

Η ΕΠΑΝΕΚΔΟΣΗ ΤΟΥ ΑΓΝΕΙΑΣ ΠΕΙΡΑ ΤΟΥ ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΥ ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΚΑΘ' ΗΜΑΣ ΠΑΡΑΛΟΓΟ

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

Αγνείας Πείρα

Σύμφωνα με τις παραδόσεις που αποτυπώνονται στα απόκρυφα ευαγγέλια, η Παναγία υποβλήθηκε στη δοκιμασία του «ύδατος του ελεγκμού» ή «της ελέγξεως». Το γεγονός ότι αφότου ήπια το «ύδωρ» αυτό παρέμεινε σώα και αβλαβής απέδειξε πως, παρότι έγκυος, εξακολουθούσε να παραμένει παρθένα. Το πρώτο μέρος του βιβλίου του Αδαμαντίου¹ τιτλοφορείται «Εικονογραφικόν» και πραγματεύεται την ελληνιστικής προέλευσης εικονογραφία του παραπάνω επεισοδίου, το οποίο εντάσσεται στον ευρύτερο θεομητορικό κύκλο. Το δεύτερο μέρος, το «Υμνογραφικόν», αφορά τη σχετική με την παρθενία της Παναγίας υμνογραφία. Στο τρίτο, το «Λαογραφικόν», ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι το νερό είναι το πιο διαδεδομένο μέσο της θεοκρισίας, η οποία αποτελεί την αρχαιότερη μορφή δικαστικής πράξης την οποία γνώρισε η ανθρωπότητα. Το κάθε ένα από τα μέρη του βιβλίου αποτελείται από επιμέρους κεφάλαια. Την όλη μελέτη προλογίζει ο ίδιος ο συγγραφέας.

Όπως αναφέρεται στο «Εκδοτικό σημείωμα», η παρούσα έκδοση αποτελεί πιστή αναπαραγωγή του ομότιτλου κειμένου, το οποίο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά σε τρεις συνέχειες στον πρώτο, τον δεύτερο και τον τρίτο τόμο του περιοδικού *Λαογραφία*, που εκδόθηκαν αντίστοιχα το 1909, το 1910-11 και το 1911-12. Από την πρώτη αυτή δημοσίευση προέρχεται και η εικονογράφηση του βιβλίου (δεκαπέντε εικόνες), με εξαίρεση τις παραστάσεις των ιστορημένων χειρογράφων, οι οποίες φωτογραφήθηκαν απευθείας από τα πρωτότυπα. Εκτός από το «σημείωμα» αυτό, στο βιβλίο περιλαμβάνεται «επίμετρο», το οποίο αποτελείται από «βιογραφικό σημείωμα», μια βιβλιοκρισία του Παύλου Νιρβάνα που δημοσιεύτηκε στην *Εστία* στις 11/8/1912 και δυο νεκρολογίες του Αδαμαντίου.² Ακολουθεί κατάλογος εικόνων και ευρετήριο κυρίων ονομάτων.

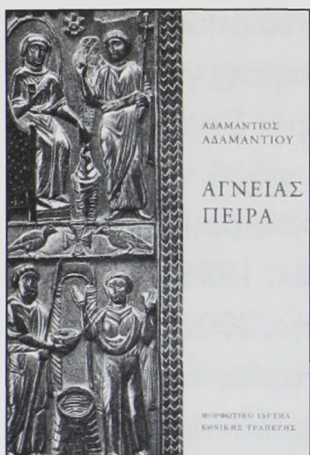
Χάρη στη φροντίδα της Κωστούλας Σκλαβενίτη και την επιμέλεια της Ελένης Μπεχράκη, η επανέκδοση του *Αγνείας Πείρα* είναι πραγματικά υποδειγματική. Σε ό,τι αφορά το περιεχόμενο, πρόκειται για ένα πραγματικά συναρπαστικό ανάγνωσμα, μια εκθαμβωτική σύνθεση ερμηνειών οι οποίες προκύπτουν από δεδομένα, η συλ-

λογή και η μελέτη των οποίων εμπίπτει σε διάφορους γνωστικούς κλάδους. Ωστόσο, για να απολαύσει κανείς το βιβλίο δεν χρειάζεται να είναι ειδικός. Όπως έγραφε ο Νιρβάνας στη νεκρολογία που αναδημοσιεύεται στον τόμο (σ. 284), «[τ]όση ποίησης, τόση μυστικοπάθεια, τόσος παλμός ζωής, τόση ψυχική ιστορία περνά από τας κατ' επίφασιν ξηράς του σελίδας [...] ώστε, κλείνων κανείς το βιβλίον αυτό, να μένη όχι μόνον σοφώτερος επιστημονικώς, αλλά και πλουσιώτερος αισθηματικώς».

Σύμφωνα με το βιογραφικό σημείωμα της έκδοσης, ο Αδαμαντίου (1875-1937) σπούδασε στην Αθήνα και στη συνέχεια μαθήτευσε κοντά στους σπουδαίους δασκάλους της *École Normale Supérieure*. Στο Πανεπιστήμιο της Αθήνας, ήταν αγαπημένος μαθητής του Σπυρίδωνα Λάμπρου και του Νικολάου Πολίτη, στους οποίους μάλιστα χρωστούσε την ίδρυση της θέσης του εφόρου αρχαιοτήτων του χριστιανικού και του μεσαιωνικού ελληνισμού την οποία κατέλαβε το 1908, καθώς και την ίδρυση της έδρας του τακτικού καθηγητή της ιστορίας της βυζαντινής τέχνης και του πολιτισμού, την οποία κατείχε από το 1912 μέχρι το θάνατό του. Στα νεότερα χρόνια του είχε διδάξει σε όλες τις βαθμίδες της εκπαίδευσης, κάποια περίοδο μάλιστα διετέλεσε διευθυντής της Ελληνικής Σχολής στο Ταιγάνι της Ρωσίας. Επίσης, εργάστηκε ως βιβλιοφύλαξ της Εθνικής Βιβλιοθήκης, ασχολήθηκε με τη συντήρηση των μνημείων του Μυστρά και υπήρξε ο πρώτος διευθυντής του Βυζαντινού και Χριστιανικού Μουσείου (1914-1923). Πολύγλωσσος και πολυγραφότατος, δημοσίευσε κείμενά του σε σπουδαία περιοδικά της εποχής και, όπως θα λέγαμε σήμερα, είχε μια «σημαντική διεθνή επιστημονική παρουσία». Η *Αγνεία* του βραβεύτηκε από την Ακαδημία του Μονάχου. Ανέκδοτη και μάλλον ανολοκλήρωτη δυστυχώς έμεινε η μελέτη του «Περί τών θεοκρισιών παρά τοις βυζαντινοίς», που αποτελούσε συνέχεια της *Αγνείας*.

Όπως εξηγεί ο Αδαμαντίου στο «Εικονογραφικόν» μέρος του βιβλίου, η πληρέστερη περιγραφή της σχετικής με τη δοκιμασία της Παναγίας παράδοσης είναι εκείνη του *Πρωτευαγγελίου* του Ιακώβου, για την ύπαρξη του οποίου υπάρχουν μαρτυρίες από τον τέταρτο ήδη αιώνα. Οι παλιότερες εικονογραφικές παραστάσεις της δοκιμασίας είναι έξι πινακίδες από ελεφαντοστό, οι οποίες προέρχονται κυρίως από τη Ραβέννα, αλλά όπως όλες οι σχετικές παραστάσεις αλλά και παραδόσεις, έχουν προέλευση την ελληνιστική Ανατολή. Οι πινακίδες φιλοτεχνήθηκαν ανά-

Βιβλιοκρισίες



Για το βιβλίο:

Αδαμάντιος Αδαμαντίου, *Αγνείας Πείρα*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2011, 299 σ.

Η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη διδάσκει ανθρωπολογία στο ΑΠΘ.

μεσα στα τέλη του πέμπτου και τις αρχές του έκτου αιώνα, αλλά κατά τον συγγραφέα, η παράσταση της δοκιμασίας είχε αναχθεί σε εικονογραφικό θέμα ήδη από τον τέταρτο αιώνα. Κατά την «μέσην βυζαντικήν τέχνην», η δοκιμασία αποτυπώνεται στα τοιχώματα σπηλαίων και σε δυο μικρές εκκλησίες της Καππαδοκίας, καθώς και σε ψηφιδωτό του Αγίου Μάρκου της Βενετίας, το οποίο ωστόσο φέρει μεταγενέστερη επιγραφή που δεν αντιστοιχεί στο περιεχόμενό της παράστασης. Αργότερα, τον δωδέκατο αιώνα, συναντούμε τη σκηνή της δοκιμασίας σε ιστορημένο χειρόγραφο της *Οκτατεύχου*, που εντοπίστηκε στη Βιβλιοθήκη του Σεραγίου Κωνσταντινουπόλεως, καθώς και σε δύο ιστορημένα χειρόγραφα του έργου *Λόγοι εις την Υπεραγίαν Θεοτόκον*, που είχε γράψει ο μοναχός Ιάκωβος τον όγδοο αιώνα.

Τα απαραίτητα πρόσωπα της παράστασης είναι η Παναγία, που έχει παντού ύφος θλιμμένο, και ο ιερέας που της έχει δώσει ή της δίνει το αγγείο με το «ύδωρ». Αυτά είναι και τα μόνα πρόσωπα που εμφανίζονται στις περισσότερες από τις παλιότερες απεικονίσεις της δοκιμασίας. Σταδιακά όμως, η παράσταση γίνεται όλο και πιο σύνθετη. Το γεγονός ότι στο χειρόγραφο του Σεραγίου η Παναγία δεν φέρει φωτοστέφανο –σε συνδυασμό με την παρουσία άλλης γυναίκας, η οποία ενδεχομένως περιμένει τη σειρά της για να δοκιμαστεί– οδηγεί τον Αδαμαντίου στο συμπέρασμα ότι εδώ απεικονίζεται ο Μωσαϊκός «νόμος της ζηλοτυπίας», που αναφέρεται στους *Αριθμούς* και σύμφωνα με τον οποίο οι παντρεμένες γυναίκες που βγαίνουν ζωντανές από τη δοκιμασία του ύδατος είναι αθώς μοιχείας. Περισσότερο σύνθετη ακόμα είναι η παράσταση των χειρογράφων του *Λόγοι εις την Υπεραγίαν Θεοτόκον*, η οποία πλαισιώνεται από άλλες σκηνές του βίου της Παναγίας, συνθέτοντας μιαν αφήγηση την οποία ο Αδαμαντίου χαρακτηρίζει «κινηματογραφική» (σ. 70). Της δοκιμασίας της Παρθένου προηγείται μάλιστα παράσταση, εκείνης στην οποία κατά το *Πρωτευαγγέλιον* είχε υποβληθεί και ο Ιωσήφ, και πριν απ' αυτήν [υπάρχει] παράσταση της προσαγωγής και των δυο τους στον υπεύθυνο για τη δοκιμασία ιερέα. Ο Αδαμαντίου θεωρεί ότι το φωτοστέφανο των δοκιμαζόμενων προσώπων αποδεικνύει ότι αυτό που απεικονίζεται εδώ είναι η κατά τον *Πρωτευαγγέλιον* παράδοση και όχι ο «νόμος της ζηλοτυπίας».

Σύμφωνα με τον συγγραφέα, πάντως, τα πρότυπα της παράστασης είναι πολύ αρχαιότερα των έργων τα οποία εξετάζει. Σ' αυτά περιλαμβάνεται μια σκηνή δοκιμασίας από το ιερό του Ασκληπιού στην Επίδαυρο την οποία αναφέρει ο Πausανίας, η βιβλική σκηνή όπου η Ρεβέκκα δίνει νερό στον Ελιέζερ, η παράσταση του Χριστού με τη Σαμαρείτιδα, η παράσταση του Αγίου Γεωργίου ενώ πίνει «φάρμακο» και του Χριστού τον οποίο δοκιμάζει ο Διάβολος, προκαλώντας τον να μετατρέψει τις πέτρες που του πετάει σε άρτους. Τέλος, η λογική της δοκιμασίας εντοπίζεται και στη θεία λειτουργία: «μη και το αίμα του Σωτήρος δεν είναι αγνείας πείρα “κατακαίον” τους πονηρούς, σώζον των αγνών τας ψυχάς;» (σ. 102). Η δοκιμασία της Παναγίας εντάσσεται λοιπόν στην ευρύτερη κατηγορία των θεοκρισιών ή θεοδικιών.

Μετά από τον δωδέκατο αιώνα, η παράσταση του επεισοδίου χάρη στο οποίο αποδείχθηκε η παρθενία της Παναγίας εκλείπει και η αγνότητα καθίσταται αυτονόητο συστατικό της αγιότητάς της, όπως άλλωστε είχε συμβεί εξαρχής στη Δύση. Πάντως, η θέση της άωμης σύλληψης στο ορθόδοξο δόγμα και τη λατρεία είναι πολύ κεντρικότερη εκείνης που το θαύμα αυτό κατέχει στον δυτικό Χριστιανισμό. Όπως εξηγεί ο Αδαμαντίου στο «Υμνογραφικόν» μέρος της μελέτης του, η εποχή κατά την οποία αναπτύσσεται η σχετικά με την παρθενία της Παναγίας ορθόδοξη υμνογραφία είναι η ίδια με εκείνη κατά την οποία η δοκιμασία γίνεται εικονογραφικό θέμα. Ο συγγραφέας αναφέρεται σε πολ-

λές ποιητικές εκφράσεις και μεταφορές που περιγράφουν όψεις του προσώπου της Παναγίας, στέκεται όμως περισσότερο στον προσδιορισμό της ως Χώρας του ακωρήτου, ο οποίος αντιστοιχεί στη φράση του *Πρωτευαγγελίου*, «Παρθένος εγέννησεν ό ου χωρεί η φύσις αυτής». Σημειώνω εδώ ότι ο προσδιορισμός αυτός αναδεικνύει μια επιπλέον διάσταση του παράδοξου της σύλληψης του Χριστού, με γεωμετρικούς μάλιστα όρους.

Θεωρώντας δεδομένο ότι πηγή της δοκιμασίας που απέδειξε την παρθενία της Παναγίας ήταν ο Μωσαϊκός νόμος, στο τρίτο μέρος της μελέτης του ο Αδαμαντίου εξηγεί ότι το ενδιαφέρον του ως προς τον νόμο αυτόν δεν επικεντρώνεται στο «εθνικό» του στοιχείο, εκείνο δηλαδή που αναδεικνύει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του εβραϊκού λαού, αλλά στο «λαογραφικό», δηλαδή το «προερχόμενον εκ καθολικής του κατά φύσιν ανθρώπου δοξασίας», σύμφωνα με την οποία «το δίκαιον πραγματοποιείται εν τω κόσμω τούτω δια της επεμβάσεως του θείου, το οποίον δια σημείου ορατού αποκαλύπτει τον ένοχον και απαλλάσσει της ενοχής τον αθών» (σ. 154, πλάγια στο πρωτότυπο). Εκφράσεις και ίχνη της δοξασίας αυτής ο συγγραφέας εντοπίζει «παρά τις αγρίους», «κατά τον [δυτικό] μεσαίωνα», «εν τη εκκλησία» και «παρά τοις αρχαίοις», αλλά και σε μονομαχίες και αγώνες που επίσης περιλαμβάνονται στην κατηγορία των θεοκρισιών ή «ορδαλιών». Ο Αδαμαντίου θεωρεί ότι στο βάθος των διαδικασιών αυτών βρίσκει κανείς «το θαύμα, την ανατροπήν των νόμων της φύσεως, διά της οποίας ο Θεός φανερώνει το δίκαιον, φανερώνει τον εκλεκτόν αυτού, τον ένδοξον» (σ. 171, πλάγια στο πρωτότυπο). Αλλά οι «εκλεκτοί» πρέπει και αυτοί να ελέγχονται. Το αν είναι άξιοι κρίνεται από την ευγένεια της καταγωγής τους, την οποία αποδεικνύει ή διαψεύδει η δοκιμασία της γυναικείας αγνείας.

Κατά τον Αδαμαντίου, οι πολλές παραδόσεις που «αφωρίζουν», δηλαδή διαχωρίζουν τις γυναίκες είτε ως ακάθαρτες είτε ως ιερές, ανάγονται στο μυθικό μοτίβο της συνεύρεσης θεών με παρθένας και ειδικότερα με ιέρειες που κατ' αυτόν τον τρόπο αποκτούν το χάρισμα της προφητείας, όπως αργότερα οι χριστιανοί γιατρεύονται μέσω των *εγκοιμήσεων* και της μετάληψης του θείου σώματος. Ο συγγραφέας εντοπίζει «επιβιώματα» του μοτίβου αυτού σε διάφορες λογοτεχνικές και λαϊκές παραδόσεις, που αποδίδουν στις παρθένας ειδικές δυνάμεις. Ίχνη του μοτίβου των «ιερών γάμων» εντοπίζει επίσης στα «ιερά λουτρά» στα οποία υποβάλλονται οι νύφες πριν τον γάμο· υποστηρίζει μάλιστα ότι αρχικά η λουόμενη παρέδιδε την παρθενία της σε κάποια θεότητα του υγρού στοιχείου, η οποία έπαιζε ρόλο ανάλογο με εκείνου των φεουδαρχών στους οποίους ανήκε το «δικαίωμα της πρώτης νύχτας». Εκτός από τα συμφραζόμενα της «ιερής πορνείας», που αναφέρεται ήδη στον κώδικα του Χαμουραπί και κατά τον Αδαμαντίου αποτελεί την άλλη όψη της εξιδανίκευσης της παρθενίας, οι τιμωρίες που οι θεοί και οι άνθρωποι θέσπισαν για τις παρθένας ιέρειες και γενικότερα για τις γυναίκες που παρέβησαν δεσμεύσεις σεξουαλικής αγνότητας ήταν σκληρές. Αφού αναφερθεί σε διάφορες δοκιμασίες που, στην περίπτωση ενοχής γίνονται τιμωρίες, ο Αδαμαντίου καταλήγει συμπέρασμα ότι «[η] θάλασσα και το ύδωρ είναι το “μέγιστον και πιστότατον” προς αγνείας πείραν δοκιμαστήριον» (σ. 221). Ειδικότερα, ιδιαίτερα σημαντική είναι η σχέση ανάμεσα στη δοκιμασία της παρθενίας, αλλά και στην ίδια την παρθενία, με το νερό. Εξαιρετικά συνηθισμένες, δηλαδή, είναι οι δοκιμασίες σύμφωνα με τις οποίες παρθένα είναι εκείνη που, όταν πετάξουν την ίδια ή ομοίωμά της στο νερό, είτε θα επιπλεύσει είτε θα βυθιστεί για λίγο προτού ξαναβγει στην επιφάνεια. Διά του νερού επίσης δοκιμάζονταν και τα νεογέννητα προκειμένου να αποκλειστεί το ενδεχόμενο να

είναι νόθα. Κατά τον Αδαμαντίου άλλωστε, ο «έλεγχος του γένους» και η «αγνείας πείρα» συνδέονται μεταξύ τους.

Στο πλαίσιο της αρχέγονης δικαστικής πράξης που είναι η θεοκρισία, η επιφάνεια του θεού εκδηλώνεται μέσω του νερού που, μαζί με τη φωτιά, είναι τα πιο επικίνδυνα στοιχεία της φύσης. Στο νερό που θα πιούν τα ύποπτα πρόσωπα άλλωστε, στο πλαίσιο δοκιμασιών του τύπου στον οποίο υποβλήθηκε η Παναγία ορκίζεται ο ιερέας για να δώσει την «αρά», δηλαδή την ευχή ή την κατάρα που, ανάλογα με το αποτέλεσμα της διαδικασίας, θα συνοδεύει το δοκιμαζόμενο πρόσωπο. Ωστόσο, η ενέργεια του δηλητηρίου στο οποίο μετατρέπεται το νερό μέσω του όρκου δεν είναι απαραίτητα άμεση· η τιμωρία μπορεί να έρθει αργότερα ή να πέσει στα παιδιά ή στα εγγόνια των επίορκων. Πρότυπο της ορκωμοσίας στη δύναμη του νερού, δηλαδή της ίδιας της «ορδαλίας του ύδατος» είναι ο όρκος της Ήρας στα Στύγια ύδατα. Εξαγνιστική, αλλά και μαντική και θεοκριτική δύναμη όμως έχουν όλα τα νερά, όπως φαίνεται από τη συνήθεια των αρχαίων να κρίνουν το μέλλον με βάση την τύχη που είχαν δώρα, τα οποία πετούσαν σε λίμνες παρακαλώντας να γίνουν δεκτά από τις θεότητες των υδάτων. Κατ' αντίστροφη αντιστοιχία με το *ύδωρ του ελεγγμού* που καθίσταται δηλητηριώδες μέσω του όρκου, οι ιδιότητες των ιαματικών νερών είναι σημεία της επιφάνειας της θεότητας. Ιαματική, άλλωστε, ήταν και η δύναμη του «ύδατος της ελέγξεως» επάνω στις γυναίκες που περνούσαν την με *αγνείας πείρα* επιτυχία. Κατά τον Αδαμαντίου τέλος, το δυνάμει ολέθριο και δυνάμει ζωογόνο νερό της Στυγός μετατράπηκε στο «αθάνατο νερό» των ελληνικών παραμυθιών, εκείνο που υπόσχεται σε όλους την αιώνια ζωή, αλλά δεν την έχει δώσει σε κανένα, γιατί πρέπει να το πιεις μια συγκεκριμένη μέρα, αλλά κανείς δεν γνωρίζει ποια είναι αυτή.

