

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
της ΑΓΓΕΛΙΚΗΣ ΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ

Θεραπείες ελέω πνευμάτων
Έλληνες ασθενείς, βραζιλιάνικες θεραπείες και το ζήτημα της
ανασυγκρότησης της υποκειμενικότητας¹

Τριμελής Επιτροπή:

[Επιβλέπουσα]

Καθηγήτρια Παπαγαρουφάλη Ελένη

Καθηγητής Μακρής Γεράσιμος

Αναπληρώτρια καθηγήτρια Αθανασίου Αθηνά

Αθήνα
Μάιος 2016

¹ Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνομών του συγγραφέα.

Στην Αιμιλία, τον Αλέξη
και τον Παναγιώτη

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στην επιβλέπουσα καθηγήτρια μου, Ελένη Παπαγαρουφάλη, για την αμέριστη στήριξη και καθοδήγησή της. Χωρίς τη δική της επιστημονική συμβολή και ανθρώπινη συμπαράσταση, το έργο αυτό δεν θα είχε πραγματοποιηθεί. Ήταν η εμπειρία και η αναλυτική της δεινότητα που μου επέτρεψε να διεισδύσω στις λεπτότερες πτυχές της παρούσας διατριβής.

Θα ήθελα να εκφράσω, επίσης, τις θερμότερες ευχαριστίες μου στα μέλη της τριμελούς μου επιτροπής, καθηγητή Γεράσιμο Μακρή και καθηγήτρια Αθηνά Αθανασίου τόσο για τις ειδικότερες παρατηρήσεις και συμβουλές τους, όσο και κυρίως για την διαρκή έμπνευση που μου παρείχαν με το επιστημονικό τους έργο.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω από καρδιάς την καθηγήτρια Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού για την απλόχερη στήριξή της. Το ευρύ και διεισδυτικό συγγραφικό της έργο υπήρξε για μένα πολύτιμο στήριγμα καθ' όλη τη διάρκεια της αναζήτησης και επεξεργασίας των εθνογραφικών και βιβλιογραφικών μου δεδομένων.

Ευχαριστώ, επίσης, εκ βαθέων τον καθηγητή Jonathan Spencer που με μύησε στην ανθρωπολογική επιστήμη, αλλά και την καθηγήτρια Christopher Davis που μου αποκάλυψε το σύμπαν της ανθρωπολογίας της ασθένειας και θεραπείας.

Θα ήθελα να εκφράσω δημόσια τις ευχαριστίες μου, στον εκλιπόντα δάσκαλο μου, ιατρό Ρένο-Παναγιώτη Ρότα, στον οποίο, εκτός των άλλων, οφείλω την διεύρυνση της κατανόησής μου αναφορικά με τη συλλογική διάσταση της ασθένειας και της θεραπείας.

Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω καθέναν ξεχωριστά τους καλούς μου φίλους, Βάιο Κουτρούλη, Σπύρο Λασκαρίδη, Κώστα Κακουρίδη, Πέτρο Κάτση και Μαριάννα Παπακυρίτση για τις συζητήσεις, τις παρατηρήσεις, τις διορθώσεις, τη βοήθειά τους στη βιβλιογραφική καταγραφή και κυρίως για τη στήριξή τους στο εν λόγω εγχείρημα.

Περίληψη

Στην παρούσα διδακτορική διατριβή μελετώ σύγχρονους Έλληνες και σύγχρονες Ελληνίδες που αντιμετώπισαν σοβαρά γεγονότα ασθένειας και κατέληξαν να αποδώσουν τη θεραπεία τους στις πρακτικές της βραζιλιάνικης εκδοχής της πνευματιστικής παράδοσης. Ωστόσο, μέσα από την έρευνά μου προκύπτει σαφώς πως οι συνομιλητές μου κατέφυγαν στον βραζιλιάνικο πνευματισμό επειδή δεν είχαν καταφέρει να «βρουν γιατρεία» στις πολιτισμικά διαθέσιμες και συναισθητηριακά οικείες θεραπευτικές λύσεις του βιοϊατρικού και του ελληνορθόδοξου πεδίου, στις οποίες εναπόθεσαν καταρχάς τις ελπίδες θεραπείας τους. Εντός αυτής της συλλογιστικής, το αναλυτικό ενδιαφέρον της παρούσας έρευνας προκύπτει από το γεγονός πως οι συνομιλητές μου κατέφυγαν στην εκ μέρους τους θεωρούμενη ως ξένη/μη οικεία πνευματιστική θεραπευτική πρόταση «από απόλυτη ανάγκη», αλλά και από το ότι κάποιοι εξ' αυτών πίστεψαν τελικά πως θεραπεύτηκαν από τα μέχρι πρότινος άγνωστά τους βραζιλιάνικα πνεύματα.

Με αυτά τα εθνογραφικά δεδομένα, πρωταρχικός στόχος μου είναι να περιγράψω την εν λόγω διαπολιτισμική –ελληνοβραζιλιάνικη– θεραπευτική σχέση και να καταθέσω την κατανόησή μου αναφορικά με τον τρόπο που μία *εντοπισμένη αλλού* θεραπευτική πρόταση (εν προκειμένω η βραζιλιάνικη πνευματιστική) δύναται να ταξιδέψει στο καθέκαστο *εντοπισμένο εδώ* (εν προκειμένω στον ελληνικό τόπο) και να μετατραπεί σταδιακά σε «οντο-λογικό» στοιχείο του. Σε στοιχείο που δύναται να επιτρέψει στα υποκείμενα να βιώσουν, κατά το δυνατόν, τις εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας μέσα και από το βλέμμα του *άλλου/ξένου*. Αντίστοιχα, απώτερος αναλυτικός στόχος μου είναι να συμμετέχω στην αναλυτική συζήτηση του κλάδου της αποκαλούμενης σήμερα ιατρικής ανθρωπολογίας, η οποία επιδιώκει να εμβαθύνει στα ζητήματα της υποκειμενικής συγκρότησης και ανασυγκρότησης, μέσα από την αναλυτική στροφή στις εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας των εκάστοτε πολιτισμικών υποκειμένων. Εν ολίγοις, επιχειρώ να διακρίνω το πώς κάποιοι από τους συνομιλητές μου έφθασαν να πιστέψουν στο συναισθητηριακά ξένο προς αυτούς βραζιλιάνικο πνευματιστικό σύμπαν και να εμβαθύνω στο τι μπορεί να μας φανερώσει η μη προβλεπόμενη, νεοσύστατη αυτή *σχέση εμπιστοσύνης/πίστης*, όσον αφορά στη δυνατότητα και το εύρος της υποκειμενικής αλλαγής.

Αυτό που υποστηρίζω, εμπνεόμενη κυρίως από τη φαινομενολογική προσέγγιση του Maurice Merleau-Ponty, είναι πως το καθεστώς *αδήριτης* θεραπευτικής *ανάγκης* που ώθησε τους συνομιλητές μου να έρθουν σε επαφή με τις βραζιλιάνικες πνευματιστικές θεραπείες και την νεοεποχική/εναλλακτική αύρα που σήμερα τις συνοδεύει, δύναται να μας αποκαλύψει στοιχεία σχετικά, όχι μόνο με το ήδη συγκροτημένο και σωματοποιημένο περί ασθένειας και θεραπείας ελληνικό νόημα, αλλά και με τη δυνατότητα διεύρυνσης –ανασυγκρότησης– του τελευταίου. Στοιχεία που επιβεβαιώνουν, κατά τη γνώμη μου, τη μερλωποντιανή θέση αναφορικά με τη δυνατότητα της υποκειμενικής *δημιουργικής επινόησης/ανάκτησης*: δηλαδή, με τη σπάνια και συνήθως σχετιζόμενη με οριακά/επώδυνα γεγονότα, δυνατότητα των υποκειμένων να παρεμβαίνουν στο πολιτισμικά συγκροτηθέν μέρος της ύπαρξής τους, έστω ανεπίγνωστα και ατελώς.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Εθνογραφικό και Αναλυτικό Ζήτημα	1
2. Θεωρητική Τοποθέτηση	9
3. Μεθοδολογική Τοποθέτηση	20
4. Σύνοψη Κεφαλαίων	27

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Θεραπευτική λειτουργικότητα και ανασυγκρότηση της υποκειμενικότητας: θεωρητική επισκόπηση	32
1. Εισαγωγή	32
2. Το εμπειριστικό ερώτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας και η σύνδεσή του με την ανασυγκρότηση της υποκειμενικότητας	35
2.1. Η δομολειτουργική προσέγγιση του Claude Levi-Strauss	38
2.2. Η έννοια της οριακότητας στο έργο του Victor Turner	41
2.3. Η ερμηνευτική των συμβόλων θεώρηση του Clifford Geertz	45
2.4. Η διάκριση ασθένειας/νόσου από τον Arthur Kleinman	49
3. Η ανάδειξη της δυνατότητας υποκειμενικής ανασυγκρότησης	53
3.1. Η έννοια της αντίστασης στο έργο της Jean Comaroff	53
3.2. Ο πολιτισμικά φαινομενολογικός εαυτός του Thomas Csordas	60
3.3. Το δρων υποκείμενο της θεωρίας της πολιτισμικής κατασκευής	66
4. Οι ανασυγκροτητικές δυνατότητες του επιτελεσθέντος <i>εγώ νοώ</i>	71
4.1. Η έννοια της επιτελεστικότητας στο έργο της Judith Butler	71
4.2. Η σύγχρονη θεωρία της υποκειμενικότητας στην ανθρωπολογία της ασθένειας και θεραπείας	78

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η σύγχρονη βιοϊατρική επιστήμη και η ελληνορθόδοξη χριστιανική πίστη ως εξαντικειμενικευμένο ελληνικό νόημα	89
1. Εισαγωγή	89
2. Το πεδίο της ιατρικής επιστήμης	91
2.1. Το εξαντικειμενικευμένο βιοϊατρικό νόημα	104
2.2. Ελληνικές πρακτικές σωματοποίησης του βιοϊατρικού λόγου	109
3. Το πεδίο της ελληνορθόδοξης πίστης	116
3.1. Το εξαντικειμενικευμένο ελληνορθόδοξο νόημα	123
3.2. Ελληνικές πρακτικές σωματοποίησης του ελληνορθόδοξου νοήματος	132

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Το υπό εξαντικειμενίκευση νεοεποχικό νόημα στην Ελλάδα	169
1. Εισαγωγή	169
2. Η Νέα Πνευματική Εποχή (<i>New Age</i>)	172
2.1. Πηγές έμπνευσης της Νέας Πνευματικής Εποχής	181
2.2. Η αμερικανική δεκαετία του 1960	186
2.3. Το <i>New Age</i> στην Ελλάδα	198

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Το πεδίο των βραζιλιάνικων πνευματιστικών θεραπειών	232
1. Εισαγωγή	232
2. Ο βραζιλιάνικος πνευματισμός	233
2.1. Η Καρντεσική πνευματιστική κοσμοθεώρηση	235
2.2. Η θέση του Καρντεσικού πνευματισμού στη σύγχρονη Βραζιλία	239
2.3. Η ελληνική συνάντηση με τις πνευματιστικές θεραπείες στη Βραζιλία ...	243
2.4. Η ελληνική εκδοχή των Καρντεσικών πνευματιστικών θεραπειών	250

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ανα-συγκρότηση της υποκειμενικότητας μέσα από την ελληνοβραζιλιάνικη θεραπευτική εμπειρία	265
1. Εισαγωγή	265
2. Ο κύριος Τάκης που <i>πίστεψε</i>	269
2.1. Φαινομενολογική ενσυναίσθηση	275
2.2. Διασωματικότητα και λειτουργία της ενσυναίσθησης	282
2.3. Η φαινομενολογική συνθήκη της αδήριτης ανάγκης	285
2.4. Ενδείξεις φαινομενολογικής δημιουργικής επινόησης	296
3. Η Γιάννα που πήγε «από καθαρή περιέργεια»	304
4. Η Νίκη που <i>ζαναβρήκε τον Θεό</i>	315
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	325
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	334
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	343

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Εθνογραφικό και Αναλυτικό Ζήτημα

Εθνογραφική αφετηρία της παρούσας διδακτορικής διατριβής αποτελεί η διαπίστωση πως ολοένα και περισσότεροι Έλληνες και περισσότερες Ελληνίδες που αντιμετωπίζουν σοβαρά γεγονότα ασθένειας καταφεύγουν σε εναλλακτικού-νεοεποχικού τύπου θεραπευτικές πρακτικές. Δηλαδή σε πρακτικές, οι οποίες αναπτύχθηκαν και αναδείχθηκαν από το κίνημα της Νέας Πνευματικής Εποχής (New Age) στη Β. Αμερική της δεκαετίας του '60, προτού ταξιδέψουν στον υπόλοιπο δυτικό λεγόμενο κόσμο και καταστήσουν σταδιακά διαθέσιμες αιτίες ασθένειας και προτάσεις θεραπείας άλλες/ξένες των μέχρι τότε εκεί κυρίαρχων, συνήθως βιοϊατρικών και συμβατικά θρησκευτικών. Αναλυτικό αντικείμενο της παρούσας έρευνας αποτελεί η σχέση ανάμεσα σε σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες και το εναλλακτικό-νεοεποχικό θεραπευτικό έθος, το οποίο παρότι είναι σήμερα διαθέσιμο στην Ελλάδα, φαίνεται πως δεν έχει μετατραπεί ακόμα σε εξαντικειμενικευμένο δεδομένο της σωματοποιημένης θεραπευτικής λογικής των εγχώριων υποκειμενικοτήτων. Η συναισθητηριακή *ξενότητα* του εν λόγω έθους φανερώνεται από το γεγονός πως, σε περιπτώσεις σοβαρών ασθενειών, η καταφυγή των Ελλήνων στις διάφορες νεοεποχικές-εναλλακτικές θεραπευτικές προτάσεις, εδώ του βραζιλιάνικου πνευματισμού, επιλέγεται ως επί το πλείστον εφόσον οι προσπάθειές τους να βρουν βιώσιμη θεραπευτική λύση μέσω των οικείων τους οδών, της βιοϊατρικής επιστήμης ή/και της ελληνορθόδοξης πίστης, αποβούν άκαρπες. Εντός αυτής της συλλογιστικής, η *ατελής* σχέση ανάμεσα στον *ίδιον* θεραπευτικό τρόπο των ελλήνων συνομιλητών μου και τον *έτερο* θεραπευτικό τρόπο του νεοεποχικού-εναλλακτικού έθους επιλέγεται εδώ για να φανερώσει τις δημιουργικά/επινοητικά ανασυγκροτητικές όψεις της δυνατής *επι-κοινωνίας* της σύγχρονης ελληνικής υποκειμενικής ύπαρξης με ό,τι εκ μέρους της θεωρείται (θεραπευτικά) *ξένο*. Οι όψεις

αυτές, οι οποίες αναδεικνύονται κυρίως στον τρόπο με τον οποίο κατάφεραν μερικοί συνομιλητές μου, όχι απλώς να απολαύσουν κάποια θεραπευτικά αποτελέσματα, αλλά να πιστέψουν ότι θεραπεύτηκαν από τον βραζιλιάνικο πνευματισμό, θα παρέμεναν πιθανόν άδηλες, εάν αντικείμενο της παρούσας έρευνας ήταν η σχέση ελληνικών υποκειμενικότητων με μια (εκλαμβανόμενη ως) *δική τους* θεραπευτική πρόταση. Υπ' αυτήν την έννοια, η σχέση ανάμεσα στον (εξαντικειμενικευμένο) ελληνικό τρόπο ύπαρξης και τον ξένο βραζιλιάνικο πνευματιστικό θεραπευτικό τρόπο επιλέγεται, κυρίως, για να αποκαλύψει τις περισσότερο αυτο-αναφορικές όψεις της διαδικασίας της υποκειμενικής ανασυγκρότησης· εκείνες που σχετίζονται με το ότι οι συνομιλητές μου που απέδωσαν τελικά την θεραπεία τους στα βραζιλιάνικα πνεύματα κατέφυγαν στην (εκ μέρους τους εκλαμβανόμενη ως) *ξένη* θεραπευτική λύση, όταν βρέθηκαν σε καθεστώς *αδήριτης* θεραπευτικής *ανάγκης*, δηλαδή όταν συνειδητοποίησαν την *οριακότητα* της μέχρι τότε σοβαρής/μη *ιάσιμης* κατάστασής τους.

Μεταξύ των θεωρούμενων ως εναλλακτικών-νεοεποχικών θεραπευτικών προτάσεων που είναι σήμερα διαθέσιμες στην Ελλάδα επέλεξα να εμβαθύνω σε εκείνες που προβλέπονται στην πνευματιστική κοσμοθεώρηση του Γάλλου ερευνητή και συγγραφέα Αλάν Καρντέκ. Αν και γαλλικής καταγωγής, η εν λόγω κοσμοθεώρηση φαίνεται πως βρήκε (σχεδόν αποκλειστικά) πρόσφορο έδαφος στη Βραζιλία των μέσων του 19^{ου} αιώνα. Σχεδόν έναν αιώνα αργότερα επανανακαλύφθηκε και εισήχθη εκ νέου στον δυτικό κόσμο από νεοεποχικές αμερικανικές υποκειμενικότητες που αναζητούσαν στις (εκ μέρους τους θεωρούμενες) αγνές/εξωτικές γωνιές του πλανήτη μη συμβατικούς τρόπους αντιμετώπισης των κρίσιμων στιγμών *ζωής και θανάτου*². Η

² Σύμφωνα με τον Γεράσιμο Μακρή, η έννοια του *δυτικού κόσμου/της Δύσης* παραπέμπει σε «ένα ιστορικο-πολιτισμικό εγχείρημα υπό συνεχή κατασκευή, τμήμα ενός πολιτικού τοπίου που προσπαθεί να ξεπεράσει να αγνοήσει ή και να αψηφίσει πολλές από τις επιμέρους ιδιαιτερότητες των συστατικών του μερών» (2004: 21). Ο Μακρής υποστηρίζει πως, με αφετηρία τα ιδεολογικά και επιστημονικά υποστυλώματα της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας που γέννησαν την επεκτατική ιδέα των εξωτικών/ιθαγενών/βάρβαρων/μη ανεπτυγμένων τόπων του *ξένου/άλλου*, η λογική του αρχικού αυτού (ευρωπαϊκού, αποικιοκρατικού) *δυτικού κόσμου/της Δύσης* κατάφερε να εξαρτήσει νοηματικά την επίτευξη των νεωτερικών οραμάτων του ατομισμού, της αυθεντικότητας, της εργαλειακότητας, της δημοκρατίας και της ελεύθερης αγοράς από την κυριαρχική συμβολή απρόσωπων πολιτικών και οικονομικών ελίτ που φιλοδοξούσαν να ηγεμονεύσουν και με τον λόγο (με το δυτικό νόημα της ύπαρξής τους) τον μη δυτικό *άλλο/ξένο*. Έτσι, ο *δυτικός κόσμος* γίνεται σταδιακά κατανοητός ως «μια

εθνογραφική επιλογή μου των βραζιλιάνικων πνευματιστικών θεραπειών σχετίζεται καταρχάς με το γεγονός πως η καθυστερημένη είσοδος της εν λόγω θεραπευτικής πρότασης στην Ελλάδα (δοκιμαστικά το 2004 και συστηματικά το 2006) μου παρείχε το μεθοδολογικό πλεονέκτημα να παρακολουθήσω τη σύσταση της νέας σχέσης εν τω γίνεσθαι, αλλά και να είμαι παρούσα στις διάφορες επόμενες φάσεις συστηματοποίησής της. Σχετίζεται επιπλέον με το ότι η εν λόγω πρόταση αποκάλυπτε εξαρχής στους έλληνες ασθενείς που την αναζήτησαν τις πνευματιστικές συνδηλώσεις της, δίχως να τις κρύβει πίσω από το μανδύα του θεραπευτικού. Το γεγονός αυτό μου επέτρεψε να έρθω σε επαφή με υποκείμενα που εξαναγκάστηκαν από τη σοβαρότητα της ασθένειάς τους να διακινδυνεύσουν μια νέα σχέση με ένα θεραπευτικό σύμπαν που τους φάνταζε καταρχάς τουλάχιστον ξένο έως και συνταρακτικό και υπ' αυτήν την έννοια μου επέτρεψε να εντοπίσω ενδείξεις σχετικά με τις πιο δυναμικές πτυχές της ανασυγκροτητικής διαδικασίας. Όπως δείχνω αναλυτικά στο τέταρτο κεφάλαιο, κεντρική θέση του καρντεσικού πνευματισμού είναι πως όλες οι ανθρώπινες υπάρξεις επιβιώνουν μετά θάνατον ως πνευματικές οντότητες, αναμένοντας την επόμενη ενσάρκωσή τους. Επιπλέον, ορισμένες από αυτές είναι επιφορτισμένες με το να συνεισφέρουν θεραπευτικά στο θνητό πεδίο. Ωστόσο, σύμφωνα με το καρντεσικό καταστατικό, οι ξεχωριστές αυτές θεραπευτικές πνευματικές οντότητες δεν δύνανται να παρέμβουν στο υλοποιημένο θνητό πεδίο χωρίς ανθρώπινη συνδρομή. Αντίθετα, χρειάζονται τη διαμεσολάβηση θνητών θεραπευτών που θεωρούνται πως έχουν το χάρισμα να λειτουργούν ως ενεργειακοί *ενδιάμεσοι (mediums)* ανάμεσα στον θνητό και τον πνευματικό κόσμο. Εντός αυτής της συλλογιστικής, το καρντεσικό σύμπαν προβλέπει δυο τύπους θεραπευτικών πρακτικών: εκείνη της (λεγόμενης) *ορατής* και εκείνη της (λεγόμενης) *αόρατης* θεραπείας. Η πρώτη απαιτεί τη συνδρομή ενός ιδιαίτερα ισχυρού *διάμεσου (medium)*, ικανού να ενσαρκώνει οικειοθελώς θεραπευτικές πνευματικές οντότητες προκειμένου να διενεργεί, σε κατάσταση έκστασης, λεπτές χειρουργικές πράξεις πάνω στο εκάστοτε ασθενές σώμα (όπως, για παράδειγμα, ξύσιμο των ματιών του ασθενούς με νυστέρι, εξαγωγή όζων μέσα από τομή στο σημείο του σώματος που ασθενεί, ή μέσα από την εισαγωγή χειρουργικής λαβίδας στις διάφορες οπές του σώματος κ.ο.κ.). Η

σχεδόν αυτόνομη ύπαρξη, ως δυνατότητα λόγου (discursive potentiality), η οποία με τη σειρά της επηρεάζει άμεσα την κοινωνική πρακτική και αντιστρόφως» (2004: 21 υποσ. 2, 26-27).

δεύτερη απαιτεί έναν λιγότερο ισχυρό *διάμεσο (medium)*, ικανό να καλεί προσευχητικά τις θεραπευτικές πνευματικές οντότητες προκειμένου να παράσχει, με τη βοήθειά τους και χάρη στη μέθοδο της χειροθεσίας, δυναμοποιημένη πνευματική ενέργεια στο εκάστοτε ασθενές σώμα.

Έτσι λοιπόν, ειδικότερο εθνογραφικό ζήτημα της παρούσας έρευνας αποτελεί η νεοσύστατη σχέση σύγχρονων ελληνικών υποκειμενικοτήτων με τις δυο αυτές θεραπευτικές εκδοχές της βραζιλιάνικης εκδοχής του πνευματισμού. Το εθνογραφικό ενδιαφέρον της εν λόγω διαπολιτισμικής σχέσης προκύπτει από το γεγονός πως οι Έλληνες που κατέφυγαν ως ασθενείς στη μία ή/και την άλλη των παραπάνω εκδοχών, παραδέχονται στο σύνολό τους ότι εξαναγκάστηκαν να διακινδυνεύσουν την επιλογή των άγνωστων βραζιλιάνικων πνευματιστικών θεραπειών επειδή δεν είχαν καταφέρει να βρουν βιώσιμη λύση στο σοβαρό πρόβλημα υγείας τους (ή των συγγενών τους) μέσα από τις οικείες θεραπευτικές προτάσεις του ελληνικού τόπου. Με άλλα λόγια, το κεντρικό εθνογραφικό και κατ' επέκταση αναλυτικό ζήτημα προκύπτει από το γεγονός πως σε περίπτωση που οι συνομιλητές μου είχαν βρει λύση στο επιτακτικό πρόβλημα υγείας τους μέσα από τα θεραπευτικά πεδία της βιοϊατρικής επιστήμης και της ελληνορθόδοξης πίστης, στα οποία καταφεύγει η πλειονότητα των σύγχρονων Ελλήνων σε περίπτωση ανάγκης, δεν θα κατέφευγαν στις βραζιλιάνικες αντιπροτάσεις για να αναζητήσουν θεραπευτική λύση τουλάχιστον σε ένα σοβαρό πρόβλημα υγείας που ως τέτοιο διακόπτει βίαια την «καθημερινή ρουτίνα της λίγο-πολύ αστόχαστης αποδοχής του νοήματος της ζωής», κατά τον Michael Taussig (2011: 366). Αυτή η *εξ ανάγκης* καταφυγή στην ξένη θεραπευτική πρόταση επιβεβαιώνεται εθνογραφικά από το γεγονός πως, προτού σκεφτούν καν να καταφύγουν στο πνευματιστικό σύμπαν, οι συνομιλητές μου στο σύνολό τους αναζήτησαν καταρχάς, αμέσως και ανεξαιρέτως την επιστημονική συνδρομή των βιοϊατρικών θεραπευτικών πρακτικών, και στην πλειονότητα τους, ταυτόχρονα ή αργότερα, τη σωτηριολογική συνδρομή των ελληνορθόδοξων θεραπευτικών πρακτικών. Επιβεβαιώνεται, επιπλέον, από τα αισθήματα αμηχανίας, συγκίνησης, ενοχής, φόβου, αγωνίας ή/και τρόμου που φαίνεται μέσα από τις περιγραφές τους πως κατέλαβαν (κατά περίπτωση) τους συνομιλητές μου την κρίσιμη πνευματιστική τελετουργική στιγμή. Τα εννοηματομένα αυτά συναισθήματα αναδύθηκαν τόσο σε

εκείνους που διακινδύνευσαν να ταξιδέψουν στη μακρινή Βραζιλία και να επιτρέψουν στον ισχυρό βραζιλιάνο ενδιάμεσο Ζοάο να τους ξύσει με ξυράφι τα εξασθενημένα μάτια τους (για να μην χάσουν το φως τους), όσο και σε εκείνους που αποφάσισαν να συναντήσουν στην Αθήνα τον λιγότερο ισχυρό βραζιλιάνο θεραπευτή Πάολο, καταλήγοντας να λιποθυμήσουν από τη συγκίνηση και την αγωνία κατά τη διάρκεια της θεωρητικά ηπιότερης αόρατης, προσευχητικής θεραπευτικής τελετουργίας, αν και δεν πίστευαν στα βραζιλιάνικα πνεύματα.

