγω οικογενειακών συμφερόντων, «το χωριό» επιβιώνει πάντοτε χάρη στις ιδιαίτερες αρετές του τις οποίες ενσαρκώνουν οι (άνδρες) χωριανοί, οι οποίοι προσλαμβάνουν την εντοπιότητα με όρους αιματοσυγγένειας –«είμαστε όλοι συγγενείς»– και ανδρικού συμποσιασμού – «είμαστε όλοι ίσοι». Για τον Παπαταξιάρχη (1990: 342-343) τα σύμβολα της τοπικότητας πρέπει να εντάσσονται «σε μια ευρύτερη ολότητα συμβόλων, που συμπράττουν στην πολιτισμική οριοθέτηση της τοπικής κοινωνίας». Συνήθως πάντως, τα σύμβολα της τοπικότητας επιλέγονται αυθαίρετα, αλλά η σημασία τους έγκειται στο ότι αποτελούν συστατικά στοιχεία της αντικειμενικής υπόστασης του εκάστοτε τόπου. Τα βουνά ή τα ποτάμια, οι άνθρωποι, τα ζώα, τα φαγητά, τα ποτά, τα σπίτια κλπ. δεν συνδέονται με τους τόπους στους οποίους βρίσκονται μέσω μεταφορών, αλλά αποτελούν μετωνυμίες ή συνεκδοχές τους (Fernandez 1998: 96-97).

Κοινοί τόποι

Όπως και να έχει το πράγμα, τα όρια στο εσωτερικό των οποίων οι συνεκδοχές ή τα σύμβολα του τοπικού έχουν σημασία είναι κάθε άλλο παρά σαφή. Έτσι, για παράδειγμα ο στίχος του Milosz, «Λέω Μητέρα. Και σκέπτομαι σένα, Σπίτι!» (Bachelard 1982: 73) «μιλάει» σε αναγνώστες οι οποίοι δεν προέρχονται αναγκαστικά από τον ίδιο τόπο. Αντίστοιχα, οι εικόνες του έθνους-κράτους ως οριοθετημένης επικράτειας που αντιστοιχεί στο κομμάτι ενός εύτακτου χάρτη, ή ως δέντρου που ριζώνει σε μια συγκεκριμένη γη ή ως συλλογικότητας που μοιράζονται άνθρωποι στις φλέβες των οποίων κυλάει το ίδιο αίμα «μιλούν» σε ανθρώπους που μιλούν διαφορετικές γλώσσες (Malkki 2001: 60-61). Συνήθως μάλιστα οι εικόνες αυτές λειτουργούν ως αμοιβαία και αυτονόητα αποδεκτές αιτιολογήσεις της αδυναμίας συνεννόησης που συνεπάγεται η ένταξη των ανθρώπων σε διαφορετικά εθνικά, τοπικά ή άλλα πλαίσια, τα οποία προσλαμβάνονται ως ομόλογα, αλλά διαφορετικά μεταξύ τους οργανικά σύνολα.

Όπως η μεταφορά της εθνικής ή τοπικής γης, «μητρικής» ή «πατρικής», που πάνω και μέσα της «ριζώνουν» οι άνθρωποι, η μεταφορά του τόπου ως σώματος καθιστά τον τόπο ομόλογο ενός οργανικού συνόλου, που αποτελεί προϋπόθεση της ζωής και της ατομικότητας. Οι μεταφορές του τόπου ως ενσώματου οργανικού συνόλου είναι ταυτόχρονα τοπικές και υπερτοπικές με την έννοια ότι λειτουργούν ως αυτονόητες αιτιολογήσεις της υποχρεωτικής ένταξης σε κάποιο τόπο και της ταύτισης μ' αυτόν. Η ιδέα ότι η ένταξη αυτή αποτελεί συνθήκη τόσο αυτονόητη για την ανθρώπινη ζωή όσο και η βιολογική υποδομή στην οποία η ζωή θεμελιώνεται καθιστά αυταπόδεικτο ότι η πολιτική διακυβέρνηση κάποιου τόπου αφορά τη ρύθμιση της ενσώματης ζωής των κατοίκων του. Καθιστά επίσης αυταπόδεικτο ότι η δέσμευση σε κάποιο τόπο που μας ανήκει και του ανήκουμε, όπως σε κάθε κατεργάρη ανήκει ένας πάγκος, είναι φυσική προϋπόθεση της ζωής, αλλά ταυτόχρονα επίσης ηθική αρχή και βάση της ταυτότητας.