Ανθρωπολογία και ορθολογικότητα

Οι γνωστικοί κλάδοι από τους οποίους θα μπορούσε κανείς να σχολιάσει το *Αγνείας Πείρα* είναι οπωσδήποτε πολλαπλοί. Ακόμα και οι προσεγγίσεις από τις οποίες θα μπορούσε να πλησιάσει το βιβλίο μια ανθρωπολόγος είναι περισσότερες από εκείνες στις οποίες θα μπορούσα να αναφερθώ. Το ενδιαφέρον που θα παρουσίαζε η ένταξη του έργου του Αδαμαντίου στα συμφραζόμενα της εποχής στην οποία γράφτηκε είναι νομίζω προφανές είτε αναζητήσει κανείς τα συμφραζόμενα αυτά στην ελληνική ακαδημαϊκή σκηνή των αρχών του περασμένου αιώνα είτε στην τότε διεθνή επιστημονική ενασχόληση με την εξέλιξη του πολιτισμού, με την οποία ο Αδαμαντίου ήταν εξαιρετικά εξοικειωμένος, είτε και στα δυο πεδία. Πράγματι, το *Αγνείας Πείρα* εντάσσεται στο ευρύτερο εξελικτικό «παράδειγμα», το οποίο κυριαρχούσε τότε στη συγκριτική μελέτη των πολιτισμών.³ Ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το *Αγνείας Πείρα* δεν είναι μόνον ιστορικό. Δεδομένου μάλιστα ότι για την κοινωνική ανθρωπολογία η εξελικτική θεωρία αποτελεί παρελθόν, θα έλεγα ότι οι λόγοι για τους οποίους το βιβλίο είναι επίκαιρο σήμερα είναι εντελώς διαφορετικοί από εκείνους που υποθέτω ότι το καθιστούσαν επίκαιρο στον καιρό του. Σε γενικές γραμμές νομίζω ότι η επικαιρότητά του έγκειται στο ότι αφορά το κατεξοχήν ανθρωπολογικό ζήτημα της ετερότητας για το οποίο τελευταία γίνονται ορισμένες πολύ ενδιαφέρουσες συζητήσεις.⁴

Από την εποχή των «Ανακαλύψεων» ήδη, ένα από τα κριτήρια ως προς τα οποία, από τη σκοπιά των «πολιτισμένων», οι «άγριοι» διέφεραν απ' αυτούς ήταν η ανορθολογικότητά τους και πιο συγκεκριμένα η τάση τους να αποδίδουν φυσικά φαινόμενα στη βούληση και τις ενέργειες θεοτήτων και πνευμάτων. Η εξελικτική άποψη του δέκατου ένατου αιώνα, την οποία εν πολλοίς

εκφράζει ο Αδαμαντίου ήταν ότι η ανορθολογικότητα αυτή χαρακτηρίζει όλους ανεξαιρέτως τους «κατά φύσιν» λαούς, δηλαδή εκείνους οι οποίοι αποτελούν δείγματα της «παιδικής ηλικίας της ανθρωπότητας»· «επιβιώματά» της όμως, βρίσκει κανείς και σε «παράλογες» συνήθειες που συναντάει κανείς και σε «πολιτισμένους» λαούς. Αν για τους εξελικτιστές τα «επιβιώματα» αυτά αναδεικνύουν τις κατά βάθος ομοιότητες των πολιτισμένων με τους «αγρίους», για τους περισσότερους μεταγενέστερους ανθρωπολόγους η επιτυχία των «πρωτόγονων» στην αντιμετώπιση πρακτικών και τεχνικών ζητημάτων αποτελούσε, αντίστροφα, απόδειξη του ορθολογικού τους πνεύματος και, κατά συνέπεια, της ομοιότητας των «πρωτόγονων» με τους «πολιτισμένους». Έτσι, στο πλαίσιο του λειτουργισμού, «μαγικές» πρακτικές οι οποίες φαίνονταν καταφανώς παράλογες στα μάτια των δυτικών αποδόθηκαν στην ανάγκη των ανθρώπων για ασφάλεια ή στην ανάγκη τους να βρουν απαντήσεις σε ζητήματα ως προς τα οποία ο πρακτικός λόγος είναι βουβός.⁵ Ακόμα, οι ανθρωπολόγοι της ερμηνευτικής σχολής υποστήριξαν ότι το νόημα των πρακτικών αυτών ήταν «συμβολικό», δηλαδή ότι ζητούμενό τους δεν ήταν να αναπαραστήσουν πιστά την πραγματικότητα ή να συμβάλουν στον μετασχηματισμό της, αλλά να προσφέρουν ερμηνείες, οι οποίες καθιστούν τα βάσανα που ο κόσμος επιφυλάσσει στους ανθρώπους εύλογα και δυνάμει ανεκτά.⁶

Στο μεταξύ, στο πλαίσιο του ρεύματος της αυτοαναφορικής κριτικής της ανθρωπολογίας, που αναδύθηκε στα μέσα της δεκαετίας του 1970 και ενισχύθηκε στις επόμενες δεκαετίες, η ίδια η έννοια του πολιτισμού έγινε αντικείμενο πολλαπλών αμφισβητήσεων.⁷ Σε γενικές γραμμές, οι σχετικές κριτικές συνέκλιναν ως προς την παραδοχή ότι η έμφαση στα ιδιαίτερα πολιτισμικά και δομικά χαρακτηριστικά των μη δυτικών κοινωνιών στις οποίες κατά κανόνα διεξάγονταν οι ανθρωπολογικές επιτόπιες έρευνες συνέβαλε στην «εξωτικοποίηση» των κοινωνιών αυτών και ειδικότερα στη συγκάλυψη της βίας και της εκμετάλλευσης που υπέστησαν κατά τη διάρκεια της αποικιοκρατίας και εξακολουθούσαν να υφίστανται στο πλαίσιο της μετα- ή της νεο-αποικιακής συνθήκης. Από την αυτο-κριτική αυτή σκοπιά, οι κοινωνικές και πολιτισμικές ιδιαιτερότητες στις οποίες είχε επικεντρωθεί το ενδιαφέρον των λειτουργιστών και των δομο-λειτουργιστών ανθρωπολόγων δεν ήταν παρά τα αποτελέσματα της μακρόχρονης εμπλοκής των κοινωνιών τις οποίες μελετούσαν στο παγκόσμιο οικονομικό σύστημα. Η επίγνωση αυτή συνετέλεσε στην αποδυνάμωση της καθιερωμένης τάσης των ανθρωπολόγων να προσεγγίζουν τα πεδία των επιτόπιων ερευνών τους ως αυτόνομες, αυτόρκες και ομοιογενείς ολότητες. Το ενδιαφέρον τους τώρα στράφηκε αφενός στις συνήθως άνισες ανταλλαγές των «τριτοκοσμικών» πια κοινωνιών με τις αποικιοκρατικές μητροπόλεις στο παρόν και στο παρελθόν και αφετέρου στις σχέσεις εξουσίας οι οποίες συνέβαλαν στην εσωτερική ετερογένεια των κοινωνιών αυτών. Οι δυο αυτές ερευνητικές κατευθύνσεις συχνά διαπλέκονταν μεταξύ τους. Έτσι, για παράδειγμα, η Eleanor Leacock υποστήριξε ότι η κατά φύλο ανισότητα που αναπτύχθηκαν σταδιακά ανάμεσα στους ιθαγενείς της χερσονήσου του Λαμπραντόρ στον Καναδά ήταν αποτέλεσμα ιεραποστολικών παρεμβάσεων, αλλά και της στρατηγικής επιλογής των δυτικών γουνεμπόρων να ενθαρρύνουν την ανάδυση τοπικών ανδρικών ελίτ.⁸ Στο πλαίσιο αυτό διάφορες θρησκευτικές ή μαγικές πρακτικές που φαίνονταν ανεξήγητες στα μάτια των δυτικών αποδόθηκαν στην αποικιοκρατική κυριαρχία με την οποία οι ιθαγενείς έπρεπε να λογαριαστούν· συχνά μάλιστα ερμηνεύτηκαν ως πρακτικές αντίστασης στην κυριαρχία αυτή.⁹ Παράλληλα, πρακτικές τέτοιου είδους ερμηνεύτηκαν ως ιδεολογικά θεμέλια της εγκόσμιας εξουσίας το-

πικών αρχηγών και αρχόντων, οι οποίοι επικαλούνταν μια προνομιακή σχέση με θεότητες, πνεύματα και προγόνους, τις βουλές των οποίων ήταν σε θέση να γνωρίζουν και να διαμεσολαβούν αναλαμβάνοντας τελετουργικούς ρόλους.¹⁰ Τέλος, η ίδια η διαδικασία της ανθρωπολογικής έρευνας και της εθνογραφικής συγγραφής προσεγγίστηκε ως διαδικασία που προϋποθέτει και αναπαράγει σχέσεις εξουσίας, σημαντική έκφραση των οποίων μάλιστα αποτελεί το γεγονός ότι η διαδικασία της αναπαράστασης των «άλλων» συχνά ενέχει τη φίμωση της δικής τους φωνής και υποκειμενικότητας.¹¹

Η παραπάνω πολύ σχηματική αναδρομή δεν πρέπει να δημιουργήσει την εντύπωση ότι δεν υπήρχαν ανθρωπολόγοι που απέκλιναν από τις κυρίαρχες τάσεις στις οποίες αναφέρθηκα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, για να μείνω μόνο σε κείμενα που έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά, είναι ο Marshal Sahlins, η θεωρητική άποψη του οποίου για τη μη αναγωγή των πολιτισμικών φαινομένων σε σχέσεις εξουσίας συνοψίζεται στο άρθρο του «Ένα-δυο πράγματα που γνωρίζω για τον πολιτισμό». Η αντιπαράθεση μάλιστα του Sahlins με τον Gannanath Obeyesekere, μια από τις σκληρότερες ανθρωπολογικές διαμάχες, αφορά το ζήτημα αυτό. Πολύ συνοπτικά, ο μιν Sahlins υποστήριξε ότι οι ιθαγενείς σκότωσαν τον Κάπταιν Κουκ γιατί τον εξέλαβαν ως θεό, ο δε Obeyesekere θεώρησε ότι η ανάλυση του Sahlins υποβιβάζει τους συγκεκριμένους ιθαγενείς και κατ' επέκταση όλους τους ανθρώπους που δεν υπάγονται στη δυτική νεωτερικότητα σε όντα που στερούνται ορθολογικότητας, κρίσης και ελεύθερης βούλησης. Η απάντηση του Sahlins ήταν ότι ο μόνος τρόπος πρόσληψης της πραγματικότητας που ο αντίπαλός του αναγνωρίζει είναι εκείνος που χαρακτηρίζει τη δυτική νεωτερικότητα, δηλαδή ότι αυτά τα ίδια τα μέτρα με τα οποία ο Obeyesekere μετράει τους «άλλους» προκειμένου να διαψεύσει την ετερότητά τους είναι εθνοκεντρικά και αναχρονιστικά.¹²

Το πιο πρόσφατο επεισόδιο «επανάκαμψης» της ετερότητας¹³ αντλεί από τη σκέψη ανθρωπολόγων όπως ο Sahlins, αλλά κύριος εμπνευστής και εκφραστής της είναι ο βραζιλιάνος Eduardo Viveiros de Castro, σύμφωνα με τον οποίο προϋπόθεση της πολιτικής αυτοδιάθεσης των πληθυσμών που έχουν υποστεί την αποικιοκρατική κυριαρχία και υφίστανται τα επακόλουθά της είναι η αυτοδιάθεση ως προς ζητήματα τα οποία παλιότερα θα υπάγονταν στην κατηγορία της κοσμοθεωρίας, τώρα όμως ανάγονται στην οντολογία.¹⁴ Οι όροι δεν είναι συνώνυμοι στο μέτρο που ο πρώτος παραπέμπει στην αντίληψη ότι ο φυσικός κόσμος είναι ένας αλλά οι θεωρήσεις του πολλαπλές, ενώ ο δεύτερος αναδεικνύει το γεγονός ότι η παραπάνω αντίληψη -και ολόκληρη η ανθρωπολογική σκέψη της οποίας υπήρξε θεμέλιο- συνίσταται σε μια σειρά παραδοχές για τη φύση και τις σχέσεις των οντοτήτων που συνθέτουν τον κόσμο, δηλαδή σε μια οντολογία, η οποία δεν είναι περισσότερο αυτονόητη ή εύλογη από άλλες. Όπως είχε υποστηρίξει παλιότερα η Marilyn Strathern, άλλωστε, δεδομένου ότι η έννοια του πολιτισμού δεν είναι οικουμενική, η χρήση της για την περιγραφή κοινωνιών από τη σκοπιά των οποίων η έννοια αυτή είναι άνευ νοήματος οδηγεί σε στρεβλώσεις.¹⁵ Από τη σκοπιά των ανθρωπολόγων που θεωρούν ότι το ίδιο ισχύει ως προς τη χρήση της διάκρισης ανάμεσα στη μεταφορά και την κυριολεξία, ή το πράγμα και το σύμβολο, ή το πρωτότυπο και την αναπαράσταση, η ιδέα ότι αντικείμενο της ανθρωπολογίας είναι η συγκριτική μελέτη των μεταφορών, των συμβόλων και των αναπαραστάσεων μέσω των οποίων εκφράζονται οι κοινωνικές σχέσεις είναι προφανώς έωλη.¹⁶

Θα ήθελα να τονίσω ότι, όπως φαίνεται και από την αναφορά του Viveiros de Castro στο ζητούμενο της πολιτικής αυτοδιάθε-

σης, η επίγνωση της πολλαπλότητας των οντολογιών, η κάθε μια από τις οποίες φαίνεται παράλογη από τη σκοπιά της άλλης, δεν αντιβαίνει στην επίγνωση της βίας που υπέστησαν ή υφίστανται οι φορείς «άλλων» οντολογιών ούτε αμβλύνει την προτεραιότητα της τεκμηρίωσης και της καταγγελίας της. Αυτό που πράγματι αποκλείει η επίγνωση αυτή είναι η αναγωγή οντολογικών διαφορών σε σχέσεις εξουσίας, η οποία άλλωστε δεν ήταν η μοναδική οδός ερμηνείας και πριν από την ανάδυση της «οντολογικής στροφής». Σημειώνω εδώ ότι ένας από τους ανθρωπολόγους που συστηματικά και υποδειγματικά απέφυγαν την οδό αυτή είναι ο Talal Asad, γνωστός για την κριτική του σε ό,τι αφορά την εμπλοκή της ανθρωπολογίας με την αποικιοκρατία.¹⁷ Στην κατηγορία αυτή, επίσης, περιλαμβάνονται ανθρωπολόγοι που έδειξαν ότι, ενώ η πρόταση σύμφωνα με την οποία το φύλο συνίσταται σε σχέσεις εξουσίας είναι εύλογη από την πλευρά του φεμινισμού, κάτι τέτοιο δεν ισχύει εκεί όπου οι παραδοχές σε ό,τι αφορά το ανθρώπινο είδος, το ανθρώπινο σώμα, τη συγγένεια, την ατομικότητα και γενικότερα τη φύση του σύμπαντος είναι διαφορετικές από εκείνες που κυριαρχούν στη νεωτερικότητα.¹⁸

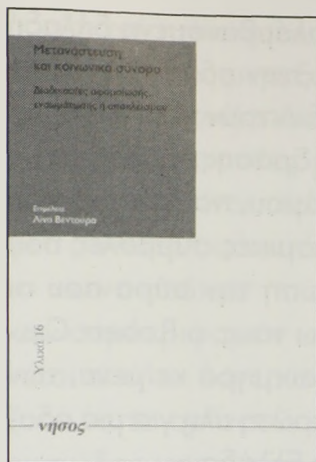
Τι σχέση όμως μπορεί να έχει το *Αγνείας Πείρα* με όλα αυτά; Όπως ανέφερα προηγουμένως, από τη σκοπιά της εξελικτικής προβληματικής του Αδαμαντίου –στην οποία εντάσσεται η προτεραιότητα που αποδίδει στις αρχικές μορφές και τις καταβολές των φαινομένων που τον απασχολούν, καθώς και η τάση του να ανθολογεί μαρτυρίες για διαφορετικούς πολιτισμούς θεωρώντας ότι οι πρακτικές στις οποίες αναφέρονται είναι όμοιες– η σχέση δεν είναι καθόλου προφανής. Σίγουρα, ωστόσο, από τη σκοπιά της σύγχρονης προβληματικής για την ετερότητα ως το κατεξοχήν διαχρονικό ζήτημα, το βιβλίο παρουσιάζει ενδιαφέρον ακόμη και αν συμφωνούσε κανείς με τον Bruno Latour¹⁹ ότι η ικανότητα των μοντέρνων ανθρώπων να διαχωρίζουν το πραγματικό από το συμβολικό και να μπορούν έτσι να ελέγχουν τις μη ανθρώπινες υλικές οντότητες που τους περιβάλλουν δεν είναι παρά αυταπάτη, οι παραδόσεις και οι πρακτικές που τόσο γλαφυρά εξιστορεί ο Αδαμαντίου, φαίνονται καταφανώς παράλογες. Αυτός, άλλωστε, είναι ο λόγος για τον οποίο ο συγγραφέας επιχειρεί να τις εξηγήσει. Ωστόσο, το εγχείρημα της εξήγησης ή της ερμηνείας φαινομένων που μας φαίνονται παράλογα ενέχει τον κίνδυνο της αναγωγής των φαινομένων αυτών σε οικείους όρους και έννοιες, δηλαδή τη μετάφραση της ετερότητας που αντιπροσωπεύουν σε μια σχετική και σχετικά κατανοητή ομοιότητα. Αντίθετα, η παραίτηση από ένα τέτοιο εγχείρημα αποτελεί προϋπόθεση για μια «συμμετρική ανθρωπολογία» στο μέτρο που επιτρέπει την κατανόηση των οικείων προκαταλήψεων ή –για να χρησιμοποιήσω το λεξιλόγιο της προσέγγισης στην οποία αναφέρομαι– των «οντολογικών παραδοχών» που καθιστούν τα όσα προσπαθούμε να κατανοήσουμε ακατανόητα. Με άλλα λόγια, για να κατανοήσουμε ότι ο κόσμος στον οποίο ζούμε είναι διαφορετικός από εκείνον τον οποίο προσπαθούμε να κατανοήσουμε, θα πρέπει όχι μόνο να αφήσουμε κατά μέρος τον πρώτο, αλλά και να επιτρέψουμε στον δεύτερο να επηρεάσει τη σημασία και το νόημα που δίνουμε στην όλη προσπάθεια.

Καθώς τα δεδομένα του Αδαμαντίου έχουν πολλαπλές χωρικές και χρονικές προελεύσεις, ο κόσμος που αναδύεται στο βιβλίο είναι συνθετικός, αντιστοιχεί δηλαδή στη γενίκευση που αντιπροσωπεύει ο «μαγεμένος κόσμος» του Βέμπερ.²⁰ Αν ένας κόσμος που συντίθεται από οντότητες οι οποίες υπόκεινται σε θεικές βουλήσεις και χειρισμούς μάς φαίνεται ανοίκειος, το ενδεχόμενο οι οντότητες αυτές να διαθέτουν οι ίδιες μια υποκειμενικότητα, η οποία μάλιστα συχνά αποκαλύπτεται στους ανθρώπους για να τους αποκαλύψει όψεις και πτυχές του εαυτού