Με εθνογραφικό δεδομένο το γεγονός της μη ύπαρξης σχέσης εμπιστοσύνης ανάμεσα στους έλληνες συνομιλητές μου και την βραζιλιάνικη πνευματιστική θεραπευτική εκδοχή, το αναλυτικό ερώτημα που τίθεται εδώ αφορά στο *πώς και μέχρι ποιου σημείου λειτούργησε θεραπευτικά η ξένη, βραζιλιάνικη θεραπευτική πρόταση για τις υπό ανάλυση υποκειμενικότητες*; Όπως δείχνω αναλυτικά στο πρώτο κεφάλαιο, το παραπάνω ερώτημα και οι σύγχρονες συνδηλώσεις του προκύπτουν αυτομάτως από την εξ' αντικειμένου ένταξη της παρούσας έρευνας στην ερμηνευτική κατεύθυνση του πεδίου της λεγόμενης σήμερα *ιατρικής ανθρωπολογίας* (medical anthropology), η οποία θέτει ως εξειδικευμένο αντικείμενό της τις εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας των πολιτισμικών υποκειμένων.³ Εν ολίγοις, εδώ, το ζήτημα της λεγόμενης

³ Μέχρι πρόσφατα οι ανθρωπολόγοι που επιθυμούσαν να εμβαθύνουν στην ερμηνευτική διάσταση της ασθένειας και της θεραπείας επέλεγαν να εντάσσονται σε κατηγορίες, όπως η *ανθρωπολογία της θρησκείας, της τελετουργίας, του σώματος κ.ο.κ.* Αντίστοιχα, δεν δέχονταν την ένταξή τους στην κατηγορία της *ιατρικής ανθρωπολογίας ή/και της ανθρωπολογίας της υγείας* επειδή τους παρέπεμπε στις εκ μέρους τους αμφισβητούμενες θέσεις της εμπειριστικής και εθνοϊατρικής παράδοσης, οι οποίες θεωρούνταν πως επέβαλλαν στον αναλυόμενο *άλλον/ξένο* το ανεπίγνωστα σωματοποιημένο από τους δυτικούς συνήθως αναλυτές επιστημονικό, μηχανιστικό, ιατρικό έθος. Ωστόσο, συλλογικά έργα όπως το *A Reader in Medical Anthropology* (Good, Fischer, Willen, DelVecchio Good [επιμ.] 2010), όπου κλασικοί μελετητές της ερμηνευτικής (συμβολικής-ερμηνευτικής και φαινομενολογικής) κατεύθυνσης, όπως ο Byron Good, ο Arthur Kleinman, ο Thomas Csordas, η Ellen Corin, η Cheryl Mattingly, ο Robert Desjarlais, ο João Biehl κ.ά., δέχονται να υπαχθούν κάτω από το αμφιλεγόμενο μέχρι πρότινος είδος της ιατρικής ανθρωπολογίας, καταδεικνύουν πως η εν λόγω αντιπαράθεση έχει σήμερα υποχωρήσει. Δύο λόγοι φαίνεται πως εξηγούν αυτή την εξέλιξη: αφενός, η μετανεωτερική αποδυνάμωση της «οντολογικής» και κατ' επέκταση εθνογραφικής/αναλυτικής αξίας των κλειστά θρησκευτικών μορφωμάτων, τελετουργιών και εν γένει εννοιών· αφετέρου, η ανθρωπολογική στροφή προς αυτό που η Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού ορίζει ως «ανθρωπολογία οίκου». Δηλαδή, προς τη μελέτη των δυτικών εκείνων τόπων (προσώπων και πραγμάτων) που συνήθως αποτελούν τον τόπο καταγωγής των δυτικών, ή δυτικοτραφών ανθρωπολόγων αναλυτών (1998: 365-366). Φαίνεται, πράγματι, πως η διάνοιξη του δρόμου της «ιθαγενούς ανθρωπολογίας», ή «ανθρωπολογίας οίκου» αποκάλυψε τόσο την επιτελεσθείσα φύση της βιοϊατρικής λογικής, όσο και το ότι οι δυτικές

θεραπευτικής λειτουργικότητας (*efficacy*)⁴ των πολιτισμικών εμπειριών ασθένειας και θεραπείας προέκυψε από το ερώτημα που έθεσαν, στις αρχές του 1900, οι πρώτοι δυτικοί κοινωνικοί ανθρωπολόγοι που μελέτησαν τις νοούμενες τότε ως εξωτικές/ιθαγενείς, μη δυτικές εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας. Η συγκυριακή αυτή συνάντηση ανάμεσα σε επιστήμονες των αρχών του 20^{ου} αιώνα που είχαν μαθητεύσει στη μηχανιστική λογική του ιατρικού πεδίου και σε μη δυτικούς, που ήταν εκτεθειμένοι σε υπερβατολογικού τύπου αιτίες ασθενείας και προτάσεις θεραπείας, οδήγησε (ανεπίγνωστα) τους δυτικούς μελετητές να θεωρήσουν πως οι ιθαγενείς πληθυσμοί πιστεύουν σε ανύπαρκτες θεραπευτικές πνευματικές οντότητες ελλείπει επιστημονικής κατάρτισης. Τους οδήγησε, επιπλέον, να συλλάβουν την αρχική μορφή του ερωτήματος της θεραπευτικής λειτουργικότητας επί τη βάση αυτής της (ανεπίγνωστης) οπτικής τους ως εξής: *σε τι εξυπηρετεί τους ιθαγενείς πληθυσμούς η πίστη σε ανυπόστατα πνευματικά όντα και, ως εκ τούτου, πώς λειτουργεί*

υποκειμενικότητες που εκλαμβάνονταν ως απόλυτα ταυτισμένες με το μηχανιστικό βιοϊατρικό πρότυπο αντιμετώπιζαν τα προβλήματα της υγείας τους μέσα από ιατρικούς τρόπους που δεν ενέπιπταν αποκλειστικά στο σημερινό βιοϊατρικό επιστημονικό πεδίο, αλλά μεταλάμβαναν και της «αρχαίας ρίζας» της ιπποκρατικού τύπου ιατρικής πρακτικής, η οποία συνδύαζε επεμβατικές και φαρμακευτικές πρακτικές με θρησκευτικού/πνευματικού τύπου τελετουργίες, όπως επισημαίνει ο Kleinman (2010: 85-86).

Αν και σε κάθε περίπτωση αποδέχομαι την τάση αυτή συμπόρευσης των σχετικών με την ασθένεια και τη θεραπεία ανθρωπολογικών πονημάτων, η αποδοχή του όρου *ιατρική ανθρωπολογία* ως κατηγορία υπαγωγής των μελετών εκείνων που προσεγγίζουν ερμηνευτικά εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας εναλλακτικές των βιοϊατρικών, αλλά και των συμβατικά θρησκευτικών δεν είναι αυτονόητη. Παρότι πράγματι ο επιθετικός προσδιορισμός *ιατρικός-ή-ό* θα μπορούσε να χρησιμοποιείται αναλυτικά βάσει της αρχαιοελληνικής ρίζας της *ίασης*, (δηλαδή, της κατάστασης πληρότητας που κερδίζεται κυρίως μέσα από τη συνειδητή απόφαση επιμέλειας τόσο της θάνατης ψυχής, όσο και του θνητού σώματος με κάθε διαθέσιμο μέσο), και άρα να χρησιμοποιείται αποκομμένος από την πρόσφατη βιοϊατρική εκδοχή του, μέσα από την έρευνά μου προκύπτει πως ο εν λόγω όρος είναι πλέον (στον ελληνικό και πιθανολογώ στον λεγόμενο δυτικό χωροχρόνο) τόσο στιγματισμένος από την νεωτερική πορεία του που πιθανώς να μην έπρεπε να λειτουργεί ως ουδέτερη κατηγορία θεωρητικής υπαγωγής. Εντός αυτής της συλλογιστικής, ενώ δεν μπορώ παρά να αποδεχτώ την ένταξη της παρούσας διατριβής στην κυρίαρχη κατηγορία της *ιατρικής ανθρωπολογίας*, θεωρώ πως εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας όπως αυτές που μελετώ θα μπορούσαν να υπαχθούν πληρέστερα κάτω από μια κατηγορία όπως εκείνη της *ανθρωπολογίας της ασθένειας και της θεραπείας*. Ιδίως εάν η έννοια της θεραπείας ερμηνευθεί ως αναφερόμενη όχι μόνον σε αυτό καθαυτό το αποτέλεσμα της επαναφοράς της υγείας, αλλά στη διαδρομή από την ασθένεια σε ό,τι το υποκείμενο δύναται να εκλάβει ως θεραπεία, ακόμα κι αν αυτό δεν αφορά στη πλήρη δυτικού τύπου αίσθηση της μηχανιστικής αποκατάστασης της *υγείας του*.

⁴Για τον όρο λειτουργικότητα βλ. ενδεικτικά: Csordas 1988: 121-142, 1994, 2002: 11-12, 190-193, Kleinman 2010: 85-90, Good, Fischer, Willen, DelVecchio Good (επιμ.) 2010: 79-84 και αναλυτικά στο πρώτο κεφάλαιο.

θεραπευτικά η πίστη των ιθαγενών πολιτισμικών υποκειμένων σε ανυπόστατες ή λανθασμένες (σύμφωνα με την ιατρική επιστήμη) αιτίες ασθένειας και θεραπευτικές λύσεις;

Οι θεωρήσεις που ακολούθησαν (κυρίως του γαλλικού δομισμού και της συμβολικής-ερμηνευτικής παράδοσης) τις πρώτες εμπειριστικές αυτές απόπειρες κατανόησης του ξένου/άλλου έπαψαν να θέτουν ζήτημα αξιοπιστίας των ιθαγενών εμπειριών ασθένειας και θεραπείας. Αντίθετα, υποστήριζαν πως οι εν λόγω εμπειρίες βιώνονται ως πραγματικές από τα ιθαγενή πολιτισμικά υποκείμενα ακριβώς επειδή προβλέπονται ως τέτοιες από τα μη δυτικά πολιτισμικά πλαίσια που τους αντιστοιχούν. Έτσι, μέσα από τη συμβολική-ερμηνευτική προσέγγιση, το αρχικό περιεχόμενο του ερωτήματος της θεραπευτικής λειτουργικότητας μετετράπη σταδιακά στο: *πώς καταλήγουν τα υποκείμενα να πιστεύουν σε όσα προβλέπονται από τα πολιτισμικά τους πλαίσια έτσι ώστε όσα εκεί προβλέπονται να καθίστανται γι' αυτά λειτουργικά -πραγματικά- και εν προκειμένω θεραπευτικά λειτουργικά;* Όπως δείχνω αναλυτικά στο κεφάλαιο της θεωρητικής επισκόπησης, η νέα αυτή μορφή του ερωτήματος ανέδειξε σταδιακά την άποψη πως η λειτουργικότητα των υποκειμενικών εμπειριών σχετίζεται με το ότι οι τελευταίες έχουν προκύψει μέσα από την εκ μέρους των πολιτισμικών υποκειμένων υποχρεωτική ενσωμάτωση των προβλεπόμενων δεσμών σχέσεων και συμβόλων που συνιστούν το πολιτισμικό πλαίσιο που τους αντιστοιχεί. Έτσι, με τη συνδρομή της συμβολικής-ερμηνευτικής θεώρησης, η *λειτουργικότητα των υποκειμενικών εμπειριών ασθένειας και θεραπείας συνδέεται για πρώτη φορά σε αναλυτικό επίπεδο με αυτή καθαυτή τη διαδικασία της υποκειμενικής συγκρότησης, δηλαδή, με τον τρόπο που θεωρείται πως συγκροτούνται τα ανθρώπινα όντα σε πολιτισμικά υποκείμενα.* Η εδραίωση του εν λόγω συσχετισμού οδήγησε στην περαιτέρω επικράτηση της άποψης πως τα πολιτισμικά υποκείμενα δύνανται *όντως* να θεραπεύονται από τις προβλεπόμενες θεραπευτικές πρακτικές του τόπου τους ακριβώς επειδή τις έχουν έμπρακτα και ανεπίγνωστα ενσωματώσει· επειδή, αλλιώς, έχουν συγκροτηθεί διασωματικά σε υποκείμενα, σε σχέση και με τις αντίστοιχες μήτρες διανοητότητας του τόπου τους. Ωστόσο, πρέπει να σημειώσουμε πως το θεωρητικό αυτό αξίωμα αναγνώριζε μόνον τις *εγχώριες* θεραπευτικές πρακτικές ως άμεση λειτουργική θεραπευτική προδιάθεση των πολιτισμικών υποκειμένων. Έτσι,

φαίνεται πως περιόριζε τα υποκείμενα εντός των στενών περιεχομένων των σωματοποιημένων πολιτισμικών τους δεδομένων. *Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τα παραπάνω, τα υποκείμενα φαίνεται πως δεν μπορούσαν να βιώσουν ως πραγματική μια μη προβλεπόμενη εντός τους εμπειρία, ή/και να θεραπευτούν εν προκειμένω, από μία μη εγχώρια και άρα μη σωματοποιημένη θεραπευτική λύση.*

Όπως δείχνω αναλυτικά στο πρώτο κεφάλαιο, η περιοριστική (για τα υποκείμενα) αυτή οπτική κάμφθηκε σταδιακά, τόσο από τη θεωρία της αντίστασης και την πολιτισμική φαινομενολογία, όσο και από τις θεωρίες της πολιτισμικής κατασκευής, της επιτελεστικότητας και της υποκειμενικότητας. Παρά τις διαφορές τους, *οι εν λόγω θεωρητικές κατασκευές υποστήριζαν πως τα πολιτισμικά υποκείμενα έχουν την δυνατότητα να παρέμβουν (λιγότερο ή περισσότερο) στα πολιτισμικώς δοθέντα, να επέμβουν ποιητικά στο συγκροτηθέν μέρος της ύπαρξής τους.* Και κατ' επέκταση, πως δύνανται να θεραπευτούν από πρακτικές τις οποίες δεν γνωρίζουν συναισθητηριακά, δηλαδή δεν έχουν ενσωματώσει μέσα από την ανεπίγνωστη διασωματική, πρακτική επαφή τους με το κυρίαρχο εμπραγματωμένο νόημα του τόπου τους. Οι προαναφερθείσες θεωρίες συμφωνούν ως προς τον τρόπο της λεγόμενης υποκειμενικής συγκρότησης που μόλις περιέγραψα. Ωστόσο, *η καταστατική αυτή συμφωνία δεν συνεπάγεται και την ταύτιση των παραπάνω θεωρήσεων ως προς τα σημαντικά εδώ ζητήματα του τρόπου και του εύρους της ανασυγκροτητικής δυνατότητας.* Και άρα ως προς τον τρόπο που οι πολιτισμικές υποκειμενικότητες θα μπορούσαν εν προκειμένω να θεραπευτούν από ξένες, ανοίκειες συναισθητηριακά θεραπευτικές πρακτικές. Πράγματι, κάποιες λεπτές αλλά ουσιαστικές θεωρητικές διαφοροποιήσεις ως προς τον υποκειμενικό ανασυγκροτητικό τρόπο και το υποκειμενικό ανασυγκροτητικό εύρος παραμένουν. Στην παρούσα διδακτορική διατριβή υποστηρίζω πως οι εν λόγω διαφοροποιήσεις συνιστούν τον ειδικότερο λόγο που εξακολουθούν να μας ενδιαφέρουν, αναλυτικά, τόσο εκείνες οι ελληνικές υποκειμενικότητες που δηλώνουν και κυρίως πιστεύουν πως θεραπεύτηκαν από τα βραζιλιάνικα πνεύματα, όσο και εκείνες που, παρότι δηλώνουν πως δεν κατάφεραν να θεραπευτούν από τα βραζιλιάνικα πνεύματα, φαίνεται μέσα από τις ιστορίες τους πως γεύτηκαν ανεπίγνωστα τα πρόσκαιρα θεραπευτικά οφέλη της συνάντησής τους με την βραζιλιάνικη πρόταση.

Μέχρι σήμερα, η πλειονότητα των συναφών εθνογραφιών που αφορούν στον ελληνικό τόπο έχουν ως αντικείμενό τους τη σχέση Ελλήνων με *εγχώριες* θεραπευτικές πρακτικές (όπως το ξεμάτιασμα, την πυροβασία, τον εξορκισμό, το προσκύνημα/τάμα),⁵ κινούνται δε, είτε σε κλειστά συμβολικά θεωρητικά πλαίσια, αναδεικνύοντας κυρίως τη συγκροτηθείσα/αντικειμενική πλευρά των εν λόγω εμπειριών, είτε σε συμβολικά-φαινομενολογικά πλαίσια, αναγνωρίζοντας μεν την προσωπική διάσταση του διυποκειμενικού, δίχως ωστόσο να εξετάζουν τη δυνατότητα της φαινομενολογικής ανάκτησης/ανασυγκρότησης (παρότι χρησιμοποιούν τους διάσημους όρους του φαινομενολογικού θεωρήματος). Σε αντίθεση με τα παραπάνω, στην παρούσα έρευνα, επιλέγω να εμβαθύνω στις λεπτομέρειες των συναντήσεων των ελλήνων συνομιλητών μου με μια *ξένη/μη εγχώρια* θεραπευτική πρακτική, πιστεύοντας πως οι τελευταίες δύνανται να αποκαλύψουν πλευρές του ελληνικού (τουλάχιστον) συγκροτητικού και ανασυγκροτητικού τρόπου, οι οποίες παραμένουν ακόμα εθνογραφικά σκιάδεις.

2. Θεωρητική Τοποθέτηση

Όπως θα φανεί μέσα από την ανάλυση των εθνογραφικών μου δεδομένων, αλλά και για λόγους που εξηγώ στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, το αναλυτικό μου εγχείρημα στηρίζεται στην φαινομενολογική κατανόηση της *συγκροτητικής* και *ανα-συγκροτητικής* διαδικασίας, όπως αυτή αποτυπώνεται κυρίως στο κλασικά φαινομενολογικό έργο του Maurice Merleau-Ponty, αλλά και στο φαινομενολογικής απόχρωσης έργο του Pierre Bourdieu. Γνωρίζω, βεβαίως, πως οι θεωρίες που επικρατούν σήμερα εντός της ερμηνευτικής κατεύθυνσης του πεδίου της ιατρικής ανθρωπολογίας, εκείνες της επιτελεστικότητας και της υποκειμενικότητας, αντλούν επίσης (λιγότερο η πρώτη, περισσότερο η δεύτερη) από το φαινομενολογικό θεώρημα. Υπ' αυτήν την έννοια, θα μπορούσαν να έχουν προτιμηθεί ως βάση υπαγωγής των εθνογραφικών μου δεδομένων. Ωστόσο, παρότι οι εν λόγω θεωρήσεις αποτελούν για την παρούσα διατριβή εξίσου σημαντική πηγή θεωρητικής έμπνευσης,

⁵ Βλ. Herzfeld 1981, Argyrou 1993, Danforth 1995, Βέικου 1998, Dubisch 2000, Stewart 2008 και αναλυτικά στο δεύτερο κεφάλαιο.

και παρότι και οι δυο αντλούν από τον φαινομενολογικό τρόπο κατανόησης της συγκροτητικής διαδικασίας, οι λεπτομέρειες της κατανόησής τους σχετικά με τη δυνατότητα της υποκειμενικής ανα-συγκρότησης με οδήγησαν τελικά να στραφώ εκ νέου στο φαινομενολογικό εγχείρημα του Merleau-Ponty προκειμένου να αποδώσω κατά το δυνατόν ακριβέστερα όσα φανέρωναν επιπλέον οι εμπειρίες των συνομιλητών μου με το ξένο βραζιλιάνικο πνευματιστικό θεραπευτικό σύμπαν.

Σύμφωνα με τον Merleau-Ponty, αυτό που, ως άδηλα συγκροτηθέν, δύναται υπό όρους να ανα-συγκροτηθεί είναι το συναισθητηριακό περιεχόμενο της λεγόμενης υποκειμενικότητας. Δηλαδή, το ανεπίγνωστο αποτέλεσμα της διασωματικής-διυποκειμενικής πρακτικής επαφής των νεαρών ένσάρκων ανθρώπινων όντων με το εξαντικειμενικευμένο νόημα, αλλά και με τα έτερα εννοηματοωμένα ένσαρκα όντα του κόσμου που τους αντιστοιχεί.⁶ Εν ολίγοις, εδώ, κατά την μερλωποντιανή φαινομενολογία, η υποκειμενικότητα αφορά σε έναν *ένσαρκο νου*, δηλαδή σε ένα σώμα που φέρει ανεπίγνωστα, αλλά και που δύναται να συλλάβει νοητικά την πρόθεση του κόσμου του (2005: 272). Υπ' αυτήν την έννοια, στο έργο του Merleau-Ponty, η

⁶ Με τη χρήση του όρου *διασωματικός-ή-ό* ο Merleau Ponty υποστηρίζει πως η συναισθητηριακή συνείδηση και άρα η υποκειμενικότητα είναι το αποτέλεσμα του ανεπίγνωστου τρόπου με τον οποίο ένα άγραφο/νεαρό (προ-αντικειμενικό, αλλά όχι προ-πολιτισμικό) *σώμα* μαθαίνει ένσαρκα μέσα από άλλα σώματα (εκείνο των γονιών και των οικείων του) το εξαντικειμενικευμένο νόημα του κόσμου που του αντιστοιχεί (2005:271). Άρα με τον όρο διασωματικότητα ο Merleau-Ponty θέλει να υπογραμμίσει πως η δυνατότητα της συγκροτητικής διαδικασίας πρέπει να αναζητείται *καταρχάς* «στο στρώμα του αισθητού», στο άγγιγμα και τις επαναλαμβανόμενες αισθησιολογικές πρακτικές ρουτίνες που φορτίζουν σταδιακά τις αντιληπτικές διόδους του νεοείσακτου σώματος με αισθητήριες εμπειρίες και κατόπιν με νόημα (ό.π.: 272-273). Από την άλλη, ο όρος *διυποκειμενικός-ή-ό* χρησιμοποιείται για να περιγράψει την υφή της σχέσης ανάμεσα σε ήδη αναδειχθείσες υποκειμενικότητες που έχουν μετατραπεί σε *εγώ νοώ*, σε αποβλεπτική συνείδηση φέρουσα την πρόθεση του κόσμου τους (ό.π.: 280). Παρ' όλα αυτά, αναγνωρίζοντας το γεγονός πως οι λεγόμενες διασωματικές σχέσεις δεν αφορούν σχέσεις μια άγραφης *σάρκας* προς μια άλλη άγραφη *σάρκα*, αλλά αντίθετα αποτελούν σχέσεις όπου σχεδόν πάντα το ένα σκέλος της συγκροτητικής εξίσωσης είναι ήδη συγκροτημένο σε υποκειμενικότητα, καθώς και το γεγονός πως το σώμα «εγκλωβίζεται» από την πρώτη στιγμή από τον κόσμο του, ο Merleau-Ponty χρησιμοποιεί τελικά τον όρο *σαρκική διυποκειμενικότητα* εναλλακτικά προς τον όρο *διασωματικότητα* (ό.π.: 273, 280). Εντός αυτής της συλλογιστικής, θεωρώντας πως η λεγόμενη διασωματική επαφή μπορεί να λογιστεί ως μια διυποκειμενική επαφή, υπό την έννοια πως είναι εξ αρχής μια επαφή ανάμεσα σε μια συγκροτηθείσα υποκειμενικότητα και μια εν δυνάμει υποκειμενικότητα, στην παρούσα διατριβή έχω επιλέξει να χρησιμοποιώ τους δυο όρους άλλοτε ξεχωριστά (για λόγους έμφασης) και άλλοτε παράλληλα, έχοντας υπόψη μου πως, παρότι δεν ταυτίζονται, αναφέρονται εντός της μερλωποντιανής θεώρησης σε λεπτές χρονικές και ποιοτικές πτυχές της συγκροτητικής διαδικασίας.

υποκειμενικότητα θεωρείται (για αναλυτικούς λόγους) αποτελούμενη από δυο διαστάσεις: αφενός, την πρωτογενή, άδηλη *συναισθητηριακή* διασταση, η οποία παρέχει στον εκάστοτε φορέα της έναν ομόλογο (για τις υποκειμενικότητες του αυτού πολιτισμικού τύπου) κώδικα αυτόματης, στρατηγικής συναισθητηριακής κατανόησης ή *ενσυναίσθησης του άλλου*.⁷ αφετέρου, την περισσότερο φανερή *νοητική διάσταση*, (της λεγόμενης φαινομενολογικής λογικής αντικειμενικότητας), η οποία παράγεται μόνο εφόσον κρυσταλλωθεί η προαπαιτούμενη διάσταση της συναισθητηριακής συνείδησης (της λεγόμενης φαινομενολογικής σαρκικής διυποκειμενικότητας). Η δευτερογενής αυτή *νοητική* διάσταση έχει ως (ανεπίγνωστη συνήθως) αποστολή της τη στρατηγική χρήση των εξαντικειμενευμένων δεσμών σχέσεων που συνιστούν τον συναισθητηριακό της πυρήνα, και την μέσω αυτών χάραξη της καθέκαστης ξεχωριστής, ατομικής τροχιάς του φορέα της, των ατομικών του, θα λέγαμε, επιλογών (ό.π.: 272, 280-281).⁸

⁷ Οι όροι *στρατηγική ή επιτελεστική πράξη* και αντίστοιχα τα επιρρήματα *στρατηγικά, επιτελεστικά* χρησιμοποιούνται εδώ εναλλακτικά προκειμένου να περιγράψουν την φαινομενολογική καταγωγή άποψη πως η διασωματική/διυποκειμενική ανάληψη του κόσμου από την εκάστοτε σωματικότητα καταλήγει στην ανεπίγνωστη φόρτισή της με ένα πρακτικό «σύστημα συστημάτων για την επισκόπηση του κόσμου, ικανό να διασκελίζει αποστάσεις, να μαντεύει το αντιληπτικό μέλλον, να σχεδιάζει [...] ένα νόημα». Έτσι, σύμφωνα με τον Merleau-Ponty, η στρατηγική πράξη είναι εκείνη που αποκαλύπτει την παράδοση της σωματικότητας στο νόμο του κόσμου της, που αποκαλύπτει, αλλιώς, την ανάδειξη της σωματικότητας σε υποκειμενικότητα ενός δεδομένου πολιτισμικού χωροχρόνου (2005: 107, 115). Εντός της ίδιας συλλογιστικής, ο Pierre Bourdieu υποστηρίζει πως η *στρατηγική ή ασυνείδητη* πράξη είναι εκείνη που επιλέγει αυθόρμητα τι θα γίνει δεκτό από την εκάστοτε υποκειμενικότητα ανάλογα με τις περιστάσεις. Όπως ο ίδιος εξηγεί, η στρατηγική πράξη είναι μια λογική πράξη, «δίχως συνειδητό αναστοχασμό ούτε λογικό έλεγχο», η οποία «αποσιωπεί όσα δεν χρειάζονται να ειπωθούν διότι είναι αυτονόητα» και ως εκ τούτου καθοδηγεί ανεπίγνωστα την υποκειμενική συμπεριφορά «ως ένας μηχανιστικός τελεστής της σκοπιμότητας» (2006: 67 έμφαση στο πρωτότυπο, 148). Αντλώντας από τη φαινομενολογική θεώρηση, η πρόσφατη θεωρία της επιτελεστικότητας της Judith Butler χρησιμοποιεί τον όρο *παραστασιακή επιτέλεση* για να περιγράψει την εμπρόθετη μεν, μη αυτό-αναφορική δε πράξη, η οποία έχει αναγκαστικά αναληφθεί ως ανεπίγνωστο σωματικό στυλ και αποσκοπεί στην «στρατηγική επιβίωση» των ατόμων μιας κοινωνίας (2006: 387, 391).

⁸ Παρότι ο συναισθητηριακός πυρήνας της φαινομενολογικής υποκειμενικότητας διακρίνεται από την ενδοπολιτισμική (εντοπισμένη) ομολογη/ταντισιακή ποιότητά του στην οποία οφείλεται και η *ενική* συνήθως χρήση του αναλυτικού όρου *υποκειμενικότητα*, στην παρούσα διατριβή χρησιμοποιώ τον εν λόγω όρο και στον πληθυντικό αριθμό (ενταγμένο συνήθως στη φράση *ελληνικές υποκειμενικότητες*). Η εν λόγω επιλογή μου έχει ως στόχο της να δοθεί έμφαση και στη δεύτερη, νοητική διάσταση του μορφώματος της υποκειμενικότητας, η οποία ευθύνεται κατά τη μερλωποντιανή φαινομενολογική θεώρηση για την *εξατομικευμένη/ενική* πλευρά της υποκειμενικής εμπειρίας και, υπ' αυτήν την έννοια, για την *πληθυντική/εκφραστική* διάσταση του υποκειμενικού.