Σύμφωνα με την πρόσφατη εθνογραφία της Sarah Green (2005), από τον δέκατο ένατο αιώνα έως τις μέρες μας οι εξωτερικοί επισκέπτες και παρατηρητές της ελληνικής ανατολικής

Ηπείρου αλλά και των Βαλκανίων γενικότερα τονίζουν τις ανωμαλίες που κατά τη γνώμη τους επιχωριάζουν εκεί. Αυτές αφορούν τις διαρκείς εκούσιες και κυρίως ακούσιες μετακινήσεις των ανθρώπων προς πολλαπλές κατευθύνσεις τόσο στο εσωτερικό του κράτους στο οποίο ανήκουν όσο και πέρα από τα όριά του, τις μετατοπίσεις των ίδιων των συνόρων, τη μεταβλητότητα του φυσικού τοπίου λόγω σεισμών και κατολισθήσεων καθώς και τις αναμείξεις πληθυσμών και γλωσσών. Η έμφαση στις ανωμαλίες αυτές τροφοδοτεί αντιφατικές αναπαραστάσεις. Από τη μια τα Βαλκάνια παρουσιάζονται ως μια μάλλον άχρωμη περιοχή γιατί, παράτι οπισθοδρομική, έχει ελάχιστα να προσφέρει σε όσους αναζητούν αυθεντικούς τοπικούς πολιτισμούς. Από την άλλη τα Βαλκάνια θεωρούνται ότι βρίσκονται σε κίνδυνο λόγω των εσωτερικών συγκρούσεων που τα απειλούν αλλά επίσης ότι αντιπροσωπεύουν έναν κίνδυνο για τον ευνομούμενο δυτικό κόσμο. Στο μεταξύ οι κάτοικοι της ανατολικής Ηπείρου τους οποίους μελέτησε η Green στην Ήπειρο θεωρούν τους εαυτούς τους απλώς «κανονικούς», με την έννοια του «τίποτε το ιδιαίτερο».

Στο πλαίσιο μιας εύτακτης εικόνας σύμφωνα με την οποία ο κόσμος αποτελείται από επιμέρους ομόλογους συμπληρωματικούς τόπους, αυτό που κυρίως απειλεί τη συνεκτικότητα του καθενός δεν είναι η εσωτερική διαμάχη για την εκπροσώπηση, ούτε η παρουσία οποιονδήποτε ξένων που είναι πρόθυμοι να αφομοιωθούν ή που διατηρούν τους δεσμούς τους με τους αρχικούς τους τόπους. Η απειλή εντοπίζεται κυρίως στο πρόσωπο μεταναστών, προσφύγων ή πλανήτων που εμφανίζονται μετέωροι, δηλαδή από τη μια μεριά μη αφομοιώσιμοι και από την άλλη οριστικά αποξενωμένοι από τον αρχικό τους τόπο. Μην ανήκοντας πουθενά, αυτοί που δεν είναι σε θέση να αξιώσουν ή που απαξιώνουν εθνικές ή άλλες τοπικές εντάξεις αντιπροσωπεύουν μια απειλητική απουσία ταυτότητας και αλληλεγγύης προς όλους όσους κατέχουν τόπους, ταυτίζονται μ' αυτούς και συμμερίζονται την εικόνα ενός εύτακτου κόσμου όπου ο κάθε τόπος και ο κάθε άνθρωπος έχουν τη θέση τους. Η ύπαρξή τους συναιρείται στην ελάχιστη συνθήκη της βιολογικής τους υπόστασης, πράγμα που ισοδυναμεί με μια παθολογική αλλά και σχεδόν αδιανόητη στέρηση αντίστοιχη με την αποξένωση από τον ίδιο τον ενσώματο εαυτό (Malkki 2001).