τους, ξεπερνάει νομίζω τη λογική μας. Και στις δυο περιπτώσεις η κατηγορία της «θεοκρισίας» είναι άνευ νοήματος. Αντίθετα, σε έναν κόσμο όπου η κάθε οντότητα και η κάθε πράξη αποτελεί ένδειξη του ελέγχου που ασκεί κάποια άλλη, θα είχε ίσως νόημα να πω ότι αυτό που καταρχήν αποδεικνύει το παρόν κείμενο είναι ότι πέρασε το τεστ του υπολογιστή μου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 *Αγνείας πείρα: Οι παραδόσεις εν τη Χριστιανική εικονογραφία*, γενική εκδ. φροντίδα Κωστούλα Σκλαβενίτη, επιμ. Ελένη Μπεχράκη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2011, σ. 298. Κατά πάσα πιθανότητα δεν θα έπαιρνα είδηση την έκδοση, αν η Κωστούλα Σκλαβενίτη δεν μου έστειλε το βιβλίο. Για το δώρο της, την ευχαριστώ και από εδώ.
- 2 Η πρώτη είναι της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών και είχε αρχικά δημοσιευτεί στην Επετηρίδα της, το 1937· η δεύτερη γράφτηκε από τον βέλγο βυζαντινολόγο Henri Grégoire και δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Byzantion* το 1938.
- 3 Για επιμέρους εκδοχές της εξελικτικής θεωρίας στο τέλος του δέκατου ένατου αιώνα, βλ. Adam Kuper, *Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας. Μεταμορφώσεις ενός μύθου*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης / Βενετία Καντσά, εισ.-επιμ. Βενετία Καντσά, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2005 (π.έ. 2005), σ. 3-62. Για την επιρροή της εξελικτικής προβληματικής στην ελληνική λαογραφία και ειδικότερα στη σκέψη του Νικολάου Πολίτη, βλ. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας: Κριτική ανάλυση*, Αθήνα 1978, Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, σ. 99-109· Michael Herzfeld, *Πάλι δικά μας: Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, μτφρ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, Αθήνα 2002 (π.έ. 1982), εκδ. Αλεξάνδρεια, σ. 180-185. Η επιρροή της εξελικτικής θεωρίας του πολιτισμού στην ψυχαναλυτική προσέγγιση της σεξουαλικότητας αποτυπώνεται με ιδιαίτερη καθαρότητα σε δυο κείμενα του Sigmund Freud, τα θέματα των οποίων είναι παρεμφερή με αυτά του *Αγνείας Πείρα*. Πρόκειται για το *Τοτέμ και ταμπού: Μερικές συμφωνίες στη ζωή των άγριων και των νευρωτικών*, μτφρ. Χρήστος Αντωνίου, Επίκουρος, Αθήνα 1978 (π.έ. 1912-1913), και το «Contributions to Psychology of Love: The Taboo of Virginity», στο James Strachey (επιμ.-μτφρ.), *Sigmund Freud. On Sexuality*, Penguin Books: The Pelican Freud Library, τόμ. 7, Χάρμοντσγουορθ 1986 (π.δ. 1917), σ. 261-284. Τέλος, τα δεδομένα και οι αναλύσεις του Αδαμαντίου σχετικά με το νερό παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον από τη σκοπιά της φαινομενολογικής προσέγγισης του Gaston Bachelard, *Το νερό και τα όνειρα: Δοκίμιο πάνω στη φαντασία της ύλης*, μτφρ. Έλσα Τσούπη, εκδ. Χατζηνικολής, Αθήνα 1985 (π.έ. 1942).
- 4 Βλ. Martin Hollbraad / Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.), «Ετερότητα και οντολογία στην ανθρωπολογική σκέψη», *Σύγχρονα Θέματα* 112 (2011), σ. 12-43. Η πιο πρόσφατη και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα συμβολή στη συζήτηση αυτή είναι το βιβλίο του Martin Hollbraad, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, University of Chicago Press, Σικάγο 2012.
- 5 Η πρώτη άποψη ανήκει στον Bronislaw Malinowsky· βλ. ενδεικτικά, *Astronauts of the Western Pacific*, Routledge, Λονδίνο 1972 (π.έ. 1922), σ. 377-427, και η δεύτερη στον E. E. Evans-Pritchard, βλ. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Οξφόρδη 1937, Clarendon Press, σ. 64-83.
- 6 Βλ. Clifford Geertz, «Η θρησκεία ως πολιτισμικό σύστημα», στο του ίδιου, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφρ.-επιστημ. θεώρηση Θεόδωρος Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003 (π.έ. 1973), σ. 95-134.
- 7 Βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Ανθρωπολογικές εκδοχές της έννοιας του πολιτισμού», *Σύγχρονα Θέματα* 62 (1997), σ. 55-68.
- 8 Βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, «Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων», στο της ίδιας (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994, σ. 13-74.
- 9 Βλ. ενδεικτικά, Marc Augé, «Νέοι κόσμοι», στο του ίδιου, *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*, μτφρ. Δέσποινα Σαραφίδου, εισ. Ελπίδα Ρίκου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999 (π.έ. 1994), σ. 129-176.
- 10 Βλ. Maurice Bloch, *Pray into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Κέμπριτζ 1992, Cambridge University Press.
- 11 Για επιμέρους εκδοχές της προσέγγισης αυτής, βλ. James Clifford / George Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 1986.
- 12 Marshal Sahlins, «Δύο ή τρία πράγματα που ξέρω για τον πολιτισμό», στο του ίδιου *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, μτφρ. Εύα Καλπουρτζή, εισ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, επιστ. επιμ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα 2003 (π.δ. 1999), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, σ. 319-353 του ίδιου, *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες: Δομή στην πρώιμη ιστορία του βασιλείου των Νήσων Σάντουιτς*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, επιμ.-πρόλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αθήνα 2008 (π.έ. 1981), εκδ. Αλεξάνδρεια. Βλ. επίσης, Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, «Συναντήσεις στον Ειρηνικό: Δομή και συμβάν σε μιαν ανθρωπολογική ιστορία», στο Marshal Sahlins, *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες*, ό.π., σ. 141-170· Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Πρίνστον 1992, Princeton University Press· Marshal Sahlins, *How Natives Think: About Captain Cook, for Example*, University of Chicago Press, Σικάγο 1995.
- 13 Για μια κριτική εξιστόρηση των ανθρωπολογικών «ανακαλύψεων» και προσεγγίσεων της ετερότητας, βλ. Kuper, *Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας*, ό.π.
- 14 Eduardo Viveiros de Castro, «Οντολογική πολιτική και ανθρωπολογική φαντασία», *Σύγχρονα Θέματα* 112 (2011) (π.δ. 2003), σ. 33-38.
- 15 Marilyn Strathern, «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen», μτφρ. Αμίκια Λυκιαρδοπούλου / Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, στο Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, ό.π., σ. 109-144.
- 16 Βλ. Holbraad, *Truth in Motion*, ό.π., σ. 18-53. Κεντρικό επιχείρημα του βιβλίου είναι ότι η ανθρωπολογική επίγνωση της σχετικότητας της αλήθειας και η συνακόλουθη παραίτηση των ανθρωπολόγων από την αξίωση της αληθούς γνώσης προϋποθέτει τον ορισμό της αλήθειας ως ακριβούς αναπαράστασης της πραγματικότητας. Η προσέγγιση της αλήθειας ως εθνογραφικού ζητήματος προϋποθέτει ακριβώς την απεμπλοκή του ανθρωπολόγου από τον παραπάνω κοινό τόπο.
- 17 Talal Asad, «Pain and truth in medieval Christian ritual», στο του ίδιου, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Βαλτιμόρη-Λονδίνο 1993, σ. 83-124· του ίδιου (επιμ.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Λονδίνο 1973.
- 18 Marilyn Strathern, «Feminism and Anthropology: An Awkward Relationship», *Signs* 12/2 (1987), σ. 276-292.
- 19 Bruno Latour, *Ουδέποτε υπήρξαμε μοντέρνοι: Δοκίμιο συμμετρικής ανθρωπολογίας*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Σύναλμα, Αθήνα 2000 (π.έ. 1991).
- 20 Max Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, Γ' τόμ., *Κοινωνιολογία της θρησκείας-Θρησκευτικές κοινότητες*, μτφρ.-επιμ. Θανάσης Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2007 (π.έ. 1922).



ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΑΡΣΑΝΟΓΛΟΥ

Για το βιβλίο:

Λίνα Βεντούρα (επιμ.), *Μετανάστευση και κοινωνικά σύνορα. Διαδικασίες αφομοίωσης, ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού*, Νήσος, Αθήνα 2011, 378 σ., με κείμενα των: Λίνα Βεντούρα, Richard Alba, Victor Nee (μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης), Rogers Brubaker (μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης), Alejandro Portes & Min Zhou (μτφρ. Βίκυ Ιακώβου), Claire Alexander (μτφρ. Όλγα Αθανίου), Christine Delphy (μτφρ. ομάδα *Σύγχρονων Θεμάτων*), Robert Castel (μτφρ. Τάσος Μπέτζελος), Étienne Balibar (μτφρ. Τάσος Μπέτζελος).

Θα μπορούσε κανείς ευθύς εξαρχής να αναφέρει ως ένα πρώτο πλεονέκτημα του βιβλίου *Μετανάστευση και κοινωνικά σύνορα* το γεγονός ότι εκδόθηκε και αποτελεί μια νηφάλια και στοιχειοθετημένη παρακαταθήκη έρευνας και λόγου σε μια στιγμή/συγκυρία, όπου η μετανάστευση γεννά πολλαπλά και ενίοτε θανάσιμα πάθη. Με άλλα λόγια, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι η πρώτη αρετή του τόμου αυτού έγκειται ακριβώς στην ανάδειξη της παντελούς έλλειψης πρωτοτυπίας πολλών από τα φαινόμενα που σχετίζονται με τη μετανάστευση και απασχολούν όψιμα (και) την ελληνική κοινωνία. Είτε πρόκειται για τη «δεύτερη γενιά»,¹ είτε πρόκειται για κοινωνικο-πολιτισμικές «ασυμβατότητες» που «δυναμιτίζουν» την αρμονική συμβίωση «πλειοψηφίας» και «μειονοτήτων», όπως η περίπτωση της μουσουλμανικής μαντίλας, είτε για την αυξημένη «παραβατικότητα» ατόμων και ομάδων που προέρχονται/σχετίζονται από/με τη μετανάστευση, ο τόμος αυτός παρέχει πλούσιο θεωρητικό και εμπειρικό υλικό. Υλικό που καταδεικνύει ότι φαινόμενα, μπροστά στα οποία η ελληνική κοινωνία φαίνεται να δοκιμάζει τα όριά της, δεν αποτελούν παρά προβλέψιμη διασκευή του ίδιου έργου που έχει παιχτεί με άλλους πρωταγωνιστές και αλλού.

Οι αναλογίες, ωστόσο, όσο χρήσιμες και αν είναι σε ένα δημόσιο λόγο που από φτωχός μετατρέπεται ραγδαία σε επικίνδυνα στερεοτυπικός και βίαιος, δεν αρκούν για να καταστήσουν ένα εγχειρίδιο χρήσιμο στην κοινωνική έρευνα και θεωρία. Η βασική χρησιμότητα του τόμου αυτού έγκειται αφενός στη συγκριτική επισκόπηση των θεωρητικών αναζητήσεων των μεταναστευτικών σπουδών και αφετέρου στη στοιχειοθέτηση των θεωρητικών αυτών αναζητήσεων με πολύ συγκεκριμένα κοινωνικά φαινόμενα και γεγονότα.

Πιο συγκεκριμένα, τα εθνικά συγκείμενα από όπου εφορμούν (χωρίς να περιορίζονται εκεί) οι αναλύσεις που περιλαμβάνονται στο βιβλίο είναι βασικά αυτά των ΗΠΑ, της Βρετανίας και της

Ο Δημήτρης Παρσανόγλου είναι κοινωνιολόγος και συνεργάζεται ως ερευνητής με το Εργαστήριο Σπουδών Φύλου του Τμήματος Κοινωνικής Πολιτικής του Παντείου Πανεπιστημίου.

Γαλλίας. Οι χωρικές αφετηρίες καθορίζουν, ως ένα βαθμό, τις εννοιολογικές παραμέτρους των αναλύσεων. Έτσι, στην περίπτωση των ΗΠΑ, τα κείμενα επικεντρώνουν στην έννοια της *αφομοίωσης*, αναδεικνύοντας κατά περίπτωση τόσο τη διαχρονική κεντρικότητά της όσο και τους μετασχηματισμούς της. Στο πλαίσιο αυτό, η συμβολή των Richard Alba και Victor Nee αποτελεί μια ευανάγνωστη επισκόπηση της θεωρητικής συζήτησης γύρω από την αφομοίωση, που βασίζεται στην παρουσίαση της εξέλιξης της ιστορικής και κοινωνικής έρευνας στις ΗΠΑ. Ξεκινώντας από μια κριτική (επαν)ανακάλυψη της Σχολής του Σικάγο, που ούτως ή άλλως αποτελεί, ανάμεσα σε άλλες, μια από τις βασικές πηγές –μεθοδολογικές και θεωρητικές– από όπου άρδευσαν και συνεχίζουν να αρδεύουν οι μεταναστευτικές σπουδές, προχωρούν σε μια επισκόπηση της θεωρίας της αφομοίωσης που φτάνει ως τις μέρες μας. Οι τύποι και οι βαθμοί αφομοίωσης που κυριάρχησαν κατά καιρούς (δομική, διαφορική, πολιτισμική, χωρική κλπ.) συμπλέκονται με εννοιολογικά εργαλεία που απορρέουν από ποικίλες διαδικασίες, όπως το κοινωνικό κεφάλαιο, η εμπρόθετη δράση και οι δικτυακοί μηχανισμοί.

Σε παρόμοιο πνεύμα, το κείμενο του Rogers Brubaker εξετάζει τους μετασχηματισμούς της έννοιας της αφομοίωσης σε τρία διαφορετικά πλαίσια: τη Γαλλία, τη Γερμανία και τις ΗΠΑ. Αυτό που κυρίως τον ενδιαφέρει είναι οι μετατοπίσεις που έχει υποστεί η δημόσια συζήτηση στα τρία αυτά εθνικά πλαίσια που κατά το συγγραφέα αποτελούν, λίγο ως πολύ, παραδειγματικούς τύπους σε ό,τι αφορά τις διαδικασίες μεταναστευτικής ενσωμάτωσης. Έτσι, στην περίπτωση της Γαλλίας «που υπήρξε για μεγάλο χρονικό διάστημα η παραδειγματική περίπτωση της αφομοίωσης, που μεταμόρφωνε τους χωρικούς –και τους μετανάστες– σε Γάλλους», το «δικαίωμα στη διαφορά» που εμφανίστηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και στις αρχές της δεκαετίας του 1980 άφησε πολύ γρήγορα τη θέση του σε μια επιστροφή της αφομοίωσης. Βασική αιτία της αναζωογόνησης του αφομοιωτισμού δεν υπήρξε άλλη από την υιοθέτηση και διαστρέβλωση του «δικαιώματος στη διαφορά» από την άκρα Δεξιά του Λεπέν (*Το δικαίωμα στη διαφορά: Ναι, βεβαίως, αλλά στη χώρα σας*). Στην περίπτωση της Γερμανίας, η οποία υπήρξε παραδειγματική «ως προς την ύπαρξη ενός καλοπροαίρετου, πατερναλιστικού και εξισωτικού (ή ψευδοεξισωτικού) απαρτχάιντ, ενός θεσμοθετημένου διαχωρισμού» και όπου «ο γερμανικός νόμος περί ιθαγένειας ήταν πασίγνωστος για τον περιοριστικό του χαρακτήρα απέναντι στους μη γερμανούς μετανάστες», αντίστοιχη στροφή παρατηρήθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1990. Η φιλελευθεροποίηση των κανόνων πολιτογράφησης και το γενικότερο μπόλιασμα του κυρίαρχου *δικαίου του αίματος* με στοιχεία της αρχής του *δικαίου του εδάφους* (οι αναλογίες, ακόμα και οι ομοιότητες με την ελληνική περίπτωση και τη θνησιγενή, όπως αποδεικνύεται από τις διακηρύξεις της πρόσφατα σχηματισμένης κυβέρνησης Σαμαρά, μεταρρύθμιση του ελληνικού Κώδικα Ιθαγένειας με το Ν. 3838/2010 είναι εντυπωσιακές) συνιστούν μεταξύ άλλων μια «περιορισμένη, αλλά σημαντική, “αφομοιωτική στροφή”». Τέλος, στην περίπτωση των ΗΠΑ, η «επιστροφή της αφομοίωσης κατά τα τελευταία χρόνια» εντοπίζεται όχι τόσο στο επίπεδο του δημοσίου λόγου ή της δημόσιας πολιτικής, όπως συμβαίνει σε Γαλλία και Γερμανία αντίστοιχα, αλλά στο επίπεδο της ακαδημαϊκής έρευνας. Ο χώρος, δηλαδή, που κατεξοχήν άσκησε κριτική στον όλο «αφομοιωτισμό» που φανερά ή κρυφά κυριαρχούσε μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1960 και συμπυκνωνόταν στη μεταφορά του *χωνευτηρίου* (melting pot), σταδιακά από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και μετά επαναανακάλυψε την αφομοίωση. Αυτό όμως συντελέστηκε με έμμεσο τρόπο, στο βαθμό που η «εθνοτική

στροφή» είναι εδραιωμένη στις ΗΠΑ και δη στους κόλπους των κοινωνικών επιστημών· γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο Brubaker μιλάει για μια «αφομοίωση χωρίς “αφομοιωτισμό”».

Με το κείμενο των Alejandro Portes και Min Zhou, ο τόμος μπαίνει σε πιο συγκεκριμένα και εμπειρικά μονοπάτια. Τα ζητήματα που θίγονται στο κείμενο αυτό και στα υπόλοιπα που ακολουθούν είναι ζητήματα που απορρέουν από ζέοντα κοινωνικά φαινόμενα, όπως η «δεύτερη γενιά» στις ΗΠΑ και στη Βρετανία, το «ζήτημα της μαντίλας» και το «ζήτημα των προαστίων» στη Γαλλία. Ξεκινώντας από το πρώτο, που αναφέρεται στη «νέα δεύτερη γενιά» και την «τμηματοποιημένη αφομοίωσή της στην αμερικανική κοινωνία», οι Portes και Zhou προχωρούν στη συγκριτική μελέτη τριών ομάδων νέων με διαφορετική εθνοτική προέλευση: Μεξικανοί, Σιχ από το Παντζάμπ και νέοι από την Καρσίβικη. Εξετάζοντας τις διαφορετικές επιδόσεις και τους διαφορετικούς τρόπους ενσωμάτωσης στην πλειοψηφική κουλτούρα και κοινωνία, οι συγγραφείς αναλύουν τους συγκεκριμένους όρους «επιλεκτικής αφομοίωσης» της κάθε ομάδας, που απορρέουν τόσο από τα ιστορικο-κοινωνικά συγκείμενα της κινητικότητας των γονιών και των ίδιων, όσο και από τη δυνητική αποτελεσματικότητα των στρατηγικών ενσωμάτωσης που κάθε ομάδα και υποομάδα (έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον οι εσωτερικές έμφυλες διαφοροποιήσεις, π.χ. στην περίπτωση των Παντζάμπι) επιλέγει. Με λίγα λόγια, αυτό που οι συγγραφείς ονομάζουν «τρωτότητα και πόροι» καθορίζει σε μεγάλο –και δημιουργικό θα προσθέταμε– βαθμό τις στρατηγικές ένταξης και/ή αφομοίωσης.

Τα επόμενα κείμενα εξετάζουν φαινόμενα που προσιδιάζουν ακόμα περισσότερο με πραγματικότητες –και κυρίως προσλήψεις της πραγματικότητας– που βιώνουμε στην Ελλάδα. Η Claire Alexander ανατέμνει τον τρόπο που ο Τύπος κατασκευάζει την «ασιατική συμμορία», κυρίως όταν/όποτε προκύπτουν «φυλετικές ταραχές». Εκκινώντας από τον απόηχο των βίαιων γεγονότων του Μαΐου 2001 στο Όλνταμ και κατόπιν και σε άλλες αγγλικές πόλεις, επικεντρώνει στους τρόπους με τους οποίους αναπαρίστανται θέματα σχετικά με την κουλτούρα, το φύλο και τη γενιά. Τόσο ο φόβος με τον οποίο είναι εμποτισμένα και τον οποίο εμποτίζουν τα άρθρα των εφημερίδων, όσο και η νομοτελειακή σύνδεση κοινωνικών προβλημάτων, όπως η ανεργία και η φτώχεια, με τις φυλετικές συγκρούσεις –που αναφέρεται ή υπονοείται στις περισσότερες ακαδημαϊκές αναλύσεις– συμβάλλουν τελικά σε αυτό που η συγγραφέας ονομάζει «φαντασιακή επινόηση» μιας επικίνδυνης τάξης, εν προκειμένω των νεαρών ασιατών ανδρών στη Βρετανία.

Στην προβληματική του φύλου συμβάλλει περαιτέρω η Christine Delphy, της οποίας το κείμενο αναφέρεται σε ένα από τα πλέον πολυσυζητημένα θέματα τόσο στη Γαλλία όσο και διεθνώς, αυτό της «μουσουλμανικής μαντίλας». Πέρα από την ιστορική αναδρομή στο ζήτημα της μαντίλας και εν γένει στην όχι και τόσο επιτυχημένη ιστορία της ενσωμάτωσης *a la gallica*,² η Delphy ανατέμνει τόσο τις εθνοτικές όσο κυρίως τις έμφυλες διαστάσεις του αποκλεισμού, αλλά και των αντιστάσεων που η «υπόθεση της μαντίλας» υποκρύπτει. Είτε ως αντίσταση στην προδιαγεγραμμένη ταξινόμησή τους από την πλειοψηφική κοινωνία ως «παιδιά των γονιών τους» που φέρουν το επιπλέον βάρος του ισλαμικού σεξισμού, είτε ως αντίσταση εντός της εθνοτικο-θρησκευτικής ομάδας που επιτελείται περισσότερο και κυρίως λιγότερο θορυβώδως. Ενδεικτικά παραδείγματα των παραπάνω είναι η καμπάνια «Ούτε πουτάνες ούτε υποταγμένες» αλλά και η καθημερινή αναδιαπραγμάτευση των έμφυλων σχέσεων μέσα από την οικοδόμηση ενός «νέου Ισλάμ» που αποτελεί συστατικό στοιχείο της «εξεγερμένης» ταυτότητάς τους.

Σε αυτήν ακριβώς την *απορία*, στην επαναλαμβανόμενη δηλαδή «έκπληξη» των πλειοψηφικών κοινωνιών και στην αδυναμία όχι να κατανοήσουν αλλά και στοιχειωδώς να αποδεχτούν τα άτομα μεταναστευτικής προέλευσης ως υποκείμενα δράσης, έρχονται να απαντήσουν τα δυο τελευταία κείμενα του τόμου, που αποτελούν, κατά την προσωπική μας άποψη, τις πιο δυναμικές συμβολές που προσφέρει το παρόν βιβλίο. Νιώθοντας νωπή την αύρα που οι φλόγες των γαλλικών προαστίων άφησαν πίσω τους, ο Robert Castel και ο Étienne Balibar προσφέρουν δυο αιχμηρά κείμενα, των οποίων η ευθυκρισία μπορεί να αποτελέσει πρώτη ύλη για μια οδυνηρή συζήτηση που πρέπει να γίνει και στην Ελλάδα.

Ο καθένας από τους δυο, με τον τρόπο του, διαλύει μια σειρά από ανυπέρβλητους μύθους ή παρεξηγήσεις που θεωρούνται πολλές φορές γενεσιουργές αιτίες της «μη συμβατότητας» ορισμένων κοινωνικών ομάδων (εδώ οφείλουμε να προσθέσουμε ότι σε αυτές τις ομάδες δεν συμπεριλαμβάνονται μόνο οι μετανάστες οσησδήποτε γενιάς) με το κοινωνικό σύνολο (εδώ οφείλουμε να προσθέσουμε ότι το σύνολο αυτό πάντα είναι περιορισμένο). Τα γκέτο, ο κοινωνικός αποκλεισμός, η περιθωριακότητα που πολλές φορές επικαλούμαστε για να εξηγήσουμε –και κάποιοι να καταδικάσουμε– «αποκλίνουσες» συμπεριφορές σχετικοποιούνται από τον Castel, με τρόπο που καθιστά το «πρόβλημα» συγκεκριμένο: «Δεν πρόκειται κατά κανένα τρόπο για “αποκλεισμένους”. Τουναντίον, διαθέτουν πρόσβαση, αλλά μια πρόσβαση πολύ ιδιαίτερης φύσης, σε ορισμένα αγαθά και δικαιώματα της χώρας στην οποία οι περισσότεροι από αυτούς έχουν ζήσει από τη γέννησή τους και μετά». Η «ισλαμική άνοδος», στην οποία με βιασύνη επιχειρήθηκε να αποδοθεί η «τυφλή βία» των νέων των προαστίων αποδομείται, χωρίς ωστόσο να μην επισημαίνεται ο κίνδυνος που ελλοχεύει στην «εθνοτικοποίηση κοινωνικών προβλημάτων»: «Υπό αυτές τις συνθήκες, οι στιγματισμένοι πληθυσμοί μπαίνουν στον πειρασμό να αντιστρέψουν τον στιγματισμό, να επιβεβαιωθούν ως άραβες ή μαύροι, εφόσον αδυνατούν να επιβεβαιωθούν ως πλήρως ισότιμοι πολίτες της Γαλλίας».