Όπως άφησα ήδη να εννοηθεί, από τις δύο ως άνω διαστάσεις, τη συναισθητηριακή και τη νοητική, η μερλωποντιανή θεώρηση εκλαμβάνει την πρώτη ως εκείνη που δύναται δυσχερέστερα να ανασυγκροτηθεί, γι' αυτό και η σπάνια διεύρυνση του βαθύτερα χαραγμένου περιεχομένου της λογίζεται φαινομενολογικά ως το μόνο άξιο αναλυτικής προσοχής ανασυγκροτητικό γεγονός, εκείνο της λεγόμενης *δημιουργικής επινόησης ή ανάκτησης* (2005: 81, 107). Σύμφωνα με τον Merleau-Ponty, η δυσκολία αυτή σχετίζεται με το γεγονός πως με την ανάδειξη της (βιωθείσας από τα δυτικά τουλάχιστον υποκείμενα ως) αυτόνομης, βουλητικής, ατομικής, αναστοχαστικής λειτουργίας της περισσότερο εξωστρεφούς νοητικής συνειδησιακής διάστασης (του φαινομενολογικού *εγώ νοώ*), η ανεπίγνωστη, εσωστρεφής συναισθητηριακή διάσταση μοιάζει να λησμονείται από τον ένσαρκο νου. Και αυτό συμβαίνει, παρότι η τελευταία δεν έχει πάψει ποτέ να λειτουργεί, όχι απλώς ως υποβόσκουσα βάση *ενσυναίσθησης/κατανόησης του δικού του* κόσμου, αλλά και ως αυτοματοποιημένη βάση *κατανόησης/εξομοίωσης των ξένων* κόσμων (ανθρώπων, πρακτικών, πραγμάτων, σχέσεων) στα σωματοποιημένα δεδομένα του (φαινομενολογικού) *εαυτού* του, δηλαδή της συναισθητηριακής του συνείδησης (ό.π.: 280). Το γεγονός πως η συναισθητηριακή σφαίρα λησμονείται από τη (συνήθη) νοητική συνείδηση σημαίνει φαινομενολογικά πως, παρότι η τελευταία δίνει την εντύπωση πως, άπαξ και αναδυθεί, κατευθύνει την υποκειμενικότητα και τις προσωπικές επιλογές της, δεν έχει συνήθως καμία δυνατότητα παρέμβασης πάνω στην αναδειχθείσα σε καταγωγική συναισθητηριακή συνείδηση. Παρ' όλα αυτά, ο Merleau-Ponty υποστηρίζει πως, αν και τα δεδομένα της συναισθητηριακής συνείδησης έχουν αναχθεί σε σχεδόν ανυπέρβλητα καταγωγικά όντα που εμποδίζουν το *εγώ νοώ* (την νοητική συνείδηση) να γνωρίσει την πραγματική αλήθεια του συντοπίτη ή ξένου *άλλου*, πόσο μάλλον του *εαυτού της*, η υποκειμενικότητα διαθέτει τελικά έναν (έστω μη ιδανικό) *έκτακτο* τρόπο για να υπερβεί συντεταγμένα το συνήθως ανεπίγνωστο περιεχόμενο της συναισθητηριακής της συνείδησης –για να επανεφεύρει, όπως γράφει, τον εαυτό της (ό.π.: 67, 87, 108, 271-277).

Παρότι η θεωρία της επιτελεστικότητας της Judith Butler (2009), καθώς και η θεωρία της υποκειμενικότητας, την οποία επανεισήγαγαν στο ανθρωπολογικό προσκήνιο οι Joao Biehl, Byron Good και Arthur Kleinman (2007) αναγνωρίζουν αναλυτικά την

ταυτολογική, συντονιστική και εξομοιωτική λειτουργία της φαινομενολογικής συναισθητηριακής συνείδησης, φαίνεται πως διαφέρουν, τόσο μεταξύ τους, όσο και από την θεώρηση του Merleau-Ponty σχετικά με το *εάν*, αλλά και με το *πώς* και *μέχρι ποιού σημείου* το συναισθητηριακό αυτό μόρφωμα δύναται να ανασυγκροτηθεί. Όπως δείχνω αναλυτικά στο πρώτο κεφάλαιο, και οι τρεις θεωρήσεις εντοπίζουν καταρχάς τις όποιες ανα-συγκροτητικές δυνάμεις του υποκειμενικού στη διάσταση, όχι της περισσότερο εσωστρεφούς συναισθητηριακής, αλλά αντίθετα της περισσότερο εξωστρεφούς *νοητικής συνείδησης*. Δηλαδή, τις αναγνωρίζουν στη δευτερογενή διάσταση του μορφώματος της υποκειμενικότητας, η οποία κάνει την εμφάνισή της μετά την παγίωση του συναισθητηριακού περιεχομένου, όταν η κυριαρχικά ομόλογη συναισθητηριακή συνείδηση καθέκαστου ένσαρκου φορέα (ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού χωροχρόνου) φθάσει στο σημείο να παράξει (για τις υποκειμενικότητες των δυτικών τουλάχιστον πολιτισμικών πλαισίων) τον συνειδητότερο, αλλά πάντα στρατηγικό φορέα/χρήστη του εν λόγω συναισθητηριακού αποθέματος. Ωστόσο, οι υπό ανάλυση θεωρίες φαίνεται πως δεν συμφωνούν ως προς τον τρόπο και το εύρος των ανασυγκροτητικών δυνάμεων της νοητικής συνείδησης, δηλαδή των δυνάμεων που θα μπορούσαν υπό φαινομενολογικούς όρους να υπερβούν και να διευρύνουν τον συναισθητηριακό ορίζοντα καθέκαστης υποκειμενικότητας. Έτσι, από την μία πλευρά, αντλώντας (κατά την άποψή μου επιλεκτικά) από τη θεωρία της *λογικής της πρακτικής* του Pierre Bourdieu, η θεωρία της επιτελεστικότητας της Judith Butler υποστηρίζει πως η ανασυγκροτητική δυναμική της νοητικής συνείδησης (του *εγώ νοώ*) αφορά σε επιτελεστικού, *εμπρόθετου μεν, μη αυτοαναφορικού δε* τύπου παραλλαγές/αποκλίσεις εντός των ορίων των «μητρών διανοητότητας της συναισθητηριακής συνείδησης» (Butler 2009: 177, 188). Αυτό σημαίνει εν προκειμένω πως, παρότι η επαφή με το *άλλο/ξένο* δύναται να οδηγήσει τα πολιτισμικά υποκείμενα σε πράξεις/επιλογές που (τους) δίνουν την εντύπωση του νέου ή της αλλαγής, εντούτοις οι τελευταίες παραμένουν συνήθως επιτελεστικές, μη αυτοαναφορικές πράξεις, και άρα μη *υπερβατικά* ανατρεπτικές επανιδιοποιήσεις «των καθεστώτων του διανοητού», όπως σημειώνει και η Αθηνά Αθανασίου (2009: 220-221). Παραμένουν, αλλιώς, πράξεις οι οποίες δεν δύνανται να διευρύνουν το δεδομένο περιεχόμενο της συναισθητηριακής συνείδησης, μιας και προκύπτουν μέσα από την επαναληπτική φύση της επιτελεστικότητας, δηλαδή αφορούν τελικά σε

πράξεις που ανασυνθέτουν απλώς (έστω επινοητικά) τα ήδη υφιστάμενα συναισθητηριακά δεδομένα. Ο περιορισμός αυτός του ανασυγκροτητικού *εγώ* (κυρίως δε η μη αναγνώριση της δυνατότητας της φαινομενολογικής δημιουργικής ανάκτησης/επινόησης) σχετίζεται, κατά την Butler, με το ότι οι συμβατικές ατομικές πράξεις επιτελούνται από ένα *συγκροτηθέν μόνον* ως βουλευτικό, αυτοαναφορικό, αυτόνομο μόρφωμα -το *εγώ νοώ*- το οποίο παραμένει (συνήθως) μια στρατηγική, συναισθητηριακής υφής, κατασκευή μη ικανή για αυτο-αναφορικό στοχασμό και άρα ανίκανη για *πράξεις μίας κάποιας επίγνωσης* που θα μπορούσαν να υπερβούν τα ιζηματοποιημένα δεδομένα της συναισθητηριακής συνείδησης (Butler 2009: 43-47, 73, 190). Σαν αυτές που, αντίθετα, αναγνωρίζει πανηγυρικά στα υποκείμενα μέσα από την έννοια της *φαινομενολογικής ανάκτησης/επινόησης* ο Merleau-Ponty, αλλά και λιγότερο πανηγυρικά μέσα από την έννοια του *αναθεωρητικού αναστοχασμού* ο Bourdieu στο καταρχάς επιφυλακτικό (όχι αρνητικό) ως προς τη δυνατότητα της υποκειμενικής ανασυγκρότησης/ανάκτησης θεωρητικό οικοδόμημά του (Merleau-Ponty 2005: 86, Bourdieu 2007: 204, 167-168).

Από την άλλη πλευρά, η σύγχρονη θεωρία της υποκειμενικότητας ερμηνεύει, κατά την άποψή μου, διασταλτικά/καταχρηστικά τις δυνατότητες του φαινομενολογικού *εγώ νοώ* στην έννοια του οποίου επίσης προστρέχει προκειμένου να υποστηρίξει το θεωρητικό της επιχείρημα. Υποστηρίζει πως, άπαξ και το εν λόγω νοητικό μόρφωμα αναδυθεί διασωματικά-διυποκειμενικά μέσα από τον συναισθητηριακό ορίζοντα προκειμένου να προσδώσει στο ένσαρκο ανθρώπινο ον τη στρατηγική αίσθηση αυτοπροσωπείας του, πραγματώνεται αμετάκλητα σε αυτήν την αναστοχαστική, αυτόνομη, συνεκτική, βουλευτική διάσταση, η οποία αναλαμβάνει στο εξής όχι απλώς να διαμορφώνει την προσωπικότερη πορεία του, αλλά και να ενεργεί ανασυγκροτητικά ως ικανό προς συνειδητό αναστοχασμό *δρών υποκειμένο*. Σύμφωνα με τους υπέρμαχους της θεωρίας της υποκειμενικότητας, κατά την (λεγόμενη) καθημερινότητα, οι κατοχυρωμένες αυτές δυνατότητες καθέκαστου *εγώ νοώ* λειτουργούν αυτοματικά και υπ' αυτήν την έννοια παραμένουν, για λόγους οικονομίας, άδηλες στην υποκειμενικότητα. Ωστόσο, αρκεί μια στιγμή οντολογικής *κρίσης* ή *ανάγκης* προκειμένου να δημιουργήσει ρωγμές στην απροβλημάτιστη σχέση καθέκαστης υποκειμενικότητας με τον κόσμο της. Οι ρωγμές αυτές δύνανται, κατ'

αυτούς, να αποκαλύψουν αναλυτικά πως το μόνο αρμόδιο, όχι απλώς να αποφασίζει καθημερινά για την πορεία της ζωής του, αλλά να φαντάζεται και να δημιουργεί ένα διαφορετικό πεπρωμένο για τον εαυτό του, είναι το αμετάκλητα πραγματοποιμένο ως φορέας αναστοχαστικής βούλησης, εγώ νοώ, δηλαδή η οντοποιημένη νοητική συνείδηση (Biehl, Good, Kleinman 2007: 10, 15· βλ. και Biehl 2007: 416, 2011, Corin 2007a: 275-277, 282-284, 2010: 115-119, Fischer 2007: 442).

Οι δυο παραπάνω προσεγγίσεις της υποκειμενικής ανα-συγκροτητικής δυνατότητας θα αποτελούσαν τους πιθανότερους θεωρητικούς υποδοχείς των εθνογραφικών δεδομένων της παρούσας έρευνας. Ωστόσο, οι ιστορίες εκείνων των συνομιλητών μου οι οποίοι, μην έχοντας βρει σωτηρία στις προβλεπόμενες βιοϊατρικές και ελληνορθόδοξες προτάσεις θεραπείας, κατέφυγαν, κατά τα λεγόμενά τους, από απόλυτη ανάγκη στην βραζιλιάνικη πνευματιστική θεραπευτική λύση μου φανέρωσαν μια ιδιαίτερη συνειδησιακή όψη, που φαίνεται πως αντιστέκεται εν μέρει και στις δυο ως άνω θεωρήσεις και διανοίγει εν προκειμένω την δυνατότητα της λεγόμενης φαινομενολογικής επινόησης/ανάκτησης. Όπως έχω αφήσει ήδη να εννοηθεί, η έννοια της φαινομενολογικής ανάκτησης ή δημιουργικής επινόησης αναφέρεται σε εκείνο το σπάνιο είδος ανασυγκροτητικής πράξης που επιτελείται υπό όρους (έστω ατελούς) αυτό-αναφορικότητας, και που δύναται να καταλήξει σε μια συντεταγμένη με τα υφολογικά δεδομένα της συναισθητηριακής συνείδησης πράξη, η οποία, ωστόσο, θεωρείται πως δεν αφορά απλώς σε μία *συνήθη νοητική πράξη* (που με τη σειρά της δύναται να οδηγήσει στον επιφανειακό μετασχηματισμό της ταυτότητας ή και στην ανασύνθεση του ήδη υπάρχοντος περιεχομένου της συναισθητηριακής συνείδησης εντός των ορίων της σωματοποιηθείσας κανονιστικής οντολογίας). Αντίθετα, αφορά σε μια *ιδιάζουσα νοητική πράξη*, η οποία αποκαλύπτει, για μια κρίσιμη στιγμή, στη συγκροτηθείσα υποκειμενικότητα την επινοημένη συναισθητηριακή διάσταση της ύπαρξής της –της θυμίζει, αλλιώς, την οντοποιημένη «ουσία» της λησμονηθείσας συναισθητηριακής της συνείδησης. Σύμφωνα με τη θεώρηση του Merleau-Ponty, αυτή η *νοητική*, αλλά γεμάτη συναισθητηριακό περιεχόμενο πράξη, διανοίγει την περαιτέρω δυνατότητα του *νοητικού εμπλουτισμού* του ήδη δοθέντος, κυρίαρχου περιεχομένου της συναισθητηριακής συνείδησης και θέτει σε δεύτερη μοίρα (δίχως να εξαλείφει) τα κυρίαρχα εκεί συναισθητηριακά περιεχόμενα. Υπ' αυτήν την έννοια,

θεωρείται εδώ πως εξοπλίζει εκείνο το υποκείμενο που θα αντέξει να αναλάβει την ευθύνη της θνητής του ύπαρξης με νέο, αλλά και αυτόματα λειτουργικό εμπραγματωμένο νόημα για να συνεχίσει το δρόμο του (Merleau-Ponty 2005: 87, 107, 115, 127, 147).

Εν ολίγοις, η ιδιάζουσα συνειδησιακή όψη που προέκυπτε από την ανάλυση των εθνογραφικών μου δεδομένων έδειχνε πως η αδυναμία εξεύρεσης βιώσιμης θεραπευτικής λύσης από τα πεδία εκείνα που έχουν διασωματικά μετατραπεί σε αμετάκλητο μέρος της συναισθητηριακής και νοητικής συνείδησης των συνομιλητών μου, το βιοϊατρικό και το ελληνορθόδοξο, έθετε τους τελευταίους σε μια κατάσταση *εκτακτότητας/οριακότητας*. Η κατάσταση αυτή φαίνεται πως τους εξανάγκασε να αντιληφθούν νοητικά, με βίαιο τρόπο και για κάποιες οδυνηρές στιγμές, όχι μόνο το συναισθητηριακό γεγονός της θνητότητάς τους -το πρόσκαιρο και αδύναμο της ύπαρξής τους-, αλλά και το τελικά «ανοίκειο» του αδιαπραγμάτευτα οικείου (μέχρι τη στιγμή της κρίσης) κόσμου τους (ό.π.: 40). Τα δεδομένα της έρευνάς μου δείχνουν πως είναι αυτή η επώδυνη θέση *επίγνωσης* της μηδενικής/οριακής τελικά χροιάς της ύπαρξής τους που ώθησε τους συνομιλητές μου να καταφύγουν στην πρόταση του ξένου βραζιλιάνικου θεραπευτικού σύμπαντος, οδηγώντας κάποιους από αυτούς να πιστέψουν πως θεραπεύτηκαν από τα βραζιλιάνικα πνεύματα, στην ανάγκη των οποίων βρέθηκαν, αλλά και σχεδόν όλους να πιστέψουν πως άλλαξαν βαθιά, ως άνθρωποι, μέσα από την εξαναγκασθείσα επαφή τους με το ξένο/άλλο. Την δυναμική αυτή θέση, εξάλλου, φαίνεται πως αναγνωρίζει και ο Bourdieu στη διάσημη θεώρησή του αναφορικά με την *λογική της πρακτικής*, παρότι πράγματι στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του δίνει έμφαση στην ανεπίγνωστη, συλλογική και γι' αυτό καταρχάς μη υπερβάσιμη διάσταση της *έξης* (της συναισθητηριακής συνείδησης). Έτσι, ενώ ο γάλλος θεωρητικός αναγνωρίζει καταρχάς στο υποκείμενο της πρακτικής (στην υποκειμενικότητα) τη δυνατότητα να επιτελεί μόνον τις θεωρούμενες ως συνήθειες πράξεις *πρακτικού αναστοχασμού*, (δηλαδή νοητικές πράξεις υποτιθέμενης συνειδητής αποφάσης/επιλογής, οι οποίες διακρίνονται σαφώς από την ενσωματωμένη συναισθητηριακή οικονομία του πολιτισμικού έθους που τους

αντιστοιχεί),⁹ εντούτοις, αναγνωρίζει επίσης (αν και αποφεύγει την ευθεία ταύτιση με την φαινομενολογική κατεύθυνση) πως, κάποιες οδυνηρές και σπάνιες στιγμές, η *συνήθης* αυτή *καθημερινή νοητική διάσταση* δίνει τη θέση της, σε έναν εγρήγορο, *αναθεωρητικό αναστοχασμό* που οδηγεί το ευρισκόμενο σε κρίση δρών υποκείμενο σε μία λιγότερο προστατευμένη (από τα κεκτημένα της έξης) θέση (2007: 201, 204). Σε μια θέση χαρακτηριζόμενη από αγωνιώδεις διαλείψεις της συνείδησης και της βούλησης που το εξαναγκάζουν να αισθανθεί/να συνειδητοποιήσει πως πρέπει να πιστέψει σε κάτι, μιας και όλα όσα αισθανόταν έως τότε ως δεδομένα έχουν τεθεί σε αμφισβήτηση. Έτσι, σύμφωνα και με τον Bourdieu, οι σε κάθε περίπτωση στρατηγικές πράξεις που επιτελούνται από την ιδιάζουσα αυτή θέση εγρήγορσης δύναται να θεωρηθούν αναλυτικά ως πράξεις που αποκαλύπτουν τη δυνατότητα υλοποίησης επαναστατικότερων (αλλά πάντα συνεκτικών) ανασυγκροτητικών εμπειριών, ακριβώς καθώς επιτελούνται από ένα υποκείμενο που έχει αισθανθεί τα οντοποιημένα όρια της ύπαρξής του, το ριζικό περιεχόμενο, ή αλλιώς το φαινομενολογικό *ύφος* της συναισθητηριακής του συνείδησης (2006: 69, 81-83, 357, 2007: 94-95· βλ. και Merleau-Ponty 2005: 87).

Εμπνεόμενη, εξίσου, από την καθαρή φαινομενολογική, ανακτητική διάσταση της θεώρησης του Merleau-Ponty, αλλά και τη συγγενική, κατά την άποψή μου, θεώρηση του Pierre Bourdieu, στην παρούσα διατριβή υποστηρίζω πως ορισμένα από τα υπό ανάλυση εδώ υποκείμενα βρέθηκαν σε μία θέση κατά την οποία εξαναγκάστηκαν να

⁹ Σύμφωνα με τον Bourdieu, οι υποκειμενικές πράξεις είναι στο σύνολό τους αποκλίνουσες, εντούτοις παραμένουν συνεκτικές και κατανοήσιμες (από τα υποκείμενα του αυτού πολιτισμικού τύπου) καθώς συνιστούν πράξεις υποκειμένων που έχουν αναχθεί σε πολιτισμικά ενήμερα σώματα μέσα από τις ίδιες διαδικασίες εξαντικειμενίκευσης (2006: 140). Εντός αυτής της συλλογιστικής, ο Bourdieu αποδίδει καταρχάς τη δυνατότητα της θεωρούμενης ως νέας/επαναστατικής πράξης στην «ασυνείδητη σκοπιμότητα του νου» ή, αλλιώς, στην πολιτισμικά προβλεπόμενη *έξη* ή *habitus*, δηλαδή στο συναισθητηριακό περιεχόμενο, το οποίο έχουν ανεπίγνωστα, πρακτικά και από κοινού ενσωματώσει όλα εκείνα τα σώματα που έμελλε να φέρουν το αυτό πολιτισμικό έθος (2006: 94). Αντιλαμβανόμενος την έννοια της *έξης* (της συναισθητηριακής συνείδησης) θετικά, ως έναν έστω και κυριαρχικά ενσωματωμένο πυρήνα συνοχής και ενσυναίσθησης, ο γάλλος θεωρητικός θα υποστηρίξει πως η *έξη* κατευθύνει, χωρίς, ωστόσο, να εξαντλεί την υποκειμενική δημιουργικότητα, επιτρέποντας στα φέροντα την *έξη* υποκείμενα να παράγουν «ελεύθερα» (γύρω από τον εν λόγω ανεπίγνωστο πυρήνα) απειράριθμες ιστορίες προκειμένου να βιώσουν και να ερμηνεύσουν τα προσωπικότερα γεγονότα της ζωής τους, μέχρι, ωστόσο, το όριο του πραγματοποιημένου εκείνου πλέγματος βασικών, αντιθετικών σχέσεων, το οποίο συνιστά τον υφολογικό, αμετακίνητο, πυρήνα της εξαντικειμενικευμένης ύπαρξής τους –την λεγόμενη πρωταρχική *έξη* (2006: 69-70, 407-412).

βιώσουν τη βίαιη διάρρηξη της αυτοματικής σχέσης τους με την υποκειμενική τους *πρόθεση* και τα (εξαντικειμενευμένα) αντικείμενα του κόσμου τους. Η θέση αυτή αναγνωρίζεται από τον Merleau-Ponty ως εκείνη η θέση *αναγκαιότητας ή αδήριτης ανάγκης* που διανοίγει (δίχως να εξασφαλίζει) τη δυνατότητα της *δημιουργικής ανασυγκρότησης/ανάκτησης*: δηλαδή, της ιδιάζουσας νοητικής πράξης που δύναται να επέμβει στα επιφανειακότερα δεδομένα της βαθύτερης, άδηλης και κατά κύριο λόγο, ανεπίγνωστης *συναισθητηριακής συνείδησης* (Merleau-Ponty 2003: 152-153). Σύμφωνα με τον γάλλο φαινομενολόγο, η δυνατότητα αυτή προκύπτει από το γεγονός πως η σπάνια και οδυνηρή θέση διάρρηξης αλλάζει για κάποιες στιγμές τη συνήθη (καθημερινή) αίσθηση του βουλητικού *εγώ νοώ*, το οποίο μέχρι τότε διενεργεί *στενά επιτελεστικά*, στρατηγικά και μη αυτο-αναφορικά, τις συνήθειες, ή/και τις αποκλίνουσες/παρεκκλίνουσες νοητικές πράξεις (της θεωρίας της επιτελεστικότητας) και το εξαναγκάζει να βιώσει ένα εναργές είδος αυτοσυνειδησίας ή επίγνωσης, κατά την οποία τα ειδικότερα συναισθητηριακά και νοητικά περιεχόμενα που συνιστούν το εσωτερικό και το εξωτερικό μέρος του (η λεγόμενη φαινομενολογική *προθετικότητα* του) παραμερίζονται και αντικαθίστανται για κάποιες λίγες, κρίσιμες στιγμές *από το ελαχιστοποιημένο νόημα που έχει καταλήξει να συνιστά τη σταθερή συναισθητηριακή ρίζα καθέκαστης (εντοπισμένης) εκδοχής του υποκειμενικού* (ό.π.: 33-36, 152-153). Για λόγους που θα αναδείξω στο δεύτερο και το πέμπτο κεφάλαιο της παρούσας έρευνας, ο συνήθως άδηλος συναισθητηριακός αυτός πυρήνας φαίνεται πως λέει στις υπό ανάλυση ελληνικές υποκειμενικότητες ότι οι εαυτοί τους είναι *φορείς θνητής ύπαρξης* και όχι, όπως πίστευαν, φορείς αναστοχασμού και βούλησης. Τους αποκαλύπτει νοητικά με αγωνιώδη τρόπο πως η δεδομένη ως εκείνη τη στιγμή αίσθηση του εαυτού τους ως φορέα ελεύθερης βούλησης αποτελεί μια πλάνη. Τελική θέση της παρούσας διατριβής είναι πως η οριακή αυτή θέση, η απογυμνωμένη από τα δεδομένα του κόσμου τους, οδήγησε κάποιες από τις υπό ανάλυση ελληνικές υποκειμενικότητες να δουν τη θνητή ενικότητα της ύπαρξής τους, ή αλλιώς την «ενική τους ετερότητα», όπως σημειώνει και ο καθηγητής φιλοσοφίας Πέτρος Αναστασιάδης (2011: 261). Και εν τέλει, τις οδήγησε να αποφασίσουν αν θα υποχωρήσουν, ή αν θα προχωρήσουν, δίνοντάς μας δείγματα του τρόπου με τον οποίο τα ελληνικά εδώ πολιτισμικά υποκείμενα θα μπορούσαν να βιώσουν ακόμα και

μα συντεταγμένα ανατρεπτική -θεραπευτική- νίκη «επί του κόσμου» τους (Merleau-Ponty 2005: 8, Bourdieu 2006: 144, 149, 357-361).

3. Μεθοδολογική Τοποθέτηση

Η υπαγωγή των εθνογραφικών μου δεδομένων στη φαινομενολογία του Merleau-Ponty συνιστά μια μεθοδολογική επιλογή σκοπούσα στην κατά το δυνατόν ακριβέστερη αναλυτική απόδοση της σχέσης των Ελλήνων συνομιλητών μου με την βραζιλιάνικη πνευματιστική θεραπευτική πρακτική. Ωστόσο, το γεγονός πως επέλεξα την εν λόγω προσέγγιση προκειμένου να θεωρητικοποιήσω τα προσωπικά βιώματα των συνομιλητών μου δεν σημαίνει πως εκλαμβάνω το φιλοσοφικής καταγωγής αυτό αναλυτικό εργαλείο ως λόγο ικανό να αποδώσει την *αντικειμενική πραγματικότητα* των υπό ανάλυση εδώ εμπειριών. Αντίθετα, έχοντας κατά νου, χάρη στο κίνημα της πολιτισμικής κριτικής, «τις συμβάσεις και τη ρητορική φύση» των (θεωρούμενων ως) ρεαλιστικών λόγων, αλλά και χάρη στον Pierre Bourdieu, πως η επιλογή και μόνο μιας όποιας θεωρητικής θέσης καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τις αναλυτικές μας αποτιμήσεις και οριοθετεί εν τέλει αυτό που δύναται να κατανοηθεί εκ μέρους μας (2007: 178), η εκ μέρους μου επιλογή της μερλωποτιανής θεώρησης διαπνέεται από μια αναστοχαστική διάθεση πειραματισμού με τη φαινομενολογική θεωρητική φόρμα, όπως θα σημείωνε και ο George Marcus (1998: 76).¹⁰

Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει πως αποδέχομαι τη φαινομενολογία του Maurice Merleau-Ponty υπό όρους. Αντίθετα σημαίνει πως την αποδέχομαι καταρχάς άνευ όρων μέσα στα όρια της λογικής της, την οποία αναζήτησα καταρχάς βιβλιογραφικά προκειμένου να την επανεξετάσω, αν όχι επιβεβαιώσω, κατά την τελική διαδικασία υπαγωγής και ανάλυσης των εθνογραφικών μου δεδομένων. Όπως προέβλεψε ο Marcus, ο πειραματικός αυτός τρόπος επανεξέτασης του φαινομενολογικού θεωρήματός μου αποκάλυψε πως το τελευταίο διαπνέεται από ένα αξιωματικό πλαίσιο εφαρμογής πέρα από το οποίο η λογική του φαίνεται πως δεν έχει νόημα (1998: 77). Εν ολίγοις, εδώ, όπως επισημαίνει και ο καθηγητής φιλοσοφίας Tom Sparrow, προκειμένου να χρησιμοποιήσει κανείς το φαινομενολογικό επιχείρημα πρέπει πρώτα να συνειδητοποιήσει «τι μπορεί να κάνει η φαινομενολογία και τι όχι»

¹⁰ Αναφορικά με το κίνημα της πολιτισμικής κριτικής βλ. ενδεικτικά Clifford and Marcus 1986, Marcus 1998, Γκέφου-Μαδιανού 1998, 1999.