Η μέριμνα για την ακεραιότητα του τόπου ή του έθνους, που συχνά απεικονίζεται με τη μορφή σφριγηλών, νεανικών και, πάνω απ' όλα, ακέραιων και υγιών σωμάτων, είναι ομόλογη με τη μέριμνα για την ακεραιότητα του σώματος – την προστασία του τόσο από νοσογόνους παράγοντες που δρουν στο εσωτερικό του όσο και από ξένα σώματα, ακαθαρσίες και κινδύνους που απειλούν τον τόπο έξωθεν. Οι φόβοι για την αλλοίωση της φυσιογνωμίας των τοπικών κοινωνιών ή για την εξομοίωσή τους με άλλους ξένους, στο πλαίσιο μιας επερχόμενης «μακντοναλντοποίησης», ή οι φόβοι που εκφράζουν καμιά φορά οι φοιτητές ότι μαθαίνοντας για «άλλους πολιτισμούς» θα απομακρυνθούμε από τον «δικό μας» φαίνονται εύλογοι και κατανοητοί από τη σκοπιά της αντίληψης σύμφωνα με την οποία ο τόπος αποτελεί ένα υπόβαθρο της ανθρώπινης ύπαρξης τόσο πρωτογενές, αυθεντικό, μοναδικό και δεδομένο όσο και το σώμα. Οι φόβοι αυτοί είναι επίσης ανάλογοι με αυτούς που εγείρουν οι νέες βιοτεχνολογίες, όταν εμφανίζονται να απειλούν τη φυσική οργανική υπόσταση του σώματος. Οι τεχνολογίες αυτές, όμως, εκτός από φόβους εγείρουν θετικές προσδοκίες στο μέτρο που εμφανίζονται ως ευκαίριες προεκτάσεις και συνέχειες προηγούμενων εξελίξεων οι οποίες

δεν υπονομεύουν την οργανική ολότητα του σώματος, αλλά συμβάλλουν στη βελτίωση της κατάστασής της και στη διεύρυνση των δυνατοτήτων της (Μπακαλάκη 1997). Ακόμα, οι νέες βιοτεχνολογίες αλλά και οι εξειδικευμένες διαιτητικές, χειρουργικές, αθλητικές και άλλες τεχνογνωσίες, που μας υπόσχονται τη δυνατότητα να “παίρνουμε το σώμα μας στα χέρια μας” και να το μετασχηματίζουμε κατά βούληση έτσι ώστε να εκφράζει το lifestyle, την ιδεολογία, ή την προσωπικότητά μας (βλ. Μακρυνιώτη 2004: 43-50, Μπακαλάκη 2003: 125-127) είναι ανάλογες με τις τεχνογνωσίες που επιστρατεύονται για την ανάδειξη των ιδιαίτερων αρχιτεκτονικών και πολιτιστικών στοιχείων που εκφράζουν τις φυσιογνωμίες των διαφόρων τόπων.