Ομοίως, ο Balibar προχωρεί σε μια νηφάλια όσο και αιχμηρή ακτινογραφία και αποδόμηση «λέξεων ή εκφράσεων που λειτουργούν ως συμπτώματα: *ονόματα, βία, μετασποικιακή πραγματικότητα, θρησκεία, φυλή και τάξη, ιδιότητα του πολίτη-Πολιτεία, πολιτική-αντιπολιτική*». Εδώ θα αναφερθούμε μόνο σε τρεις από αυτές τις «λέξεις-εκφράσεις-συμπτώματα», οι οποίες δίνουν πολλαπλά ερεθίσματα σε σχέση με την ελληνική περίπτωση. Ξεκινώντας από τα «ονόματα», ο Balibar αναφέρεται τόσο στην ταλάντευση του Τύπου ανάμεσα στην «εξέγερση» και την «αναταραχή» (κάτι απολύτως αντίστοιχο μπορεί να βρει κανείς στην «εξέγερση» ή τα «επεισόδια» του Δεκέμβρη 2008 στην Ελλάδα), αλλά και στη γενικότερη χρήση της έννοιας του *προαστίου* (κάτι απολύτως αντίστοιχο μπορεί να βρει κανείς πια στην επίκληση του *Κέντρου της Αθήνας*). Αντίστοιχα, αντιστοιχίες μπορεί κανείς να βρει και στο ζήτημα της *βίας*. Σε αντίθεση με ό,τι υπαινίσσονταν οι τηλεοπτικές καλύψεις –εντός και εκτός Γαλλίας– «αυτή η *εξόχως θεαματική βία* ήταν σχετικά περιορισμένη από άποψη καταστροφών και θυμάτων». Όπως συνέβη τον Δεκέμβρη του 2008, αλλά και στις περισσότερες αν όχι σε όλες τις «μνημονιακές» συγκρούσεις των τελευταίων δυόμισι χρόνων στην Ελλάδα, «τα μέσα μαζικής επικοινωνίας αποκτούν έναν ρόλο *παθητικών οργανωτών των κοινωνικών κινημάτων*». Σε αυτή τη διαδικασία που «βρίσκεται στα όρια του πραγματικού και του εικονικού» και όπου «είναι πολύ δύσκολο να προσδιοριστεί “ποιος χρησιμοποιεί ποιον”» αντανakλάται, μετατρεπόμενη σε θέαμα, η «πραγματική, ενδημική, κοινωνική βία» που βιώνεται στα «παγκόσμια προάστια» (αλλά και στα «παγκόσμια κέντρα»), θα μπορούσε να προσθέσει κανείς).

Η τρίτη και τελευταία έννοια, στην οποία θα αναφερθούμε ακροβατώντας μεταξύ Γαλλίας και Ελλάδας, είναι αυτή της *πολιτικής-αντιπολιτικής*. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ, μολονότι έχει άμεσες αντιστοιχίες με ό,τι συμβαίνει με ιδιαίτερη ένταση στην Ελλάδα, δεν είναι τόσο η αντίθεση, που σύμφωνα με τον συγγραφέα συνιστά ουσιαστικά σύζευξη «πολιτικής-αντιπολιτικής»: ούτε το «κενό στόχων που εκφράζεται με την επανάληψη αντικοινωνικών συμπεριφορών και βιαιοτήτων», που τόσο επίμονα επισημαίνεται από το πανεπιστήμιο, τον Τύπο και το κράτος που «πασχίζουν να το ορίσουν, να το οριοθετήσουν, να το περιγράψουν ως ουσιώδες χαρακτηριστικό όσων εξεγείρονται, ώστε να αποτρέψουν την ανεξέλεγκτη “διασπορά” του σε όλο το κοινωνικό περιβάλλον». Αυτό που μας ενδιαφέρει περισσότερο είναι το «σχέδιο δημόσιας ασφάλειας ή αναγωγής της πολιτικής στην αστυνομευση» που βλέπουμε να προωθείται σε όλο και περισσότερους (αστικούς κυρίως, αλλά όχι μόνο) χώρους, σε όλο και περισσότερες χώρες. Ο διαχωρισμός των «επικίνδυνων ομάδων», και κυρίως η «δυσπιστία, η εκθρότητα, η μνησικακία ενός ολόκληρου μέρους του πληθυσμού και κυρίως των λαϊκών τάξεων –των πιο “κοντινών” σε αυτές τόσο στον αστικό χώρο όσο και στις συνθήκες ζωής», αποτελούν το γονιμότερο έδαφος για την εκτύλιξη αυτού που ονόμασε ο Ντελέζ και μας υπενθυμίζει ο Μπαλιμπάρ σε αυτόν τον τόμο, «μικροφασισμό», όπου η «γενική κατάσταση ανασφάλειας» συμπλέκεται με «αιτήματα για καταστολή που φθάνουν από τα κάτω» και με «θεαματικές ή καθημερινές επιχειρήσεις ελέγχου και καταστολής». Δυστυχώς, στην περίπτωση της Ελλάδας, οι «θεαματικές ή καθημερινές επιχειρήσεις ελέγχου και καταστολής» δεν εκπορεύονται πλέον αποκλειστικά και μόνον από τους κατόχους του *μονοπωλίου της νόμιμης βίας*.

Κλείνοντας, οφείλουμε να επιμείνουμε σε μια πολύ συνήθη αδυναμία των «μεταναστευτικών σπουδών». Παρά τις περί του αντιθέτου διακηρύξεις και διαβεβαιώσεις, σπάνια αποφεύγεται έστω και η έμμεση «εθνοτικοποίηση» των κοινωνικών σχέσεων και δη των «κοινωνικών προβλημάτων». Όπως αναφέρει στο κείμενό της η επιμελήτρια του τόμου Λίνα Βεντούρα, «η αντιπαράβολή γηγενών/μεταναστών και ο εγκλωβισμός όλων, και της πλειονότητας και των ξένων, σε μια γενεαλογία καταγωγής διαμορφώνουν τους τρόπους πρόσληψης και ερμηνείας των κοινωνικών συγκρούσεων και έχουν ευρύ πολιτικό αντίκτυπο. Οι κοινωνικές σχέσεις “εθνοτικοποιούνται” ή “εθνοτικοποιούνται” και ο εθνοτικός/θρησκευτικός παράγοντας εισβάλλει στην κοινωνική και πολιτική σκηνή παρέχοντας ερμηνείες για τις ασυμμετρίες που διαπερνούν τον παγκοσμιοποιημένο κόσμο και τις πολιτικές κοινότητες». Εδώ ίσως έγκειται η μεγαλύτερη χρησιμότητα του βιβλίου. Στο σύνολό του αποφεύγει αυτήν την «εθνοτικοποίηση» των κοινωνικών σχέσεων και διαδικασιών και κατά το μεγαλύτερο μέρος του εξετάζει τις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις και διαδικασίες, των οποίων μέρος είναι το εθνοτικό και όχι το ίδιο το εθνοτικό. Βλέπει, δηλαδή, το ζήτημα της ενσωμάτωσης της εθνοτικής διαφοράς ως ζήτημα κοινωνικό: ως μια *συγκρουσιακή διαδικασία μετατόπισης κοινωνικών συνόρων*, για να χρησιμοποιήσουμε τη πιο γόνιμη ίσως έννοια που διατρέχει ρητά ή υπόρρητα τις περισσότερες αναλύσεις που εμπεριέχονται στον τόμο αυτό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Όπως και οι συγγραφείς των σχετικών άρθρων γράφουν ή (υπο)νοούν, ο όρος παρότι χρησιμοποιείται ευρέως είναι εξαιρετικά προβληματικός.
- 2 Αναφορά στην περίφημη έκθεση *L'intégration à la française* του Ανώτατου Συμβουλίου για την Ενσωμάτωση, που δημοσιοποιήθηκε το 1993.



Για το βιβλίο:

Μυρτώ Ρήγου, *Εκδοχές του νόμου: Kant, Sade, Kafka*, Πλέθρον, Αθήνα 2011, 476 σ.

NOMOY ANTI-NOMIES

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ

Σε μια εποχή που με διάφορες αφορμές η τήρηση ή μη του νόμου επανέρχεται στο προσκήνιο –πολύ συχνά με όρους καταγγελίας μιας «ανομίας» ταυτιζόμενης με τον «ανορθολογισμό», ενίοτε αντιμετώπισης με καλέσματα εξιδανικευμένης «ανυπακοής»–, ο κριτικός λόγος καλείται να ανατρέξει στο ζήτημα της θεμελίωσης του νόμου, των όρων και των εκδοχών του. Ζήτημα καθόλου μονοσήμαντο ούτε και αυτονόητο, όπως επιχειρείται συχνά να παρουσιαστεί. Αν ήταν έτσι τα πράγματα, δεν θα είχε απασχολήσει με τόση ένταση και διάρκεια τον νομικό και φιλοσοφικό στοχασμό, ούτε και τη λογοτεχνία. Αυτό ακριβώς το εγχείρημα αναδρομής στις *αντινομίες του νόμου* τολμά η μελέτη της Μυρτώς Ρήγου, *Εκδοχές του νόμου: Kant, Sade, Kafka*.

Ήδη από τον τίτλο γίνεται προφανές ότι θα ακολουθήσει μια συζήτηση που προμηνύεται φυσικά διεπιστημονική, αλλά και πρωτότυπη, δυνητικά σαγηνευτική: σίγουρα πέραν του απλοϊκού και του (επικίνδυνα) τετριμμένου. Αν ο νόμος αφορούσε «ορθολογικά» αυτόματα, δεν θα ανέκυπτε καν το ερώτημα της θεμελίωσης και εφαρμογής του. Το πρόβλημά μας είναι ότι αφορά *υποκείμενα*, με όλη τη σημασία που δίνει στη λέξη αυτή η ψυχανάλυση, και άρα κινείται αναγκαστικά στο όριο του ψυχικού με το κοινωνικό/πολιτισμικό, στο μεταίχμιο του συνειδητού με το ασυνείδητο, του έλλογου με το εκτός λόγου. Εξού, λοιπόν, η ανάγκη να ψηλαφηθούν οι εκδοχές του νόμου, να αναδειχθούν οι αντινομίες του: και να γίνει αυτό λαμβάνοντας εν τέλει υπόψη εκείνο που η (λακανική) ψυχανάλυση ονομάζει «ηθική του πραγματικού» (σ. 12).

Οι σταθμοί της επιχειρηματολογίας σημαντικοί και αποκαλυπτικοί: 1. Η φορμαλιστική θεμελίωση της οικουμενικής καντιανής προστακτικής όπου νόμος και ηθική συναρτώνται σύμφωνα με τις απαιτήσεις του Λόγου, 2. Η σαδική αντιστροφή που, χωρίς να αρνείται την *μορφή* της καντιανής προστακτικής, συγκροτεί τη διαστροφική εκδοχή του νόμου, υπογραμμίζοντας την ιδιότητα της κανονιστικής καθολικότητας να υπηρετεί εν τέλει το ανορθολογικό εξίσου με το λογικό, το κακό εξίσου με το καλό, 3. Η καφκική ειρωνική αποδόμηση του νόμου, που παρουσιάζει καταλυτικά την

Ο Γιάννης Σταυρακάκης διδάσκει σύγχρονη πολιτική θεωρία, με έμφαση σε ζητήματα δημοκρατίας, οικολογίας και ψυχανάλυσης, στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών του ΑΠΘ.

ίδια την εκμηδένιση ή/και τη δραματική τυχαιότητα/ενδεχομενικότητα του. Αν τα τρία αυτά *παραδείγματα* –με την τρέχουσα αλλά και με την κατά Thomas Kuhh έννοια– υφαινούν τη διαδρομή του βιβλίου, όχημά της είναι ο σύγχρονος φιλοσοφικός και ψυχαναλυτικός στοχασμός, από τον Freud και τον Lacan έως τον Deleuze και τον Derrida. Σταθμοί της δεν θα μπορούσαν, λοιπόν, να είναι άλλοι από τις αντιφάσεις του ορθού Λόγου, από τα κενά και τις αμφισημίες τόσο του ίδιου του νόμου κατά την θεμελίωση και την εφαρμογή του όσο και των αναγνώσεων/ερμηνειών του –δυο διαστάσεις, έτσι κι αλλιώς, διαπλεκόμενες.

Ότι πρόκειται για τόλμημα γίνεται καταρχάς αντιληπτό από την προθυμία της συγγραφέως να βυθιστεί αμέσως –με ένα διανοητικό οιονεί μακροβούτι– στην πολυπλοκότητα της σκέψης του Kant, όπως αναπτύσσεται στις *Κριτικές* και σε άλλα έργα του. Παρακολουθούμε εδώ την προσπάθεια θεμελίωσης του νόμου σε μια καθαρή μορφή αποκομμένη από περιεχόμενα (σ. 24), πράγμα που οδηγεί σε μια καθοριστική ανατροπή της παραδοσιακής ηθικής: ο νόμος-μορφή παίρνει προτεραιότητα σε σχέση με οποιαδήποτε εκτίμηση για το καλό και το κακό και έτσι, πλέον, «το να επιτελείς ό,τι ορίζει ο νόμος είναι καλό· και το να παραβαίνεις το νόμο είναι κακό» (σ. 31). Παρόλα αυτά, τούτη η κατεύθυνση φέρνει στην επιφάνεια μια σειρά απορίες αναφορικά με τη σχέση του νόμου με το κακό, την διαπλοκή νόμου-ελευθερίας και γνώσης-θέλησης, με τα περάσματα από το υπερβατολογικό στο πρακτικό επίπεδο. Όλα τούτα εξετάζονται με συστηματικότητα στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου. Ωστόσο, η συζήτηση της εκδοχής του Kant δεν ολοκληρώνεται εδώ, καθώς στο δεύτερο κεφάλαιο θα συμπληρωθεί από την πραγμάτευση του ρόλου της φαντασίας στη γνωσιοθεωρία του, ενώ στο τρίτο θα συμπεριλάβει το ζήτημα της αυτονομίας/ετερονομίας.

Στο σημείο αυτό επιστρατεύεται η συναρπαστική οπτική του Rogozinski περί «δωρεάς του νόμου», καθώς ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνεται εδώ ο νόμος –σαν κάτι που εισπράττεται από τον Λόγο ως προερχόμενο από έξω– θέτει το κομβικό ζήτημα της εννόησης αυτού του «Έξω»: «Μήπως πρόκειται για τη βία του νόμου, το εκτός νόμου, από το οποίο όμως αντλείται η δύναμη της συγκρότησης του νόμου και το οποίο ο νόμος νομιμοποιεί προσδίδοντας νομιμότητα στην εξουσία ως έννομη βία;» (σ. 122). Πρόκειται, αναμφίβολα, για ερώτημα που ψηλαφεί μια «εγγενή σχάση» και «ακαθοριστία» του νόμου, πράγμα που ωθεί τον Kant να το αντιμετωπίσει αναστοχαστικά. Παρόλα αυτά, το σημείο παραμένει σκοτεινό και θα συνοδεύσει τον στοχασμό μέχρι τον Benjamin και τον Freud. Ορθώς η Ρήγου αναπτύσσει αυτές τις συνδέσεις, που βρίσκουν έρεισμα στο ίδιο το κείμενο του Kant. Και βέβαια θα δικαιώσουν το πέρασμα της επιχειρηματολογίας της, στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, στην προβληματική του Sade και του Kafka. Έχοντας προδρομικά και βάσιμα καλλιεργήσει την προσδοκία αυτή, το πρώτο μέρος κλείνει με την πραγμάτευση ορισμένων επιπλέον ζητημάτων που άπτονται της καντιανής εκδοχής (π.χ. της αισθητικής διάστασης, όπως συνάγεται από την τρίτη *Κριτική*, στο κεφάλαιο 4), αλλά και με την επιστροφή στη διαύγηση των αρχικών ερωτημάτων (της υπερβατολογικής καθολικότητας του νόμου και των εκδοχών της κατηγορικής προστακτικής, στο κεφάλαιο 5).

Το δεύτερο μέρος του βιβλίου ξεκινά με τη στροφή του ενδιαφέροντος στην εκδοχή του μαρκησίου de Sade. Εδώ, βέβαια, γίνεται και περισσότερο εμφανής στην επιχειρηματολογία της Ρήγου η επιρροή της ψυχαναλυτικής –και δη της λακανικής– θεωρίας, καθώς ο Lacan είχε από το 1962 αναδείξει τη σκανδαλώδη παραλληλία του Kant με τον Sade, στο ομώνυμο κείμενό του από τα *Ecrits*. Η προσέγγιση της συγγραφέως ανατρέχει, επίσης, στα ιδιαίτερα κατατοπιστικά κείμενα πάνω στο λακανικό γραπτό και

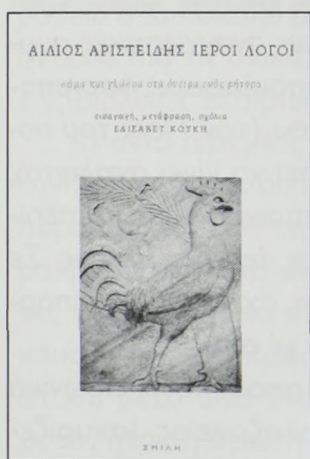
τη σχέση Kant και Sade, που έχουν δημοσιεύσει ο Rogozinski και η σλοβένα φιλόσοφος –και συνεργάτις του Slavoj Žižek– Alenka Zupančič. Η αρχή γίνεται με την επιχειρηματολογία του ίδιου του Lacan (κεφ. 1), όπου προβάλλει ο ισχυρισμός ότι το σαδικό έργο όχι απλώς συμπληρώνει την καντιανή *Κριτική του πρακτικού λόγου*, αλλά και ότι αποκαλύπτει την *αλήθεια* της (σ. 204). Σε καμιά περίπτωση δεν απορρίπτει ο Lacan την ηθική τομή, τη σάρωση της παραδοσιακής ηθικής, που επιφέρει η καντιανή συμβολή – χωρίς την οποία δεν νοείται, εξάλλου, η ίδια η ψυχανάλυση. Ωστόσο, θέτει επί τάπητος το ερώτημα: «τι απομένει μετά από αυτήν την ηθική “σάρωση”;» (σ. 210). Και μάλιστα, τι απομένει τη στιγμή που το έλλογο ον παραμένει «παθολογικό», υποκείμενο όχι μόνο της γλώσσας αλλά και της απόλαυσης, του πόνου και της ηδονής στην αμοιβαία διαπλοκή τους. Εδώ ο Lacan προσθέτει τη σημαντική διάσταση του Άλλου: της απόλαυσης και της εντολής του Άλλου που διχάζει συστατικά το υποκείμενο· πρόκειται για διχασμό που φαίνεται να συγκαλύπτει ο Kant, ενώ αναδεικνύει καθαρά ο Sade υποτάσσοντας το υποκείμενο στον (καθολικό) νόμο της απόλαυσης του (οποιοδήποτε) Άλλου.

Μέσα από μια φροϋδική παρέκβαση (κεφ. 2), το επίκεντρο επιστρέφει στη σχέση Kant-Lacan (κεφ. 3), με τη Ρήγου να σκηνοθετεί με παραστατική και διαλεκτική δεινότητα την αντιπαράθεση δύο λακανικών οπτικών, εκείνων του Rogozinski και της Zupančič, που, τοποθετώντας σε διαφορετικό σημείο το κέντρο βάρους της ανάλυσής τους (ο μιν πρώτος στη διάσταση της επιθυμίας, η δε δεύτερη στη διάσταση της απόλαυσης), εκκινώντας από διαφορετικές φάσεις ανάπτυξης της λακανικής διδασκαλίας (ο Rogozinski από την έμφαση στο συμβολικό που διακρίνει τον λακανισμό του 1950 και του 1960, ενώ η Zupančič από την έμφαση στο πραγματικό που ακολουθεί χρονικά, ιδίως από το τέλος της δεκαετίας του 1960 και κατά τη δεκαετία του 1970), καταλήγουν σε διαφορετικές αναλύσεις, φωτίζοντας εκ νέου και καταλυτικά τις αντινομίες του καντιανού εγχειρήματος. Είναι δύσκολο να μεταφέρει κανείς περιληπτικά το εύρος και τα διακυβεύματα της σχετικής επιχειρηματολογίας στο σημείο αυτό. Αρκεί ίσως να αναφερθεί ότι αφορούν τη σχέση ανάμεσα στο «γράμμα» και το «πνεύμα» του νόμου, ανάμεσα στη «μορφή» και το «ελατήριό» του (σ. 255)· τη διαπλοκή νόμου, ευχαρίστησης και απόλαυσης· τη συσχέτιση της παράδοξης διαπλοκής αμαρτίας και νόμου στον απόστολο Παύλο με τη λακανική ανάγνωση του Kant (σ. 277)· την ανάγκη συνυπολογισμού της ενόρμησης μαζί με την επιθυμία· την σχέση νόμου και υπερεγώ· τέλος, το κομβικό ζήτημα του σεβασμού στον νόμο. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει στο σημείο αυτό η ανάδειξη της λακανικής σύλληψης της ελευθερίας: όχι ως απουσίας του καθορισμού, της ετεροβαρούς εξάρτησης από τον Άλλο –ο οποίος, όπως είδαμε παραπάνω, εμπλέκεται συστατικά στη διαλεκτική του υποκειμένου– αλλά ως αποτελέσματος της αποτυχίας του καθορισμού αυτού· μιας αποτυχίας που προκύπτει από το γεγονός ότι και ο Άλλος, ο τόπος της κοινωνικο-πολιτικής τάξης, ο φορέας του νόμου –όπως και το υποκείμενο– είναι διχασμένος, σημαδεμένος από μια συστατική έλλειψη (απόλαυσης), από τη λακανική «έλλειψη στον Άλλο» (σ. 336). Εδώ ακριβώς ανακύπτει και η στιγμή, η δυνατότητα, της ελευθερίας του υποκειμένου πέρα από οποιαδήποτε απλοϊκή αντίστιξη αυτονομίας-ετερονομίας.

Το τρίτο και συντομότερο τμήμα της μελέτης κάνει το πέρασμα στον χώρο της λογοτεχνίας, τον οποίο δικαιωματικά διεκδικεί ο Franz Kafka. Στο επίκεντρο της ανάλυσης τίθεται τόσο *Η δίκη* όσο και η νουβέλα του Kafka *Στη σωφρονιστική αποικία*. Γνώμονάς της οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις προνομιακών «αναγνωστών», όπως οι Deleuze και Guattari, Agamben, Cacciari, Derrida. Οι επάλληλοι –αλλά καθόλου φαύλοι– κύκλοι της ανάλυσης της Ρήγου συγκλίνουν και πάλι στην ανάδειξη –από μια

γωνία τελείως διαφορετική βέβαια— ζητημάτων όπως η υπερβατικότητα του νόμου και η πρωταρχία της ενοχής. Μόνο που, στον Kafka, η αναφορά στην υπερβατικότητα ολισθαίνει διαρκώς στο πλαίσιο μιας συνεχούς μετάθεσης, ενώ η ενοχή, «το a priori σύστοιχο του νόμου που ισχύει για όλους, ένοχους ή αθώους» (σ. 412), οδηγείται πίσω στην ταυτολογική, επιτελεστική και ενδεχομενική της πηγή: σε ένα αινιγματικό «τίποτα» (σ. 414). Ωστόσο, η ανάδειξη και αυτών των αντινομιών παραμένει μάλλον στο επίπεδο του συμβολικού, ενός διχασμένου συμβολικού, βέβαια. Σε μια στροφή συμμετρική προς εκείνη του προηγούμενου μέρους, η Ρήγου διαβάζει την καφκική *Αποικία* ως ένα πέρασμα από το συμβολικό στο πραγματικό, από την επιθυμία στην απόλαυση, πράγμα που σηματοδοτεί, στο πιο ταιριαστό σημείο, το απορητικό κλείσιμο/άνοιγμα του βιβλίου.