(2014: xi). Ο Sparrow υποστηρίζει πως ο χρήστης του φαινομενολογικού εγχειρήματος πρέπει να έχει υπ' όψη του πως αυτό που μπορεί να κάνει η φαινομενολογία είναι να μας δώσει πρόσβαση στην συγκροτηθείσα πλευρά της εμπειρίας και όχι στην εμπειρία αυτή καθαυτή (2014: 1-3). Σύμφωνα με τον επίσης καθηγητή φιλοσοφίας Richard Rorty, η φαινομενολογία αναλαμβάνει την μεθοδολογική ευθύνη να μας οδηγήσει σε μια ιδεαλιστικού τύπου κατανόηση της αλληλεπίδρασης των ανθρώπινων όντων με τον κόσμο που τους αντιστοιχεί, δίχως να ενδιαφέρεται για το εάν αυτή η αλληλεπίδραση αποκαλύπτει έναν ήδη υπάρχοντα, υλικό-αντικειμενικό κόσμο ή έναν κόσμο δημιουργημένο απλώς από τις ιστορίες των ανθρώπων (2001: 463). Αναλαμβάνει, αλλιώς, την ευθύνη να μελετήσει τους δημιουργούς των περιγραφών και όχι να διαπιστώσει την πιστότητα των περιγραφών τους (οπ.π. 511). Εντός αυτής της συλλογιστικής, το περιεχόμενο της εκάστοτε πολιτισμικής συναισθητηριακής και νοητικής φαινομενολογικής συνείδησης μεταφέρει απλώς μια κάποια αλήθεια, αυτή που έχει καταλήξει να «φανερώνεται» ως τέτοια στη συγκροτηθείσα συνείδηση (Sparrow 2014: 12, 29). Ωστόσο, είναι επίσης σαφές πως, παρότι η φαινομενολογική θεώρηση αποφεύγει να τοποθετηθεί σχετικά με την αντικειμενική διάσταση του κόσμου, εκλαμβάνει ως όρο της συγκροτηθείσας εμπειρίας τη σωματικότητα του καθέκαστου ένσαρκου όντος· αναγνωρίζει, δηλαδή, στις αντιληπτικές δυνατότητες του σώματος τον ελάχιστο, αντικειμενικής υφής, όρο της συγκροτητικής διαδικασίας, θεωρώντας πως δίχως τη σωματικότητα δεν θα υφίστατο καν εκείνος που θα μπορούσε να ξεκινήσει τη συζήτηση περί της αλήθειας ή μη του κόσμου. Υπ' αυτήν την έννοια, η σωματικότητα καθίσταται εδώ προϋπόθεση της γνώσης, χειροπιαστή βάση της συγκροτητικής διαδικασίας (Merleau-Ponty 2005: 281-285, Sparrow 2014: 47-49). Παρ' όλα αυτά, η φαινομενολογική πλευρά διευκρινίζει πως δεν είναι η υλική/σωματική αυτή βάση αρμόδια για την *ανασυγκροτητική* διαδικασία (Merleau-Ponty 2005: 86-87, 280), αν και, όπως δείχνω στο πρώτο κεφάλαιο, έτσι ερμηνεύτηκε από την πολιτισμική φαινομενολογία του Thomas Csordas (1994), η οποία ενέπνευσε την ανθρωπολογική γραφή για πάνω από μια δεκαετία. Αντίθετα, η δυνατότητα της φαινομενολογικής ανάκτησης αποδίδεται στον ένσαρκο νου, στο *εγώ νοώ*, δηλαδή στον υλοποιημένο φορέα πρόθεσης (Sparrow 2014: 62, 117)· στον φορέα νοήματος που καταλήγει να είναι εκείνη η αντικειμενική/υλική (ως εξαντικειμενικευμένη) διάσταση, η οποία

δύναται υπό όρους να αναλάβει δράση ως προνομιακός *φορέας υπερβατικότητας*, ή αλλιώς, βούλησης-έκφρασης. Ένας φορέας που μπορεί, εφόσον χρειαστεί, «να ανασυνδέεται με τον εαυτό του και να αναπροωθείται δυνάμει μιας μυστηριώδους ορθολογικότητας» (Sparrow 2014: 118).¹¹

Παρότι είναι σαφές πως η φαινομενολογία του Merleau-Ponty τοποθετεί το περιεχόμενο της εμπειρίας «εν χρόνω και εν χώρω » και υπ' αυτήν την έννοια μοιάζει συμβατή με το ανθρωπολογικό ερμηνευτικό εγχείρημα, εντούτοις είναι εξίσου σαφές πως η ίδια αποτελεί ένα αναλυτικό στυλ που υπονοεί ότι κατέχει έναν δικό της τρόπο για να μιλήσει για τα ανθρώπινα. Αυτό προκύπτει, κατά την άποψή μου, από το ότι η θεμελιώδης έννοια της υποκειμενικότητας και οι δύο διαστάσεις της (συναισθητηριακή και νοητική) αποτελούν δομικούς όρους της εν λόγω θέασης για τον πανανθρώπινο εδώ τρόπο ανάληψης της ουσίας του κόσμου από τους ένσάρκους ανθρώπινους φορείς (Rorty 2001: 35, 491). Αν και γνωρίζω πως και οι (πιο κλασικές) ανθρωπολογικές θεωρήσεις δεν έχουν αποφύγει τέτοιου είδους αξιωματικές όψεις, ακόμα και όταν θέτουν ως ύψιστο χρέος τους τη σχετικοποίηση του ανθρώπινου, θα ήθελα να σημειώσω πως όταν χρησιμοποιώ τον αξιωματικό αναλυτικό *υποκειμενικότητα* και κυρίως την *αίσθηση εσωτερικότητας/ετερότητας/θνητότητας*, που θεωρείται πως αποτελεί τον ελάχιστο πυρήνα της αυτοπρόσωπης εμπειρίας του φαινομενολογικού *εγώ νοώ*, δεν τα εκλαμβάνω στην φιλοσοφική, πανανθρώπινη διάστασή τους. Αντίθετα, εμπνεόμενη από την τοποθέτηση του ανθρωπολόγου Robert Desjarlais ότι η πυρηνική, ετερολογική/θνητή αυτή αίσθηση της αυτοπρόσωπης εμπειρίας «δεν είναι ένα οντολογικό δεδομένο, αλλά πρωτίστως μια ιστορική πιθανότητα αφορώσα ένα συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης», εκλαμβάνω το ριζικό αυτό περιεχόμενο του *εγώ νοώ* καταρχάς ως στοιχείο της υπό ανάλυση σύγχρονης ελληνικής, ή έστω της δυτικού τύπου, υποκειμενικότητας (Desjarlais 2010: 161).

Εντός αυτής της συλλογιστικής, αλλά και έχοντας υπόψη μου τα λόγια του Richard Rorty πως στους εμπλεκόμενους στη διαδικασία της ανάλυσης έχουν επιβληθεί

¹¹ Ο *εαυτός* αυτός, στον οποίο αναφέρεται ο Merleau-Ponty, αφορά στον φαινομενολογικό εαυτό, δηλαδή στη φιλοσοφικής υφής έννοια της συναισθητηριακής συνείδησης.

τρόποι «περιγραφής και εξήγησης με τον ίδιο ωμό τρόπο που οι πέτρες πληγώνουν τα πόδια μας» (2001: 511), επέλεξα καταρχάς να στραφώ σε ιστορίες ζωής ασθενών που συναντήθηκαν με τον βραζιλιάνικο πνευματιστικό θεραπευτικό τρόπο προκειμένου να εντοπίσω τις λεπτομέρειες της επαφής ενός εκάστου των συνομιλητών μου με τον τελευταίο και μέσω αυτών να επισημάνω ενδείξεις σχετικά με το ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας και κατ' επέκταση της υποκειμενικής ανασυγκρότησης. Ο εν λόγω μεθοδολογικός στόχος επιτεύχθηκε μέσα από μια σειρά πενήντα (50) περίπου ημιδομημένων συνεντεύξεων τις οποίες διεξήγαγα από το 2006 έως και το 2012.¹² Είναι γνωστό πως η *ημιδομημένη συνέντευξη* ως σημαντικό

¹² Στο παραπάνω δείγμα συγκαταλέγονται εξήμισυ άνδρες και γυναίκες, ηλικίας 25 έως και 67 χρονών, επαγγελματικά ενεργοί/ές, (εκτός από δυο περιπτώσεις ανδρών συνταξιούχων) και στην πλειονότητά τους πανεπιστημιακής μόρφωσης. Η επαφή μου με τα πρόσωπα αυτά εξασφαλίστηκε χάρη στην πρότερη γνωριμία μου με τους έλληνες ιθύνοντες των βραζιλιάνικων πνευματιστικών θεραπευτικών συνεδριών, η οποία έλαβε χώρα την άνοιξη του 2006 σε συνοικιακό ξενοδοχείο στη Γλυφάδα. Εκεί πραγματοποιήθηκαν οι πρώτες πνευματιστικές συνεδρίες από τον βραζιλιάνο θεραπευτή Paolo Netto και την ομάδα του. Εκεί, συνάντησα επίσης για πρώτη φορά το πρόσωπο που έμελλε να γίνει ο κύριος πληροφορητής μου, τον Γιάννη. Μαζί συζητήσαμε εκτενώς προκειμένου να συνειδητοποιήσω σε τι ακριβώς αφορά το πνευματιστικό θεραπευτικό σύμπαν καθώς και το πώς βρέθηκε ο χαρισματικός θεραπευτής Paolo Netto στην Ελλάδα. Μετά τις πρώτες αυτές επαφές, ο Γιάννης εγγυήθηκε για τις προθέσεις μου σε κάποιους από τους ασθενείς που τύχαινε να είναι και συγγενείς ή φίλοι του, ανοίγοντας με τον τρόπο αυτό διαύλους επικοινωνίας ανάμεσα σε μένα και σε εκείνους που έμελλε να γίνουν τα υπό ανάλυση εδώ υποκείμενα.

Έχοντας εξασφαλίσει με τον έμμεσο αυτόν τρόπο ένα πρώτο επίπεδο εμπιστοσύνης με τους υποψήφιους συνομιλητές μου κατάφερα να βρεθώ στους προσωπικούς τους χώρους, συνήθως στα γραφεία ή στα σπίτια τους, και να διενεργήσω τις σημαντικές αναλυτικά συνεντεύξεις. Αντίθετα με ό,τι ανέμενα, τόσο ο τόπος της συνέντευξης, όσο και, ως ένα σημείο, ο τρόπος της καθορίζονταν κυρίως από τους ασθενείς-συνομιλητές μου. Έτσι, για παράδειγμα, οι περισσότεροι από αυτούς θέλησαν να βρεθούμε για να “τα πούμε” στο γραφείο τους ή στο καφέ που σύχναζαν. Επιπλέον, δίχως να με προειδοποιήσουν, οι περισσότεροι από αυτούς έφερναν στον τόπο της συνέντευξης και ένα τρίτο προσφιλές τους άτομο, την γυναίκα/τον άνδρα ή ένα φίλο τους. Με τον τρόπο αυτόν, προσπαθούσαν, πιθανόν, να δημιουργήσουν μια αίσθηση οικειότητας, η οποία θα τους βοηθούσε να βρουν τη δύναμη να ανασκαλίσουν την οδυνηρή ιστορία τους και μάλιστα μπροστά σε μια άγνωστη, η οποία τους είχε δηλώσει πως διεξήγαγε έρευνα πάνω σε ιστορίες σαν τη δική τους. Πέρα όμως από τα προαναφερθέντα τρία κεντρικά πρόσωπα (τον/την ασθενή, το εκάστοτε προσφιλές του πρόσωπο και εμένα), ο πληροφορητής Γιάννης θέλησε να παρευρίσκεται σε αρκετές από τις εν λόγω συναντήσεις, θέλοντας πιθανόν να προστατεύσει τους φίλους του από δύσκολες, προσωπικές ερωτήσεις. Βεβαίως, όπως φανερώθηκε εκ των υστέρων, η απόφασή του αυτή λειτούργησε θετικά επειδή η καθησυχαστική και ενθαρρυντική παρουσία του οδήγησε πολλούς από τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριές μου αφενός να αποκαλύψουν λεπτομέρειες σχετικά με την περιπέτεια της υγείας τους που δύσκολα θα λέγονταν από την πρώτη φορά σε μία άγνωστη, και αφετέρου να με εμπιστευθούν περαιτέρω, δεχόμενοι/νες να συναντηθούν σε δεύτερο πια χρόνο μόνο μαζί μου.

ανθρωπολογικό μεθοδολογικό εργαλείο αναδείχθηκε κυρίως τη δεκαετία του 1980 από το κίνημα τα πολιτισμικής κριτικής το οποίο, θέλοντας να σχετικοποιήσει την εικόνα του μεσίτη της αλήθειας ανθρωπολόγου ερευνητή, αποφάσισε να αναδείξει την εθνογραφική/αναλυτική αξία της καθέκαστης υποκειμενικής φωνής. Ωστόσο, η κατά την δεκαετία του 1990 επαφή του ανθρωπολογικού πεδίου με την πολιτισμική φαινομενολογική θεώρηση του Thomas Csordas είχε ως αποτέλεσμα την περαιτέρω καθιέρωση του εν λόγω μεθοδολογικού εργαλείου ως ιδανικού πλέον τύπου *ενσυναίσθησης*¹³. Δηλαδή, ως τύπου που επιτρέπει τη διασωματική-διυποκειμενική επαφή του αναλυτή με τον αναλύόμενο και ως τέτοιος επιτρέπει στον αναλυτή να

Η πλειονότητα των παραπάνω συνομιλιών καταγράφηκε, προς δική μου διευκόλυνση, με τη βοήθεια ενός εξελιγμένου μοντέλου δημοσιογραφικού μαγνητοφώνου (μιας ψηφιακής συσκευής καταγραφής φωνής), το οποίο, ωστόσο, όντας μικροσκοπικό, φαίνεται πως δεν επέτεινε την κατάσταση αμηχανίας που από κοινού βιώναμε με τους συνομιλητές μου. Παρ' όλα αυτά, είναι σαφές πως το πρώτο τέταρτο όλων των συνεντεύξεων είναι νοτισμένο από την παρουσία τόσο της τεχνολογίας, όσο και της ανθρωπολογίας. Με άλλα λόγια, οι συνομιλητές μου είχαν λόγους να αισθάνονται πως, δίνοντας τη συνέντευξη αυτή, έκαναν κάτι επίσημο, κάτι που καταγράφεται και που ίσως θα έμενε στην ιστορία, οπότε και ξεκινούσαν την αφήγησή τους με ένα περισσότερο επιτηδευμένο σοβαρό ύφος, ύφος γραπτού λόγου. Ωστόσο, στη συνέχεια εγκατέλειπαν το ύφος αυτό παρασυρόμενοι από τη συναισθητηριακή δυναμική των ίδιων τους των ιστοριών. Σε κάθε περίπτωση, από την δική μου πλευρά προσπαθούσα να υλοποιήσω στη στάση και τις χειρονομίες του σώματός μου, στον τόνο της φωνής μου, αλλά κυρίως στις λέξεις που χρησιμοποιούσα κατά την διατύπωση των ερωτημάτων μια αίσθηση συγκρατημένης οικειότητας. Προσπάθησα έτσι να συμβάλω, όπως θα έλεγε ο Bourdieu, στην -κατά το δυνατόν- εγκατάλειψη του συνομιλητή μου στη γλώσσα της οικειότητας (2006: 147).

¹³ Η *ενσυναίσθηση*, ως η δυνατότητα συναισθητηριακής εξομοίωσης με την αλλότρια αίσθηση, εμπλέκεται εξίσου και στο μεθοδολογικό ζήτημα της δυνατότητας κατανόησης των υποκειμενικών εμπειριών εκ μέρους του αναλυτή. Όπως σημειώνουν οι Athena MacLean και Annette Leibling στο έργο τους *The Shadow Side Of Fieldwork*, πρώτος ο Franz Boas υιοθέτησε την (χουρσελιανής καταγωγής και ψυχαναλυτικής καταρχάς χρήσης) επιταγή προς *ενσυναίσθηση*, δηλαδή, την ανάγκη «να βλέπει κανείς από μέσα» ως μεθοδολογικό εργαλείο «διεύρυνσης της κατανόησης της “ιθαγενούς νοοτροπίας”». Αργότερα, σύμφωνα με τις MacLean και Leibling, οι αναλύσεις των Ruth Benedict και Margaret Mead σχετικά με την αξία κατανόησης «των τρόπων που τα μέλη άλλων πολιτισμών αποκτούν αυτοσυνειδησία», αλλά και με «την ανάγκη διείσδυσης των αναλυτών στις δικές τους πολιτισμικές προδιαθέσεις [...] προτού καταπιαστούν με την ερμηνεία των άλλων», διαμόρφωσαν σταδιακά τα αναστοχαστικά αιτήματα του κινήματος της πολιτισμικής κριτικής σχετικά με την αναλυτική στροφή στα ίδια τα υποκείμενα και τις προσωπικές αφηγήσεις τους, καθώς και με την εκ μέρους των αναλυτών συνειδητή περιγραφή των «συνθηκών παραγωγής» της ανθρωπολογικής γνώσης (MacLean και Leibling 2007: 10-11). Αυτό οδήγησε σε μεθοδολογικές στρατηγικές, οι οποίες περιελάμβαναν, μεταξύ άλλων, τη «συνομιλία» με τα υπό ανάλυση υποκείμενα, αλλά και την παράθεση αυτούσιων των διαλόγων που προέκυπταν από τις εν λόγω συνομιλίες στο ανθρωπολογικό κείμενο, καθώς και στην παράθεση μια σειράς βιογραφικών στοιχείων του αναλυτή προκειμένου ο αναγνώστης να μπορεί να διακρίνει το πώς εμπλέκεται ο εαυτός του αναλυτή στα αποτελέσματα της ανάλυσης. Βλ. και Γκέφου-Μαδιανού 1998: 88, 365-435, Γκέφου-Μαδιανού 1999: 359, 361.

δει/αισθανθεί, έστω και δίχως βεβαιότητα, «τι κρύβεται μέσα στην καρδιά του άλλου», όπως σημειώνει ο Robert Desjarlais (1992: 253). Όπως εξηγεί και η Ελένη Παπαγαρουφάλη, η αναλυτική αξία της συνέντευξης εντοπίζεται στο πολυαισθητηριακά και συναισθηματικά προδιατεθειμένο έθος των λέξεων που αναδύονται ως «λεκτικές χειρονομίες» στη διάρκεια μιας συζήτησης (2002: 33-35, 43)¹⁴. Εντός αυτής της συλλογιστικής, παρότι είναι σαφές ότι οι ιστορίες τους με τα πνευματιστικά πνεύματα που μου αφηγήθηκαν σε δεύτερο χρόνο οι συνομιλητές μου απέχουν πολύ από το να αποτελούν «πιστές αναπαραστάσεις των προηγούμενων ατομικών εμπειριών» τους, η σκοπούσα στις δυνατότητες της ενσυναίσθησης επαφή μου με τα υπό ανάλυση εδώ υποκείμενα φαίνεται πως διάνοιξε τη δυνατότητα νέων αποδόσεων των ιστοριών τους μπολιασμένων με το νόημα που φαίνεται πως δημιούργησα από κοινού με τους συνομιλητές μου. Οι νέες αυτές αποδόσεις φαίνεται πως βγάζουν επιπλέον νόημα για μένα μιας και τυγχάνει να κατοικώ «στον ίδιο κόσμο», να μοιράζομαι μαζί τους το κυρίαρχο περιεχόμενο της ομολογής ελληνικής συναισθητηριακής μας συνείδησης (Παπαγαρουφάλη 2002: 30, 35, 41, 44· βλ. και Merleau-Ponty 2005: 280) ¹⁵. Επωφελούμενη σε κάθε περίπτωση από αυτές τις μεθοδολογικές αντιλήψεις, προσπάθησα την ίδια στιγμή να παραμείνω αναλυτικά εναργής ως προς την αναστοχαστική επιταγή που εξακολουθεί να μας υπενθυμίζει πως οι αναλυόμενες υποκειμενικές ιστορίες περνούν τελικά μέσα από συναισθητηριακό και δια/νοητικό ανθρωπολογικό φίλτρο του αναλυτή (βλ. ενδεικτικά James Clifford και George Marcus 1986: 13)¹⁶. Υπ' αυτήν την έννοια, στην ανάλυση των ερευνητικών μου δεδομένων, δεν παραβλέπω πως παραμένω μεσίτρια των εμπειριών των συνομιλητών από μόνο το γεγονός πως τους έθεσα ερωτήματα που οι ίδιοι ίσως να μην σκέφτονταν ποτέ να θέσουν στους εαυτούς τους, όπως θα σημείωνε και ο Bourdieu (2006: 135· βλ. και Geertz 1990).

Παρότι οι ερμηνείες μου προέκυψαν κυρίως μέσα από τις συνομιλίες με τα υποκείμενα της παρούσας διατριβής, η έρευνά μου στηρίζεται επίσης στην κατ' επανάληψη παρατήρηση, αλλά και συμμετοχή μου στη βραζιλιάνικη πνευματιστική

¹⁴ Βλ. και Corin 2007: 256-257, 259

¹⁵ Βλ. και Γκέφου-Μαδιανού 2006, Rabinow 2007: 99, 108-109, Csordas 2007, Goslinga και Frank 2007: xiv, Corin 2007b.

¹⁶ Για μια αναλυτική επισκόπηση των αναστοχαστικών προσταγμάτων της πολιτισμικής κριτικής βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998, 1999.

τελετουργία και ειδικότερα στην λεγόμενη *αόρατη*, ηπιότερη μορφή της που επικράτησε τελικά στην Ελλάδα. Όπως δείχνω αναλυτικά στο τέταρτο κεφάλαιο, η εκ μέρους μου παρατήρηση και συμμετοχή στην υπό ανάλυση εναλλακτική-νεοεποχική θεραπευτική πρακτική διευκολύνθηκε από το γεγονός πως από το 2006 και μετά οι εν λόγω πνευματιστικές τελετουργίες λάμβαναν χώρα τρεις με τέσσερις φορές το χρόνο και για διάστημα δύο-τριών ημερών τη φορά σε κάποιο κεντρικό ξενοδοχείο της πόλης των Αθηνών. Εκεί κατέφθαναν περί τα 3.500 κάθε φορά άτομα για να αναζητήσουν θεραπεία σε φλέγον ζήτημα υγείας τους (ή των συγγενών τους). Η συστηματική αυτή επαφή μου με το βραζιλιάνικο πνευματιστικό θεραπευτικό πεδίο μου επέτρεψε να εξοικειωθώ με τα πρόσωπα, τα πράγματα, τις πρακτικές και τους συσχετισμούς του πνευματιστικού σύμπαντος και κυρίως να δω *επί το έργον* τους βραζιλιάνους θεραπευτές και τους έλληνες ασθενείς τους. Ωστόσο, το γεγονός πως μέσα από τις πρώτες κιόλας συνομιλίες μου με τους ασθενείς-συνομιλητές μου προέκυπτε το επιπλέον στοιχείο πως αρκετοί από αυτούς βρίσκονταν ήδη (πριν την έλευση της κακοτυχίας της ασθένειάς τους) σε αναζήτηση ανανεωμένου νοήματος ύπαρξης και είχαν ως εκ τούτου επισκεφτεί, από περιέργεια ή ανάγκη, και άλλες νεοεποχικού-εναλλακτικού τύπου πνευματικές-θεραπευτικές ομάδες, με οδήγησε να επεκτείνω την επιτόπια έρευνά μου προκειμένου να εντοπίσω πώς και εάν συνδέεται η ευρύτερη αυτή πνευματική τους αναζήτηση με την λειτουργικότητα της σχέσης τους με τα βραζιλιάνικα πνεύματα και εν γένει με τα ειδικότερα ανασυγκροτητικά αποτελέσματα που γεύτηκαν. Εν ολίγοις, μέσα από την ευρύτερη αυτή έρευνα προέκυψε πως η πρότερη περιήγηση κάποιων από τους συνομιλητές μου σε συναφείς νεοεποχίτικες ομάδες συνέβαλε στην θεραπεία τους από το βραζιλιάνικο σύμπαν, ακριβώς επειδή τους επέτρεψε να εξοικειωθούν σε κανονικό χρόνο (δηλαδή όχι υπό καθεστώς αδήριτης θεραπευτικής ανάγκης) με τις νεοεποχικές ιδέες της ανθρώπινης συνειδητότητας, της αυθεντικότητας, της αρμονίας, του Όλου κ.ο.κ. Το παράπλευρο αυτό στοιχείο με οδήγησε να εμβαθύνω περαιτέρω στο αμερικανικής καταγωγής νεοεποχικό έθος, αλλά και να συζητήσω με μεγαλύτερης ηλικίας Έλληνες που είχαν βιώσει την είσοδο της νεοεποχικής συλλογιστικής στον ελληνικό τόπο και διατηρούσαν μνήμες σχετικά με το πώς υποδέχτηκε η μεταπολιτευτική ελληνική κοινωνία την νεοεποχική *ξενότητα*, προκειμένου να κατανοήσω την παγκοσμιοποιητική, νεοεποχική λογική που αποκαλύφθηκε εθνογραφικά πως

ακολουθεί τις βραζιλιάνικες πνευματιστικές θεραπείες καθώς αυτές μεταναστεύουν από τόπο σε τόπο, και στον ελληνικό. Τέλος, το γεγονός πως οι αφηγήσεις των υπό ανάλυση υποκειμένων φανέρωσαν ότι σχεδόν όλοι οι συνομιλητές μου είχαν αναζητήσει καταρχάς θεραπευτική λύση στα οικεία τους πεδία της βιοϊατρικής επιστήμης και της ελληνορθόδοξης πίστης, με ώθησε να επεκτείνω την βιβλιογραφική και εθνογραφική μου έρευνα στα εν λόγω πεδία με σκοπό να ανακατασκευάσω εκείνους τους συγκροτηθέντες συναισθητηριακούς χώρους που θα με διευκόλυναν να υπολογίσω το εύρος της πιθανολογούμενης ανασυγκρότησης των υπό ανάλυση εδώ υποκειμενικοτήτων ελέω της εξαναγκασθείσας επαφής τους με την *ξένη* θεραπευτική πρόταση. Έτσι, προκειμένου να ανακατασκευάσω τα συναισθητηριακής υφής πλαίσια της βιοϊατρικής επιστήμης και της ελληνορθόδοξης πίστης, κατέφυγα, αφενός, στην σχετική με τα εν λόγω πεδία βιοϊατρική, θεολογική, κοινωνιολογική, ανθρωπολογική βιβλιογραφία· αφετέρου, σε συμβατικά, δημοσιογραφικού τύπου δεδομένα, καθώς και στον χώρο του διαδικτύου. Για τους ίδιους λόγους παρακολούθησα εκτενώς τηλεοπτικές σειρές και εκπομπές, επαγγελματικά ντοκιμαντέρ και ερασιτεχνικά βίντεο σχετικά ή αφιερωμένα στα εν λόγω πεδία. Η ευρύτερη επιτόπια αυτή έρευνά μου ολοκληρώθηκε με μια σειρά εξειδικευμένων συνεντεύξεων με γιατρούς της παθολογικής και αιματολογικής κλινικής του νοσοκομείου Ευαγγελισμός, αλλά και με ελληνορθόδοξους πιστούς που πίστευαν ότι είχαν βιώσει το λεγόμενο *θαύμα ίασης*.

4. Σύνοψη Κεφαλαίων

Στο *πρώτο* κεφάλαιο αναδεικνύω τα θεωρητικά εκείνα ορόσημα που εξακολουθούν να αποτελούν τον άδηλο ορίζοντα νοημάτων που διαπερνούν το σύγχρονο πεδίο της λεγόμενης σήμερα ιατρικής ανθρωπολογίας. Εστιάζω στον τρόπο με τον οποίο συνέβαλαν στην ανάδυση και εξέλιξη του ερωτήματος περί θεραπευτικής λειτουργικότητας και κατ' επέκταση σε εκείνο της ανα-συγκρότησης της υποκειμενικότητας οι θεωρήσεις της εμπειριστικής και ευρύτερης συμβολικής-ερμηνευτικής παράδοσης, της υποκειμενικής αντίστασης, της πολιτισμικής φαινομενολογίας, αλλά και της πολιτισμικής κατασκευής. Αυτή η αναδρομή στη συλλογικά επιτελεσθείσα ανθρωπολογική μνήμη έχει ως στόχο να αναδείξει τους

επαναστατικούς εκείνους ερμηνευτικούς συλλογισμούς που έχουν μετατραπεί σε στρατηγικές προδιαθέσεις όσων εμπλέκονται στην ερμηνευτική διαδικασία των εμπειριών ασθένειας και θεραπείας. Και επιπλέον την υποβόσκουσα αναγκαστική (υπό μία έννοια) θεωρητική προίκα των θεωριών της επιτελεστικότητας και της υποκειμενικότητας που επικρατούν σήμερα (εντός της ερμηνευτικής ιατρικής ανθρωπολογίας). Τελικός στόχος του πρώτου αυτού κεφαλαίου είναι να καταστεί σαφής ο λόγος για τον οποίο, παρότι σαφώς εμπνέομαι εξίσου από τις επικρατούσες θεωρίες της επιτελεστικότητας και της υποκειμενικότητας, επανέρχομαι τελικά στο φαινομενολογικό θεώρημα του Merleau-Ponty, αλλά και στις λεπτομέρειες της θεωρίας της πρακτικής του Pierre Bourdieu, προκειμένου να στηρίξω αναλυτικά την κατανόησή μου αναφορικά με τον τρόπο που οι Έλληνες ασθενείς-συνομιλητές μου κατάφεραν να ανασυγκροτήσουν επινοητικά το περιεχόμενο της βαθύτερης συναισθητηριακής τους διάστασης, παρότι παρέμειναν σαφώς εξαρτημένοι από τους οντικούς περιορισμούς του εκ μέρους τους σωματοποιημένου ελληνικού έθνους.