Γενικότερα, η ιδέα ότι οι παρεμβάσεις στο σώμα είναι αθέμιτες όταν παραβιάζουν την πρωταρχική του φύση και θεμιτές όταν συνάδουν με αυτήν και την αναδεικνύουν εγγράφεται σε μια γενικότερη αμφιθυμία ως προς τα όρια που το σώμα θέτει στις δυνατότητες του υποκειμένου. Μολονότι γνωρίζουμε ότι όλοι οι άνθρωποι έχουμε σώμα, όπως έχουμε ηλικία και φύλο, στην πράξη θεωρούμε ότι αυτά τα στοιχεία είναι περισσότερο καθοριστικά για ορισμένες κατηγορίες ανθρώπων, παρά για άλλες. Έτσι, οι μεσήλικες άνδρες εμφανίζονται να δεσμεύονται λιγότερο από σωματικούς καταναγκασμούς και ιδιαιτερότητες από ό,τι οι γυναίκες, τα παιδιά ή οι ηλικιωμένοι και των δύο φύλων, και γι αυτό το λόγο αναγνωρίζονται σχεδόν αυτονόητα ως τα κατεξοχήν αντιπροσωπευτικά μέλη της κοινότητας ή ως ενσαρκωτές του ιδεότυπου του οικουμενικού ανθρώπου (Μπακαλάκη 1998). Αντίστοιχα, θεωρείται δεδομένο ότι οι δυτικοί, οι «μοντέρνοι» ή οι κοσμοπολίτες μπορούν να υπερβούν τα όρια των κοινωνιών τους, οι οποίες ούτως ή άλλως δεν θεωρούνται «τοπικές». Οι τόποι των «θαγενών» ή των «παραδοσιακών» εξιδανικεύονται ως επιλεγμένοι προορισμοί στους οποίους οι κάτοικοι των μεγαλουπόλεων μπορούν να βρουν προσωρινό ή και μόνιμο καταφύγιο, αλλά εμφανίζονται επίσης ως φυλακές για όσους είναι καταδικασμένοι να ζουν μέσα στα στενά τους όρια χωρίς να το έχουν επιλέξει. Γι αυτούς η έξοδος θεωρείται όχι μόνο δύσκολη, αλλά και επικίνδυνη (Appadurai 1998, 1998a). Έτσι, συχνά θεωρούμε ότι ο δικός μας «σύγχρονος» πολιτισμός μπορεί να αφομοιώσει δημιουργικά τεχνήματα και πρακτικές που προέρχονται από «αλλού», ενώ οι «άλλοι» δεν είναι σε θέση να το κάνουν χωρίς να διακινδυνεύσουν την πολιτισμική τους ταυτότητα (Μπακαλάκη 2000: 77). Άλλωστε, η ενδεχόμενη απώλεια της αυθεντικότητάς τους μειώνει και τη δική μας δυνατότητα να ανάγουμε τους τόπους τους και τους ίδιους σε αντικείμενα αισθητικής απόλαυσης που μπορούμε να προσφέρουμε στους εαυτούς μας – να τους γευτούμε όπως γεύονται οι γευσιγνώστες τα περίεργα φαγητά, ή οι πεταλούδες το νέκταρ των λουλουδιών (Bauman 1996).

Σύμφωνα με την αφίσα που κυκλοφόρησε εν όψει των Ολυμπιακών Αγώνων του 2004, οι επιμέρους πολιτισμοί, που ταυτίζονται με συγκεκριμένους τόπους, συνθέτουν όλοι μαζί έναν υπερτοπικό «πολιτισμό των πολιτισμών», που αφορά όλον τον πλανήτη και που είναι προσίτος σε όλους όσους είναι έτοιμοι να υιοθετήσουν μια κοσμοπολίτικη οπτική. Η εικόνα αυτή ανακαλεί την κυρίαρχη αντίληψη σύμφωνα με την οποία τα νοικοκυριά, οι γειτονιές, τα χωριά και οι πόλεις, τα γεωγραφικά διαμερίσματα και τα έθνη-κράτη διαφοροποιούνται και αντιδιαστέλλονται μεταξύ τους, αλλά ταυτόχρονα αποτελούν ομόλογες μονάδες που συνθέτουν ένα επίπεδο κοινωνικής και γεωπολιτικής οργάνωσης.