Φορέας μιας γοητευτικής διεπιστημονικότητας, η ενημερωμένη βιβλιογραφικά και ιδιαίτερα συστηματική ματιά της Ρήγου γεφυρώνει ψυχικό και κοινωνικό/πολιτισμικό επίπεδο για να συλλάβει τη συστατική διαπλοκή νόμου και εξουσίας στις διάφορες εκδοχές της. Γεμάτη απορητικό πάθος για την ανάδειξη των παραδόξων, των συστατικών αντινομιών του αντικειμένου της, τούτη η μελέτη αποκτά σήμερα αξιοσημείωτη επικαιρότητα, καθώς λειτουργεί όχι ως βιαστικό τέλος, αλλά ως διαρκές έναυσμα μιας σύνθετης, κοπιώδους, συχνά συνειρμικής αλλά και γι' αυτό αποκαλυπτικής διαδρομής, την οποία ο αναγνώστης καλείται να συνεχίσει και μετά την τελευταία σελίδα του κειμένου.



Για το βιβλίο:

Αίλιος Αριστείδης, Ιεροί λόγοι: σώμα και γλώσσα στα όνειρα ενός ρήτορα, εισ.-μτφρ.-σχόλια Ελισάβετ Κούκη, Σμίλη, Αθήνα 2012, 373 σ.

Η ΟΔΥΝΗ ΚΑΙ Η ΑΛΗΘΕΙΑ¹

ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ι. ΚΥΡΤΑΤΑΣ

Δεν είμαι σίγουρος για την ετοιμότητά μας να καλωσορίσουμε τους *Ιερούς Λόγους* του Αίλιου Αριστείδη. Η υποδοχή τους υπήρξε άλλωστε αμφιλεγόμενη ήδη από την αρχαιότητα. Αν οι λόγιοι του Βυζαντίου δεν έτρεφαν θαυμασμό για το αττικό γλωσσικό τους ιδίωμα, θα τους είχαν ασφαλώς παραδώσει στη λήθη. Αλλά και οι νεότεροι χρόνοι δεν υπήρξαν ιδιαίτερος ευνοϊκοί για ένα κείμενο που οργανώνεται, μάλλον ακατάστατα, γύρω από όνειρα, ασθένειες και θεραπείες. Ο Φρόντ δηλώνει ότι αγνοεί παντελώς τον Αριστείδη, ο Λακάν τον αποσιωπά, και ο Φουκώ, που ισχυρίζεται ότι τον γνωρίζει, προτιμά να μην τον σχολιάσει. Αυτός ο πέπλος σιωπής είναι περίεργος, αν λάβουμε υπόψη όχι μόνο την εμμονή του Αριστείδη σε ονειρικές αφηγήσεις και ερμηνείες, αλλά και τις επίμονες αναφορές του σε παραγράμματα, παραληρήματα, παραφθέγματα και άλλες παραπραξίες, που κεντρίζουν συνήθως το ενδιαφέρον των ψυχαναλυτών.

Ο Δημήτρης Ι. Κυρτάτας διδάσκει αρχαία ιστορία στο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας

Οι εξαιρέσεις είναι μάλλον λιγοστές και σποραδικές. Αξίζει να σημειώσουμε τον Άρθουρ Ντάρμπι Νοκ που επισήμανε ήδη από το 1933 τη σημασία του Αριστείδη στη διαμόρφωση του πνευματικού κλίματος της εποχής. Πάντως ούτε αυτός, ούτε οι ωραίες σελίδες που του αφιέρωσαν τη δεκαετία του '50 ο Έρικ Ντοντς και ο Αντρέ-Ζαν Φεστουζιέρ κατάφεραν να τραβήξουν την προσοχή των μελετητών. Οι συνεχείς αναφορές των *Ιερών Λόγων* σε αφαιμάξεις, κλύσματα, εμετούς, διάρροιας, ψυχρολουσίες και δίαιτες εξακολουθούν να μη συγκινούν τους φιλόλογους, ακόμα και τους νεωτεριστές. Λιγότερο ακόμα τους ιστορικούς, περιλαμβανομένων των μελετητών της υγείας και της ιατρικής.

Το έργο μεταφράστηκε για πρώτη φορά στα αγγλικά μόλις το 1968, στα ιταλικά το 1984, στα γερμανικά και τα γαλλικά το 1986 και στα ισπανικά το 1989. Στην Ελλάδα, που επαίρεται για την αρχαιοφιλία και την αρχαιογνωσία της, παραμένουν αμετάφραστοι ακόμα και οι υπόλοιποι λόγοι του Αριστείδη, που τον κατέστησαν έναν από τους επιφανέστερους ρήτορες της αρχαιότητας — μολονότι δεν παρουσιάζουν κανένα από τα προβλήματα των *Ιερών Λόγων*. (Οι ελάχιστες φωτεινές εξαιρέσεις δεν αλλάζουν την εικόνα.)

Το ενδεχόμενο της άγνοιας μπορεί εύκολα να αποκλειστεί. Για να περιοριστούμε στην Ελλάδα, την ύπαρξη και τη σημασία των *Ιερών Λόγων* τη γνωρίζουν όλοι σχεδόν οι αρχαιογνώστες, τουλάχιστον από το 1978, όταν ο Γιώργος Γιατρομανωλάκης μετέφρασε το πολυδιαβασμένο έργο του Ντοντς, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, και πάλι από το 1995 που ο Κώστας Αντύπας μετέφρασε το άλλο συναρπαστικό του βιβλίο, *Εθνικοί και χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας*. Από το 1984 άλλωστε, η Ελισάβετ Κούκη προσπαθεί να συστήσει, μάλλον μάταια, τον Αριστείδη και τους *Ιερούς Λόγους* στο ελληνικό κοινό. Υπήρξαν ασφαλώς και άλλες αξιόλογες ευκαιρίες γνωριμίας με το ιδιότροπο και απαιτητικό αυτό κείμενο, αλλά αρκεί να σημειώσουμε τις οξυδερκείς και κατατοπιστικές σελίδες που του αφιέρωσε το 2006 η Ρένα Ζαμάρου στο βιβλίο της *Όνειρα λογοτεχνικά* (εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα).

Και να σήμερα, σε μια εποχή χωρίς ιδιαίτερες εμπνεύσεις και διάθεση για πρωτοτυπία ή πρωτοπορία, που μας προσφέρεται αιφνιδίως μια καλαίσθητη έκδοση των *Ιερών Λόγων*, προϊόν μακρόχρονης και επίπονης προετοιμασίας. Επίπονης, σπεύδω να διευκρινίσω, όχι μόνο λόγω της έρευνας και της επιμέλειας που προϋποθέτει, αλλά και λόγω του συναισθηματικού φόρτου που ασφαλώς προκάλεσε. Δεν φτάνει μάλιστα αυτό. Καλούμαστε να υποδεχτούμε σε σύντομο διάστημα και μια δεύτερη έκδοση του Γιώργου Γιατρομανωλάκη, προϊόν και αυτή μακράς και ευσυνείδητης αφοσίωσης (Άγρα, Αθήνα 2012). Πώς να χειριστούμε τα δώρα αυτά, χωρίς τα εφόδια που μας χρειάζονται για να τα αξιολογήσουμε και να τα κατανοήσουμε;

Τα δώρα, ωστόσο, δεν επιστρέφονται και πρέπει να γίνονται δεκτά, έστω με υποψία, επιφύλαξη ή φόβο (όπως τα δώρα των Δαναών). Θα ήταν ασέβεια στα νεοελληνικά γράμματα και την αρχαιοφιλία μας να παραβλέψουμε αυτό που μας προσφέρεται — ακόμα κι αν αφορά έναν ρήτορα των ρωμαϊκών χρόνων, με τους

οποίους διατηρούμε οι Έλληνες τις χειρότερες δυνατές σχέσεις. Άλλωστε, η Ελισάβετ Κούκη δεν αρκείται στη μετάφραση και τον υπομνηματισμό. Εισάγει, επιπλέον, για χάρη μας το κείμενο με τρόπο δημιουργικό. Έχοντας διαβάσει τη σχετική βιβλιογραφία, την οποία αξιοποιεί με τρόπο εύληπτο, προβαίνει σε δικές της, προσωπικές παρατηρήσεις γύρω από τον ψυχικό ορίζοντα και τις ευαισθησίες τού συγγραφέα μας. Σχολιάζει έτσι τον επίμονο, πολύτροπο και ιδιωματικό διάλογο ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή του. Δεν θα μας διαφύγει ότι, πέρα από την ανάλυση των εμμόνων του, αναδεικνύει επίσης τις σιωπές και τα μισόλογά του, για παράδειγμα, γύρω από γονείς και αδέρφια, που θα κατείχαν, φυσιολογικά, σημαίνουσα θέση σε ένα αυτοβιογραφικό ψυχογράφημα.

Το σχήμα των *Ιερών Λόγων* είναι σχετικώς απλό. Νωρίς στη ζωή του, ο Αριστείδης αντελήφθη ότι σοβαρές ασθένειες του σώματος απειλούσαν την πολλά υποσχόμενη καριέρα του ρήτορα που είχε επιλέξει. Επιπλέον δεν καθιστούσαν μόνο ανυπόφορη την καθημερινή του διαβίωση, έθεταν επίσης σε κίνδυνο τη ζωή του. Μέσα στην κρίση που προκλήθηκε, διαπίστωσε ωστόσο ότι έχει αρωγό τον θεό. Όπως αγνοούσε την προέλευση της ασθένειας, έτσι αγνοούσε και την αιτία της θεϊκής εύνοιας. Το σημαντικό ήταν πάντως ότι απέκτησε τη δυνατότητα επικοινωνίας με τον Ασκληπιό, πρωτίστως μέσα από ενύπνια (τα δικά του και ορισμένων οικείων του) και, δευτερευόντως, μέσα από άλλα σημεία. Δεχόταν έτσι διαρκώς θεραπευτικές πληροφορίες που τον ανακούφιζαν από τους πόνους και τη σωματική μιζέρια, του προσέφεραν περιόδους ευεξίας, και του εξασφάλισαν σχετική μακροημέρευση. Σχεδόν πάντα, η θεραπεία του σώματος συνοδευόταν, άλλωστε, από αυξημένη ρητορική δεινότητα. Η ασθένεια κατέστη έτσι ένα δώρο, εφόσον οδηγούσε, τελικώς, στην επαγγελματική επιτυχία και τη δόξα. Το αντίδωρο που όφειλε για το σπουδαίο αυτό προνόμιο ήταν η καταγραφή της παρατεταμένης επικοινωνίας του με τον θεό.

Ο Αριστείδης απέδωσε το οφειλόμενο συγγράφοντας τους *Ιερούς Λόγους*. Δημιουργείται ωστόσο ένα ερώτημα, το οποίο, στον βαθμό που παραμένει αναπάντητο, καθιστά σχεδόν αδύνατη, και πάντως δυσχερή, την ανάγνωση του έργου. Διότι μολονότι γνωρίζουμε καλά τον συγγραφέα του και κατανοούμε τη γλώσσα του, αγνοούμε τον προορισμό του. Δίχως κάποια ιδέα, έστω και υποθετική ή εσφαλμένη, για τον αποδέκτη ενός μηνύματος, αυτό ξεγλιστρά και μετεωρίζεται. Εδώ ακριβώς έγκειται, κατά τη γνώμη μου, η κύρια δυσκολία για την κατανόηση του ιδιότυπου αυτού κειμένου. Στο μεταξύ, μπορούμε πάντως να απαριθμήσουμε τους πιθανούς υποψήφιους παραλήπτες του για να επιλέξουμε τον πιθανότερο και να αναμετρηθούμε με το μήνυμα που κομίζει: πρόκειται άραγε για τους πολυπληθείς ακροατές τού Αριστείδα στους οποίους απευθύνονται οι άλλοι του λόγοι ή πρόκειται για έναν στενό κύκλο μυημένων οικείων ή φίλων; Γράφει άραγε ο Αριστείδης για τον εαυτό του, ή μήπως γράφει για τον θεό;

Η περίπτωση των μυημένων φίλων θα πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να αποκλειστεί. Υπήρχαν φίλοι οι οποίοι πράγματι παρότρυναν τον Αριστείδα να καταγράψει τις εμπειρίες του, αλλά όχι για χάρη τους. Φίλοι και οικείοι γνώριζαν, άλλωστε, καλά και από πρώτο χέρι τις λεπτομέρειες της καθημερινής του ζωής. Και άλλωστε, όπως εξηγεί ο ίδιος, αυτό που τελικώς έγραψε δεν ήταν ακριβώς αυτό που του ζητήθηκε. Μου φαίνεται επίσης απίθανο να έγραφε ο Αριστείδης για τον εαυτό του, κρατώντας, όπως μοιάζει να δέχονται ορισμένοι μελετητές, ένα προσωπικό ημερολόγιο. Οι *Ιεροί Λόγοι* δεν έχουν τον χαρακτήρα υπομνήματος εις εαυτόν, ούτε επιτελούν θεραπευτικό σκοπό. Απεναντίας αναφέρονται σε συντελεσμένες θεραπείες, πολλές μάλιστα χρόνια πριν από τη συγγραφή τους. Άλλωστε, εάν επρόκειτο για ψυχική εξομολόγηση, θα ήταν δύσκολο ερμηνευθεί η σχεδόν παντελής

απουσία αναφορών σε ερωτικές επιθυμίες – μια απουσία που εξοργίζει τους ψυχαναλυτές. Ο Αριστείδης ξεγυμνώνει το σώμα του, αλλά είναι πολύ αμφίβολο αν ξεγυμνώνει παρομοίως, σε αξιόλογο βαθμό, την ψυχή του. Η αντίθεση με τον Μάρκο Αυρήλιο ή τον ιερό Αυγουστίνο είναι έκδηλη.

Όσο για τον θεό, δικαιούμαστε να τον προσπεράσουμε με ευκολία. Μπορεί να είναι πανταχού παρών στην αφήγηση, αλλά πάντα ως σημείο αναφοράς, ποτέ ως αποδέκτης. Ο Αριστείδης ούτε προσεύχεται, ούτε δοξολογεί, ούτε ευχαριστεί τον θεό με τους *Ιερούς Λόγους*.

Απομένουν έτσι ως πιθανοί αποδέκτες οι αναγνώστες του ρήτορα, μολονότι και με αυτούς υπάρχουν προβλήματα. Στους υπόλοιπους λόγους του λαμβάνει πάντα υπόψη του σε ποιους ομιλεί και κάτω από ποιες συνθήκες τους απευθύνει τον λόγο. Στους *Ιερούς Λόγους* περιφρονεί τόσο τη συγκυρία, όσο και τις προσδοκίες των συνηθισμένων του ακροατών. Εκτός αν πάρουμε στα σοβαρά μια φευγαλέα διατύπωσή του, την οποία προβάλλει πολύ σωστά στην εισαγωγή της η Ελισάβετ Κούκη. Ο ρήτορας δεν ενδιαφέρεται ακριβώς για τους συνηθισμένους του ακροατές. Ενδιαφέρεται περισσότερο για τις επερχόμενες γενεές. Για αναγνώστες, δηλαδή, τους οποίους δεν γνώριζε και οι οποίοι αναμείνονταν να ζήσουν σε μια εποχή την οποία δεν μπορούσε (και ίσως δεν ενδιαφερόταν) να προβλέψει. Θα ήταν άραγε πολύ τολμηρό και υπεροπτικό από μέρους μας να υποθέσουμε ότι γράφει για μας; Το ενδιαφέρον γύρω από τους *Ιερούς Λόγους* που πυκνώνει τις δύο τελευταίες γενεές, από τη δεκαετία του 1950 και μετά, μας δίνει το δικαίωμα να θέσουμε αυτό το ερώτημα.

Πάντως, ακόμα κι αν ο Αριστείδης κομίζει κάποιο μήνυμα για μας, αυτό δεν σημαίνει ότι είμαστε έτοιμοι να το παραλάβουμε. Οι φιλόλογοι και οι ιστορικοί δεν δείχνουν πρόθυμοι να το ακούσουν. Διστακτικοί είναι επίσης φιλόσοφοι και πάσης φύσεως ψυχοθεραπευτές. Κι ωστόσο, ο ίδιος μας παρέχει κάποιες αναγνωστικές συμβουλές, τις οποίες θα ήταν κρίμα να μην αξιοποιήσουμε, όσο μπορούμε καλύτερα. Έτσι, σε έναν άλλο λόγο του (*Περί του παραφθέγματος*), εξηγεί αναλυτικώς, πώς πρέπει να γίνει αντιληπτή, και έτσι αποδεκτή, η συνήθειά του να αυτοεπαινείται και να περι αυτολογεί, όπως γίνεται με υπερβολή στους *Ιερούς λόγους*. Σε αντίθεση μάλιστα με τα χρηστά ρητορικά ήθη, όχι μόνο δεν απαρνείται τους χαρακτηρισμούς, αλλά επαίρεται γι' αυτούς.

Αυτό που δεν αποδέχεται, ή μάλλον το αποδέχεται ειρωνικά και καταχρηστικά, είναι την κατηγορία της αλαζονείας. Ισχυρίζεται, μάλιστα, ότι οι αναφορές στον εαυτό του συνιστούν το αντίθετο της αλαζονείας, εφόσον υπηρετούν την αλήθεια. Αν διαλαλεί την αξία του και τα επιτεύγματά του, το κάνει αποκλειστικώς και μόνο από υποχρέωση προς αυτήν.

Θα ήταν εύκολο να απαξιώσουμε τον ισχυρισμό του, να τον ειρωνευτούμε ή να τερματίσουμε τη συζήτηση μαζί του απευθύνοντάς του το ίδιο ρητορικό ερώτημα που είχε θέσει στον Ιησού ο Πόντιος Πιλάτος: *Και τι είναι αλήθεια*; Αυτός, ωστόσο, απαντά επίμονα ότι αλήθεια είναι τα λόγια που βάζει στο στόμα ενός θνητού ο θεός, τα λόγια που εκφέρονται, δίχως ευθύνη του θνητού. Και επειδή ασφαλώς γνώριζε ότι η επόμενη ερώτηση θα είχε να κάνει με τη φύση της επικοινωνίας με το θείο, προσφεύγει στη λογική της προφητικής παράδοσης. Η αλήθεια αποκαλύπτεται σε όνειρα, οίωνους και άλλα θεόσταλτα σημάδια. Ακόμα περισσότερο, είναι μια φλόγα που πυρπολεί τον θνητό και τον καθιστά ένθεο. Επικαλείται μάλιστα ως μαρτυρία καθοριστικής σημασίας, τα ίχνη που αφήνει η εκφερόμενη αλήθεια στο ανθρώπινο σώμα. Για την ακρίβεια, τα υλικά ίχνη που προαναγγέλλουν ή ενίοτε συνοδεύουν τη θεϊκή παρουσία. Στην περίπτωσή του, πρόκειται για ίχνη οδύνης, που προκαλούσαν παρατεταμένα σωματικά άλγη.

Στο πλήθος των παραδειγμάτων που προσκομίζει περιλαμβάνεται, για παράδειγμα, η ορμή του πολεμιστή στη μάχη. «Μαινόταν ασυγκράτητος σαν Άρης πολεμόχαρος (ο Έκτωρ)», θυμίζει στους αναγνώστες του, αντιγράφοντας από τον Όμηρο, «σαν την ολέθρια φωτιά επάνω σε βουνά, σε σύθαμνο βαθύ του δάσους. Το στόμα του άφριζε, τα μάτια του έβγαζαν φωτιές... ο Δίας ο ίδιος τον παράστεκε ψηλά από τον αιθέρα, αυτόν, μόνο αυτόν, ανάμεσα στους άλλους δόξαζε και τιμούσε, γιατί του μέλλονταν λίγη ζωή» (Ο 605-613, μτφρ. Δ. Ν. Μαρωνίτης). Όμοια με τον πολεμιστή μπορεί να φλέγεται ένας ποιητής, ένας φιλόσοφος ή ένας ρήτορας, καθώς, κάποια απροειδοποίητη στιγμή, τον συνεπαίρνει ο οίστρος και τον απογειώνει.

Θα παρακολουθούσαμε τη λογική του Αριστείδη με μεγαλύτερη κατανόηση, αν ήμασταν εξοικειωμένοι με όσα παραδίδει η αρχαία ελληνική γραμματεία για την ένθεη μανία, και μάλιστα τη βακχική. Αλλού, αφού η παιδεία μας ουδέποτε πήρε στα σοβαρά τη θρησκευτικότητα των αρχαίων Ελλήνων, μπορούμε τουλάχιστον να θυμηθούμε τον Πλάτωνα, όταν εμφανίζει τον Σωκράτη να προϋποθέτει για την ποιητική δημιουργία κάποια θεϊκή δύναμη, και τον διακεκριμένο ραψωδό Ίωνα να συμπληρώνει ότι η θεϊκή διάσταση της απαγγελίας του εγγράφεται στο σώμα του, με δάκρυα, ανατριχίλα, και με αναπηδήματα της καρδιάς (Ίων).