Στο *δεύτερο* κεφάλαιο αναφέρομαι σε ό,τι καλεί ο Pierre Bourdieu *έθος*, ο Maurice Merleau-Ponty *πολιτισμικό ορίζοντα*, ο Michel Foucault *πολιτισμικό ύφος* ή *στυλ*, η Judith Butler *μήτρα* διανοητότητας, ο Michael Taussig *υποβόσκουσα κοινωνική γνώση*, ο Robert Desjarlais *αισθητική της ύπαρξης*. Δηλαδή, στην ανεπίγνωστη, διασωματικά-διυποκειμενικά σωματοποιημένη, άδηλη, συναισθητηριακή, ελληνική πρακτική γνώση/αίσθηση, η οποία «κατανοείται δίχως διαφορούμενα», αυτόματα, από τις ελληνικές υποκειμενικότητες, ορίζοντας σχεδόν αμετάκλητα τη δυνατή υποκειμενική εμπειρική αίσθηση καθώς και τη δυνατότητα ανασυγκρότησής της. Ειδικότερα αναφέρομαι στην ιστορία, τις πυρηνικές θέσεις και σχέσεις, τις αιτίες ασθένειας και τις προτάσεις θεραπείας του πεδίου της βιοϊατρικής επιστήμης, αλλά και του πεδίου της ελληνορθόδοξης χριστιανικής πίστης, τα οποία, σύμφωνα με την έρευνά μου αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της συναισθητηριακής διάστασης των ελληνικών υποκειμενικοτήτων. Στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι να ανακατασκευασθεί, για αναλυτικούς λόγους, το ήδη συγκροτηθέν (εξαντικειμενευμένο και σωματοποιημένο) μέσο, ελληνικό περί ασθένειας και θεραπείας νοήμα, βάσει του οποίου θα υπολογιστεί αναλυτικά (στο πέμπτο κεφάλαιο) η δυνατότητα, αλλά και το εύρος της πιθανολογούμενης ανακτητικής

(φαινομενολογικής) ανα-συγκρότησης των συνομιλητών μου, επ' ευκαιρία της εζ' ανάγκης δημιουργηθείσας ελληνοβραζιλιάνικης θεραπευτικής σχέσης. Ωστόσο, στο δεύτερο αυτό κεφάλαιο αναφέρομαι εξίσου διεξοδικά και στις συγκεκριμένες πρακτικές εξαντικειμενίκευσης μέσω των οποίων κάθε σύγχρονη ελληνική υποκειμενικότητα καταλήγει να φέρει ανεπίγνωστα τις βιοϊατρικές και ελληνορθόδοξες έξεις. Απώτερος στόχος της εμβάθυνσής μου στον τρόπο με τον οποίο οι σύγχρονοι Έλληνες και σύγχρονες Ελληνίδες σωματοποιούν από γεννησιμιού τους την περί ασθένειας και θεραπείας επικρατούσα πρακτική λογική του τόπου τους, είναι αφενός η ανάδειξη της συγκροτητικής λογικής και αφετέρου η αποκάλυψη μέρους του τρόπου, βάσει του οποίου υποστηρίζω πως κατάφεραν οι ελληνικές υποκειμενικότητες να εξοικειωθούν συναισθητηριακά, αλλά και να επι-νοήσουν μια νέα θεραπευμένη σχέση με το βραζιλιάνικο πνευματιστικό σύμπαν.

Αναγνωρίζοντας στη συνάντηση των συνομιλητών μου με το βραζιλιάνικο πνευματιστικό έθος τον «διασυνδεδεμένο» σύγχρονο κόσμο στον οποίο αναφέρεται ο Clifford (1997: 2, 24), στο τρίτο κεφάλαιο αναφέρομαι στο νεοεποχικό-εναλλακτικό πνευματικό/θεραπευτικό πεδίο, το οποίο φαίνεται πως συνοδεύει θεραπείες όπως οι βραζιλιάνικες πνευματιστικές, καθώς αυτές μεταναστεύουν από τόπο σε τόπο ή καθώς δέχονται στον βραζιλιάνικο τόπο τους την επίσκεψη δυτικών/δυτικοποιημένων υποκειμενικοτήτων. Υπ' αυτήν την έννοια, έχοντας ως απώτερο στόχο την κατασκευή ενός παγκοσμιοποιημένου πλαισίου ένταξης των υπό ανάλυση βραζιλιάνικων πνευματιστικών θεραπειών, στο παρόν κεφάλαιο αναδεικνύω καταρχάς τις ιστορικές εκείνες συγκυρίες που οδήγησαν στην ανάδυση του αμερικανικού New Age και επιπλέον τις ειδικότερες θεραπευτικές και πνευματικές προτάσεις του. Παρότι, η διεξοδική αυτή αναδρομή στις ρίζες, αλλά και στις αναδειχθείσες αρχές του αμερικανικού New Age ενδέχεται να δείχνει πλεονάζουσα εντός μιας ανθρωπολογικής εργασίας που θεωρητικά δεσμεύεται από την αρχή της τοπικότητας, κρίνεται εδώ απαραίτητη προκειμένου να επιτρέψει να διαφανεί η υποβόσκουσα λογική των νεοεποχικών αφηγήσεων και πρακτικών που εισήλθαν, από την μεταπολίτευση κυρίως και μετά, στο απομονωμένο από εμφύλιους και δικτατορίες ελληνικό τοπίο, καθορίζοντας σταδιακά τον δυνατό ελληνικό τρόπο πρόσληψης του θεραπευτικού άλλου/εναλλακτικού.

Στο *τέταρτο* κεφάλαιο αναλύω αυτές καθαυτές τις βραζιλιάνικες πνευματιστικές θεραπείες. Δηλαδή τις *μη εγχώριες* θεραπευτικές εκείνες τελετουργικές πράξεις που εμπλέκονται στις ιστορίες ζωής των συνομιλητών μου, αποτελώντας για κάποιους από αυτούς τον λόγο της θεραπείας τους, αλλά και για το σύνολό τους μια ιδιαίτερη, αξιομνημόνευτη, εμπειρία ζωής. Στόχος του κεφαλαίου είναι να εξοικειώσει τον αναγνώστη με τα πρόσωπα και τα πράγματα μιας θεραπευτικής εκδοχής που δεν ήταν πάντοτε διαθέσιμη στον ελληνικό τόπο και εξακολουθεί, όπως φαίνεται, να δείχνει *ξένη εντός του*. Υπ' αυτήν την έννοια, στο εν λόγω κεφάλαιο, αναφέρομαι στην ιστορία του καρντεσικής καταγωγής βραζιλιάνικου πνευματισμού, στις πυρηνικές του θέσεις και σχέσεις, στη θέση που κατέχει στον σύγχρονο βραζιλιάνικο τόπο, αλλά και στις συγκυρίες που οδήγησαν στη μετανάστευσή του στον ελληνικό τόπο. Επίσης, αναδεικνύω τη λογική των πνευματιστικών θεραπειών, των πνευματικών οντοτήτων, αλλά και των θνητών -ενδιάμεσων- θεραπειών, καθώς και τις λεπτομέρειες των δύο εκδοχών της πνευματιστικής θεραπευτικής τελετουργίας: της αποκαλούμενης *ορατής* και θεωρούμενης ως *υλικά* επεμβατικής, και της αποκαλούμενης *αόρατης* και αντίστοιχα θεωρούμενης ως *ενεργειακά* επεμβατικής θεραπευτικής πρακτικής.

Το *πέμπτο* και τελευταίο κεφάλαιο αφορά στις συγκεκριμένες μορφές που έλαβε η σχέση των υπό ανάλυση ελληνικών υποκειμενικοτήτων με το βραζιλιάνικο πνευματιστικό σύμπαν. Στόχος του εν λόγω κεφαλαίου είναι να επιβεβαιώσει την φαινομενολογική αναλυτική αίσθησή μου σχετικά με τη συγκροτηθείσα διττή ποιότητα της υποκειμενικότητας, αλλά και να εμβαθύνει στο ερώτημα της δυνατότητας υποκειμενικής ανασυγκρότησης. Έτσι, αντλώντας υλικό από τις προσωπικές ιστορίες των συνομιλητών μου, στο τελευταίο κεφάλαιο αναλύω λεπτομερώς τρεις περιπτώσεις ασθενών, οι οποίες εκλαμβάνονται εδώ ως παραδειγματικές και άρα ικανές να μας αποκαλύψουν αναλυτικά στοιχεία σχετικά με τον τρόπο, το εύρος, αλλά και τον (προσωπικό ή απρόσωπο) φορέα της ανασυγκροτητικής διαδικασίας. Πιο συγκεκριμένα, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο στοιχείο της *αδήριτης ανάγκης* που χαρακτηρίζει τις δύο από τις τρεις αναλυόμενες εδώ περιπτώσεις, η παρούσα έρευνα αντλεί από τον Merleau-Ponty προκειμένου να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η, εξαιτίας της μη εξεύρεσης θεραπευτικής λύσης,

στρατηγική συνειδητοποίηση της τραγικής ανθρώπινης (ελληνικής) μοίρας οδήγησε κάποιους από τους συνομιλητές μου σε πράξεις ανασυγκρότησης, είτε αυτές αφορούν στην αναλυτικά ιδανική *φαινομενολογική ανάκτηση/επινόηση* (στη διεύρυνση του περιεχομένου της συναισθητηριακής συνείδησης), είτε στη λιγότερο ιδανική για την ανάλυση, αλλά σημαντική για την επιβίωση των ίδιων των υποκειμενικοτήτων, *απλή απόκλιση* (στην ανασύνθεση του ήδη υπάρχοντος περιεχομένου της συναισθητηριακής τους συνείδησης). Εντός της ίδιας συλλογιστικής, αποστολή του τρίτου παραδείγματος, το οποίο αναφέρεται στην περίπτωση μιας αναλυόμενης που βρέθηκε να συνομιλεί με το πνευματιστικό σύμπαν από *απλή περιέργεια* και όχι *εξ' ανάγκης*, είναι να δείξει εξ' αντιδιαστολής γιατί το στοιχείο της *αδήριτης ανάγκης* δύναται να εμπλουτίσει το βλέμμα μας σχετικά με τις ανασυγκροτητικές δυνάμεις της υποκειμενικότητας, επιτρέποντάς μας να φανταστούμε εκ νέου την (υλοποιημένη) ύπαρξή μας ως δυνάμει συνειδητό συν-διαμορφωτή της μοίρας μας.

Τέλος, στον *επίλογο* της παρούσας έρευνας επανέρχομαι στο ζήτημα του φορέα της ανασυγκροτητικής πράξης. Υποστηρίζω πως η συνθήκη της *αδήριτης* θεραπευτικής *ανάγκης* και η αίσθηση *οριακότητας/θνητότητας* που αυτή συνεπάγεται οδηγούν το επιτελεσθέν (ελληνικό/δυτικό) *εγώ νοώ* να αισθανθεί *ξένο/έτερο* στον ίδιο του τον τόπο. Θεωρώ πως είναι αυτή η οδυνηρή, αυτο-αναφορική αίσθηση *θνητότητας ως ετερότητας* που μας επιβεβαιώνει, αναλυτικά, πως υφίσταται ένας (έστω κυριαρχικά) υλοποιημένος *φορέας ενικής ύπαρξης*, ο οποίος, παρότι συνήθως «δρα από την 'κόλαση' της αιώνιας επανάληψης του εαυτού» του, ως δρων *υπο-κείμενο*, δύναται κάποιες κρίσιμες στιγμές να δράσει «ως κομήτης της δημιουργίας και των ουσιωδών ρηγμάτων της ανανέωσης», ως δρων *αντι-κείμενο*, όπως σχεδόν ποιητικά σημειώνει ο Πέτρος Αναστασιάδης (2011: 274, 403, 467). Τελική θέση της παρούσας έρευνας είναι πως η σπάνια αυτή αποκάλυψη του δρώντος *αντι-κειμένου*, μας δείχνει αναλυτικά πως, παρότι δεν είμαστε ελεύθεροι, πόσο μάλλον ιδανικά, *είμαστε τουλάχιστον ικανοί –φτιαγμένοι- για περισσότερη ελευθερία.*

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Θεραπευτική λειτουργικότητα και ανασυγκρότηση της υποκειμενικότητας: θεωρητική επισκόπηση

1. Εισαγωγή

Το παρόν κεφάλαιο αφορά στο θεωρητικό πεδίο της ανθρωπολογίας της ασθένειας και θεραπείας. Στόχος μου είναι να δείξω τους λόγους για τους οποίους οι σύγχρονες θεωρίες της επιτελεστικότητας και της υποκειμενικότητας αποτελούν το υποχρεωτικό σημείο αφετηρίας της αναλυτικής μου απόπειρας, αλλά και αυτούς για τους οποίους επανέρχομαι τελικά στο κλασικό φαινομενολογικό θεώρημα του Maurice Merleau-Ponty προκειμένου να αναλύσω τα εθνογραφικά μου δεδομένα. Έχοντας υπ' όψιν πως η επικρατούσες σήμερα (εντός της ερμηνευτικής ιατρικής ανθρωπολογίας) θεωρίες της υποκειμενικότητας και επιτελεστικότητας αντλούν από το υλικό προγενέστερων θεωρητικών (ανθρωπολογικών και φιλοσοφικών) προσεγγίσεων, στο κεφάλαιο αυτό επέλεξα να προσεγγίσω το ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας, καθώς και εκείνο της υποκειμενικής ανασυγκρότησης, εστιάζοντας στα θεωρητικά ορόσημα που καθόρισαν την ιδιαίτερη λογική της ερμηνευτικής κατεύθυνσης του σημερινού πεδίου της ιατρικής ανθρωπολογίας μάλλον, παρά μόνον στις ως άνω τελευταίες επικρατούσες θεωρίες. Ενώ κατανοώ πως η αρχαιολογικού τύπου αυτή αναδρομή ενδέχεται να φαντάζει πλεονάζουσα σε μια διατριβή που θα μπορούσε να έχει βρει στη θεώρηση της επιτελεστικότητας ή στη θεωρία της υποκειμενικότητας ένα σταθερό πλαίσιο υπαγωγής, εντούτοις επιλέγω εδώ αυτή τη σειρά για δυο λόγους. Αφενός για να δείξω το γιατί εξακολουθούν να μας ενδιαφέρουν σήμερα αναλυτικά εκείνες οι ελληνικές υποκειμενικότητες που δηλώνουν πως θεραπεύτηκαν από βραζιλιάνικες πνευματιστικές θεραπείες· αφετέρου, για να αναδείξω τις «δυνάμει εφικτές» απαντήσεις αναφορικά με τα ζητήματα της θεραπευτικής λειτουργικότητας και της ανα-συγκρότησης της υποκειμενικότητας, όπως θα σημείωνε και ο Bourdieu (2007: 60, 65, 72, 129, 138).

Προκειμένου να αναδείξω τα ερωτήματα που μπορούν να τεθούν, καθώς και αυτά που αποκλείονται εντός του εν λόγω πεδίου, στο παρόν κεφάλαιο αναφέρομαι στις εμπειριστικές καταβολές του ερωτήματος της θεραπευτικής λειτουργικότητας και κυρίως στον τρόπο με τον οποίο μελετητές, όπως οι William Halse Rivers (2001) και Edward Evans-Pritchard (1976), εγκαινίασαν άθελά τους το πεδίο της σημερινής ιατρικής ανθρωπολογίας, διερωτώμενοι πώς δύναται να λειτουργεί θεραπευτικά για τους ιθαγενείς πληθυσμούς που μελέτησαν η πίστη σε μη υπάρχοντα (όπως οι ίδιοι οι δυτικοί μελετητές πίστευαν) πνεύματα. Αναφέρομαι, επιπλέον, στη συντεταγμένα ανατρεπτική συνέχεια του εν λόγω ερωτήματος, όπως αυτή προέκυψε σταδιακά μέσα από τον γαλλικό δομισμό του Claude Lévi-Strauss (2010), τη συμβολική/ερμηνευτική θεώρηση των Victor Turner (1995) και Clifford Geertz (2003) και την εθνοϊατρική προσέγγιση του Arthur Kleinman (1980). Δηλαδή μέσα από θεωρήσεις, οι οποίες, παρά τις όποιες διαφορές τους, υποστήριζαν πως οι ιθαγενείς εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας είναι απολύτως αληθινές για τους ίδιους τους ιθαγενείς, ακριβώς επειδή οι τελευταίοι πιστεύουν στους σχετικούς με την ασθένεια και τη θεραπεία μύθους του πολιτισμικού πλαισίου που τους αντιστοιχεί. Όπως δείχνω αναλυτικά, η θέση αυτή οδήγησε στο αναλυτικό ερώτημα *«πώς καταλήγουν τα πολιτισμικά υποκείμενα να πιστεύουν σε κάτι, ώστε αυτό να καθίσταται γι' αυτά λειτουργικό και εν προκειμένω θεραπευτικά λειτουργικό;»* και έφερε ανεπιστρεπτί στο αναλυτικό προσκήνιο το ζήτημα της ανα-συγκρότησης της υποκειμενικότητας.

Εντός της ίδιας συλλογιστικής, στη δεύτερη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου επισημαίνω τη βαθιά τομή που επέφερε στα ζητήματα που μας απασχολούν το έργο της ανθρωπολόγου Jean Comaroff (1985). Εκκινώντας από τη συμβολική/ερμηνευτική θεώρηση, η Comaroff σκέφτηκε να εμβαθύνει στο τι συμβαίνει όταν τα υποκείμενα ενός πολιτισμικού χωροχρόνου έρχονται σε επαφή με *μη εγχώριες* (άρα μη εξαντικειμενικευμένες) εμπειρίες ασθένειας και θεραπευτικές δέσμες σχέσεων και κατέληξε να αναγνωρίσει στα πολιτισμικά υποκείμενα δυνατότητες αντίστασης στα εκ μέρους τους σωματοποιημένα πολιτισμικά δεδομένα. Εμβαθύνω, επίσης, στην εμπνευσμένη από τη φαινομενολογία του Maurice Merleau-Ponty και τη θεωρία της πρακτικής του Pierre Bourdieu, θεωρία της ενσωμάτωσης (embodiment) του Thomas Csordas, η οποία επεσήμανε τη δικαιωματική εμπλοκή της ανθρώπινης σωματικότητας στην πολιτισμική διαδικασία της υποκειμενικής ανα-

συγκρότησης και έφερε στο προσκήνιο, έστω και με έναν διασταλτικό τρόπο (που στη συνέχεια δέχτηκε έντονη κριτική), τη συμβολή του φαινομενολογικού εαυτού στη θεραπευτική και κατ' επέκταση στην ανασυγκροτητική διαδικασία (1994, 2002).

Στην τρίτη ενότητα αναφέρομαι στις θέσεις της θεωρίας της πολιτισμικής κατασκευής, η οποία υπογράμμισε το γεγονός πως ο εαυτός της φαινομενολογικής θεώρησης συνιστά μόνον μια πολιτισμική κατασκευή αναχθείσα σε ουσία και ταγμένη ανεπιστρεπτί στην ανασυγκροτητική διαδικασία και όχι μια καταγωγική, σωματική καταρχάς ουσία, όπως υπονοούσε η θεωρία της ενσωμάτωσης του Thomas Csordas. Αναφέρομαι, επιπλέον, στη θεωρία της επιτελεστικότητας της Judith Butler (2006), η οποία υπέδειξε περαιτέρω την επιτελεσθείσα φύση του υποκειμενικού, αλλά και το αναλυτικό γεγονός πως το συμβατικό υποκείμενο διαθέτει μόνον τη νόθα δυνατότητα να επιτελεί αποκλίνοντα, αλλά όχι επινοητικά, ανασυγκροτητικά βήματα. Τέλος, στην ίδια αυτή ενότητα αναλύω τις θέσεις της σύγχρονης θεωρίας της υποκειμενικότητας, η οποία παρότι έλαβε σοβαρά υπόψιν της τις ενστάσεις του φεμινιστικού μεταδομισμού σχετικά με τη μη δυνατότητα καθαρής υπέρβασης του σωματοποιημένου ορίζοντα νοήματος εκ μέρους της εξαντικειμενικευμένης υποκειμενικής ύπαρξης, υποστήριξε τελικά πως καθέκαστη συγκροτηθείσα υποκειμενικότητα διαθέτει, ως αμετάκλητα επιτελεσθέν δρών υποκείμενο, το δικαίωμα να κάνει την ανασυγκροτητική διαφορά της. Το κεφάλαιο κλείνει με μια συνοπτική πρόγευση της τοποθέτησής μου αναφορικά με τους ειδικότερους λόγους που με οδήγησαν να αποκλίνω εν μέρει τόσο από τη θεωρία της επιτελεστικότητας, όσο και από τη θεωρία της υποκειμενικότητας και να επανέλθω στο φαινομενολογικό θεώρημα του Merleau-Ponty, καθώς και στη θεωρία της πρακτικής του Pierre Bourdieu (2006), προκειμένου να αποδώσω στα υποκείμενα της διατριβής μου τη δυνατότητα της φαινομενολογικής *δημιουργικής ανάκτησης/επινόησης*, ή/και *του αναθεωρητικού αναστοχασμού*, δηλαδή της διεύρυνσης του αυτόματα λειτουργικού περιεχομένου της συναισθητηριακής τους συνείδησης (Merleau-Ponty 2005, 2003).

2. Το εμπειριστικό ερώτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας και η σύνδεσή του με την ανα-συγκρότηση της υποκειμενικότητας

Το ερώτημα της λειτουργικότητας των θεραπευτικών πρακτικών βρίσκεται στον πυρήνα των ανθρωπολογικών μελετών που εμβαθύνουν στους τρόπους που τα πολιτισμικά υποκείμενα ασθενούν και θεραπεύονται. Ωστόσο, το περιεχόμενο του εν λόγω ερωτήματος έχει πολλακίς τροποποιηθεί, ακολουθώντας τις μεθοδολογικές και αναλυτικές τάσεις που επικράτησαν από καιρού εις καιρόν στο ανθρωπολογικό προσκήνιο. Όπως τονίζει ο ανθρωπολόγος Byron Good, η ανασκόπηση της ανθρωπολογικής ιστορίας δείχνει πως η επικράτηση του ερωτήματος της θεραπευτικής λειτουργικότητας δεν είναι το αποτέλεσμα κάποιας εξωτερικής νομοτέλειας, αλλά αντίθετα η συνέπεια των μεθοδολογικών/θεωρητικών επιλογών των ανθρωπολόγων της λεγόμενης εμπειριστικής παράδοσης, οι οποίοι διεξήγαγαν (από τη δεκαετία του 1920 και μετά) τις πρώτες γενικού τύπου εθνογραφικές μελέτες σε μη δυτικούς τόπους (που προσέγγιζαν συνήθως ως μέλη των αποικιακών αποστολών των ευρωπαϊκών κυρίως τόπων καταγωγής τους) και οι οποίοι μεταξύ άλλων ασχολήθηκαν με τις (εκ μέρους τους θεωρούμενες) μαγικές -εξωτικές- εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας των (αποκαλούμενων) ιθαγενών πληθυσμών (2005: 10, 52-56)¹⁷. Σύμφωνα με τον Good, το γεγονός πως οι αιτίες ασθένειας και οι θεραπευτικές πρακτικές των συνήθως απομακρυσμένων (από το δυτικοευρωπαϊκό και βορειοαμερικανικό κέντρο) περιοχών του πλανήτη μελετήθηκαν για πρώτη φορά από δυτικές υποκειμενικότητες των αρχών του 20^{ου} αιώνα, οι οποίες πίστευαν στην πρωτοκαθεδρία της επιστημονικής γνώσης και ειδικότερα στη μηχανιστική ιατρική λογική, οδήγησε στην εκ μέρους τους αναγνώριση των ξένων αυτών θεραπευτικών πρακτικών, όχι απλώς ως άλλων (εναλλακτικών των επιστημονικών/ δυτικών), αλλά κυρίως ως πρωτόγονων και ανυπόστατων σε σχέση με τις (εκ μέρους τους θεωρούμενες) εξελιγμένες πρακτικές της ιατρικής επιστήμης (Good 2005: 10, 14, 29-36). Η συγκυριακή αυτή συνάντηση των δυτικών μελετητών με ό,τι ο πολιτισμικός

¹⁷ Ο Byron Good αναφέρεται συγκεκριμένα στους Tylor 1970, Frazer 1911, Malinowski 1974, Evans-Pritchard 1976, Rivers 2001.

ορίζοντάς τους αναγνώριζε ως *ξένο/άλλο* τους ανάγκασε να εμπνευστούν μια σειρά αναλυτικών διακρίσεων προκειμένου να μετατρέψουν τις (θεωρούμενες) εξωτικές αιτιάσεις ασθενείας και θεραπευτικές πρακτικές σε αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης. Έτσι, είναι αυτοί που εισήγαγαν τη διάκριση ανάμεσα στην παραδοσιακή θεραπευτική πρακτική (των σαμάνων και των μάγων) και την ιατρική θεραπευτική πρακτική (των επιστημόνων ιατρών). Αλλά και αυτοί που εισήγαγαν την ευρύτερη αναλυτική διάκριση ανάμεσα σε όσα οι ιθαγενείς πιστεύουν και σε εκείνα που οι δυτικοί μελετητές γνωρίζουν προκειμένου να διακρίνουν ανάμεσα στο (εκ μέρους τους θεωρούμενο ως πανανθρώπινο) δικαίωμα της πίστης σε παράλογες, ψευδείς ή ανυπόστατες σχέσεις (για παράδειγμα στην προτιμώμενη από ορισμένους ιθαγενείς λαούς σχέση ανάμεσα στη δυσεντερία, την τρέλα, ή το τσίμπημα του φιδιού και την παρέμβαση του πνευματικού κόσμου, ή την κακόβουλη σκέψη των συγχωριανών τους) και στην (εκ μέρους των δυτικών μελετητών προτιμώμενη) πραγματικότητα της (θεωρούμενης) αντικειμενικής γνώσης που πηγάζει από την επιστημονική έρευνα, η οποία και απέδιδε τότε τις παραπάνω ασθένειες αποκλειστικά σε φυσικές/φυσιολογικές αιτίες, όπως στην κακή διατροφή, στην ιογενή λοίμωξη κτλ. (ό.π.: 12)¹⁸. Συνεπάγεται πως η αδιαπραγμάτευτη αλήθεια του δυτικού κόσμου της εποχής τους που άδηλά τους έφεραν φαίνεται πως οδήγησε τους εν λόγω μελετητές να θεωρήσουν, για παράδειγμα, πως οι ιθαγενείς πιστεύουν ότι τα πνεύματα προκαλούν τη δυσεντερία, την τρέλα κ.ο.κ. επειδή δεν γνωρίζουν ακόμα την ιατρική λογική, όπως την γνωρίζουν (για καλή τους τύχη) οι ίδιοι (οι δυτικοί αναλυτές).

Το αναμενόμενο, υπό μία έννοια, αυτό συμπέρασμα, είχε ως άμεση συνέπεια την παραγωγή ανθρωπολογικών αναλύσεων, οι οποίες δεν περιέγραφαν απλώς τις θεραπευτικές πρακτικές των μη δυτικών πληθυσμών, αλλά επιχειρούσαν να απαντήσουν «σε τι εξυπηρετεί τον ιθαγενή η ψεύτικη αυτή πίστη στα πνεύματα;», ή αλλιώς, «πώς λειτουργεί η αναληθής αυτή πραγματικότητα για τον ιθαγενή ασθενή;» (Good 2005: 12, *έμφαση δική μου*). Ένα ερώτημα, το οποίο υπονοούσε, επιπλέον, πως οι πεπλανημένες εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας των υπό ανάλυση τότε (μη

¹⁸ Για την διάκριση ανάμεσα στην *πίστη* και τη *γνώση* βλ. ενδεικτικά Tambiah 2002, Thomas 1991, Smith 1991.