Όπως οι ρωσικές κούκλες, αυτό που εμπεριέχεται σε ένα ευρύτερο σύνολο εμπεριέχει ένα μικρότερο. Η ιδέα ότι οι μονάδες αυτές και τα σύνολα που συνθέτουν αποτελούν οργανικές ολότητες ανάλογες με τα όργανα ή τα μέλη του σώματος καθιστά εύλογη τόσο τη διεκδίκηση ή την απόδοση αυτονομίας σε διάφορα επίπεδα, όσο και την ανάγκη της υπέρβασης της κατάτμησης ή ακόμα την αναγωγή της εσωτερικής διαφοροποίησης σε «πλούτο» που αφορά το σύνολο (Herzfeld 1992). Έτσι σε ατομικό επίπεδο η υπαγωγή των συντοπιτών στον κοινό τόπο που τους ανήκει και στον οποίο ανήκουν τους καθιστά όμοιους μεταξύ τους, αλλά λειτουργεί επίσης ως συνθήκη που επιτρέπει σε ορισμένους από αυτούς να διεκδικήσουν την αντιπροσώπευση των υπόλοιπων. Ανεξάρτητα από το αν αναφέρονται στο έθνος-κράτος, στο χωριό ή στη γειτονιά τους, όταν οι πολιτικοί διατυμπανίζουν την αφοσίωσή τους «στον τόπο» επιβεβαιώνουν ταυτόχρονα την ομοιογένεια του συνόλου εν ονόματι του οποίου μιλούν και την προσωπική τους ανιδιοτέλεια, η οποία πηγάζει από την υπόστασή τους ως ενσαρκωτών του συνόλου αυτού.

Ζωντανοί τόποι και νεκροί άνθρωποι;

Οι μεταφορές του σώματος ως τόπου και του τόπου ως σώματος προϋποθέτουν και αναπαράγουν η μια την άλλη και είναι τετριμμένες, πανταχού παρούσες και εξαιρετικά πολύσημες. Τόσο ο τόπος όσο και το σώμα προσλαμβάνονται ως πεδία άσκησης εξουσίας αλλά και ως πεδία στα οποία η εξουσία συναντάει αντίσταση (Μακρυνιώτη 2004: 35-50), και οι παραπάνω μεταφορές άλλοτε νομιμοποιούν την κοινωνική ιεραρχία και άλλοτε επιστρατεύονται προκειμένου να στιγματιστεί η ανισότητα αλλά και να δαιμονοποιηθεί η κοινωνική ανομοιογένεια. Σύμφωνα με τον Bourdieu (1996: 42), «όσο στενή κι αν είναι η αντιστοιχία ανάμεσα στις πραγματικότητες ή τις διαδικασίες του φυσικού κόσμου και τις αρχές της κρίσης και διάκρισης που εφαρμόζονται σ' αυτές [...], υπάρχει πάντα θέση για γνωστική πάλη σε ό,τι αφορά το νόημα των πραγμάτων...». Ο Bourdieu θεωρεί ότι τα περιθώρια για μια τέτοια πάλη είναι ευθέως ανάλογα με την απροσδιοριστία των συμβόλων στα οποία θεμελιώνονται οι αρχές της κρίσης και της διάκρισης. Στην περίπτωση του τόπου ως σώματος και του σώματος ως τόπου η απροσδιοριστία αυτή αφορά τα όρια μεταξύ του οργανικού και του μη οργανικού, δηλαδή τις διαφορές μεταξύ έμψυχων, ενσώματων ανθρώπων και άψυχων πραγμάτων. Από τη σκοπιά της κυρίαρχης δυτικής αντίληψης ότι οι άνθρωποι είμαστε «άνωτεροι» από τα πράγματα, η απόδοση ζωής, ψυχής ή προσωπικότητας σε ανόργανες οντότητες φαίνεται μια γενναιόδωρη, φιλόξενη χειρονομία η οποία αναβαθμίζει τις οντότητες αυτές. Ωστόσο, η άλλη όψη αυτής της διαδικασίας είναι η αναγωγή των ανθρώπων σε ανόργανες οντότητες οι οποίες προς χάρη της ευταξίας πρέπει να ταξινομηθούν με γνώμονα τα εγγενή και μετρήσιμα χαρακτηριστικά τους.