Ας στραφούμε, ωστόσο, στην ιουδαϊκή προφητική παράδοση, για την οποία τρέφουμε συνήθως μεγαλύτερη εκτίμηση: «Τα σωθικά μου, πονούν τα σωθικά μου. Σφαδάζω από τον πόνο», αναφωνούσε πολλούς αιώνες νωρίτερα ο προφήτης Ιερεμίας, «η καρδιά μου πάει να σπάσει· δεν μπορώ να σωπάσω». Όλοι με χλευάζουν, σημειώνει αλλού, με ειρωνεύονται, με κοροϊδεύουν και με περιφρονούν αδιάκοπα. «Αλλά όταν λέω μέσα μου: “Ας ξεχάσω τον Κύριο· ας μην ξαναμιλήσω εξ ονόματός του”, τότε ο λόγος [του] στην καρδιά μου γίνεται φωτιά, που καίει βαθειά στα κόκαλά μου. Απόκαμα να συγκρατώ το λόγο μου, δεν αντέχω πια τη σιωπή» (Ιερεμίας 4:19· 20:7-10, μτφρ. της Ελληνικής Βιβλικής Εταιρίας).

Κι αν ο Ιερεμίας μας φαίνεται πολύ μακρινός, ας ακούσουμε τον Ιωάννη Χρυσόστομο, λίγους αιώνες μετά τον Αριστείδη, όταν παραπονεύεται για την ασθένεια που τον κρατούσε καθηλωμένο μακριά από το ποίμνιο – υπέφερε, όπως είναι γνωστό, από έντονες γαστρεντερικές διαταραχές. Άρρωστος και με δυνατούς πόνους κατάφερε κάποτε να φθάσει στους τρομοκρατημένους πιστούς μετά από έναν φοβερό σεισμό: «Μόλις άρχισε ο λόγος μου», ήταν η πρώτη του κουβέντα, «χάθηκε ο πόνος. Μόλις άρχισε η διδασκαλία, πήρε δρόμο ο κόπος». Όταν σας ομιλώ για τον Θεό, αισθάνομαι θεραπευμένος (Μετά τον σεισμό).

Αλλά ίσως είναι ακόμα καλύτερα να θυμηθούμε την οικεία φωνή του Παύλου, που έζησε έναν μόλις αιώνα πριν από τον Αριστείδη: «Ο Θεός μου έδωσε ένα αγκάθι στο σώμα μου, έναν υπηρέτη του σατανά να με ταλαιπωρεί, ώστε να μην υπερηφανεύομαι. Γι' αυτό το αγκάθι τρεις φορές παρακάλεσα τον Κύριο να το διώξει από πάνω μου. Η απάντησή του ήταν: “Σου αρκεί η χάρη μου, διότι η δύναμή μου φανερώνεται στην πληρότητά της μέσα σ' αυτή την αδυναμία σου”. Με περισσότερη ευχαρίστηση, λοιπόν, θα καυχηθώ για τις ταλαιπωρίες μου, για να κατοικήσει μέσα μου η δύναμη του Χριστού», εξομολογούνταν ο απόστολος, θυμίζοντας την ασθένεια που βασάνιζε το σώμα του. «Χαίρομαι για τα παθήματά μου, για τις βρισιές, τις θλίψεις, τους διωγμούς και τις πιέσεις που πέρασα για χάρη του Χριστού. Διότι όταν φαίνεται πως έχω χάσει κάθε δύναμη, τότε είμαι πραγματικά δυνατός» (2 Κορ. 12:7-10, μτφρ. της Ελληνικής Βιβλικής Εταιρίας).

Θα ήταν ακόμα πιο ενδιαφέρον (και τολμηρό) για τον σημερινό αναγνώστη να αποτιμήσει τους ισχυρισμούς του Αριστείδη όχι μόνο με τα μέτρα της αρχαιότητας, αλλά και σε συνάρτηση

με νεότερες ή σύγχρονες αντιλήψεις. Να αντιπαραβάλει δηλαδή τις εμμονές του ρήτορα με αφηγήματα γύρω από το σώμα και την οδύνη, ανθρώπων που δεν συμμερίζονται διόλου τις υποθέσεις των αρχαίων για θεϊκές επεμβάσεις ή θεϊκή κατοχή.

Αίφνης, ο κατ' εξοχήν επιστήμονας του 19ου αιώνα, ο Κάρολος Δαρβίνος, για να εξηγήσει την απόλυτη προσήλωσή του στη μελέτη και τον αγώνα του για γνώση, περιγράφει σε επιστολές του τα σωματικά του άλγη, τα ρίγη, τους εμετούς και τον κλονισμό του νευρικού του συστήματος με τρόπο τόσο ακριβή και αναλυτικό, που ο αναγνώστης θα μπορούσε, προς στιγμή, να πιστέψει ότι διαβάζει περικοπές των *Ιερών λόγων*. Μια στις τρεις μέρες, ο Δαρβίνος δεν ήταν σε θέση να κάνει οτιδήποτε. Κατέφυγε έτσι σε μεθόδους που ξεπερνούσαν τις απόψεις της επίσημης ιατρικής (όπως ενημέρωνε μάλιστα έναν φίλο του γιατρό), με συνεχείς υδροθεραπείες και τεχνητές εφιδρώσεις, που τις διάδεδονταν βίαια τριψίματα με παγωμένες πετσέτες ή ψυχρολουσίες και ολόήμερες κομπρέσες στο στομάχι.

Μεγαλύτερη πάντως συνάφεια με τους ισχυρισμούς του Αριστείδη παρουσιάζει μια φιλοσοφική παράδοση που έχει ως επιφανέστερο (μολονότι όχι μοναδικό) εκπρόσωπο τον Φρειδερίκο Νίτσε. Μπορούμε να διαβάσουμε, για παράδειγμα, το σύγγραμμά του *Ecce Homo* (*Ιδού ο άνθρωπος*), που αρχίζει με την ακόλουθη συγκλονιστική δήλωση: «Προβλέποντας πως σε λίγο καιρό θα υποχρεωθώ να υποβάλω την ανθρωπότητα σε μια δοκιμασία σκληρότερη απ' όσες τις επιβλήθηκαν ως τώρα, κρίνω απαραίτητο να πω εδώ ποιος είμαι... Ακούστε με γιατί είμαι τέτοιος. Μη με συγχέεται, προ πάντων, με κανέναν άλλο.» Και συνεχίζει αφοπλιστικά: «Η πλήρης διαύγεια, η γαλήνια διάθεση, η πλημμύρα της σκέψης, θα μπορούσα να πω, που λαμπρύνει το [έργο μου] βρίσκεται σε αντιστοιχία, όχι μόνο με τη βαθύτερη φυσιολογική μου αδυναμία, αλλά και με μια κρίσιμη κατάσταση πόνου. Μέσ' τα μαρτύρια που μου 'φεραν τριήμεροι πονοκέφαλοι, πονοκέφαλοι που συνοδεύονταν από οδυνηρούς εμετούς, διατηρούσα για τη διαλεκτική μια εξαιρετη διαύγεια και ενεβάθυνα με ψυχραιμία, σε προβλήματα, που, αν η υγεία μου ήταν κανονική, θα μ' έβρισκαν χωρίς αρετές, που 'ναι απαραίτητες σ' έναν αλπινιστή». Και συνεχίζει, απαριθμώντας τις λεπτομέρειες της καθημερινής του ζωής: «Μια κι η απόλυτη καθαριότητα είναι απαραίτητη στη ζωή μου, διότι χάνομαι σε μια ατμόσφαιρα αμφίβολη, συνηθίζω να κολυμπώ, να λούζομαι και να πλένομαι αδιάκοπα μεσ' στο καθαρίο νερό ή μέσα σε κάποιο άλλο στοιχείο τέλειο, διάφανο και λαμπρό». «Όλες οι προλήψεις έχουν την προέλευσή τους απ' τα εντόσθια». «Η μεγαλοφυΐα δεν θα μπορούσε να ζήσει χωρίς ξερό αέρα και καθαρίο ουρανό... Τώρα που διαβάζω πάνω μου τις κλιματολογικές και μετεωρολογικές επιδράσεις, όπως πάνω σ' ένα όργανο ακριβείας, τώρα που καταχωρίζω τις υγρομετρικές μεταβολές της ατμόσφαιρας, ακόμα κι όταν πρόκειται να κάνω ένα σύντομο ταξιδάκι απ' το Τουρίνο ως το Μιλάνο, σκέφτομαι μ' ανησυχία και τρόμο, ότι αυτά τα τελευταία δέκα χρόνια, που βάλανε σε κίνδυνο θανάτου τη ζωή μου, τα πέρασα στους πιο ακατάλληλους τόπους...» (μτφρ. Ξεν. Ι. Καράκαλος).

Άκουσα τα λόγια μου, εξηγεί ο Αριστείδης, σαν να ήταν τα λόγια κάποιου άλλου. Τη στιγμή που τα πρόφερα είχα πάρει φωτιά, όπως ο γενναίος πολεμιστής την ώρα της μάχης. Τα λόγια αυτά δεν ήταν δικά μου, δεν μπορούσαν να είναι δικά μου. Το φανέρωνε άλλωστε αυτό το ίδιο μου το κορμί. Ξεκινά, λοιπόν, την αφήγηση των άθλων που πέτυχε χάρη στην πρόνοια του θεού, με την ακόλουθη βαρυσήμαντη εξαγγελία: «Και τώρα θέλω να σας αποκαλύψω την κατάσταση με την κοιλιά μου. Θα απαριθμήσω τα καθέκαστα μέρα τη μέρα...». Και ακολουθούν οι ατελείωτες ιστορίες με φαινομενικά παράδοξες και μακροχρόνιες

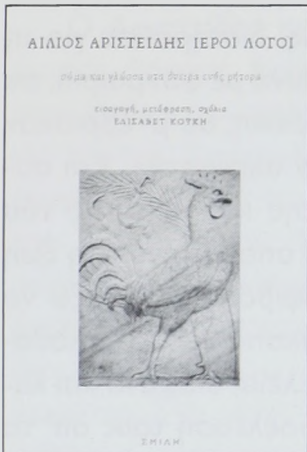
θεραπείες. Γύρω από αυτή τη διαπλοκή ασθένειας και θειικής επί-
νευσης ξεδιπλώνονται οι *Ιεροί Λόγοι*.

Ακούστε με, μοιάζει να υποστηρίζει ο Αριστείδης, όχι τόσο
πολύ γι' αυτό που έχω να σας πω, αλλά επειδή βρίσκομαι στην κα-
τάσταση στην οποία βρίσκομαι. Ένα αδύναμο και ταπεινό σαρκίο
που, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, αξιώνεται κάποιες στιγμές να
δεξιωθεί τον θεό. Ο θειικός μου λόγος δεν εκπορεύεται απλώς
μέσα από αυτό το ταλαιπωρημένο σαρκίο, αλλά εξαιτίας του,
όταν φλέγεται μέσα στο ονειροπόλημα ή την παραζάλη του
πόνου. Η κατάσταση αυτή εγγυάται και βεβαιώνει ότι σας απο-
καλύπτω την αλήθεια.

Το ενδιαφέρον ερώτημα που θέτει η έκδοση της Ελισάβετ
Κούκη είναι αν μπορούμε να τον ακούσουμε. Αυτό προϋποθέτει
τουλάχιστον να τον ανεχτούμε – κάτι που δεν φαίνεται πάντως
διόλου εύκολο.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

I Η παρουσίαση έγινε στις 25.9.2012 στην Αθήνα, στο κτίριο Κω-
στής Παλαμάς, με συμπαραουσιάστριες την Ελένη Τζαβάρα και
την Εύη Ζαχαρακοπούλου και, με άλλη παραλλαγή, στις
17.10.2012 στον Βόλο, στο Αθανασάκειο Αρχαιολογικό Μουσείο,
με συμπαραουσιάστρια την Αργυρούλα Δουλγέρη-Ιντζεσίλογλου.
Το κείμενο που δημοσιεύεται εδώ αποτελεί σύνθεση των δύο
παραλλαγών. Τα ζητήματα που τίγονται είναι αποτέλεσμα μα-
κροχρόνιου διαλόγου με την Ελισάβετ Κούκη. Ευχαριστίες
οφείλω και στη Ναννώ Μαρινάτου για τις υποδείξεις της σχετικά
με τον Δαρβίνο.



Για το βιβλίο:

*Αίλιος Αριστείδης, Ιεροί λόγοι: σώμα και γλώσσα στα όνειρα ενός
ρήτορα*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Ελισάβετ Κούκη, Σμίλη, Αθήνα 2012,
373 σ.

Ο ΑΙΛΙΟΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ ΚΑΙ ΤΟ «ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΓΡΑΠΤΟΥ ΙΧΝΟΥΣ»¹

ΕΛΕΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ

Με αυτές τις σημειώσεις θα επιχειρήσω να τοποθετήσω τους *Ιε-
ρούς Λόγους* «στη σκηνή της γραφής», να εστιάσω δηλαδή σε
αυτό που ο Ντεριντά ονομάζει «το σώμα του γραπτού ίχνους».²

*Η Ελένη Τζαβάρα σπούδασε ψυχολογία και κοινωνική ανθρωπολο-
γία, ενώ επίσης μορφώθηκε στην ψυχανάλυση στο Παρίσι.*

Ο «ιδιότυπος και πολυπρισματικός χαρακτήρας των *Ιερών
Λόγων*», όπως γράφει η Ελισάβετ Κούκη στην «Εισαγωγή» –«κεί-
μενο μάλλον ακατάστατα οργανωμένο γύρω από όνειρα, ασθέ-
νειας, θεραπείες», σύμφωνα με τον Δημήτρη Κυρτάτα–, μου επι-
βάλλει, με παρασύρει, σε μια συνειρμική σύνδεση ετερόκλητων
εκ πρώτης όψεως αναφορών, όχι όμως και τόσο, όπως ελπίζω
ότι θα φανεί: Γιουρσενάρ, Ντεριντά, Μπενβενίστε, Φρόντ και η
αρχαία τεχνική στην επεξεργασία του νήματος, το γνέσιμο.

Στις σημειώσεις που συνοδεύουν τα *Απομνημονεύματα του
Αδριανού*,³ η Μαργκερίτ Γιουρσενάρ παραθέτει μία φράση από
την αλληλογραφία του Φλωμπέρ που, όπως χαρακτηριστικά λέει,
«είναι αδύνατον να ξεχάσει κανείς» (inoublable): «Από τον Κι-
κέρωνα στον Μάρκο Αυρήλιο υπήρξε μία μοναδική στιγμή: οι
θεοί δεν υπήρχαν πια και ο Χριστός δεν υπήρχε ακόμη, μόνον ο
άνθρωπος υπήρχε. Ένα μεγάλο μέρος της ζωής μου», συνεχίζει,
«θα κυλούσε προσπαθώντας να ορίσω και στη συνέχεια να περι-
γράψω (reindre) αυτόν τον μόνο άνθρωπο, που ωστόσο ήταν
συνδεδεμένος με κάθε τι».⁴

Το παράθεμα αυτό από τις σημειώσεις της μεγάλης συγγρα-
φέως ταιριάζει απόλυτα· θα λέγαμε ότι είναι γραμμένο ακριβώς
για το βιβλίο του οποίου τιμούμε τη δημοσίευση, και αυτό για του-
λάχιστον δύο λόγους: πρώτον, ο Αίλιος Αριστείδης ανήκει ακρι-
βώς σε αυτή τη μοναδική στιγμή, όπως χαρακτηρίζει ο Φλωμπέρ
τον 2ο αιώνα μ.Χ. –είναι σύγχρονος του Αδριανού–, και δεύτε-
ρον, γιατί η μεταφράστρια και επιμελήτρια που μας προσφέρει
τους *Ιερούς Λόγους* στα νέα μας ελληνικά, η Ελισάβετ Κούκη,
αφιέρωσε και αυτή κάποιες δεκαετίες από το 1984, την πρώτη της
δημοσίευση για τους *Ιερούς Λόγους* στον τόμο *Ψυχανάλυση και
Ελλάδα*,⁵ μέχρι σήμερα στη μελέτη και στην προσπάθεια κατα-
νόησης και απόδοσης αυτού του ιδιαίτερου κειμένου.

Το αποτέλεσμα της μακρόχρονης συναναστροφής της Ελι-
σάβετ Κούκη με τους *Ιερούς Λόγους* του Αίλιου Αριστείδη το
κρατάμε στα χέρια μας: είναι αυτό το εξαιρετικά φροντισμένο
βιβλίο. Δεν θα ήθελα να μακρηγορήσω επαναλαμβάνοντας στοι-
χεία ή πληροφορίες σχετικά με τον Αίλιο Αριστείδη και το έργο
του. Η εκτενής και εμπειριστατωμένη βιβλιογραφικά εισαγωγή της
Ελισάβετ Κούκη είναι πλήρης και πλαισιώνει ουσιαστικά το κεί-
μενο των *Ιερών Λόγων*.

Θα ήθελα να αναπτύξω μόνο ένα σημείο. Στην «Εισαγωγή»
αναφέρεται στην «εντυπωσιακά επαναληπτική κυκλικότητα ενός
τριμελούς μοτίβου. Τρεις τόποι, ο πραγματικός τόπος του σώ-
ματος (η ευεξία και οι παθήσεις του), ο τόπος του ονείρου (ως
φανταστική αναπαράσταση και ως πρόγνωση) και ο τόπος της
πνευματικής δημιουργίας (ως έμπνευση και ως εκφορά του ρη-
τορικού λόγου), εναλλάσσονται, λειτουργώντας σε συνεχή και
αμοιβαία εξάρτηση: ασθένεια/ρητορική αδράνεια ↔ όνειρο ↔
επιστροφή στη ρητορική/ανάρρωση». Είναι αυτό το τριμελές μο-
τίβο, άλλωστε, που συνθέτει τον υπότιτλο: *Σώμα και γλώσσα στα
όνειρα ενός ρήτορα*.

Όντως, στους *Ιερούς Λόγους* ο Αίλιος Αριστείδης αφηγείται
περίπου 130 όνειρα και καταγράφει, περιγράφει πλήθος ασθε-
νειών, συμπτωμάτων, ενοχλημάτων και πλήθος ανάλογων θερα-
πευτικών παρεμβάσεων. Έτσι, δικαίως οι *Ιεροί Λόγοι* έχουν χα-
ρακτηριστεί ως νοσοβιογραφία ή ονειροβιογραφία. Βέβαια, κύ-
ριος άξονας όλων αυτών των συμβάντων, σωματικών και ψυχι-
κών, είναι η συνεχής επικοινωνία με τον Ασκληπιό, τον Σωτήρα
του, και το πάθος του για τη ρητορική, στην οποία, όπως ο ίδιος
λέει, «βρίσκει γνήσια ηδονή».⁶

Πέρα όμως από αυτό το «τριμελές μοτίβο», ανάμεσα στις
γραμμές, σαν κόκκινη κλωστή, ένα σημαίνον κάνει αισθητή την
επίμονη παρουσία του.

Το σημαίνον λόγος, που εμφανίζεται ήδη στον τίτλο, καθώς και η ιδιότητα του συγγραφέα – ήταν ρήτορας, δηλαδή εκφώνουσε δημόσια λόγους– κυριαρχεί και αποσπά την προσοχή μας, καθώς είναι κυρίαρχο και στη γλώσσα. Ας θυμηθούμε το εύρος του σημασιολογικού πεδίου στα αρχαία ελληνικά: από το αρχικό απλό –λαλιά, ομιλία, λόγια– μέχρι την αιτία και τη λογική. Οι λόγοι και τα «α φθεγγόμεθα», λοιπόν, επισκιάζουν το άλλο σημαντικό σημαίνον, τα βιβλία.

Αν και βρισκόμαστε κάποιους αιώνες μετά τα «έπεα πτερόεντα», τα φτερωτά λόγια των ομηρικών χρόνων και παρόλο που οι δύο πρώτοι αιώνες των αυτοκρατορικών χρόνων θεωρούνται ως η εποχή άνθισης του ρωμαϊκού βιβλιεμπορίου, η γλώσσα μιλά με τους όρους της προφορικότητας. Και όμως, την ίδια στιγμή, συγχρόνως, σε ένα από τα τελευταία όνειρα των *Ιερών Λόγων* ο Αίλιος Αριστείδης ορίζει το βιβλίο με μία αναλογία: «οι άνθρωποι που αξίζουν (ελλόγιμοι) πρέπει να τιμώνται με την καθιέρωση των βιβλίων, διότι το πιο πολύτιμο πράγμα που έχουμε είναι αυτά που λέμε («α φθεγγόμεθα»)· και όπως οι ανδριάντες και τα αγάλματα είναι μνημεία του σώματος, τα βιβλία είναι μνημεία των λόγων» («τους μεν ανδριάντας και τα αγάλματα των σωμάτων όντα υπομνήματα, τα δε βιβλία των λόγων», σ. 295).

Νομίζω ότι θα πρέπει όχι να προσθέσουμε ένα τέταρτο μοτίβο ή έναν τέταρτο όρο, αλλά όλο το περιεχόμενο των *Ιερών Λόγων* να το ανεβάσουμε στη «σκηνή της γραφής», γιατί το έργο παίζεται πάνω σε αυτή τη σκηνή. «Η έμπνευση και η εκφορά του ρητορικού λόγου», «η πνευματική δημιουργία», εμπεριέχεται και αυτή σε αυτό που θα ονομάζαμε «ασκητική της γραφής». Το περιγράφει σαφώς ο ίδιος ο Αίλιος Αριστείδης στον πρώτο *Ιερό Λόγο* (σ. 93): «παρ' όλες τις νηστείες, τις πριν από αυτά και τις κατοπινές που κάναμε τούτον τον χειμώνα, περνούσαμε (παραλόγως) παραδόξως σχεδόν όλη την ημέρα γράφοντας και αγορεύοντας και ξαναβλέποντας τα γραπτά μας· συνεχίζοντας τις περισσότερες φορές και μετά τα μεσάνυχτα [...]». Συνεχίζει, βέβαια, περί λίγης τροφής και εμετών και συμπληρώνει: «αρκετά λοιπόν, σχετικά με την κοιλιά. Παρόμοιο με το περιστατικό της κοιλιάς είναι και αυτό με τον όγκο [...]» και θα συνεχίσει την αφήγηση περί υδρωπικίας, πρηξίματος, κλπ., κλπ.

Είναι γεγονός ότι το σώμα και το όνειρο κάνουν πολύ θόρυβο. Δημιουργούν παράσιτα που καλύπτουν τη σταθερή «δημιουργική» δραστηριότητα της γραφής. Όχι μόνο γράφει ο Αίλιος Αριστείδης, αλλά διορθώνει, επανεξετάζει, ξαναδιαβάζει («επελθείν τινά των γεγραμμένων», «τα γεγραμμένα εξετάζοντες», «διαγράφειν και μεταποιείν»).