δυτικών) υποκειμένων είναι, σε κάθε περίπτωση, αντικειμενικά προσβάσιμη.¹⁹ Ωστόσο, οφείλουμε να επισημάνουμε πως, παρότι οι πρώτες αυτές απόπειρες κατανόησης του ξένου (μη δυτικού) θεραπευτικού έθους διατρέχονταν από μία ανεπίγνωστη διάθεση δυτικής επιβολής, ήταν οι ίδιες που για πρώτη φορά αναζήτησαν μια κάποια λογική πίσω από τις ιθαγενείς πρακτικές και διάνοιξαν τον δρόμο προς την ανάδειξη της έννοιας της πολιτισμικής συνάφειας αναφορικά με τα ζητήματα της ασθένειας και της θεραπείας. Κλασικό παράδειγμα αποτελεί το έργο του Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1976). Εκεί, ο Evans-Pritchard υποστηρίζει μεν πως η πίστη των Αφρικανών Ζάντε στις κακόβουλες μαγικές δυνάμεις ορισμένων συγχωριανών τους να προκαλούν ασθένειες στους άλλους είναι μια πίστη που στερείται συνοχής, την ίδια στιγμή, ωστόσο, αναγνωρίζει πως η πίστη αυτή συνιστά μια συντεταγμένη πολιτισμική ερμηνεία ικανή να διευκολύνει τους Ζάντε να κατανοήσουν και κατ' επέκταση να αποδεχτούν τις συνθήκες κακοτυχίας και δυστυχίας που φαίνεται πως τους προκαλούν τα βιολογικά (για τον δυτικό αναλυτή) γεγονότα ασθενείας (1976: 65, 221). Ο Michael Taussig έχει επισημάνει ότι μια επιφανειακή ανάγνωση της ανάλυσης του Evans-Pritchard φανερώνει απλώς πως ο τελευταίος «επιθυμούσε τόσο σφόδρα να κάνει τις πρακτικές των Ζάντε αντιληπτές στο δυτικό ανώτερης και μεσαίας τάξης αναγνώστη της εποχής του, ώστε έτεινε να εξομοιώνει τη σκέψη των Ζάντε με τις λογικές κατανοήσεις των δικών του αναγνωστών, αντί να αναπτύξει τους τρόπους με τους οποίους η πίστη στη μαγεία μπορούσε να υπηρετήσει την κριτική και τον εμπλουτισμό των δυτικών αυτών κατανοήσεων (Taussig 1987: 463). Αντίθετα, ο ίδιος υποστήριξε πως μια προσεχτικότερη ανάγνωση του κλασικού πια αυτού έργου δείχνει πως μελέτες, όπως αυτή, είχαν, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1930, καταφέρει να προσφέρουν στο ανθρωπολογικό στερέωμα πολλά περισσότερα από μια στενή θετικιστική προσέγγιση των θεωρούμενων ως παραδοσιακών θεραπευτικών πρακτικών. Είχαν καταφέρει, έστω και μέσα στα πλαίσια του έθους της ιστορικής τους περιόδου, να προσεγγίσουν τους πολιτισμικούς λόγους για τους οποίους οι (θεωρούμενες ως) μαγικές τελετουργίες βρίσκονταν σε συγκεκριμένους τόπους και χρόνους άμεσα

¹⁹ Οι ερευνητές των αρχών του 20^{ου} αιώνα φαίνεται πως δεν προβληματίζονταν αναφορικά με την προσβασιμότητα των υποκειμενικών εμπειριών. Η ικανότητα να γνωρίζει κανείς τον *εαυτό* και τον *άλλο* αντικειμενικά θεωρείτο ως μια αυτονόητη δυνατότητα των (θεωρούμενων) εξελιγμένων επιστημονικά και άρα πνευματικά δυτικών υποκειμένων (Good 2005: 10-24).

συνυφασμένες με την ασθένεια και την κακοτυχία, παρέχοντάς μας έτσι τα πρώτα δείγματα μιας ανθρωπολογικής γραφής που επιθυμεί να μιλήσει για τις ζωές των άλλων, όπως σημειώνει και ο Taussig (1987: 464). Ή, όπως σημειώνουν οι Good, Fischer, Willen και DeIVecchio Good, μια γραφής που επιθυμεί να απαντήσει στο ερώτημα του «τι σημαίνει να είναι κανείς άνθρωπος», εμβαθύνοντας στους τρόπους με τους οποίους το ανθρώπινο γένος ασθενεί και θεραπεύεται (2010: 1).

2.1. Η δομολειτουργική προσέγγιση του Claude Lévi-Strauss

Μια από τις σημαντικότερες θεωρητικές μετατοπίσεις στο ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας επήλθε κατά τη δεκαετία του 1950 μέσα από τον γαλλικό δομισμό του Claude Lévi-Strauss. Όπως σημειώνει η Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, σε αντιδιαστολή προς το «μονογραμμικό εξελικτισμό» των εμπειριστικών μελετών, ο Lévi-Strauss κατάφερε να επιφέρει τομή στην προσέγγιση του ερωτήματος του θεραπευτικού τρόπου, υποστηρίζοντας πως οι εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας των πολιτισμικών υποκειμένων δεν είναι αποκυήματα της φαντασίας τους, αλλά αντίθετα είναι εμπειρίες απόλυτα «αληθινές» για τα υποκείμενα που τις βιώνουν (1999: 64). Η άποψή του αυτή καθίσταται μεταξύ άλλων πρόδηλη στην εκ μέρους του διεισδυτική ανάλυση του θεραπευτικού άσματος της Παναμέζικης φυλής Cuna, το οποίο και έχω επιλέξει προκειμένου να αναδείξω τις λεπτομέρειες της ανάλυσής του, αλλά και τα μεθοδολογικά και θεωρητικά εκείνα στοιχεία που θεωρώ πως εξακολουθούν σήμερα να διαθέτουν υψηλή αναλυτική αξία.

Σύμφωνα με τον Lévi-Strauss, το άσμα των Cuna αποτελεί τη θεραπευτική μέθοδο που διέρχεται ο σαμάνος της φυλής προκειμένου να διευκολύνει έναν δύσκολο τοκετό (2010: 232). Ο Lévi-Strauss εξηγεί πως κάθε γυναίκα Cuna που αντιμετωπίζει επιπλοκές στη γέννα εκλαμβάνεται πως έχει χάσει τη δίδυμη πνευματική ψυχή της, την «ruiba». Σε αυτήν την περίπτωση ο σαμάνος με τη βοήθεια του θεραπευτικού άσματος και των πνευμάτων θεωρείται πως δύναται να μεταβεί στον «υπερφυσικό» κόσμο, να πιάσει τη δίδυμη ψυχή της γυναίκας και να της την επιστρέψει (ό.π.: 234). Ο Lévi-Strauss υπογραμμίζει πως οι στίχοι του θεραπευτικού άσματος των Cuna προσαρμόζονται κατά περίπτωση από τον σαμάνο προκειμένου να περιγράψουν στους

παρόντες (την έγκυο και τους συγγενείς της) αφενός τα γεγονότα που έχουν ήδη συμβεί (δηλαδή, την αδυναμία της γυναίκας να γεννήσει, την αγωνία των συγγενών της, την ενημέρωση του σαμάνου και την άφιξη του τελευταίου στο σπίτι της γυναίκας για να προσφέρει βοήθεια), αλλά και όσα χρειάζονται να γίνουν και όλα όσα τελικά έγιναν για να έχει η περιπέτειά της αίσιο τέλος, δηλαδή τη μετάβαση του σαμάνου στον υπερφυσικό κόσμο και τη μάχη που ο τελευταίος γενναία εκεί δίνει προκειμένου να πείσει την δύναμη Muu (την οντότητα που σχετίζεται για τους Cuna με το μεγάλωμα των εμβρύων) να επιστρέψει πίσω στην ασθενή του την απαραίτητη για την ολοκλήρωση του τοκετού δίδυμη ψυχή της.

Εισερχόμενος στην ανάλυση, ο Lévi-Strauss υποστηρίζει πως η θεραπευτική δύναμη του τραγουδιού έγκειται ακριβώς στην περιγραφική ποιότητά του. Στο γεγονός πως, μέσα από την ανάδειξη των πραγματικών γεγονότων, αλλά και όσων ελπίζονται και επιτελούνται, το άσμα των Cuna καταφέρνει να παράσχει στη δύστοκη γυναίκα μια «γλώσσα» αποσυμφόρησης της δυσχερούς ψυχικής της κατάστασης και ταυτόχρονα στήριξης και ελπίδας (ό.π.: 246). Ωστόσο, η δυναμική της θεώρησης του Lévi-Strauss προκύπτει κυρίως από το ότι ο τελευταίος εμβαθύνει περαιτέρω στο ερώτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας, προσπαθώντας να απαντήσει στο πώς η γυναίκα Cuna θεραπεύεται τελικά από την μυθολογία του σαμάνου, παρότι αυτή (η μυθολογία) «δεν ανταποκρίνεται σε κάποια αντικειμενική πραγματικότητα». Η κλασική και ακόμα επίκαιρη απάντηση του Lévi-Strauss στο εν λόγω ερώτημα είναι πως το τραγούδι του σαμάνου διευκολύνει τον τοκετό ακριβώς επειδή η δύστοκη γυναίκα «πιστεύει στο μύθο, αλλά και ανήκει σε μια κοινωνία που τον πιστεύει» (ό.π.: 245). Με τον τρόπο αυτό ο γάλλος θεωρητικός καταφέρνει να αποσυνδέσει τη λειτουργικότητα των θεραπευτικών πρακτικών από την επιστημονική τους αξιοπιστία και να τη συσχετίσει με τον τρόπο ανάδειξης της εμπειρικής δομής των υπό ανάλυση υποκειμένων, στρέφοντας τελικά την αναλυτική προσοχή του στο *τι σημαίνει τελικά να πιστεύει ένας Cuna στην δύναμη του τραγουδιού, του σαμάνου και των πνευματικών οντοτήτων*. Η μπροστά από την εποχή της απάντηση του Lévi-Strauss συνίσταται στο ότι η πίστη των Cuna στη «μαγεία» και κατ' επέκταση η λειτουργικότητα των θεραπευτικών τους μύθων και πρακτικών αποτελεί ήδη εμπειρικό -συγκροτημένο- κτήμα τους ακριβώς επειδή οι πρώτοι έχουν ενσωματώσει «στην πορεία της ζωής» τους τους προβλεπόμενους στον τόπο τους μύθους που μεταφέρουν από γενιά σε γενιά

τις σημαντικές για την εκάστοτε κοινωνία «δέσμες σχέσεων», αλλά και τις απαραίτητες για την κατανόηση των τελευταίων αιτιώδεις συνάφειες (ό.π.: 203, 262). Μεταφέρουν, εν προκειμένω, πως ο αποκλειστικά αρμόδιος για την θεραπεία ενός Cuna είναι ο σαμάνος, αλλά και ότι ο σαμάνος δύναται να ενεργήσει μόνον με τη βοήθεια των πνευμάτων, ότι η μη έγκαιρη καταφυγή στον σαμάνο μπορεί να οδηγήσει τον ασθενή Cuna στον θάνατο κ.ο.κ. (ό.π.: 234). Για τον γάλλο ανθρωπολόγο λοιπόν, η καταγωγική –αναγκαστική– σχέση των Cuna με τις δέσμες σχέσεων που συνιστούν τον τόπο τους έχει ως αποτέλεσμα την αυτόματη εμπλοκή των νοητικών (βιολογικών) υποδοχέων καθέκαστου Cuna με τα εν λόγω νοήματα και εν προκειμένω με τα νοήματα τα σχετικά με τα γεγονότα ασθένειας και υγείας. Είναι αυτή η αναγκαστική σχέση καθέκαστου Cuna με το πολιτισμικό νόημα «της θεραπείας και της ασθένειας, της ζωής και του θανάτου, της ελπίδας και της απόγνωσης» που εξασφαλίζει τη δραστηριότητα των εγχώριων θεραπευτικών τελετουργιών ακριβώς επειδή έχει οδηγήσει στην ανάδειξη ενός άδηλου «κώδικα» που καθορίζει αυτή καθαυτή την αίσθηση της εμπειρίας των Cuna (Lévi-Strauss 2010: 252· βλ. και Good 2005: 99).

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 κυρίως και μετά, η θεώρηση του Lévi-Strauss αναφορικά με το ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας δέχτηκε έντονη κριτική προερχόμενη από τη συμβολική-ερμηνευτική οπτική των ανθρωπολόγων Victor Turner και Clifford Geertz. Ανταπαντώντας στην ολιστική ποιότητα της δομιστικής θεώρησης και κυρίως στο γεγονός πως ο Lévi-Strauss (επηρεασμένος από τις ψυχαναλυτικές θεωρίες των μέσων του 20^{ου} αιώνα) απέδωσε την ικανότητα ενσωμάτωσης των πολιτισμικών ερμηνειών στην πανανθρώπινη, βιολογική δομή του «ασυνειδήτου», η οποία παρέχει, κατ' αυτόν, το περίγραμμα δυνατοτήτων της ανθρώπινης εμπειρίας (Levi-Strauss 2010: 252-253), οι Turner και Geertz υποστήριξαν πως αυτό που πρέπει να αναζητείται ανθρωπολογικά δεν είναι οι πανανθρώπινες, ανιστορικές και τετελεσμένες διανοητικές δομές των πολιτισμικών υποκειμένων, αλλά αντίθετα, «ο συγκεκριμένος νους των συγκεκριμένων αγρίων που ζουν σε συγκεκριμένες ζούγκλες» (Geertz 2003: 345). Μέσω της εύστοχης αυτής παρατήρησης οι Turner και Geertz επισημαίνουν την ανθρωπολογική ανάγκη συνειδητοποίησης του σχετικού, τοπικού/μικρογραφικού χαρακτήρα της πολιτισμικής εμπειρίας, αλλά και το γεγονός πως κανείς (ανθρωπολόγος) δεν δικαιούται να μιλά με αυτοπεποίθηση για τις εμπειρίες των άλλων σαν να επρόκειτο για δικές του εμπειρίες.

Αντίθετα, θέση των Turner και Geertz είναι πως το μόνο εθνογραφικό στοιχείο που παραμένει αναλυτικά προσβάσιμο είναι τα εκάστοτε δημόσια νοήματα, τα οποία περιέχονται σε πολιτισμικά καθορισμένα σύμβολα-κλειδιά και τα οποία επικουρούν τα πολιτισμικά υποκείμενα στην προσπάθειά τους να αντέξουν την ύπαρξή τους -να ερμηνεύσουν τις εμπειρίες τους και να καθοδηγήσουν τη δράση τους²⁰.

2.2. Η έννοια της οριακότητας στο έργο του Victor Turner

Εντός της παραπάνω συλλογιστικής, στα τέλη της δεκαετίας του '60, ο Victor Turner θα διευρύνει σημαντικά το διανοητικό αποθεματικό του ερωτήματος της θεραπευτικής λειτουργικότητας εισάγοντας στην ανάλυση τις, ως σήμερα επίκαιρες, έννοιες της οριακότητας (liminality) και της διάδρασης (communitas). Πράγματι, ζώντας μαζί με την Αφρικανική φυλή των Ndembu από το 1950 έως το 1954, ο άγγλος ανθρωπολόγος μελέτησε μεταξύ άλλων τη θεραπευτική τελετουργία Isoma, η οποία αφορά στη θεραπευτική αντιμετώπιση των αναπαραγωγικών προβλημάτων των γυναικών Ndembu. Ο Turner εξηγεί ότι η εσωτερική ερμηνεία που αυτομάτως δίνουν οι Ndembu σε περίπτωση αναπαραγωγικής αδυναμίας κάποιου εκ των θηλυκών μελών τους είναι πως είτε η γυναίκα που αδυνατεί να μείνει έγκυος, είτε κάποιο/α από τα μέλη της οικογένειάς της, αμέλησαν να δείξουν τον προβλεπόμενο σεβασμό στις σκιές των προγόνων (1995: 11). Σύμφωνα με την κοσμοθεωρία τους, ένα τέτοιο γεγονός ασεβείας δύναται να προκαλέσει τη δίκαιη κατάληψη της γυναίκας από την «προσβληθείσα σκιά», η οποία (κατάληψη) και φανερώνεται μέσω της αδυναμίας σύλληψης (ό.π.: 12). Ο Turner περιγράφει πως, όταν διαπιστωθεί η αναπαραγωγική αδυναμία, ο άνδρας της ασθενούς αναλαμβάνει την υποχρέωση να κατασκευάσει μια χόρτινη καλύβα κυκλικού σχήματος. Αυτή θα αποτελέσει τον τόπο φιλοξενίας της ασθενούς γυναίκας καθ' όλη τη διάρκεια της μεταβατικής περιόδου, μέχρι δηλαδή να τελεστεί η προβλεπόμενη θεραπευτική τελετή. Το κυρίως τελετουργικό Isoma ξεκινά με τη συγκομιδή των κατάλληλων θεραπευτικών βοτάνων και συνεχίζει με την αναζήτηση φωλιών ποντικιών ή μυρμηκοφάγων. Δηλαδή ζώων που συνηθίζουν να σκεπάζουν την φωλιά τους για να την κρατούν κρυμμένη από πιθανούς εχθρούς γι'

²⁰ Επ' αυτού βλ. και Geertz 1988, Turner 1995, Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα 1999: 114-130, 137-138.

αυτό και ταυτίζονται στον τόπο των Ndembu με τις οντότητες/σκιές που κρύβουν τη γονιμότητα των γυναικών τους. Υπ' αυτήν την έννοια, ο Turner υποστηρίζει πως σκοπός της εν λόγω θεραπευτικής τελετουργίας είναι να βρεθεί και να αποκαλυφθεί η φωλιά της οντότητας/ζώου ενώπιον της γυναίκας, της οικογένειάς της και των συγχωριανών της, και ως εκ τούτου να επιστραφεί συμβολικά και κυρίως δημόσια στην (θεωρούμενη ως) στείρα γυναίκα η «κρυμμένη» της γονιμότητα (ό.π.: 20-21).

Προχωρώντας στο αναλυτικό ζήτημα, ο Turner θα βασιστεί στην πρωτοποριακή θεωρία περί διαβατήριων τελετών του δασκάλου του Arnold van Gennep που υποστήριξε πως οι διαβατήριες τελετές (δηλαδή, οι τελετές που σηματοδοτούν κάθε αλλαγή σε τόπο, κατάσταση, κοινωνική θέση και ηλικία) περιλαμβάνουν τρεις φάσεις: την απομάκρυνση από τον αρχικό τόπο ή κατάσταση, τη μεταβατική, μεθοριακή ή/και περιθωριακή θέση (περίοδο) και την επαναφορά στο νέο τόπο ή στη νέα πραγματικότητα (Gennep 1960: 18, 89). Εντός αυτής της συλλογιστικής, ο Turner θα υποστηρίζει πως η πρώτη φάση των διαβατήριων τελετών, εκείνη του αποχωρισμού, αφορά στην απομάκρυνση του ατόμου από την κοινωνική του ομάδα, από την «κανονική» κοινωνική του θέση (1995: 94). Θα υποστηρίζει, επιπλέον, πως η ενδιάμεση, μεθοριακή περίοδος είναι μια περίοδος ρευστότητας κατά την οποία το άτομο αισθάνεται πως δεν ανήκει πουθενά, πως έχει χάσει την ταυτότητά του, αλλά και μια περίοδος μετασηματισμού καθώς το ευρισκόμενο σε κοινωνικό κενό άτομο έχει το χρόνο να αναλογιστεί τη σχέση του με τον εαυτό του και τους άλλους και να αποφασίσει την στάση του. Τέλος, θα υποστηρίζει πως το τρίτο στάδιο, εκείνο της επαναφοράς, είναι το στάδιο της αποκατάστασης της σχέσης του ατόμου με τον κοινωνικό του περίγυρο καθώς το αποξενωθέν από την ομάδα άτομο έχει αναγκασθεί κατά τη διάρκεια της απομόνωσής του να συνειδητοποιήσει εκ νέου τους κανόνες της κοινωνικής συνύπαρξης και αρμονίας και δύναται πια, αν το θελήσει, να επανακτήσει την πρότερη κοινωνική του θέση.

Είναι σαφές πως στην ανάλυση της τελετουργίας Isoma ο Turner δίνει ιδιαίτερη θεραπευτική βαρύτητα στην ενδιάμεση φάση, εκείνη της οριακότητας, στην οποία εισέρχεται η (θεωρούμενη ως) στείρα γυναίκα με την αναγκαστική εγκατάστασή της στην πρόχειρη χόρτινη καλύβα που κατασκεύασε για εκείνη ο άνδρας της. Δηλαδή, στο διακριτό και αποκομμένο κοινωνικά σημείο στο οποίο η πρώτη οφείλει να

παραμένει μέχρι να ολοκληρωθεί ο κατευνασμός των πνευμάτων και άρα η θεραπεία της. Η ιδιαίτερη βαρύτητα αυτής της τελετουργικής περιόδου στην οποία έγκειται και η υψηλή θεραπευτική της συμβολή, φαίνεται πως αφορά στο γεγονός πως η υποχρεωτική αυτή απομάκρυνση από την καθημερινή, συμβατική ροή της ζωής των Ndembu, δίνει την ευκαιρία σε όσους και όσες την υφίστανται να «αισθανθούν την αίσθηση» του να μην διαθέτει κανείς τίποτα: ρούχα, σπίτι, οικογένεια, κοινωνική θέση και εν τέλει εαυτό (ό.π.: 95). Φαίνεται πως αφορά, αλλιώς, στο ότι η κοινωνική αυτή εξορία προκαλεί ένα είδος συναισθητηριακής υπενθύμισης ικανής να οδηγήσει τους κοινωνικά αποκομμένους να αισθανθούν ένα είδος κοινωνικής γυμνότητας (ό.π.: 96).²¹ Είναι, λοιπόν, η τρομακτική αυτή αίσθηση κενότητας, η οποία οδηγεί τα υποκείμενα που υφίστανται τις συνέπειες της οριακότητας να αισθανθούν αυτό που ο Turner ονομάζει *communitas*, να αισθανθούν πως βρίσκονται σε *κοινωνία* προς τους συντρόφους και τον τόπο τους και υπ' αυτήν την έννοια να βιώσουν τα μεθεκτικά και, υπ' αυτήν την έννοια, θεραπευτικά αποτελέσματα της *ταυτότητας* (ό.π.: 97). Βεβαίως, ο Turner γνωρίζει πως το μοντέλο *οριακότητα/κοινωνία* δεν αρκεί για να εξηγήσει κανείς τη λειτουργικότητα των θεραπευτικών τελετουργιών. Να εξηγήσει εν προκειμένω το πώς η (θεωρούμενη ως) στείρα γυναίκα ξαναβρίσκει (ή όχι) την αναπαραγωγική ικανότητά της, ζώντας απλώς στην απομονωμένη καλύβα για κάποιο χρονικό διάστημα ή συμμετέχοντας (ούσα σε απομόνωση) στην αποκάλυψη των φωλιών των οντοτήτων/ζώων που έχουν κλέψει την αναπαραγωγική της ικανότητα. Μέσα από την ανάλυσή του προκύπτει, ωστόσο, πως ο Turner θεωρεί πως αυτό που θεραπεύεται εντός της διάστασης της οριακότητας και των τελετουργιών που επιτελούνται κατά τη διάρκειά της δεν αφορά στην αναπαραγωγική ικανότητα της γυναίκας αυτή καθαυτή (στο βιολογικό, κατά τη γνώμη του, γεγονός ασθένειας), παρά μόνον στις διαταραχθείσες διαπροσωπικές σχέσεις της (θεωρούμενης ως) στείρας γυναίκας οι οποίες και προκαλούν την αναπαραγωγική δυσκολία. Αυτό συμβαίνει, κατά τον Turner, καθώς, παρότι προβλέπεται οι γυναίκες Ndembu που

²¹ Η θεραπευτική διάσταση της λεγόμενης μεθοριακής περιόδου γίνεται ιδιαίτερος σαφής στο έργο του Γεράσιμου Μακρή *Changing Masters*, όπου ο τελευταίος αναλύει τη σουδανική θεραπευτική τελετουργία *tumbura*. Εν ολίγοις, ο Μακρής υποστηρίζει πως η προβλεπόμενη ενδιάμεση φάση της *tumbura*, κατά την οποία ο κατελιημένος από κάποιο πνεύμα/εισβολέα εξαναγκάζεται να απομονωθεί για επτά μέρες σε ένα ειδικό δωμάτιο θεραπείας, επιτρέπει στον ασθενή να θεραπευτεί, καθώς του δίνει τον χρόνο να επανασχετισθεί με το συλλογικό νόημα που η εν λόγω τελετουργία εσωκλείει (2000 280-284, 300-301).

δίνονται σε γάμο να μετακομίζουν στα χωριά των συζύγων τους, από τη στιγμή που οι πρώτες αποκτήσουν απογόνους, οι συγγενείς τους τις πιέζουν να επιστρέψουν μαζί με τα παιδιά τους στο χωριό της οικογένειάς τους προκειμένου να εξασφαλίσουν τη διαίωνιση της φατρίας. Όπως παρατηρεί, αυτή η οικογενειακή απαίτηση οδηγεί είτε σε προστριβές ανάμεσα στα ζευγάρια που συνήθως οδηγούν σε «διαζύγιο», είτε σε προστριβές των γυναικών με τις οικογένειές τους, στην περίπτωση που κάποια εξ' αυτών αποφασίσει να παραμείνει με τον άνδρα της και να αγνοήσει την επιθυμία των δικών της. Είναι, λοιπόν, η δεύτερη αυτή περίπτωση που συχνά οδηγεί κάποιο προσβεβλημένο μέλος από την οικογένεια της ανυπάκουης γυναίκας να καταραστεί την αναπαραγωγική της ικανότητα, δηλαδή την ικανότητα που ενδυναμώνει καταρχάς τη σχέση κάθε γυναίκας με την οικογένειά της.

Η ερμηνεία του Turner προϋποθέτει πως οι Ndembu συναισθάνονται, υπό μία έννοια, τη συμβολική διάσταση τόσο των ασθενειών τους, όσο και των θεραπευτικών πρακτικών τους. Πως, με άλλα λόγια, οι Ndembu καταφεύγουν στο θεραπευτικό τελετουργικό *Isoma* προκειμένου να επιλύσουν δημόσια την κοινωνική ανισορροπία που προκλήθηκε από την ασέβεια της γυναίκας προς την οικογένειά της. Υπ' αυτήν την έννοια, η λειτουργικότητα του εν λόγω θεραπευτικού τελετουργικού και των τελετουργιών εν γένει, φαίνεται πως έγκειται τελικά εδώ στην υποχρεωτική, ρυθμιστική εκδραμάτιση των αληθινών διαπροσωπικών περιστατικών, των πραγματικών «κοινωνικών δραμάτων», τα οποία, ωστόσο, απέχουν πολύ από το να αφορούν στην εκδήλωση μιας συγκεκριμένης ασθένειας, όπως σημειώνει και η ανθρωπολόγος Catherine Bell, σχολιάζοντας με τη σειρά της την ερμηνεία του Turner (Bell 1992: 41). Αφορά, τελικά, σε μια εκδραμάτιση η οποία, τοποθετώντας την (θεωρούμενη ως) στείρα γυναίκα στο περιθώριο της χόρτινης καλύβας και δημοσιοποιώντας με τον τρόπο αυτό την ασέβεια της τελευταίας προς την οικογένειά της, δικαιώνει πανηγυρικά και κατευνάζει ψυχολογικά τους λοιπούς εμπλεκόμενους σε αυτό το κοινωνικό δράμα, επιτρέποντας παράλληλα στην εμπλεκόμενη γυναίκα να ζήσει μαζί με τον άνδρα της, έχοντας πρώτα κατευνάσει τις αναμενόμενες αντιδράσεις των συγγενών της.