Όταν η εξιδανίκευση της ιδέας ότι οι τόποι είναι ζωντανοί οργανισμοί με σάρκα και οστά συναρτάται με την αναγωγή των ζωντανών ανθρώπινων οργανισμών σε συνεκδοχές μιας «σχεδόν ανόργανη[ς] οργάνωση[ς] της ανθρώπινης ύλης» (Σταυρίδης 2002: 107), τα περιθώρια της πάλης στην οποία μπορεί κανείς να ελπίζει εξαφανίζονται, γιατί δεν υπάρχει αντίπαλος.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- i. Μια πρώτη μορφή αυτής της εισήγησης ανακοινώθηκε στην Επιστημονική Ημερίδα. Ο Τόπος μας: Πεδία Λαϊκού Πολιτισμού, που πραγματοποιήθηκε

- στην Κοζάνη τον Σεπτέμβριο του 2001 στο πλαίσιο των εορταστικών εκδηλώσεων «Λαοσάνεια» του Δήμου Κοζάνης. Οι εισηγήσεις της ημερίδας προγραμματίζεται να εκδοθούν σε ομότιτλο τόμο (επιμέλεια: Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου). Ευχαριστώ θερμά τον Γρηγόρη Ανανιάδη και τον Πάνο Πανόπουλο για τα σχόλια και τη βοήθειά τους στις τελικές διορθώσεις.
- ii. Ο λόγος για τον οποίο δεν χρησιμοποιώ υποσημειώσεις, αλλά παραπέμπω εντός κειμένου στα ονόματα των συγγραφέων και στη χρονολογία έκδοσης των έργων, στα οποία αναφέρομαι, οφείλεται στο γεγονός ότι η μερική έστω επισκόπηση της βιβλιογραφίας που αφορά τις σχέσεις μεταξύ τόπου και σώματος, την οποία επιχειρώ, απαιτεί συχνές πυκνές παραπομπές. Για τις περιπτώσεις αυτές, το αγγλοσαξωνικό σύστημα είναι κατά τη γνώμη μου πιο εύχρηστο.
- iii. Πρόκειται για μια ολοκληρωμένη και ιδιαίτερα κατατοπιστική παρουσίαση της προβληματικής γύρω από τις κοινωνικές και πολιτισμικές συνιστώσες του σώματος από τη σκοπιά διάφορων γνωστικών κλάδων, η οποία καλύπτει πολύ περισσότερα ζητήματα από όσα μπορώ να θίξω εδώ.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Amsel, Jean-Lou
1995 *Μιγαδική Λογική: Ανθρωπολογία της Ταυτότητας στην Αφρική και Αλλού*. Αθήνα: Εκδόσεις Χατζηνικολή.
- Appadurai, Arjun
1988 «Introduction: Place and voice in anthropological theory». *Cultural Anthropology* 3(1): 16-20.
1988a «Putting hierarchy in its place». *Cultural Anthropology* 3(1):36-49.
2000 «The production of locality». Στο A. Appadurai, *Modernity at Large*. Μιννεάπολις: University of Minnesota Press: 178-200.
- Ardener, Edwin
1987 «'Remote areas': Some theoretical considerations». Στο A. Jackson (επιμ.), *Anthropology at Home*. ASA monographs 25. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Tavistock: 38-54.
- Augé, Marc
1994 *Για μια Ανθρωπολογία των Σύγχρονων Κόσμων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
Αθήνα: Νέα Σύνορα – Λιβάνης
2001 «Άτομα χωρίς γενεαλογία». Στο A. Atlan, M. Augé κ.ά, *Η Ανθρώπινη Κλωνοποίηση*. Αθήνα: Καστανιώτης: 153-170.
- Bachelard, Gaston
1982 *Η Ποιητική του Χώρου*. Αθήνα: Χατζηνικολής.
- Bakalaki, Alexandra
2005 «L' envie, moteur de l' imitation». *Ethnologie Française* XXX V : 317-327.
- Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα
1997 «Εισαγωγή: Βιολογία, πολιτισμός και η αναζήτηση της ανθρώπινης φύσης». Στο Marshall Sahlins, *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας: Μια Ανθρωπολογική Κριτική της Κοινωνιοβιολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια : 9-33.
1998 «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της ηλικίας». Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου *Οι Χρόνοι της Ιστορίας: Για μια Ιστορία της Παιδικής Ηλικίας και της Νεότητας*. Αθήνα: 141-156.
2000 «Γευστικά ταξίδια: Συναντήσεις και διακρίσεις». Στο P. Καυταντζόγλου και M. Πετρονιώτη (επιμ.), *Όρια και Περιθώρια, Εντάξεις και Αποκλεισμοί*. Αθήνα: E.K.K.E: 67-90.