Θα λέγαμε ότι η επιμέλεια εαυτού, η επιστροφή εις εαυτόν, που ανθεί αυτή την εποχή και στην οποία άλλωστε αφιέρωσε ένα από τα τελευταία του σεμινάρια ο Φουκώ στο Κολέγιο της Γαλλίας,⁷ όσον αφορά την περίπτωση του Αίλιου Αριστείδη, περιλαμβάνει όχι μόνο τη φροντίδα του σώματος, αλλά και τη φροντίδα του «σώματος του γραπτού ίχνους», δηλαδή των «γεγραμμένων», των βιβλίων του. Μέσα στα πολλά που διατάζει ο θεός είναι «να συνθέτει γραπτούς λόγους και να μην αγωνίζεται αυτοσχεδιάζοντας και επιπλέον, ενίοτε να τους μαθαίνει απ' έξω, λέξη προς λέξη» (σ. 207).

Μέσα στη μαυρίλα αυτής της άνοιξης του 2012 συνέβησαν, μου συνέβησαν, δύο ευτυχή γεγονότα, είχα δύο απρόσμενες «συναντήσεις». Συναντήσεις ως *rencontre*, με τη βαρύτητα που τη χρησιμοποιούν οι σουρεαλιστές: το μη προβλεπόμενο τυχαίο, που όμως αποδεικνύεται σημαντικό και καθοριστικό. Τον Μάρτιο κυκλοφόρησαν στη Γαλλία *Τα Τελευταία μαθήματα*, πρόκειται για τις σημειώσεις του μεγάλου, ας μου επιτραπεί αυτός ο χαρακτηρισμός, γλωσσολόγου Εμίλ Μπενβενίστε στο Κολέγιο της Γαλ-

λίας, τη χρονιά 1968-1969.⁸ Έσπευσα να το παραγγείλω και είχα ήδη αρχίσει να το ξεφυλλίζω, όταν τον Απρίλιο, ένα βράδυ, ήρθε η Ελισάβετ και μας έφερε τους *Ιερούς Λόγους*. Ο Εμίλ Μπενβενίστε δεν είναι τόσο γνωστός όσο ο Σωσύρ, ο Τσόμσκι και ο Περς, υπήρξε όμως ένα λαμπερό μυαλό, με ενδιαφέροντα πέρα από τα όρια των εξειδικευμένων ερευνών του στις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες. Γεννήθηκε το 1902 και πέθανε το 1976, αλλά το τέλος αυτού του θεωρητικού της γλωσσολογίας ουσιαστικά ορίζεται από ένα εγκεφαλικό στις 6 Δεκεμβρίου του 1969, αφήνοντας τον ημιπληγικό και –ειρωνεία της τύχης–, τον γνώστη αμέτρητων γλωσσών και διαλέκτων, αφασικό.

Ποια είναι, όμως, η σχέση ανάμεσα στα δύο βιβλία; Το ένα στηρίζει το άλλο, το καθένα προσφέρεται ως επιχείρημα στο άλλο. Θα εξηγηθώ. Στο τελευταίο μάθημα της ακαδημαϊκής χρονιάς, 24 Μαρτίου 1969, προσεγγίζει το μείζον θέμα της σχέσης γλώσσας και γραφής, διαφωνώντας ριζικά με τη θέση του Σωσύρ ότι η «γλώσσα είναι ανεξάρτητη από τη γραφή», η γραφή είναι δευτερογενές εργαλείο που δεν ενδιαφέρει τον θεωρητικό της γλώσσας. Η κύρια θέση του Μπενβενίστε είναι ότι, στην ιστορία της ανθρωπότητας, η γραφή είναι η δεύτερη μεγάλη ανατροπή, μετά την ανακάλυψη της φωτιάς. Η καταγραφή του προφορικού λόγου, με την παρέμβαση του χεριού, με το ιδιαίτερο σε κάθε πολιτισμό σύστημα, επιτρέπει με την ανάγνωση την επιστροφή και πάλι στον προφορικό λόγο. Δηλαδή, απλά λεγμένο, το πέραςμα από την ακοή στην όραση και από την όραση πάλι στην ακοή, είναι μέρος του συμβολικού χαρακτήρα της γλώσσας.

«Δεν θα μπορούσαμε να στοχαστούμε πάνω στην ανάλυση του προφορικού λόγου, εάν δεν διαθέταμε αυτόν τον ορατό λόγο που είναι η γραφή. Μόνον η πραγματοποίηση μιας δευτερογενούς μορφής του εκφερόμενου λόγου (*discours*), μας επέτρεψε να συνειδητοποιήσουμε όλα τα τυπικά στοιχεία και να αναλύσουμε όλες τις όψεις του λόγου. Η γραφή είναι λοιπόν ένας ενδιάμεσος σταθμός της ομιλίας, είναι ομιλία καθ' εαυτή, σταθεροποιημένη σε ένα δευτερογενές σύστημα σημείων. Όσο όμως κι αν αυτό το σύστημα είναι δευτερογενές, εξακολουθεί να είναι ομιλία, ικανό πάντα να ξαναγίνει ομιλία».⁹

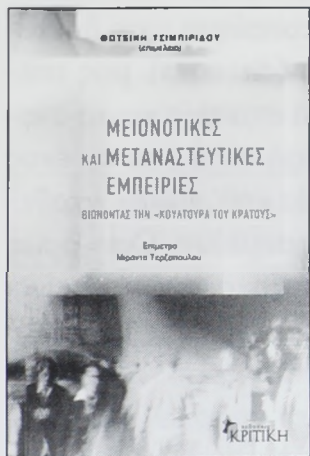
Δεν θα ξέραμε εμείς σήμερα τίποτα για τον Αίλιο Αριστείδη, αν δεν είχαν διασωθεί τα γραπτά του, αν δεν υπήρχαν τα βιβλία του, οι πάπυροι που τους κουβαλούσε σε ένα κασελάκι. Πίστευε ότι τα βιβλία ήταν μνημεία, υπομνήματα, ότι θα διέσωζαν τα λόγια του από τη λήθη και θα συνομιλούσε με τις επόμενες γενεές. Και είχε δίκιο! Δεν ήξερε όμως, γιατί αυτό το απέδιδε στο μεγάλο Άλλο, ότι η θεραπεία του ή αν θέλετε αυτό που τον κρατούσε στη ζωή, οφειλόταν κυρίως σε αυτή τη συνεχή εργασία, έργο γραφής και καταγραφής, που συνέδεε το εδώ με το θείο, το ξύπνιο με τα όνειρά του, το παρόν με το μέλλον, το συνειδητό τέλος με το ασυνείδητο. Ως προς το τελευταίο, θα λέγαμε ότι η γραφή εξασφαλίζει μια επιπλέον *συνδετήρια λειτουργία στη γλώσσα*, όπου ο εσωτερικός λόγος γίνεται κείμενο, ένα εξωτερικό αντικείμενο, στο οποίο μπορεί κανείς να επιστρέψει εκ των υστέρων και να αναστοχαστεί.

Το έργο της γραφής, μοναχική άσκηση, βάζει τάξη, περισσότερο πολλές φορές από τον προφορικό λόγο, στον εσωτερικό μας κόσμο, όπως δήλωνε ο Φρόυντ στη δίνη του Παγκοσμίου Πολέμου. Είναι ένα έργο που μοιάζει με το γνέσιμο. Η εν μέρει ήδη επεξεργασμένη ύλη, η τουλούπα που στερεώνεται στη ρόκα, μέσα από την κίνηση των δακτύλων γίνεται νήμα. Έτσι και ο εσωτερικός λόγος, οι σκέψεις, αυτός ο κόσμος των φροϋδικών *Gedanken*, των ασυνείδητων σκέψεων, όπως ρητά αναφέρει ο Freud στην *Ερμηνευτική των ονείρων*, μορφοποιείται οριστικά με τη γραφή. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, που στα γαλλικά και τα αγ-

γλικά το κείμενο, *texte* και *text* αντίστοιχα, έχει κοινή ρίζα με το ύφασμα και την υφή –*textile* και *texture*.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Η παρουσίαση του βιβλίου έγινε στις 25.9.2012 στην Αθήνα, στο κτίριο Κωστής Παλαμάς, με συμπαραουσιαστές τον Δημήτρη Κυρτάτα και την Εύη Ζαχαρακοπούλου.
- 2 Jacques Derrida, «Freud et la scène de l'écriture» (1967), στο του ίδιου, *L'écriture et la différence*, Seuil, Παρίσι 1967, σ. 293-340.
- 3 Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien* (1951), Gallimard, Παρίσι 1974.
- 4 *Αυτ.*, σ. 313.
- 5 Ελισάβετ Κούκη, «Οι Ιεροί Λόγοι του Αίλιου Αριστείδη», στο Θανάσης Τζαβάρας (επιμ.), *Ψυχανάλυση και Ελλάδα*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας-Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 1984, σ. 309-331.
- 6 *Αυτ.*, σ. 316.
- 7 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard/Seuil, Παρίσι 2001.
- 8 Émile Benveniste, *Dernières leçons: Collège de France, 1968-1969*, Gallimard/Seuil, Παρίσι 2012.
- 9 *Αυτ.*, σ. 132.



Για το βιβλίο:

Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Μεινοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους»*, Κριτική, Αθήνα 2009, 330 σ., με κείμενα των: Κωνσταντίνα Ευαγγέλου, Βασιλική Γιακουμάκη, Αλεξάνδρα Ζαββού, Χρυσάνθη Ζάχου, Νατάσα Ιωαννίδου, Ευαγγελία Καλεράντε, Νέλλη Καμπούρη, Σπύρος Μοσχονάς, Αριστείδης Σγατζός, Μιράντα Τερζοπούλου, Γιώργος Τσιμουρής, Φωτεινή Τσιμπιρίδου, Τριάδα Χατζηγεωργίου.

ΛΕΩΝΙΔΑΣ ΚΑΡΑΚΑΤΣΑΝΗΣ

Ο μετασχηματισμός της ελληνικής κοινωνίας κατά τη δεκαετία του '90 διαμόρφωσε συνθήκες αναστοχασμού για τα ζητήματα ετερότητας στην Ελλάδα, και δημιούργησε την ανάγκη για διακριτή μελέτη των διαφορετικών εμπειριών ετερότητας. Αυτή η

Ο Λεωνίδας Καρακατσάνης είναι μεταδιδακτορικός ερευνητής στο Βρετανικό Ινστιτούτο της Άγκυρας.

ανάγκη μεταφράστηκε κυρίως στη διαφοροποιημένη εστίαση μεταξύ *μεταναστών* και *ιστορικών μειονοτήτων*, μεταξύ δηλαδή, των «νέων» και των «παλαιότερων Άλλων» της εθνικής αφήγησης.¹ Ωστόσο, η είσοδος στη νέα χιλιετία, και ειδικά πλησιάζοντας στη δεύτερη δεκαετία της, σηματοδοτεί μια περίοδο, όπου η οριοθέτηση εσωτερικών συνόρων μεταβάλλεται ταχύτερα και περισσότερο απρόβλεπτα απ' ότι στο άμεσο παρελθόν.

Καταρχάς, οι γλωσσικές και εθνοτικές μειονότητες έπαψαν να αποτελούν τα επιμελώς κρυμμένα από τον δημόσιο λόγο υποκείμενα, γεγονός που άνοιξε το πολιτικό πεδίο αντιπαράθεσης γύρω από θέματα ταυτότητας που πριν θεωρούνταν, τουλάχιστον, ταμπού. Από την άλλη πλευρά, οι «νέοι Άλλοι», οι μετανάστες της δεκαετίας του '90, έπαψαν να είναι τόσο «νέοι», δημιουργώντας στενούς κοινωνικο-οικονομικούς δεσμούς με την κοινωνία υποδοχής, ενώ η «δεύτερη γενιά» μεταναστών έφερε στο προσκήνιο νέες υβριδικές διαδικασίες ταύτισης με το ελληνικό φαντασιακό εθνικό υποκείμενο. Τέλος, από τα τέλη του '90 και μετά, ο χάρτης της ετερότητας αρχίζει να μεταβάλλεται ακόμα περισσότερο όταν το νέο προσφυγικό/μεταναστευτικό ρεύμα από την Ασία και την Αφρική αποκτά ταχύτητα το ρόλο του «πιο-νέου» σημαντικού Άλλου.

Σε μια στροφή διογκούμενης συντηρητικοποίησης της ελληνικής κοινωνίας, γινόμαστε μάρτυρες όχι μόνο της ανάδυση των 'φυλετικών' χαρακτηριστικών και του 'χρώματος' ως κριτήρια ετερο-προσδιορισμού και ταυτοποίησης, αλλά και της έκρηξη ενός ακραία μισαλλόδοξου ρατσιστικού λόγου μαζί με την ανησυχητική αύξηση της κοινωνικής αποδοχής νέο-ναζιστικών πρακτικών. Σε αυτό το νέο χάρτη ετερότητας, οι θέσεις του 'Εμείς' και του 'Άλλου' παύουν να 'κλειδώνουν' γύρω από συγκεκριμένα εθνοτικά χαρακτηριστικά: πολιτικές ταυτίσεις, το φύλο, σεξουαλικές προτιμήσεις, η θρησκεία, εισέρχονται και αυτές στο χάρτη ο οποίος συγκροτείται και χαράζεται συγκρουσιακά μέρα με τη μέρα. Αποτέλεσμα όλων των παραπάνω είναι ότι, πλέον, τα όρια και οι αποχρώσεις των διαφορετικών εμπειριών της ετερότητας δύσκολα μπορούν να μελετηθούν μέσα από τις καθαρές διακρίσεις του παρελθόντος.

Ο συλλογικός τόμος *Μεινοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους»* που επιμελήθηκε η Φωτεινή Τσιμπιρίδου έρχεται να συνεισφέρει σημαντικά στην οπτική συνδυαστικών, πολυπρισματικών και διεπιστημονικών μελετών που χρειάζεται η μελέτη του σύγχρονου φαινομένου της ετεροποίησης και των παραπάνω νεο-αναδυόμενων σχέσεων εξουσίας. Τα περισσότερα κείμενα που απαρτίζουν τον τόμο «συναντήθηκαν» για πρώτη φορά στο 10ετές επετειακό συνέδριο του Κέντρου Έρευνας Μεινοτικών Ομάδων (ΚΕΜΟ) το 2006, συνέδριο το οποίο επιβεβαίωσε την ανάγκη για μια αντιστικτική παρουσίαση των παραπάνω φαινομένων, έφερε σε συνομιλία ερευνητές, οι οποίοι ασχολούνταν τόσο με το μειονοτικό όσο και με το μεταναστευτικό ζήτημα, και κινητοποίησε αντίστοιχες εκδοτικές προσπάθειες.²

Υπάρχουν τρία τουλάχιστον σημεία που διακρίνουν τον παρόντα τόμο από άλλες απόπειρες συνδυαστικής προσέγγισης του μεταναστευτικού/μεινοτικού φαινομένου: το πρώτο σημείο έγκειται στο γεγονός ότι ο κριτικός αναστοχασμός αποτελεί κεντρική μεθοδολογική στρατηγική του εγχειρήματος. Αυτό σημαίνει ότι η προσέγγιση, αποτύπωση και αναπαράσταση της μειονοτικής και μεταναστευτικής εμπειρίας επιχειρείται, όχι με όρους παρατήρησης από απόσταση, αλλά μέσα από τη συνεξέταση των σχέσεων της/του κάθε ερευνήτριας/τή τόσο με τα υποκείμενα της έρευνάς της/του, όσο και με την περιβάλλουσα κοινωνία. Πράγματι, στην πλειονότητα των κειμένων, η εμπειρία των

ερευνητικών υποκειμένων διαπλέκεται με τη μειονοτική/μεταναστευτική εμπειρία, με προεξάρχουσες περιπτώσεις την έρευνα του Αριστείδη Σγάτζου, την οποία πραγματοποίησε εργαζόμενος ως δάσκαλος σε μειονοτικό σχολείο της Θράκης, και τη μελέτη των Αλεξάνδρας Ζαββού και Νέλλης Καμπούρη που αποτελεί αποτύπωση των προβληματισμών της ίδιας της παρεμβατικής τους δράσης σε θέματα γυναικείας μετανάστευσης.

Δεύτερο σημαντικό στοιχείο της συνεισφοράς και ιδιαιτερότητας του τόμου είναι η συμπερίληψη της έμφυλης κριτικής ως αναλυτικής οπτικής στα περισσότερα κείμενα, ακόμα και σε αυτά όπου το φύλο δεν αποτελεί το βασικό αντικείμενο της έρευνας. Η σημασία της παρέμβασης είναι διττή. Από τη μία αναδεικνύει τη σχέση φύλου και μειονοτικοποίησης, εφόσον, όπως εύστοχα τονίζει η Τσιμπιρίδου στην εισαγωγή της, οι «ιστορίες των μεταναστριών [...] συνιστούν ίσως τις πλέον αντιπροσωπευτικές εμπειρίες διπλής υπαγωγής που τα μειονοτικά και μεταναστευτικά υποκείμενα συνήθως υφίστανται» (σ. 29). Κατά δεύτερο λόγο, ο τόμος προσφέρει μια εναλλακτική θέαση σε σχέση με τη –συχνή στα πλαίσια των μεταναστευτικών σπουδών– αναπαράσταση των γυναικών ως άφωνων υποκειμένων ή θυμάτων.³ Στον παρόντα τόμο, αντίθετα, με αιχμή τα κείμενα των Ζαββού και Καμπούρη, των Ζάχου και Καλλεράντε, το επίμετρο της Μιράντας Τερζοπούλου αλλά και το δεύτερο μέρος της εισαγωγής της επιμελήτριας, το έμφυλο υποκείμενο της γυναίκας μετανάστριας ή μειονοτικής, εξετάζεται τόσο μέσα από τους όρους μειονοτικοποίησής του όσο όμως και μέσα από τους όρους της δυνατότητας άρθρωσης φωνής, τόσο υπό το πρίσμα των αγκυλώσεων των πατριαρχικών δομών, όσο και από την οπτική των δυνατοτήτων δράσης και διαχείρισης της εξουσίας.

Το τρίτο, και ίσως πιο σημαντικό σημείο, αφορά τη διεπιστημονική συνεισφορά του τόμου στην απόπειρα συνδυαστικής θέασης ενός έως πρόσφατα διχασμένου αντικειμένου έρευνας. Διαβάζοντας την εισαγωγή της Φωτεινής Τσιμπιρίδου μπορούμε να συλλέξουμε μια σειρά από αναλυτικούς διχασμούς/διακρίσεις τους οποίους η επιμελήτρια εύστοχα εντοπίζει στις επικρατούσες ερευνητικές αντιλήψεις και απέναντι στους οποίους στέκεται κριτικά: ο διχασμός μεταξύ *μεταναστών* και *μειονοτήτων*, η έλλειψη συνδυαστικής θέασης μεταξύ *χώρας προέλευσης* και *χώρας υποδοχής*, η διάσταση μεταξύ της μελέτης του μειονοτικού/μεταναστευτικού φαινομένου από *οικονομική οπτική* ή από την οπτική της *πολιτισμικής/φαντασιακής συγκρότησής* του, και τέλος, η έλλειψη συνομιλίας μεταξύ της μελέτης του *κράτους ως θεσμού και δομής εξουσίας*, και τη μελέτη του *κράτους ως βιωμένης εμπειρίας*.

Η Τσιμπιρίδου ασκεί, ουσιαστικά, μια διπλή κριτική στον χώρο των εγχώριων κοινωνικο-πολιτικών επιστημών για τον τρόπο που αντιλαμβάνονται τα φαινόμενα. Από τη μια, στέκεται κριτικά απέναντι στις νομικο-πολιτικές θεωρήσεις λόγω της αποκλειστικής εστίασής τους στο πραγματιστικό και νομικό πλαίσιο των φαινομένων μειονοτικοποίησης. Αφετέρου, στρέφεται κριτικά στον οικείο της ακαδημαϊκό χώρο, αυτόν της κοινωνικής ανθρωπολογίας και των πολιτισμικών σπουδών, εντοπίζοντας έναν υπερτονισμό του συμβολικού πεδίου, ο οποίος συχνά οδηγεί σε παραγνώριση των πραγματιστικών δεδομένων.

Αντλώντας από τη θεωρία των μετα-αποικιοκρατικών σπουδών, η επιμελήτρια προτείνει την χρήση μιας μεθοδολογικής στρατηγικής, η οποία μπορεί να φέρει σε επαφή τις διαφορετικές οπτικές θεάσεις και να προσφέρει περισσότερο πυκνές περιγραφές του πολιτικού πεδίου της μειονοτικοποίησης και της ετεροποίησης. Η πρότασή της έγκειται στην υιοθέτηση της μελέτης της *κουλτούρας του κράτους* ως μεθοδολογικής γέφυρας μεταξύ θεσμών και πρακτικών. Ακολουθώντας τη στρατηγική αυτή, η Τσι-

μπιρίδου πλαισιώνει αποτελεσματικά τον τόμο με μια συνδυαστική θέση θέασης, η οποία επιτρέπει την εστίαση τόσο στο πραγματιστικό/δομικό πλαίσιο που παράγεται από την κρατική εξουσία, όσο όμως και στον τρόπο που το κράτος βιώνεται από, επενεργεί πάνω, και τελικά αναπαράγεται ή μεταβάλλεται από τα ίδια τα υποκείμενα που δρουν μέσα σε αυτό.⁴ Στόχος του τόμου, δηλαδή, και από τα σαφέστατα δυνατά του σημεία, αποτελεί η μεταφορά βιωματικών εμπειριών μειονοτήτων και μεταναστών «που συγκροτούνται και γίνονται αντιληπτές από τα ίδια τα υποκείμενα και τους άλλους μέσα από τα σημάδια που τους αφήνουν οι εμπλεκόμενες “κουλτούρες του κράτους”» (σ. 26).