2.3. Η ερμηνευτική των συμβόλων θεώρηση του Clifford Geertz

Έχοντας τον ίδιο αναλυτικό στόχο, να αποσαφηνίσει τη λειτουργία των πολιτισμικών μορφωμάτων και συμβόλων, ο αμερικάνος ανθρωπολόγος Clifford Geertz κατάφερε να δώσει νέα πνοή στην ανθρωπολογική γραφή, υποστηρίζοντας πως το εκάστοτε πολιτισμικό πλαίσιο συνίσταται σε «εξωτερικές πηγές πληροφοριών» που φέρουν κωδικοποιημένο συμβολικό νόημα και λειτουργούν ως δημόσια πρότυπα για τη συγκρότηση της κοινωνικής και ψυχολογικής συμπεριφοράς των ατόμων. Κατά τον Geertz, η δραστηριότητα των ιερών συμβόλων έγκειται στο ότι εμπλέκονται στη διαδικασία διαμόρφωσης του έθους και της κοσμοθεώρησης των πολιτισμικών υποκειμένων, δηλαδή στο γεγονός πως προσφέρουν στα πολιτισμικά υποκείμενα εργαλεία για να αντιληφθούν συναισθητηριακά, αλλά και για να ερμηνεύσουν περισσότερο διανοητικά την πραγματικότητά τους (2003: 100-103).²² Η θέση του αυτή καθίσταται σαφής στον τρόπο με τον οποίο προσέγγισε αναλυτικά την θεραπευτική ψαλμωδία των Navaho. Ο Geertz περιγράφει πως κάθε φορά που κάποιος ασθενής Navaho βρίσκεται σε ανάγκη θεραπείας από μια φυσική ή ψυχική νόσο επιτελείται δημοσίως ένα θρησκευτικό ψυχόδραμα με τρεις βασικούς πρωταγωνιστές: τον ασθενή, τον θεραπευτή και «ένα είδος αντιφωνικής χορωδίας» αποτελούμενης από φίλους και συγγενείς του ασθενή (ό.π.: 111). Η πλοκή του εν λόγω ψυχοδράματος περιλαμβάνει τρεις πράξεις: τον εξαγνισμό του ασθενούς και του κοινού, τη δήλωση πως ο ασθενής πράγματι επιθυμεί να θεραπευθεί και την καθαυτή θεραπεία. Κατά τη διάρκεια της τρίτης και τελευταίας πράξης, ο ασθενής καλείται από τον θεραπευτή να ξαπλώσει πάνω σε μια ζωγραφιά φτιαγμένη από άμμο (η οποία απεικονίζει τις μυθικές μορφές του «Ιερού Λαού» των Navaho) προκειμένου να δεχτεί τα θεραπευτικά αγγίγματα του θεραπευτή. Ο θεραπευτής καλείται κάθε φορά να αγγίζει τα σημεία του σώματος του ασθενούς που χρήζουν θεραπείας και κατόπιν να αγγίζει τα ίδια σημεία από τα ζωγραφισμένα στην άμμο σώματα των μυθικών μορφών, δημιουργώντας με τον επιτελεστικό αυτόν τρόπο μια θεραπευτική γέφυρα ανάμεσα στον υπερβατικό και

²² Η Catherine Bell υποστηρίζει πως με τη διάκριση ανάμεσα στο έθος και την κοσμοθεώρηση ο Geertz επιθυμεί να διακρίνει ανάμεσα στο έθος ως συναισθητηριακή πράξη και στην κοσμοθεώρηση ως διανοητική σκέψη και κατ' επέκταση να διακρίνει ανάμεσα στην τελετουργία ως πράξη και τη θρησκευτική πίστη ως διανόημα (1992: 26).

τον ανθρώπινο κόσμο. Με αυτά τα εθνογραφικά δεδομένα, ο Geertz θα υποστηρίξει πως η εν λόγω ψαλμωδία λειτουργεί θεραπευτικά επειδή προβλέπεται από το σημαίνον πλαίσιο των Navaho, το οποίο έχει ως καταγωγική αποστολή του να παράσχει στους τελευταίους τα απαραίτητα νοήματα για την επιβίωσή τους από τον ανθρώπινο πόνο. Ειπωμένο διαφορετικά, ο Geertz θα υποστηρίξει πως η σχέση των πολιτισμικών υποκειμένων με τα θρησκευτικά σύμβολα είναι μια σχέση ανάγκης. Μια σχέση υποχρεωτικής εξάρτησης, καθώς τόσο η ίδια η ανθρώπινη κατάσταση, «ο θάνατος, τα όνειρα, οι νοητικές περιπλανήσεις, οι ηφαιστειακές εκρήξεις ή οι συζυγικές απιστίες», όσο και οι ασθένειες, αφορούν σε οριακές καταστάσεις που απαιτούν από τα πολιτισμικά υποκείμενα να αναζητήσουν κοσμικές εγγυήσεις για να μην καταρρεύσουν από το συναισθηματικό στρες και την αγωνία (ό.π.: 107, 111). Συνεπάγεται, πως τα θρησκευτικά σύμβολα και οι έτοιμες ερμηνείες που αυτά περιέχουν συνιστούν πρότυπες μεθόδους αντιμετώπισης των βέβαιων δυσάρεστων γεγονότων της ζωής. Γι' αυτό και, όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά σημειώνει, τα ιερά σύμβολα έχουν ως αποστολή να μάθουν στα πολιτισμικά υποκείμενα, όχι πώς να αποφεύγουν τα ανθρώπινα δεινά, αλλά πώς να δεινοπαθούν (ό.π.: 110). Η αναλυτική αυτή διαπίστωση φαίνεται πως τον οδήγησε να εμβαθύνει στον τρόπο με τον οποίο τα εκάστοτε πολιτισμικά υποκείμενα καταλήγουν να πιστεύουν στα προβλεπόμενα στον τόπο τους νοήματα. Στο τρόπο, εν προκειμένω, με τον οποίο καταλήγουν να ενσωματώνουν μια θρησκευτική ή/και θεραπευτική προοπτική ώστε αυτή να καθίσταται αυτομάτως γι' αυτά λειτουργική, να φέρει, αλλιώς, για αυτά νόημα (ό.π.: 115-117). Επιχειρώντας να απαντήσει στο εν λόγω ερώτημα, ο Geertz θα υποστηρίξει πως η ανθρώπινη πίστη, ή όπως χαρακτηριστικά γράφει «ο τρόπος του βλέπειν», διαμορφώνεται μέσα από την υποχρεωτική συμμετοχή των πολιτισμικών υποκειμένων στις προβλεπόμενες στον τόπο τους τελετουργικές πράξεις (ό.π.: 120). Ακριβώς επειδή η εν λόγω συμμετοχή τους επιτρέπει να απορροφήσουν συναισθητηριακά, αλλά και να γνωρίσουν περισσότερο διανοητικά, τα συμβολικά αξιώματα που εμπεριέχονται στις τελετουργικές πράξεις και άρα εν τέλει να συγχρονισθούν ανεπίγνωστα με όσα αντικειμενικά και δημόσια εκεί προβλέπονται.

Είναι αλήθεια πως η συμβολική-ερμηνευτική προσέγγιση των Turner και Geertz επηρέασε γενιές ανθρωπολόγων ερευνητών, καθώς και σημαντικό μέρος της

ελληνικής εθνογραφίας που αφορά σε ζητήματα ασθένειας και θεραπείας.²³ Αυτό φαίνεται πως συνέβη επειδή η στροφή της αναλυτικής προσοχής στην δημόσιου χαρακτήρα έννοια του συμβόλου, έδειχνε να βάζει ένα πρώτο μεθοδολογικό φράγμα στην εμπειριστική, αλλά και τη δομιστική θεώρηση, οι οποίες απροβλημάτιστα διεκδικούσαν πλήρη αναλυτική πρόσβαση στην πανανθρώπινη εμπειρία (Geertz 2003: 38). Παράλληλα υποδείκνυε πως αυτό που δύναται μόνον να μελετηθεί είναι οι δημόσιες πολιτισμικές μήτρες νοήματος, οι οποίες δίνουν σημαίνουσα μορφή στην υποκειμενική εμπειρία, παραμένοντας ταυτόχρονα και μία έμμεση, αλλά ικανή δίοδος στην ανθρώπινη εσωτερικότητα (ό.π.: 31, 129). Βεβαίως, είναι την ίδια στιγμή σαφές πως η προσήλωση των εκπροσώπων της συμβολικής-ερμηνευτικής θεώρησης στη θέση πως τα πολιτισμικά μορφώματα και σύμβολα επενεργούν τελικά πάνω στον υλικό κόσμο, ορίζοντας καθοριστικά *αντί* των υποκειμένων και *για* τα υποκείμενα τον χώρο του «όντως πραγματικού», φαίνεται πως δεν τους επέτρεψε να διακρίνουν τον βαθμό συμβολής των ίδιων των δρώντων υποκειμένων στην κατασκευή, αλλά και τη λειτουργικότητα των εκάστοτε πολιτισμικών συμβόλων και των αντίστοιχων νοημάτων τους. Αντίθετα, τους οδήγησε να αναγνωρίζουν τις υποκειμενικές πράξεις ως άψογες απεικονίσεις της αντιστοιχούσας σε αυτές τυπικής τάξης, και υπ' αυτήν την έννοια να υποστηρίζουν πως *οι συγχρονισμένες με τα δημόσια νοήματα υποκειμενικές εμπειρίες βιώνονται ομοιογενώς ακόμα και στις λεπτές τους αποχρώσεις τους από το σύνολο των υποκειμένων ενός πολιτισμικού πλαισίου* (βλ. και Geertz 2003: 29). Πως, με άλλα λόγια, τα δημόσια νοήματα εξαντλούν ανελαστικά τις εμπειρικές τους αποδόσεις και κατ' επέκταση πως ο δημόσιος χαρακτήρας των πολιτισμικών συμβόλων εξασφαλίζει την αναλυτική προσβασιμότητα και την αντικειμενική μεταφορά των συμβολικών νοημάτων από τους ανθρωπολόγους μελετητές.

Η συμβολική-ερμηνευτική θεώρηση δέχτηκε έντονη κριτική από δύο κυρίως κατευθύνσεις. Αφενός, από τον γαλλικό μεταδομισμό του Jacques Derrida και του Michel Foucault, και αφετέρου από τις θεωρίες του φεμινισμού, του δομικού μαρξισμού και της μετα-αποικιακής κριτικής που αμφισβήτησαν εξίσου έντονα «τη συνεκτικότητα και την ομοιογένεια του πολιτισμού», δίνοντας έμφαση στις

²³ Επ' αυτού, βλ. κεφάλαιο δεύτερο.

κοινωνικές ανισότητες.²⁴ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο αναδείχθηκαν σημαντικές εθνογραφικές μελέτες, πρόδρομοι της σημερινής θεώρησης περί βιοεξουσίας, οι οποίες εστίασαν στο ότι *οι πολιτισμικές σχέσεις δύναμης και εξουσίας προκαθορίζουν τις υποκειμενικές δυνατότητες πρόσβασης στα εναλλακτικά και μη συστήματα θεραπείας, επιβάλλοντας στα πολιτισμικά υποκείμενα ένα εξουσιαστικά μαστορεμένο σύμπαν ασθένειας και θεραπείας.*²⁵ Οι παραπάνω θεωρητικές εξελίξεις επέφεραν μία από τις σημαντικότερες μετατοπίσεις στο υπό εξέταση εδώ ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας. Πιο συγκεκριμένα, έστρεψαν τη μεθοδολογική προσοχή από τα αδρανή σύμβολα και τις τυποποιημένες ομοιογενείς υποκειμενικές εμπειρίες στην έννοια της υποκειμενικής πράξης και συνακόλουθα της υποκειμενικής εμπειρικής απόχρωσης. Η μετατόπιση αυτή αποτυπώνεται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στο έργο της Jean Comaroff, *Body of Power Spirit of Resistance*, το οποίο εισάγει τη *δυνατότητα αντίστασης* των πολιτισμικών υποκειμένων στις επιβαλλόμενες σε αυτά θρησκευτικές και θεραπευτικές επιλογές, αναγνωρίζοντας, υπό μία έννοια, τη δυνατότητα, υποκειμενικής επενέργειας στα πολιτισμικώς προβλεπόμενα. Ωστόσο, προτού περάσω στο έργο της Comaroff, οφείλω να αναφερθώ στη μελέτη που επίσημα αναγνωρίζεται σήμερα ως αυτή που εγκαινίασε το ανθρωπολογικό είδος που ενδιαφέρεται για το προσωπικότερο νόημα των εμπειριών ασθένειας και θεραπείας, το πασίγνωστο έργο *Patients and Healers in the Context of Culture* του Arthur Kleinman (1980).

²⁴ Ο μεν γαλλικός μεταδομισμός αποδόμησε τη στερεότητα της συμβολικής αντικειμενικής γνώσης, καταδεικνύοντας πως οι πολιτισμικοί λόγοι είναι οι ίδιοι κατασκευές ενδοπολιτισμικών σχέσεων δύναμης και εξουσίας και, ταυτόχρονα, κατασκευαστές τόσο του θεωρούμενου ως υποκειμενικού κόσμου, όσο και των εξαντικειμενευμένων τρόπων αναπαραγωγής και συντήρησης του θεωρούμενου ως αντικειμενικού κόσμου. (Επ' αυτού βλ. ενδεικτικά Derrida 1974, Foucault 2003). Η δε φεμινιστική προσέγγιση επέμεινε στις ενδοπολιτισμικές κοινωνικές ανισότητες και στο γεγονός πως το εκληφθέν από τη συμβολική θεώρηση ομοιογενές μόρφωμα του πολιτισμού δεν βιώνεται με τον ίδιο τρόπο από όλες τις κοινωνικές κατηγορίες, τα φύλα, τις τάξεις κ.τ.λ. Τέλος, οι εκπρόσωποι της μετα-αποικιακής κριτικής, όπως ο Talal Asad (1973) και ο Edward Said (1987), ανέδειξαν τις πολιτισμικές ανισότητες που υφίστανται οι αναλυόμενοι *άλλοι/ξένοι* από τους δυτικούς αναλυτές, οι οποίοι τους επινοούν κάθε φορά βάσει των δικών τους μητρών διανοητότητας ως *εξωτικούς, ανατολικούς, ιθαγενείς, άγριους*. Βλ. και Γκέφου-Μαδιανού 1999: 162-163.

²⁵ Επ' αυτού βλ. ενδεικτικά Young 1981, 1982, Young και Garro 1982, Sargent 1989, Sontag 1989, Sahllins 2003, Taussig 1980, Scheper –Hughes και Lock 1987.

2.4. Η διάκριση ασθένειας/νόσου από τον Arthur Kleinman

Αν και το έργο του ανθρωπολόγου και ψυχιάτρου Arthur Kleinman εντάσσεται στη συμβολική-ερμηνευτική προσέγγιση και ως εκ τούτου δεν φέρει νέα στοιχεία ως προς το θεωρητικό ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας, ωστόσο, η αναφορά σε αυτό έχει σημασία καθώς αποτελεί μία από τις πρώτες απόπειρες σύγκλισης δύο διαφορετικών μέχρι τότε μεθοδολογικών/θεωρητικών προσεγγίσεων των εμπειριών ασθένειας και θεραπείας. Η μελέτη του Kleinman δημοσιεύθηκε τη στιγμή που οι έρευνες που καταπιάνονταν με το πεδίο «του πάσχειν» είχαν μοιραστεί στα δύο: στις μελέτες που ενστερνίζονταν τη συμβολική-ερμηνευτική προσέγγιση και σε εκείνες που εξακολουθούσαν να ενστερνίζονται τα αξιώματα της εμπειριστικής παράδοσης. Στις δεύτερες ανήκαν και οι μελέτες της λεγόμενης εθνοϊατρικής προσέγγισης που αν και αναγνώριζαν την πολιτισμική διάσταση της *θεραπείας*, εντούτοις επέμεναν ως προς την βιολογική, πανανθρώπινη διάσταση της *ασθένειας*.²⁶ Εν ολίγοις, οι υποστηρικτές της εθνοϊατρικής προσέγγισης υποστήριζαν πως τα θεραπευτικά πιστεύω ή οι εθνοιατρικές των άλλων πολιτισμών αποτελούσαν προσαρμοστικές στρατηγικές επιβίωσης των (θεωρούμενων) ιθαγενών πληθυσμών, τις οποίες οι τελευταίοι επινοούσαν προκειμένου να επιβιώσουν από τις βιολογικές ασθένειες που τα μάστιζαν. Ωστόσο, αυτό που έκανε την προσέγγιση αυτή ξεχωριστή, δεν ήταν τόσο οι θέσεις της σχετικά με την ασθένεια και την θεραπεία των άλλων, όσο ο κύριος στόχος των εκπροσώπων της που αφορούσε στην κατά το δυνατόν σαφέστερη κατανόηση των μη δυτικών πολιτισμικών τρόπων θεραπείας προκειμένου να διασφαλισθεί η καλύτερη εφαρμογή των δυτικών ιατρικών μεθόδων στα ιθαγενή και άρα περιορισμένων ιατρικών δυνατοτήτων πολιτισμικά περιβάλλοντα.²⁷ Μέσα από το

²⁶ Επ' αυτού βλ. ενδεικτικά Podelfsky and Brown 1991, Lepowsky 1990, McElroy και Townsend 1985, Foster and Anderson 1978.

²⁷ Το γεγονός αυτό οδήγησε σε αντιπαράθεση ανάμεσα στους εκπροσώπους της εθνοϊατρικής προσέγγισης και τους υπέρμαχους της λεγόμενης ερμηνευτικής, ή κριτικής ανθρωπολογίας, καθώς οι τελευταίοι αναγνώριζαν ένα είδος εξουσιαστικής διάθεσης στις προσεγγίσεις των πρώτων, κατηγορώντας τους, πιο συγκεκριμένα, πως ήθελαν να κατανοήσουν τον άλλον προκειμένου να διευκολύνουν την νεοαποικιακή εφαρμογή των δυτικών ιατρικών πρακτικών. Επ. αυτού βλ. Lock 1980, Good και Del Vecchio Good 1981, Sontag 1989, Kleinman 2010. Όπως έδειξα στο εισαγωγικό κεφάλαιο, η ουσιαστική αυτή διαφωνία οδήγησε τους ανθρωπολόγους της ερμηνευτικής τάσης που μελετούσαν την πολιτισμική ασθένεια και θεραπεία να αρνούνται μέχρι και πρόσφατα την μεθοδολογική ένταξή τους στην κατηγορία της

έργο του Kleinman προκύπτει σαφώς πως ο τελευταίος συμεριζόταν τις εθνοϊατρικές θέσεις που αφορούσαν στη διεξαγωγή των ανθρωπολογικών ερευνών με θετικούς όρους ώστε να εξασφαλισθεί η μετέπειτα εφαρμογή των συμπερασμάτων των ανθρωπολογικών μελετών στις θεμελιώδεις γνώσεις του βιοϊατρικού λόγου, διατηρούσε, ωστόσο, μια θεμελιώδη αντίρρηση ως προς τα εθνοϊατρικά προτάγματα. Αντίθετα με τα τελευταία, τα οποία διακήρυτταν τη βιολογικότητα των ασθενειών και υπαινίσσονταν πως οι θεραπευτικές πρακτικές των πολιτισμικών υποκειμένων αποτελούν αποδεχτές μεν, ατελείς δε, θεραπευτικές προσαρμογές (ως προς την πλήρη εκδοχή της ιατρικής επιστήμης), ο Kleinman, υποστήριξε πως *οι πολιτισμικές ασθένειες δεν είναι πανανθρώπινες, βιολογικές οντότητες, αλλά, αντίθετα, ερμηνευτικά μοντέλα που έχουν ολοκληρωμένο, τελειωμένο, λειτουργικό νόημα σε σχέση με ένα συγκεκριμένο κάθε φορά πολιτισμικό πλαίσιο* (1980: 360, 2010). Υποστήριξε, δηλαδή, πως τα πολιτισμικά θεραπευτικά συστήματα δεν αποτελούν κατώτερες εκδοχές μιας (θεωρούμενης ως) φύσει αποτελεσματικής και ανώτερης ιατρικής επιστήμης, αλλά πλήρη συστήματα αντιμετώπισης ασθενειών με εγγενή εχέγγυα δραστικότητας. Υποστήριξε, επιπλέον, πως η ίδια η (θεωρούμενη ως αντικειμενική) ιατρική επιστήμη δεν είναι παρά το ερμηνευτικό μοντέλο θεραπείας του δυτικού πολιτισμού που ως τέτοιο δεν πρέπει να επιβάλλεται απροβλημάτιστα ως αυθεντία στα υπόλοιπα πολιτισμικά πλαίσια που δεν το προβλέπουν ή δεν το προκρίνουν, αλλά αντίθετα πρέπει να εμπλουτίζεται από τα σημαντικά συμπεράσματα των ανθρωπολογικών μελετών προκειμένου να λαμβάνει υπόψη του, όχι απλώς τις ομόλογες βιοφυσικές δυσλειτουργίες των ανθρωπίνων σωμάτων, αλλά κυρίως τη συμβολική διάσταση των εμπειριών ασθένειας και θεραπείας (2010: 86). Οφείλουμε, βεβαίως, να σημειώσουμε πως η προτεινόμενη μεθοδολογική στροφή του Kleinman προς τις περι ασθένειας/θεραπείας ερμηνευτικές κατασκευές των ίδιων των ανθρωπολόγων/μελετητών δεν ήταν μια αναλυτική εφεύρεσή του, αλλά μάλλον μια ανακάλυψη, η οποία φαίνεται πως διευκολύνθηκε μεταξύ άλλων από το έργο της

λεγόμενης *ιατρικής ανθρωπολογίας*. Και αντίθετα να επιλέγουν την ένταξή τους σε κατηγορίες όπως εκείνες της *ανθρωπολογίας της τελετουργίας, της θρησκείας, της ασθένειας και της θεραπείας* κ.ο.κ., καταδεικνύοντας με το τρόπο αυτό την άποψή τους πως και μόνο η χρήση του όρου *ιατρικός-ή-ό* συνιστά μια αναλυτική υπέρβαση, η οποία δεν πρέπει να αποκτήσει γενικευτικές διαστάσεις, καθώς δεν δύναται να εκπροσωπήσει συστήματα ίασης που ουδεμία σχέση έχουν με το δυτικό βιοϊατρικό μοντέλο. Επ' αυτού βλ. και Karferer 1983, Finkler 1983, Taussig 2011, Csordas 1988, 1994, 2002, Desjarlais 1992. Βεβαίως, όπως ήδη δείξαμε, σήμερα η εν λόγω αντιπαράθεση έχει υποχωρήσει.

ανθρωπολόγου Mary Douglas που, ήδη από το 1966, είχε επισημάνει πως η αδυναμία των συναδέλφων της να εισχωρήσουν στο νόημα των ιθαγενών τελετουργιών έγκειται στο ότι δεν αντιλαμβάνονταν πως οι τελετουργικές τυπικότητες, που επιβάλλονται και στους ίδιους από τις δικές τους δυτικές θρησκείες, δεν αποτελούν στείρες πράξεις, αλλά είναι αυτές (και όχι μια εσωτερική διανοητότητα) που αποτελούν τους όρους της ύπαρξης της δικής τους Χριστιανικής πίστης (2004: 76-78). Μέσα από έργα όπως εκείνα του Kleinman και της Douglas επετεύχθη σταδιακά ένα είδος διεύρυνσης της ανθρωπολογικής προσοχής προς το δυτικό πια υποκείμενο, και τα δικά του - βιοϊατρικά και άλλα- ερμηνευτικά μοντέλα.

Ο Kleinman θα υποστηρίξει ειδικότερα πως *το ερώτημα της λειτουργικότητας των θεραπευτικών πρακτικών είναι ένα ερώτημα ιδιαιτέρως σημαντικό, τόσο για την διαπολιτισμική μελέτη της θεραπείας, όσο και για την εφαρμοσμένη ιατρική ανθρωπολογία*, επειδή φέρνει στο προσκήνιο της ιατρικής επιστήμης και της ψυχιατρικής την πολιτισμική οπτική των θεραπευτικών διαδικασιών. Η θέση του αυτή καθίσταται, μεταξύ άλλων, σαφής στην ανάλυση του εθνογραφικού παραδείγματος ενός 44χρονου ταϊβανέζου, του κυρίου Chen, ο οποίος, υποφέροντας για χρόνια από έντονους πόνους στο στήθος, καταφέρνει να απαλλαγθεί από αυτούς, με τη βοήθεια ενός ταϊβανέζου σαμάνου *tang-ki* (1980: 211). Σύμφωνα με το ταϊβανέζικο έθος, οι σαμάνοι *tang-ki* δύνανται να θεραπεύουν τις ασθένειες των πιστών που καταφεύγουν σε αυτούς με τη βοήθεια της αρμόδιας (για την εκάστοτε διαγνωσθείσα ασθένεια) πνευματικής οντότητας (1980: 211- 214, 312-318). Προκειμένου να προσεγγίσει την περίπτωση του κυρίου Chen, ο Kleinman καταφεύγει στην επιστημονική (κατά τη γνώμη του) μέθοδο λήψης ιατρικού ιστορικού και καταλήγει στο συμπέρασμα πως ο υπό εξέταση ασθενής υποφέρει από νεύρωση οφειλόμενη σε μια σειρά ατυχείς οικονομικές και επαγγελματικές επιλογές του (ό.π.: 340-343). Βασιζόμενος σε αυτό το επιστημονικό (όπως επισημαίνει) δεδομένο, ο Kleinman αποφασίζει να απαντήσει στο *εάν η διαπιστωθείσα νεύρωση θεραπεύτηκε από την παρέμβαση του σαμάνου ή όχι*, με το να υποστηρίξει πως το αναλυτικό ενδιαφέρον του εν λόγω ερωτήματος προκύπτει από το ότι η απάντηση σε αυτό δεν είναι μία, αλλά αντίθετα εξαρτάται από το ποιός είναι αυτός που κάθε φορά ερωτάται. Από το εάν ερωτάται ο σαμάνος ή ο ασθενής (κ. Chen), ή ο ίδιος ο ερευνητής (Kleinman), μιας και, όπως γράφει, καθεμία από τις παραπάνω υποκειμενικές θέσεις φαίνεται πως λαμβάνει υπόψη της διαφορετικά

πράγματα προκειμένου να απαντήσει (θετικά ή αρνητικά) στο εν λόγω ερώτημα. Έτσι, όπως γράφει, ο σαμάνος θα απαντήσει αναλογιζόμενος τη σχέση του με τα πνεύματα, ο ασθενής θα απαντήσει αναλογιζόμενος την πορεία της κατάστασής του, ενώ ο ερευνητής θα προσπαθήσει να διαγνώσει «τι πραγματικά συμβαίνει».

Εντός αυτής της συλλογιστικής, ο Kleinman καταλήγει στο συμπέρασμα πως, εάν στο συγκεκριμένο παράδειγμα ερωτηθεί ο σαμάνος, ή ο κ. Chen, τότε πράγματι η νεύρωση του τελευταίου έχει θεραπευθεί, εάν όμως ερωτηθεί ο ίδιος ως αναλυτής, τότε η απάντηση θα πρέπει να είναι μάλλον όχι (ό.π.: 358). Αυτή η πρωτοποριακή για την εποχή του απάντηση σχετίζεται με τη θεμελιώδη θεωρητική διάκριση που εισήγαγε ο Kleinman ανάμεσα στην πολιτισμική ασθένεια και τη βιολογική νόσο. Σύμφωνα με την εν λόγω διάκριση, η ασθένεια προκύπτει μέσα από τη διατάραξη των κοινωνικών σχέσεων που βιώνουν τα πολιτισμικά υποκείμενα, ενώ η νόσος παραπέμπει στη φυσική διάσταση της βιολογικής/οργανικής δυσλειτουργίας. Μια διάσταση που, κατά τον Kleinman, δεν πρέπει να ενδιαφέρει μόνο την ιατρική επιστήμη, αλλά αντίθετα πρέπει να ενδιαφέρει και την ανθρωπολογική ματιά ως η οντολογική βάση πάνω στην οποία εγγράφεται η συμβολική/κοινωνική διάσταση της ασθένειας. Στηριζόμενος στην εν λόγω διάκριση, ο Kleinman υποστηρίζει πως, παρότι ο κ. Chen μοιάζει εμφανώς καλύτερα μετά την συμμετοχή του στη σαμανική θεραπευτική πρακτική, δεν απαλλάχθηκε από την νόσο της νεύρωσης, παρά απλώς θεωρεί ως θεραπεία του τις αναμενόμενες, φυσιολογικές περιόδους ύφεσης της συγκεκριμένης νόσου. Υποστηρίζει, επιπλέον, πως η όποια βελτίωση της κατάστασής του κ. Chen σχετίζεται με το γεγονός πως η ανάγκη εξεύρεσης θεραπευτικής λύσης στο πρόβλημά του τον οδήγησε να εμπλακεί ενεργητικά τόσο με το ιερό περιβάλλον του σαμανιστικών τελετών, όσο και με τα προβλήματα των υπολοίπων πιστών, γεγονός το οποίο του επέτρεψε να διαχειριστεί καλύτερα την δική του οντολογική αγωνία και να ισχυροποιήσει το τρέχον νόημα της ζωής του (ό.π.: 356, 365, 369). Εντός αυτής της συλλογιστικής, αυτό που τελικά θεραπεύτηκε ελέω της δραματουργικής/μετωνυμικής ποιότητας των σαμανικών τελετών και της αναγκαστικής συμμετοχής του κ. Chen στον κόσμο των πνευμάτων ήταν τα κοινωνικά/ψυχολογικά προβλήματα του ασθενούς και όχι η νόσος της νεύρωσης αυτή καθαυτή. Ωστόσο, την ίδια στιγμή, ο Kleinman επισημαίνει πως ακόμα και η ατελής (μη ιατρική) αυτή θεραπεία πρέπει να εκλαμβάνεται αναλυτικά ως επαρκής -

πραγματική- για το πολιτισμικό υποκείμενο που την βιώνει, ακριβώς επειδή αυτή προβλέπεται από το εκ μέρους του σωματοποιημένο ταϊβανέζικο σύμπαν (ό.π.: 370).