2003 «Βιολογικό σώμα-κοινωνικό σώμα: Όψεις και συνεπαγωγές από την πλευρά της ανθρωπολογίας». *Εντός- Εκτός επί της Ψυχιατρικής* 3: 115-129.
2005 «Αυτοκρατορικές και ανθρωπολογικές (αυτο)κριτικές». *Ο Πολίτης* 139: 31-34.
- Bauman, Zygmunt
1996 «From pilgrim to tourist – or a short history of identity». Στο S. Hall και P. du Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*. Λονδίνο: Sage: 18-36.
- Bourdieu, Pierre
1996 *Η Ανδρική Κυριαρχία*. Αθήνα: Δελφίνι.
- Callaway, Helen
1992 «Ethnography and experience: Gender implications in fieldwork and texts». Στο J. Okely και H. Callaway (επιμ.), *Anthropology and Autobiography*. Λονδίνο: Routledge: 29-49.
- Casey, Edward
1993 *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Μπλούμινγκτον και Ιντιανάπολις: Indiana University Press.
1996 «How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena». Στο S. Feld και K. Basso (επιμ.), *Senses of Place*. Σάντα Φε: School of American Research Press: 13-52
- Classen, Constance
1993 *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Classen, Constance, David Howes και Anthony Synnott
2005 *Η Πολιτισμική Ιστορία της Οσμής*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Csordas, Thomas
1994 «Introduction: The body as representation and being-in-the-world». Στο T. Csordas (επιμ.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press: 1-26.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Λονδίνο: Routledge και Kegan Paul.
1970 *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Χάρμοντσγουόρθ: Pelican Books.
2004 «Καθαρότητα και κίνδυνος». Στο Δ. Μακρυνιώτη (επιμ.), *Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος.
- Feld, Stephen
1996 «Waterfalls on song: Acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua New Guinea». Στο S. Feld και K. Basso (επιμ.), *Senses of Place*. Σάντα Φε: School of American Research Press: 91-136.
- Fernandez, James
1998 «Enclosures: Boundary maintenance and its representations over time in Asturian mountain villages (Spain)». Στο E. Ohnuki-Tierney (επιμ.), *Culture through Time: Anthropological Approaches*. Στάνφορντ: Stanford University Press: 94-127.
- Foucault, Michel
1975 *The Birth of the Clinic*. Νέα Υόρκη: Vintage Books.
1989 *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Geertz, Clifford
1996 «Afterword». Στο S. Feld και K. Basso (επιμ.), *Senses of Place*. Σάντα Φε: School of American Research Press: 259-262.
- Gell, Alfred
1999 «The language of the forest: Landscape and phonological iconism in Umeda». Στο A. Gell, *The Art of Anthropology*. Λονδίνο: Athlone: 232-258.
- Green, Sarah
2005 *Notes from the Balkans: Locating Ambiguity and Marginality on the Greek-Albanian Border*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Grosz, Elizabeth
1994 *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Μπλούμινγκτον και Ιντιανάπολις: Indiana University Press.
- Gunder Frank, Andre
1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Harris, Marvin
1968 *The Rise of Anthropological Theory*. Νέα Υόρκη: Thomas Y. Crowell Co.
- Hertz, Robert
1960 *Death and the Right Hand*. Αμπερντν: Aberdeen University Press.
- Herzfeld, Michael
1992 *The Social Production of Indifference: Exploring the Roots of Western Bureaucracy*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press 4.
1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge
1998 *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον Καθρέφτη: Κριτική Εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ingold, Tim
2000 «Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at