Η συλλογή των κειμένων επιτυγχάνει, στο σύνολό της, τον στόχο αυτό της επιμελήτριας για διασύνδεση των διχασμένων αντικειμένων της έρευνας μέσω μιας εστιακής διείσδυσης στον ενδιαμέσο χώρο μεταξύ κρατικής δομής, εξουσίας και καθημερινών πρακτικών που αναπαράγουν το ίδιο το κράτος, ακόμα μέσα και από την αντίδραση ή την προσαρμογή. Για παράδειγμα, το κείμενο του Γιώργου Τσιμουρή εξετάζει τη διάσταση ανάμεσα στην θεσμική ονοματοδοσία κάποιων σχολείων ως «διαπολιτισμικών» και τη μη-διαπολιτισμική βιωμένη πραγματικότητα σε αυτά: η έρευνα της Νατάσας Ιωαννίδου μελετά τις διαδικασίες ταυτοποίησης μιας μειονοτικής κοινότητας στα περίχωρα της Κομοτηνής στο φόντο των θεσμικών και χωρικών ταξινομήσεων που την οριοθετούν: το κείμενο της Βασιλικής Γιακουμάκη αναλύει τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες οι ηγεμονικοί λόγοι υπερεθνικών οργανισμών εμπλέκονται με το δίπολο της εντόπιας λήθης/μνήμης σε σχέση με την ιστορία της εβραϊκής παρουσίας στην Κρήτη, και τέλος, η κριτική παρέμβαση του Σπύρου Μοσχονά εξετάζει την κυρίαρχη ιδεολογία της μονογλωσσίας και τους τρόπους που αυτή επιδρά καταλυτικά, καθορίζοντας τα όρια της σύγκρουσης γύρω από το ζήτημα της μειονοτικής εκπαίδευσης στη Δυτική Θράκη.

Ο τόμος, στο σύνολό του, προσφέρει πρόσβαση σε ένα κοινωνικοπολιτικό χώρο, όπου η πραγματικότητα δεν χαράσσεται μόνο από τη λογική της επιβολής της κρατικής εξουσίας αλλά ακριβώς μέσω μιας πιο δύσκολα οριοθετήσιμης συνθήκης, όπου η ηγεμονία αναπαράγεται μέσα από τη συναίνεση, την εξισορρόπηση και τη διάδραση.

Το μόνο σημείο στη θεωρητική πλαισίωση του τόμου, το οποίο δείχνει να αφαιρεί από τη δυναμική της προσπάθειας να ιδωθεί η «μειονοτικοποίηση» ως ένα ευρύτερο επεξηγηματικό πρίσμα τόσο της μεταναστευτικής όσο και της «μειονοτικής» εμπειρίας, είναι η εστίαση στον όρο «κράτος προέλευσης ή αναφοράς» ως βασική ερευνητική/αναλυτική υποκατηγορία (σ. 11). Για τρεις λόγους: καταρχάς, στην περίπτωση της ιστορικής μειονοτικής ετερότητας, ένα τέτοιο «κράτος» μπορεί να μην υπάρχει καθαυτό ως συμβολικός πόλος (όπως για πολλά χρόνια στην περίπτωση των σλαβόφωνων στη Δυτική Μακεδονία, ή στην περίπτωση των ποικίλων γλωσσικών μειονοτήτων της Ελλάδας, όπως Βλάχοι, Αρβανίτες, κλπ.). Επίσης, η διαδικασία διασύνδεσης πληθυσμών με ένα τέτοιο φαντασιακό κράτος «μητέρα ή πατέρα» είναι συχνότατα μια ρευστή και ταυτόχρονα δυναμική πολιτική διαδικασία (όπως στην περίπτωση των πομακόφωνων πληθυσμών της Θρακικής υπαίθρου και της συμβολικής σχέσης τους με την Τουρκία). Τέλος, εφόσον στόχος του τόμου είναι να διαστείλει την έννοια της «μειονοτικοποίησης» ώστε να συμπεριλάβει τις νέες μορφές ετερότητας, οι οποίες προκύπτουν από τις έμφυλες ταυτίσεις ή τη σεξουαλικότητα, η αναφορά σε ένα «κράτος» προέλευσης τείνει να αποκλείει τη συμπερίληψή τους.

Ωστόσο, ακριβώς για τον λόγο τού ότι οι κουλτούρες του κράτους προέλευσης έχουν ιδιαίτερη σημασία στον προσδιορι-

σμό της μεταναστευτικής εμπειρίας (κάτι που αναδεικνύουν εύστοχα τόσο η εισαγωγή της επιμελήτριας όσο και πολλά κείμενα του τόμου), η διατήρηση της διάστασης της «προέλευσης» μέσω ενός περισσότερο διασταλμένου όρου, ίσως να βοηθούσε στον εμπλουτισμό της προσπάθειας αντιστικτικής μελέτης των διαφορετικών εμπειριών μειονοτικοποίησης. Στο σημείο αυτό, η εισαγωγή του όρου *κοινωνική ετερογένεια*, όπως έχει αναλυθεί και προσεγγιστεί από τον Enresto Laclau, αναδεικνύοντας την απορητική σχέση εξωτερικού-εσωτερικού μιας κοινωνίας και κατ' επέκταση μιας κοινωνικής ομάδας, θα μπορούσε να αποδώσει καλύτερα την αποχρώσα αυτή σχέση. Η *κοινωνική ετερογένεια* παραπέμπει στη συνθήκη, όπου η αδυναμία απόλυτης οριοθέτησης μιας ομοιογενούς κατάστασης του «μέσα» ή του «έξω» αναδεικνύει τη συνεχή αλληλεπίδραση των δύο πεδίων.⁵ Ένας περισσότερο διεσταλμένος όρος για την προσέγγιση αυτής της σχέσης εσωτερικής-εξωτερικής συγκρότησης των εμπειριών μειονοτικοποίησης θα μπορούσε επίσης να εννοιολογήσει ακριβέστερα και εκείνα τα καθεστώτα λόγων που παράγονται στο πλαίσιο υπερεθνικών οργανισμών ή στο πλαίσιο μη κρατικών και διεθνικών δικτύων (ΜΚΟ, νέα κοινωνικά κινήματα, κλπ.), αλλά συχνά δημιουργούν «κουλτούρες» και επικαθορίζουν ταυτίσεις και όρους άρθρωσης της φωνής διάφορων μειονεκτούντων/μειονοτικών ομάδων στο εθνικό πλαίσιο (από τις γλωσσικές μειονότητες ως τις ομάδες LGBTT, για παράδειγμα).

Τα κείμενα του τόμου

Τα κείμενα του τόμου ακολουθούν σειρά θεματικής συνάφειας, ακολουθώντας τη σειρά: μειονοτικό φαινόμενο στη Θράκη, θέματα μεταναστευτικής ετερότητας, μετανάστευση και φύλο, ενώ ο τόμος κλείνει με κείμενα γύρω την εθνοτική διαφορά την μνήμη και τον αναστοχασμό γύρω από την ετερότητα.

Το κείμενο της Νατάσας Ιωαννίδου με τίτλο «Αναδυόμενες ταυτότητες στις παρυφές της “μουσουλμανικής μειονότητας” στη Θράκη: η σημασία της εμπειρίας στο πλαίσιο της εθνογραφικής έρευνας» παρουσιάζει την εθνογραφία της ερευνήτριας σε μια κοινότητα στα περίχωρα της Κομοτηνής. Περιγράφοντας την ερευνητική εμπειρία από την αρχική καχυποψία των κατοίκων – οι οποίοι βλέπουν την ανθρωπολόγο ως όργανο του κράτους – έως την αποδοχή και τη δημιουργία δικτύων ουσιαστικής επικοινωνίας, η Ιωαννίδου αναπαράγει τις αφηγήσεις των συνομιλητών της, αναδεικνύοντας τις συγκρούσεις και τις αντιφάσεις που οι διαδικασίες ταυτοποίησης ενέχουν· ειδικά όταν κάτι τόσο προσωπικό, όπως το όνομα κάποιου αποκτά πολιτική διάσταση, διαρρηγνύοντας τα όρια δημόσιου και ιδιωτικού.

Το κείμενο του Αριστείδη Σγατζού «Σχολικές τελετουργίες στη μειονοτική εκπαίδευση. Από τη σκοπιά του δασκάλου και του ερευνητή» προσφέρει μια πυκνή περιγραφή των τελετουργιών έπαρσης/υποστολής σημαίας και άλλων σχολικών γιορτών στο μειονοτικό σχολείο που εργάστηκε ως δάσκαλος. Ο Σγατζός αναδεικνύει τις πρακτικές εκείνες που λειτουργούν ως προσπάθειες επιβεβαίωσης της κρατικής εθνικής κυριαρχίας πάνω στα μειονοτικά υποκείμενα, μέσω της επιβολής συμβόλων και λόγων, αλλά από την άλλη πλευρά, αποκαλύπτουν και ρωγμές στη δομή, προσφέροντας δυνατότητες αντίδρασης. Αποτέλεσμα αυτής της αμφίθυμης διαδικασίας είναι η μια ιδιόμορφη ισορροπία: «Νά 'χουμε το κεφάλι μας ήσυχο» είναι το λεκτικό μοτίβο που κυκλοφορεί στα στόματα δασκάλων και υπευθύνων, «πλειονοτικών» και «μειονοτικών». Ωστόσο, όπως εύστοχα τονίζει ο Σγατζός, οι ρωγμές αυτές αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της αναπαραγωγής της ηγεμονίας, ώστε «οι κρίσιμες στιγμές της επιτέλεσης

συμβολικών πρακτικών να μην αναδειχθούν σε στιγμές αμφισβήτησης της ηγεμονίας» (σ. 117).

Το κείμενο του Σπύρου Μοσχονά «Παράλληλες μονογλωσσίες: η περίπτωση της μειονοτικής εκπαίδευσης στη Θράκη» εξετάζει την κουλτούρα του κράτους μέσα από την σχέση κυρίαρχων γλωσσικών ιδεολογιών και γλωσσικών πρακτικών. Ο Μοσχονάς ισχυρίζεται ότι η διαμάχη γύρω από το μειονοτικό ζήτημα της Θράκης δεν συνίσταται στη σύγκρουση διαφορετικών –στην ουσία τους– ιδεολογιών, αλλά στη διαμάχη διαφορετικών εκφάνσεων μιας κοινής ιδεολογίας, αυτής της μονογλωσσίας. Μια ιδεολογία, η κυριαρχία της οποίας εμποδίζει την ουσιαστική επικοινωνία όχι μόνο των γλωσσών αλλά και των υποκειμένων.

Περνώντας στα ζητήματα οσμώσεων του ελληνικού κράτους και της κοινωνίας με τα μεταναστευτικά ρεύματα μετά το 1990, ο Γιώργος Τσιμουρής, με το κείμενο του «Πρακτικές διαπολιτισμικότητας στην ελληνική δευτεροβάθμια εκπαίδευση: η εμπειρία των εκπαιδευτικών», συνεξετάζει τις θεσμικές εκφάνσεις ενός μεταβαλλόμενου συστήματος κρατικής παρέμβασης στον τομέα της υποδοχής και ένταξης μεταναστών στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία μέσα από τον τρόπο που αυτό το σύστημα γίνεται κατανοητό και βιώνεται από το υποκείμενα που το ασκούν ή εντάσσονται σε αυτό. Ο Τσιμουρής αποκαλύπτει ότι παρά τη μετατροπή κάποιων γυμνασίων/λυκείων σε «διαπολιτισμικά», η έλλειψη εφαρμογής οποιουδήποτε ειδικού αναλυτικού προγράμματος τα μετέτρεψε σε τόπους, όπου οι μαθητές μένουν «εκτεθειμένοι» σε ένα άκαμπτα μονόγλωσσο, εθνοκεντρικό και συχνά μισαλλόδοξο πρόγραμμα εκπαίδευσης. Η προσωπική πρωτοβουλία των καθηγητών αποτελεί τον μόνο μοχλό ελιγμών, τονίζει ο Τσιμουρής, αλλά σε ένα πλαίσιο δίχως καμία ουσιαστική διαδικασία κριτηρίων επιλογής των εκπαιδευτικών, το οποίο αποτελείσμα μένει στο έλεος της τύχης.

Η Κωνσταντίνα Ευαγγέλου, μέσα από το κείμενό της με τίτλο «Η εμπειρία της μετανάστευσης στα λογοτεχνικά έργα αλβανών μεταναστών. Μια κειμενική προσέγγιση» φέρνει στο φως ιδιαίτερα ενδιαφέρον υλικό όσον αφορά την παραγωγή και έκδοση λογοτεχνικών κειμένων από αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα. Με οδηγό την κοινωνιοσημειωτική ανάλυση, η Ευαγγέλου εστιάζει σε τέσσερα λογοτεχνικά κείμενα, τονίζοντας την ποικιλότητα της μεταναστευτικής εμπειρίας, τις στιγμές ετεροκαθορισμού των σχέσεων μεταναστών και εντόπιων από τους φορείς εξουσίας, τον διχασμό των μεταναστών μεταξύ της χώρας προέλευσης και της χώρας υποδοχής. Δείχνει πως διαφορετικά βιώματα της ίδιας συνθήκης μπορεί από την μια να κάνουν την έννοια της πατρίδας να «αποεδαφοποιείται» και από την άλλη να γίνεται ένα με το χώμα της χώρας προέλευσης.

Με το κείμενο «Διαγενεακές απεικονίσεις του εαυτού των Αλβανίδων μεταναστριών: Μια φαινομενολογική προσέγγιση», η Χρυσάνθη Ζάχου και η Ευαγγελία Καλεράντε μας μεταφέρουν σταδιακά στον χώρο της κριτικής του φύλου. Μέσα από τις αφηγήσεις μεταναστριών πρώτης και δεύτερης γενιάς, εστιάζουν στη μεταβολή της θέσης των αλβανίδων μεταναστριών μέσα στην οικογένεια. Οι συγγραφείς δείχνουν το πώς η μνήμη του «κομμουνισμού», η πατριαρχική κοινωνία και ο ρόλος της εκτεταμένης οικογένειας ως οικονομικής μονάδας οριοθετούν το πλαίσιο ενός πολιτισμικού παρελθόντος, τον καμβά πάνω στον οποίο οι μετανάστριες βιώνουν τη μεταβολή στην καθημερινότητα τους στην Ελλάδα, και τη μετάβασή τους από την κουλτούρα του κράτους προέλευσης σε αυτή του κράτους υποδοχής· μετάβαση η οποία μπορεί να εμπεριέχει στοιχεία χειραφέτησής τους στα πλαίσια του δικού τους οικογενειακού περιβάλλοντος όσο όμως και συνεχείς διαπραγματεύσεις για την εξεύρεση ισορροπιών.

Η Αλεξάνδρα Ζαββού και η Νέλλη Καμπούρη στρέφουν την προσοχή μας στον δημόσιο χώρο, στον τρόπο που οι γυναίκες μετανάστριες οικιακές εργάτριες –ως τα κατεξοχήν άφωνα πολιτικά υποκείμενα του δημόσιου χώρου– βρίσκουν διόδους πολιτικής έκφρασης. Το άρθρο τους τιτλοφορείται «Η γυναικεία μετανάστευση ως πολιτική εμπειρία: έμφυλα υποκείμενα και επιτελεστικές διαπραγματεύσεις της ταυτότητας στο αντιρατσιστικό κίνημα». Το κείμενο ακολουθεί την αναστοχαστική διερεύνηση των λόγων που παράχθηκαν στο πλαίσιο μιας δημόσιας συζήτησης που οι ίδιες οι ερευνήτριες οργάνωσαν στο Αντιρατσιστικό Φεστιβάλ Αθήνας, και εξετάζει ακριβώς τους τρόπους υπέρβασης αυτής της αφωνίας. Συγκεκριμένα, οι Ζαββού και Καμπούρη μελετούν τον τρόπο με τον οποίο το αντιρατσιστικό κίνημα στην Ελλάδα ενώ προσφέρει, σε ένα πρώτο επίπεδο, το πολιτικό πλαίσιο για την άρση αυτή της αφωνίας, ταυτόχρονα βάζει αναχώματα σε αυτή την προσπάθεια απόκτησης φωνής. Ο βασικός λόγος αυτής της αποτυχίας του κινήματος, τονίζουν οι συγγραφείς, είναι ο εγκλωβισμός της απεικόνισης της γυναίκας μετανάστριας σε έμφυλα στερεότυπα/πρότυπα ιδίως αυτά του «θύματος» και της «μητέρας».

Η Βασιλική Γιακουμάκη, με το κείμενο της «Υπάρχουν Εβραίοι στα Χανιά; Περί απουσίας, παρουσίας και επίκτητης εμπειρίας της ετερότητας» προσφέρει μια ανασκόπηση γύρω από την ιστορία της εβραϊκής κοινότητας στα Χανιά, δίνει στοιχεία γύρω από τον πλήρη αφανισμό της κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και εστιάζει στην αναθέρμανση της μνήμης γύρω από την κοινότητα, μέσω της αναστήλωσης της συναγωγής των Χανίων το 2000. Η Γιακουμάκη τονίζει ότι η απουσία εβραίων κατοίκων στη σημερινή Κρήτη, σε συνδυασμό με την επικρατούσα/επιβεβλημένη συλλογική λήθη γύρω από την ιστορία της παρουσίας, στερεί από την προσπάθεια αναβίωσης της μνήμης αυτής οποιοδήποτε τοπικό έρεισμα στην κοινωνία. Αποτέλεσμα είναι αυτό να προκύπτει, αναγκαστικά, ως διαμορφούμενο «εκ των άνω». Φορείς αυτής της αναθέρμανσης της μνήμης, τονίζει η Γιακουμάκη, είναι ηγεμονία μια πολυπολιτισμικής ρητορικής και των αντίστοιχων πολιτικών στα πλαίσια των θεσμών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ρητορική η οποία επηρεάζει τον τρόπο που η εθνοτική ετερότητα στην Ελλάδα οροθετείται από το 1990 και μετά.

Το τελευταίο κείμενο του τόμου, της Τριάδας Χατζηγεωργίου, με τίτλο «Οι “έλληνες Πόντιοι” από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση: διαδικασίες ταυτοποίησης και μεταναστευτική εμπειρία» είναι το αποτέλεσμα μελέτης σε συλλόγους ποντίων μεταναστών από τις χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης. Στοιχεία, όπως η ιστορία των πολλαπλών προσφυγικών μετακινήσεων των προγονικών κοινοτήτων (από την Οθωμανική αυτοκρατορία στα εδάφη της σημερινής Γεωργίας και μετά στο Καζακστάν), η συμβολική σύνδεση της κοινότητας με τις ελληνικές ρίζες, η διαφορούμενη σχέση έλξης-απόθησης με την κουλτούρα του σοβιετικού κράτους, παρουσιάζονται από την Χατζηγεωργίου ως ένα παρελθόν, το οποίο αποτελεί τη βάση για τη συνεχή επαναδιαπραγμάτευση επιθυμίας ένταξης και αποδοχής αλλά και διατήρησης της πολιτισμικής ταυτότητας της κοινότητας.

Ο τόμος κλείνει με το επίμετρο της Μιράντας Τερζοπούλου, μεταφέροντας στον αναγνώστη ένα ενδοσκοπικό αναστοχασμό

που αναδεικνύει το πόσο ο ίδιος μας ο εαυτός μπορεί να ιδωθεί ως ένας «Άλλος»: αρκεί να σκάψουμε τις προσωπικές, οικογενειακές ιστορίες ή αυτές του ευρύτερου οικείου κύκλου μας. Η Τερζοπούλου αποδίδει με μια πολύ ζωντανή γραφή αυτό που έχει τονίσει ο James Clifford, ότι δηλαδή μερικές φορές το «εξωτικό είναι αλλόκοτα κοντά».⁶ Η ανακάλυψη αυτού του «δικού μας» εξωτικού, δεν είναι παρά το πρώτο βήμα για τον αναστοχασμό και τη συνειδητοποίηση ότι η εμπειρία της μειονοτικοποίησης μπορεί να είναι συχνά περισσότερο οικεία απ' όσο νομίζουμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Όπως σωστά έχει τονιστεί, το ρεύμα μετανάστευσης του '90 δεν ήταν ένα τόσο καινοφανές φαινόμενο όσο ο κυρίαρχος πολιτικός λόγος και τα ΜΜΕ ερμήνευσαν, για τον απλό λόγο ότι εντός της ελληνικής κοινωνίας τόσο η γλωσσική, εθνοτική ή πολιτισμική ετερότητα αποτελούσε καθ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα σημείο πολιτικών εντάσεων και κυρίως καταπίεσης και αποσιώπησης των αιτημάτων όσων μειονοτικών ομάδων διεκδικούσαν την αναγνώριση της διαφορετικότητάς τους από το εθνικό κυρίαρχο, έμφυλα προσδιορισμένο πρότυπο του Έλληνα. Τη δεκαετία του 1990, ωστόσο, η διάκριση των διαφορετικών εμπειριών ετερότητας γίνεται με επιστημονική εγκυρότητα, και ως πολιτική απάντηση σε όντως διακριτά αιτήματα από τη μια της αναγνώρισης για τις μειονότητες και από την άλλη της νομιμοποίησης για τους μετανάστες· βλ. τα συλλογικά έργα: Δημήτρης Χριστόπουλος / Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης (επιμ.), *Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα*, Κριτική-ΚΕΜΟ, Αθήνα 1997· Αθανάσιος Μαρβάκης / Δημήτρης Παρσάνογλου / Μίλτος Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Ελληνικά Γράμματα – Εταιρεία Πολιτικού Προβληματισμού «Νίκος Πουλαντζάς», Αθήνα 2001.
- 2 Βλ. τον συλλογικό τόμο: Μίλτος Παύλου / Αθηνά Σκουλαρίκη (επιμ.), *Μετανάστες και μειονότητες: Λόγος και πολιτικές*, Αθήνα: Κριτική – ΚΕΜΟ, Αθήνα 2009.
- 3 Για μια εμπειριστατωμένη κριτική στο ζήτημα, βλ. το κείμενο της Αλεξάνδρας Ζαββού και της Νέλλης Καμπούρη στον υπό παρουσίαση τόμο.
- 4 Η στρατηγική αυτή μιας θεώρησης που μελετά τους θεσμούς και την εξουσία όχι μόνο στο πλαίσιο παραγωγής τους αλλά κυρίως μέσα στο πλαίσιο της βιωματικής σχέσης που οι δομές δημιουργούν έχει δώσει σημαντικά δείγματα γραφής στον χώρο της κοινωνικής και πολιτικής ανθρωπολογίας μέσα από εθνογραφίες ή κείμενα που εστιάζουν στον τρόπο που το κράτος και η ? αναπαράγεται μέσα από τον τρόπο ενσωμάτωσης των λογικών του σε καθημερινές πρακτικές. Βλ., για παράδειγμα, Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Πρίνστον 2002· Bego a Aretxaga, «Maddening States», *Annual Review of Anthropology* 32 (2003).
- 5 Βλ. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, Λονδίνο 2005, σ. 152.
- 6 James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Κέμπριτζ 1988, σ. 13.