home in the world.». Στο T. Ingold, *The apperception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge: 172-188.

Καυταντζόγλου, Ρωξάνη

2001 *Στη Σκιά του Ιερού Βράχου: Τόπος και Μνήμη στα Αναφιώτικα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Keesing, Roger και Andrew Strathern

1998 *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Φορτ Γουόρθ: Harcourt Brace.

Κυριακίδου Νέστορος, Άλκη

1975α «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου». Στο Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα*. Αθήνα: Ολκός: 15-40.

1975β «Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό». Στο Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα*. Αθήνα: Ολκός: 41-55.

Lash, Scott και John Urry

1994 *Economies of Signs and Space*. Λονδίνο: Sage Publications.

Lienhardt, G.

1985 *Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Αθήνα: Gutenberg.

Lefebvre, Henri

1991 *The Production of Space*. Οξφόρδη και Κέμπριτζ Μασ: Blackwell.

Lévi-Strauss, Claude

1971 «Φυλή και ιστορία». Στο Δ. Ν. Μαρωνίτης (επιμ.), *Ο φόβος της Ελευθερίας: Δοκίμες Ανθρωπισμού*. Αθήνα: Παπαζήσης: 171-213.

1979 *Θλιβεροί Τροπικοί*. Αθήνα: Χατζηνικολή.

Μακρυγιάννη, Δήμητρα

2004 «Εισαγωγή». Στο Δ. Μακρυγιάννη (επιμ.), *Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος: 11-73.

Malkki, Lisa

2001 «National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees». Στο A. Gupta και J. Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Ντάραμ και Λονδίνο: Duke University Press: 52-74.

Mauss, Marcel

2004 «Τεχνικές του σώματος». Στο Δ. Μακρυγιάννη (επιμ.), *Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος: 77-82.

Merleau-Ponty, Maurice

2004 «Το σώμα ως αντικείμενο και η μηχανιστική φυσιολογία». Στο Δ. Μακρυγιάννη (επιμ.), *Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος: 133-148.

Mintz, Sidney

1985 *Sweetness and Power: The place of Sugar in Modern History*. Νέα Υόρκη: Penguin Books.

Παπαγαρουφάλη, Ελένη

2002 *Δώρα Ζωής μετά Θάνατον: Πολιτισμικές Εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

2002α «Εγκεφαλικός θάνατος: Η πολιτική οικονομία της ψυχής. Σύγχρονα Θέματα 80: 51-56.

Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος

1990 «Δια την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητος του χωρίου»: Σχέσεις και σύβολα της εντοπιότητας σε μια αιγιακή κοινωνία». Στο Μ. Κομνηνού και Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία: Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η Προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Παπαζήσης: 332-372.

Papataxiarchis, Evthymios

2001 «Dealing with disadvantage: The construction of the self and the politics of locality». Στο D. Albera, A. Blok και Ch. Bromberger (επιμ.), *L'Anthropologie de la Méditerranée*. Παρίσι: Maisonneuve Larose: 179-201.

Σερεμετάκη, Κ. Νάντια

1994 *Η Τελευταία Λέξη στην Ευρώπη τα Άκρα: Δι-αίσθηση, Θάνατος, Γυναίκες*. Αθήνα: Νέα Σύνορα – Λιβάνης.

Σερεμετάκη, Κ. Νάντια

1997 «Μνήμη των Αισθήσεων». Στο Κ. Ν. Σερεμετάκη (επιμ.), *Παλιννόστηση Αισθήσεων: Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*.

Αθήνα: Νέα Σύνορα – Λιβάνης: 29-109.

1997α «Όσο διαρκεί ο πόνος: Η αντιφώνηση του θανάτου και η ισχύς των γυναικών στην Νότια Ελλάδα». Στο Κ. Ν. Σερεμετάκη (επιμ.), *Διασχίζοντας το Σώμα: Πολιτισμός, Ιστορία και Φύλο στην Ελλάδα*. Αθήνα: Νέα Σύνορα – Λιβάνης: 137-171.

Σταυρίδης, Σταύρος

2002 *Από την Πόλη Οθόνη στην Πόλη Σκηνή*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Strathern, Marilyn

1996 «Enabling identity? Biology, choice and the new reproductive technologies». Στο S. Hall και P. du Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*. Λονδίνο: Sage: 37-52.

Wallerstein, Immanuel

1974 *The Modern World-System*. Νέα Υόρκη: Academic Press.

Wolf, Eric

1982 *Europe and the People without History*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.