3. Η ανάδειξη της δυνατότητας υποκειμενικής ανασυγκρότησης

3.1. Η έννοια της αντίστασης στο έργο της Jean Comaroff

Η επόμενη σημαντική μετατόπιση στην προσέγγιση του ερωτήματος του θεραπευτικού τρόπου αποτυπώνεται στο έργο της Jean Comaroff, *Bodies of Power, Spirits of Resistance* (1985), όπου η αμερικανίδα ανθρωπολόγος μελετά τις τελετουργικές πρακτικές της αφρικανικής φυλής των Tshidi. Το ιδιαίτερο αναλυτικό ενδιαφέρον της εν λόγω μελέτης έγκειται στο ότι πραγματεύεται τις ανθρωπολογικές προεκτάσεις μιας *διαπολιτισμικής* συνάντησης καθώς η γη των Tshidi, μέσα σε ένα εύρος 150 χρόνων, μετατράπηκε από ανεξάρτητο φέουδο σε αποικιακό τμήμα του (υπό βρετανική κατοχή) κράτους της Νότιας Αφρικής. Το ιστορικό αυτό γεγονός φαίνεται πως υπήρξε το εφαλτήριο μιας σειράς πολιτισμικών αλλαγών, οι οποίες αφορούσαν, μεταξύ άλλων, στον τρόπο με τον οποίο σχετίστηκαν οι Tshidi με τις θρησκευτικές και θεραπευτικές προτάσεις του νέου, επιβαλλόμενου σε αυτούς, αποικιακού πλαισίου. Σε αντιδιαστολή προς την κλειστά συμβολική θεώρηση των Geertz και Turner, η Comaroff θα υποστηρίξει πως η εξαναγκασθείσα επαφή ανάμεσα στους Tshidi και τους αποικιοκράτες δεν είχε ως αποτέλεσμα την πλήρη αφομοίωση των πρώτων από το επιβαλλόμενο σε αυτούς αποικιοκρατικό πολιτισμικό σύστημα και τα νοήματά του. Αντίθετα, ενεργοποίησε τη δυνατότητα *αντίστασης* των Tshidi στο επιβεβλημένο αποικιακό σύστημα δύναμης και εξουσίας (1985: 3, 5-6). Αξίζει να επισημάνουμε πως αυτή η ανανεωτική θέση της Jean Comaroff εμπνέεται κυρίως από τη θέση του Michel Foucault της ύστερης περιόδου σύμφωνα με την οποία τα κατασκευασμένα από τις κυρίαρχες τεχνολογίες δύναμης πολιτισμικά υποκείμενα δύνανται να αντισταθούν στα εξουσιαστικά συστήματα εξαντικειμενίκευσής τους²⁸.

²⁸ Κατά τη διάρκεια του επιστημονικού του βίου ο Γάλλος θεωρητικός Michel Foucault μετατόπισε τη θέση του αναφορικά με τη δυνατότητα επενέργειας των πολιτισμικών υποκειμένων στο γεγονός της υποκειμενοποίησής τους. Έτσι, ενώ κατά την πρώτη φουκοϊκή περίοδο, η δεδομένη κυριαρχική εγγραφή των συσχετισμών της γνώσης και της δύναμης στα

Προκειμένου να αποκτήσει μιαν ιδέα σχετικά με το ποια ήταν (καταρχάς) αυτά τα υποκείμενα Tshidi που ήρθαν σε υποχρεωτική επαφή με το *ξένο/άλλο*, η Comaroff εμβαθύνει καταρχάς στην προ-αποικιακή οντολογία τους και υποστηρίζει με συμβολικούς όρους πως τα προ-αποικιακά υποκείμενα Tshidi διαβιούσαν έναν ονειρικό τρόπο ύπαρξης απόλυτα και κυρίως ανεπίγνωστα παραδομένο στην εξαντικειμενικευμένη πραγματικότητά τους, αλλά και πως θεραπεύονταν από τα προβλεπόμενα στον τόπο τους τελετουργικά ελέω της άδηλα εγγεγραμμένης στο σώμα τους προϋφιστάμενης δομικής γνώσης του κόσμου τους (1985: 124-125). Ωστόσο, στο δεύτερο μισό της μελέτης της η Comaroff υποστηρίζει πως η εξωγενής συνθήκη της βρετανικής επικυριαρχίας προκάλεσε σε κάθε περίπτωση ρωγμές στις μέχρι τότε ταυτισμένες με το προαποικιακό φυλετικό σύστημα συνειδήσεις των Tshidi, αναδεικνύοντας τις δυνατότητες αντίστασης των τελευταίων στο επιβαλλόμενο σε αυτούς προτεσταντικό έθος (ό.π. 79, 124). Πιο αναλυτικά, η Comaroff εξηγεί πως οι Tshidi γνώρισαν το πρόσωπο του κατακτητή μέσα από την επαφή τους με τους μεθοδιστές θρησκευτικούς απεσταλμένους των Βρετανών που είχαν ως αποστολή να εξευγενίσουν θρησκευτικά τη Νότια Αφρική και να προετοιμάσουν το έδαφος προκειμένου να καρποφορήσουν άλλες, δραστικότερες μορφές αποικιοποίησης. Παρότι η εισαχθείσα προτεσταντική θρησκευτική παράδοση αφορούσε σε ατομικιστικές αξίες, ξένες προς την βαθιά συλλογική κοσμολογία των

κενά ανθρώπινα σώματα οδηγεί μόνον στην μετατροπή των τελευταίων σε πειθήνια, παθητικά σώματα που αναπαράγουν αυτοματικά τους πολιτισμικά κυρίαρχους τρόπους της κοινωνικής τους ύπαρξης, κατά τη δεύτερη φουκοϊκή περίοδο (από τα μέσα της δεκαετίας του '70) άρχισε να διαφαίνεται η υποκειμενική δυνατότητα έστω και μερικής απόκλισης από τον επικυρίαρχο κύκλο της εξαντικειμενίκευσης (βλ. Foucault 1980: 55-62, 1991: 135-170, 2000f: 317, 2012: βλ. και Dreyfus and Rabinow 1982: 110-111, Mc Nay 1992: 48, O' Leary 2002: 110). Σε αυτή τη δεύτερη περίοδο, ο Foucault αισθάνεται την ανάγκη να ξεκαθαρίσει πως οι τεχνολογίες της δύναμης δεν αφορούν μονάχα σε παιχνίδια μονόδρομης «επικυριαρχίας» από απρόσωπα κέντρα αποφάσεων, αλλά σε στρατηγικά μεν παιχνίδια τα οποία, ωστόσο, ακριβώς επειδή παίζονται αμφίδρομα αφήνουν ένα περιθώριο ελευθερίας στα πολιτισμικά υποκείμενα (Foucault 2000e: 283, 292, 298· επ' αυτού βλ. και O' Leary 2002: 7-8, 158-160, Smart 1985: 79). Όπως σημειώνει η Αθηνά Αθανασίου, κατά τη δεύτερη αυτή φουκοϊκή περίοδο, η δυνατότητα της υποκειμενικής αντίστασης προκύπτει από το γεγονός πως η εξουσία δεν αφορά πια σε «μια μονολογική υπερκείμενη δύναμη που ασκείται πάνω στα υποκείμενα από μια θέση καθαρής και περιχαρακωμένης εξωτερικότητας ως προς αυτά», αλλά σε «ένα διασπαρμένο και δικτυόμορφο πλέγμα συγκρότησης υποκειμενικότητων και ταυτοτήτων», το οποίο φαίνεται πως επιτρέπει την ανάδειξη της (έστω και περιχαρακωμένης) αποκλίνουσας διάστασης του υποκειμενικού (2006: 88).

Tshidi,²⁹ οι τελευταίοι φαίνεται πως οδηγήθηκαν στην πνευματική προσάρτηση στον Μεθοδισμό, όχι απλώς επειδή οι αποικιοκράτες τους εξανάγκασαν να πιστέψουν στα δικά τους πιστεύω, αλλά και εξαιτίας μιας σειράς μεταβολών στις συνειδήσεις τους, οι οποίες κατέστησαν σταδιακά την ταύτισή τους με το προ-αποικιακό κοσμολογικό τους σύστημα τουλάχιστον δύσκολη (ό.π.: 128, 130, 133).³⁰ Η Comaroff, βεβαίως, επισημαίνει πως η μετάβαση από το ένα οντολογικό σχήμα στο άλλο δεν ήταν μια «καθαρή μετάβαση», (μια παντελής άρνηση του πρώτου και μια παντελής αποδοχή του νέου), αλλά αφορούσε σε αμοιβαίους συμβιβασμούς και σε υβριδικές συνθέσεις, οι οποίες παρότι ήταν εμποτισμένες από το προ-αποικιακό οντολογικό σύστημα, την ίδια στιγμή, αποτελούσαν μια νέα οντολογική «άρθρωση» (ό.π.: 154-156).

Ωστόσο, η πνευματική διδασκαλία του Μεθοδισμού δέχτηκε ισχυρό πλήγμα, όταν, στις αρχές του 20^{ου} αιώνα εμφανίστηκε στην ίδια περιοχή παρακλάδι της

²⁹ Αφορούσαν, για παράδειγμα, στην αυτοβελτίωση μέσα από την εργασία, στην απόκτηση οικονομικής επιφάνειας ως μέτρο θρησκευτικότητας και άρα εξασφάλισης προτεραιότητας στον Παράδεισο, και κυρίως στη σαφή, οντολογικής αξίας διάκριση ανάμεσα στον προσωπικό, τον υλικό και τον πνευματικό κόσμο. Υπ' αυτήν την έννοια, τα εισαχθέντα προτεσταντικά νοήματα δεν βασιζόνταν απλώς σε μια σειρά προϋφιστάμενων διακρίσεων ανάμεσα στο «σώμα και το πνεύμα, τη σάρκα και την ψυχή, το συναίσθημα και τη λογική, τη θνητή ζωή και την αιωνιότητα», αλλά και απαιτούσαν τη σύλληψη ενός εν δυνάμει αυτοκαθοριζόμενου υποκειμένου, το οποίο προσχεδιάζει τη δράση του στον κόσμο προκειμένου να ωφεληθεί, προσωπικά, κυρίως μετά θάνατον, από το ίδιο το θείο (1985: 131).

³⁰ Σύμφωνα με την Comaroff, ήταν οι έμπρακτες, καθημερινές παρεμβάσεις των αποικιοκρατών που οδήγησαν σταδιακά στην αποδυνάμωση της οντολογίας των Tshidi. Για παράδειγμα, κατά την προαποικιακή περίοδο, αρμόδιος για τον έλεγχο του πολύτιμου αγαθού του νερού ήταν ο αρχηγός της φυλής, του οποίου η βροχοποιητική ικανότητα εξασφάλιζε αντίστοιχα και την αρχηγική του θέση έναντι των άλλων διεκδικητών της εξουσίας. Οι θρησκευτικοί πρεσβευτές της αποικιοκρατικής αρχής, θέλοντας ακριβώς να εξευμενίσουν και να δελεάσουν τις υπό κατοχή φυλές, αποφάσισαν να φανούν χρήσιμοι και στον αρχηγικό αυτόν τομέα, δείχνοντας στους Tshidi τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσαν να εξασφαλίσουν το νερό του έτους και άρα τη βιωσιμότητα των ίδιων και των αγροτικών καλλιεργειών τους, δηλαδή τον τρόπο κατασκευής των πηγαδιών. Με παρεμβάσεις τέτοιου τύπου, οι ξένοι κατάφεραν μέσα σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, όχι μόνο να εξασφαλίσουν το πολύτιμο αγαθό, αλλά και να φανούν στα μάτια των Tshidi ως έχοντες υπερφυσικές βροχοποιητικές δυνάμεις -δυνάμεις που μέχρι πρότινος κατείχε μονάχα ο εκάστοτε φύλαρχος (1985: 139). Στην ίδια κατεύθυνση φαίνεται πως λειτούργησε και η επαφή των Tshidi με τη Βιβλική διδασκαλία του Μεθοδισμού, καθώς, όπως εξηγεί η ανθρωπολόγος, η εξ' ανάγκης σχέση των τελευταίων με θεολογικές, αφηρημένες έννοιες πρωτόγνωρες σε αυτούς (όπως η πίστη, η συναίνεση, ο Θεός κτλ.) φαίνεται πως άνοιξε το δρόμο για την ανάπτυξη ενός είδους αφαιρετικής, αναστοχαστικής γνώσης, η οποία υπέσκαπτε σταδιακά τα περιεχόμενα της μέχρι πρότινος επικρατούσας πραγματικότητάς τους, οδηγώντας τελικά στην απομάκρυνση των Tshidi από τις προ-αποικιακές τελετουργίες και στην αναγκαστική ενσωμάτωσή τους στο σώμα της Προτεσταντικής Εκκλησίας (1985: 143).

αμερικανικής Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας της Ζιόν. Με την εμφάνιση της νέας αυτής θρησκευτικής επιλογής, πολλοί Tshidi, κυρίως νέοι, εγκατέλειψαν το Μεθοδισμό και ασπάσθηκαν την Αποστολική παράδοση. Αυτό, κατά την Comaroff, συνέβη επειδή τα σύμβολα και οι τελετουργικές πράξεις της Αποστολικής Εκκλησίας παρείχαν στους αποικιοκρατούμενους Tshidi προσφορότερες εικόνες για να διαχειριστούν ψυχολογικά την υποβιβασμένη προλεταριακή θέση που προέβλεπε για αυτούς το, εμποτισμένο στο προτεσταντικό πνεύμα, βρετανικό σύστημα καπιταλιστικής διακυβέρνησης (ό.π.: 177). Εικόνες, οι οποίες τους παρέπεμπαν συναισθητηριακά στις θεμελιώδεις οντολογικές σχέσεις της προ-αποικιακής περιόδου. Εντός αυτής της συλλογιστικής, η Comaroff αποδίδει την προτίμηση των νέων Tshidi στην αποστολική Ζιόν στο ότι τα σύμβολα και οι τελετουργίες της ενέπνεαν στα εν λόγω υποκείμενα μια *αίσθηση οικειότητας*³¹. Περιγράφει, για παράδειγμα, πως η Εκκλησία της Ζιόν αντιλαμβανόταν την ασθένεια ως είσοδο του «κακού» στο σώμα του ασθενούς· ενός «κακού» που δεν αφορούσε στενά στο επίπεδο του βιολογικού, αλλά κυρίως στο επίπεδο του κοινωνικού (στις διαφωνίες, τους ανταγωνισμούς, τις συγκρούσεις και τις δυσκολίες που αντιμετώπιζε το συλλογικό σώμα των πιστών). Αντίστοιχα, στον πυρήνα του σωτηριολογικού κηρύγματος της Ζιόν φαίνεται πως βρισκόταν η λογική μιας θεραπείας/σωτηρίας, που δεν αφορούσε μονομερώς στη θεραπεία/σωτηρία του σάρκινου, βιολογικού σώματος του εκάστοτε πιστού, αλλά επιπλέον στη θεραπεία/σωτηρία του ανώτερου πνευματικού του σώματος, το οποίο εκλαμβάνόταν εξίσου ως σώμα και ψυχή, σώμα και πνεύμα, σώμα και σάρκα και το οποίο, ως τέτοιο, μετείχε της ουσίας του Αγίου Πνεύματος (ό.π.: 182).

Σε αυτήν ακριβώς την εξαγωγή του σωματοποιημένου «κακού» από το πνευματικό σώμα του εκάστοτε ασθενούς με τη βοήθεια του Αγίου Πνεύματος αφορούσε και ένα από τα κυριότερα θεραπευτικά τελετουργικά της Ζιόν, κατά τη διάρκεια του οποίου οι πιστοί καλούσαν με χορούς, τραγούδια και προσευχές το Πνεύμα να παρέμβει θεραπευτικά και να απαλλάξει τα προσβεβλημένα σώματα από τις ασθένειές τους. Η Comaroff περιγράφει πως, κατά τη διάρκεια του τελετουργικού ο ευρισκόμενος σε πνευματική κατάληψη ιερέας/θεραπευτής άρχιζε να μεταδίδει την ενέργεια του Αγίου

³¹ Ο σωτηριολογικός αυτός στόχος φαίνεται πως έπειθε και κάποιους από τους γηραιότερους Tshidi να συμμετέχουν αποσπασματικά και κυρίως κρυφά στα θεραπευτικά τελετουργικά της Ζιόν σε περίπτωση δικής τους ασθένειας, χωρίς αυτό να συνεπάγεται την εκ μέρους τους εγκατάλειψη του προτεσταντικού έθους (1985: 188).

Πνεύματος στο πλήθος των πιστών της Ζιόν, αγγίζοντάς τους στο κεφάλι και καλώντας τους να «ξεδιψάσουν» πίνοντας νερό από το «πηγάδι» της Ζιόν, από το πηγάδι, αλλιώς, του Αγίου Πνεύματος (ό.π.: 212). Στη συνέχεια, ο ίδιος καλούσε το Πνεύμα «να καταλάβει» το νερό της περιοχής και να ευλογήσει τα σπίτια, τα χωράφια και εν γένει την καθημερινή ζωή των πιστών. Επιχειρώντας να εξηγήσει την αίσθηση οικειότητας που προκαλούσε το εν λόγω θεραπευτικό δράμα στους Tshidi, η Comaroff ισχυρίζεται (ακολουθώντας τον Bourdieu) πως ο όρος πνεύμα εξακολουθούσε (παρά την αναγκαστική προσάρτηση των Tshidi στο Μεθοδισμό) να παραπέμπει συναισθητηριακά τους τελευταίους στις έννοιες της ζωής και της ανάσας. Εξακολουθούσε, με άλλα λόγια, να τους παραπέμπει ανεπίγνωστα στις προ-αποικιακές εκείνες δέσμες σχέσεων, οι οποίες συνέδεαν το πνεύμα με την εικόνα του νερού, του υγρού εκείνου φυσικού στοιχείου που βρισκόταν (τουλάχιστον) στο προ-αποικιακό σύμπαν των Tshidi σε αδιαχώριστη σχέση με τον πνευματικό κόσμο, ως η άλλη όψη του ίδιου νομίσματος (ό.π.: 200). Κι αυτό, επειδή το δυσεύρετο, στο περιβάλλον της Νότιας Αφρικής, και άρα πολύτιμο αυτό αγαθό, φαίνεται πως ήταν συνδεδεμένο με την επιβίωσή τους, με την εξασφάλιση της ανάσας και της ζωής τους. Η Comaroff υποστηρίζει πως η σχέση ζωής ανάμεσα στους προ-αποικιακούς Tshidi και το υγρό στοιχείο τους οδήγησε ανεπίγνωστα να θεοποιήσουν ένα στοιχείο του φυσικού τους κόσμου και να δημιουργήσουν την εικόνα ενός περισσότερο γήινου πνεύματος, το οποίο παρέμενε άμεσα προσβάσιμο στους πιστούς του. Υπ' αυτήν δε την έννοια, η Comaroff ισχυρίζεται πως η ζιονιστική εικόνα του αγιασθέντος από το Άγιο Πνεύμα νερού αναγνωριζόταν αμέσως και αυτομάτως ως οικεία και από τους σύγχρονους Tshidi ακριβώς επειδή τους παρέπεμπε στην προαποικιακή συναισθητηριακή εκείνη «ρίζα» που φαίνεται πως παρέμενε άσβηστη εντός τους. Έτσι, δίχως να αρνείται τον καθοριστικό ρόλο των πολιτισμικών συμβόλων³², η Comaroff καταλήγει να αναγνωρίσει τα πολιτισμικά υποκείμενα, όχι ως απλούς φορείς και παθητικούς χρήστες έτοιμων συμβόλων και νοημάτων, αλλά ως δυναμικές

³² Η Comaroff θεωρεί πως τα πολιτισμικά σύμβολα ορίζουν το εύρος της δυνατότητας της υποκειμενικής μετατόπισης επειδή φέρουν τα συγκυριακά, καθημερινά περιεχόμενα τους, αλλά φέρουν επίσης και τα αντίστοιχα «παραδειγματικά» νοήματά τους. Σύμφωνα με την ίδια, τα υποκείμενα δεν δύνανται να απαγκιστρωθούν από τα τελευταία, παρά το γεγονός πως μπορούν να επιβάλλουν καινοτόμες διασπάσεις τόσο στο εξατομικευμένο, θα λέγαμε, μέρος του συμβόλου, όσο και στο ευρύτερο αναφορικό σύστημα, στο οποίο το εν λόγω σύμβολο εντάσσεται (1985: 197-198).

αποκρυσταλλώσεις των πολιτισμικών νοημάτων, οι οποίες δύνανται υπό όρους να συνειδητοποιούν τη θέση τους και να αντιδρούν σε αυτή, επιλέγοντας έστω και εξ' ανάγκης μίαν άλλη, αποκλίνουσα υποκειμενική θέση (1985: 53, 124-126, 198). Παρ' όλα αυτά, επηρεασμένη από τη φουκοϊκή ανάλυση, θα ξεκαθαρίσει πως η δυνατότητα αυτής της υποκειμενικής αντίδρασης περιορίζεται από την ελάχιστη εκείνη ουσία που έχει φθάσει να αποτελεί την ανεπίγνωστη συναισθητηριακή ρίζα των πολιτισμικών συμβόλων/εικόνων, όπως για παράδειγμα εδώ, η ελάχιστη εικόνα της ιερότητας του νερού. Η ύπαρξη της οντοποιημένης αυτής ρίζας είναι που καθιστά τελικά την επιλογή του νέου νοηματικού πλαισίου (εδώ της Ζιόν) *μιαν επιλογή αντίστασης μάλλον, παρά μίαν επιλογή ελεύθερης βούλησης*, δηλαδή μίαν επιλογή που αναζητά να ικανοποιήσει και πάλι το υποβόσκον πολιτισμικό νόημα των Tshidi (ό.π.: 197-198). Ωστόσο, η Comaroff θεωρεί πως η έστω και περιορισμένη αυτή επιλογή εξακολουθεί να φέρει μια «συνειδητή» διάσταση πρόθεσης ή/και βούλησης, μια διάσταση που διακρίνεται από μία ιδιάζουσα ποιότητα *συνειδησιακής εγρήγορσης* (ό.π.: 54, 194). Εντός αυτής της συλλογιστικής θα υποστηρίξει τελικά πως η επιλογή εκείνων των Tshidi που κατέφυγαν στην αποστολική εκκλησία της Ζιόν έχει αναλυτικό ενδιαφέρον ακριβώς επειδή έγινε κάτω από την *πλήρη συναίσθηση* του γεγονότος πως ούτε το επιβαλλόμενο προτεσταντικό αποικιοκρατικό σύστημα, ούτε και το αμφισβητηθέν προ-αποικιακό πλαίσιο, κάλυπταν τις υπαρξιακές και θεραπευτικές τους ανάγκες και αγωνίες όσο και τη δυσμενή προλεταριακή μετααποικιοκρατική κοινωνική τους θέση (ό.π.: 18, 196). Έτσι, παρότι η Comaroff γνωρίζει πως οι μετα-αποικιακοί Tshidi δεν κατέφυγαν στη Ζιόν και τα σύμβολά της *με σκοπό να αντισταθούν* στο προτεσταντικό αποικιοκρατικό σύστημα, αναγνωρίζει, εντούτοις, την επιλογή τους ως πράξη αντίστασης: ως μια *μειωμένης αυτοματικότητας επιλογή*, η οποία επιτρέπει στην ανθρωπολόγο να εμπλέξει ενεργά (έστω και υπό όρους) τα υποκείμενα στο πολιτισμικό παιχνίδι της ζωής τους, αναγνωρίζοντάς τους, σε αναλυτικό τουλάχιστον επίπεδο, το δικαίωμά τους «να ελέγξουν τον κόσμο τους» (ό.π.: 195-196, 261).³³

³³ Σε αντίθεση με άλλες μελέτες που έκαναν χρήση του αναλυτικού όρου *αντίσταση*, θέλοντας να περιγράψουν τη δυνατότητα απόκλισης από το πολιτισμικά επιβαλλόμενο, ως μια κλειστά συνειδητή, εμπρόθετη, βουλευσιαρχική, διανοητική, πολεμική και κυρίως ενεργητική εναντίωση, η Comaroff ξεκαθαρίζει πως η αντίσταση των Tshidi στο μετααποικιακό σύστημα δεν αφορά σε μια ώριμη, διαρκή, εξωτερική, διανοητική πράξη συνείδησης, η οποία ως τέτοια είναι, κατά τη γνώμη της, σπάνια. Αφορά, ωστόσο, σε μια πράξη επιβαλλόμενη από μια ιδιάζουσα συνειδησιακή θέση, η οποία, παρότι δεν είναι ικανή να γεννήσει ιδανικά προϊόντα

Η χρήση της έννοιας της αντίστασης παρείχε για πρώτη ίσως φορά στους ανθρωπολόγους την αναλυτική δυνατότητα να δουν τα πολιτισμικά υποκείμενα ως παίκτες το παιχνιδιού της ζωής τους εντός των περιεχομένων «μακράς πνοής» του πολιτισμικού τους ορίζοντα, όπως θα σημείωνε και η Comaroff (ό.π.: 17). Παρ' όλα αυτά, η τάση των θεωρητικών που ενστερνίστηκαν την αντιστασιακή θεώρηση, συσχετίζοντάς την, αφενός, με πολιτικές κυρίως αλλαγές στις εξωτερικές πολιτισμικές συνθήκες, και αφετέρου με την έννοια της υποκειμενικής ενέργειας (που εξομοίωνε την ενεργητική υποκειμενική πράξη με τη συνειδητή επιλογή του να αντιστέκεται κανείς σε εξουσιαστικές νόρμες),³⁴ είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή αμφισβήτηση της αναλυτικής της αξίας, όπως επισημαίνει και η Saba Mahmood (2001: 202-236, 211)³⁵. Είναι δε αυτό το κενό που θα καλύψει στα τέλη της δεκαετίας του 1980 το κίνημα της πολιτισμικής κριτικής, επιλέγοντας να στραφεί στα ίδια τα πολιτισμικά υποκείμενα και τις προσωπικές τους ιστορίες, προκειμένου να εντοπίσει τις βιωμένες αποχρώσεις της συλλογικά συγκροτηθείσας υποκειμενικής εμπειρίας. Μέσα από τις ζυμώσεις που επέφερε το εν λόγω κίνημα θα αναδειχθεί και η σημαντική για το ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας θεωρία της ενσωμάτωσης του Thomas Csordas (1994), εντός της οποίας τα πολιτισμικά υποκείμενα αναγνωρίστηκαν ως δυναμικές οντότητες προικισμένες εγγενώς με δυνατότητες αέναου «προσανατολισμού στον κόσμο» και κατά συνέπεια με δυνατότητες επενέργειας στον κάθε φορά δοθέντα κόσμο τους (Csordas 1994: 5, 278)

ελεύθερης βούλησης, δύναται, ωστόσο, μέσα σε σαφώς ορισμένα πλαίσια να διενεργήσει επινοητικά βήματα (1985: 196). Με τον ίδιο τρόπο φαίνεται πως χειρίστηκαν αναλυτικά την έννοια της αντίστασης και μια σειρά άλλων μελετών, οι οποίες ανήκουν στην πλειονότητά τους στην φεμινιστική παράδοση. Όπως για παράδειγμα, οι μελέτες της Ong αναφορικά με τις πνευματοληψίες των εργατριών της Μαλαισίας (1987, 2011), της Lock αναφορικά με τα νεύρα των Ελληνίδων γυναικών του Μόντρεαλ (1990, 2011), της Boddy αναφορικά με την πνευματοληψία στη Σρι Λάνκα (1989), αλλά και της Schepher-Hughes αναφορικά με τα *nervos* στο Μεξικό (1992, 2011).

³⁴ Η έννοια της υποκειμενικής ενέργειας (agency) υπαινίσσεται την ύπαρξη ενός ιδανικού υποκειμένου που επιλέγει συνειδητά τον δρόμο της ενεργητικής αντίστασης ενάντια σε ό, τι το καταπιέζει και το εξουσιάζει. Φαίνεται πως αποκλείει, όμως, από την εν λόγω εξιδανικευμένη εικόνα το λιγότερο ιδανικό (για το δυτικό μάτι) εκείνο υποκείμενο που επιτελεί, ως πράξεις αντίστασης/απελευθέρωσης, πράξεις οι οποίες φαντάζουν στον δυτικό ερευνητή ως υποδουλωτικές ή/και υποτακτικές (όπως, για παράδειγμα, η αποδοχή της μουσουλμανικής μαντίλας κ.ο.κ.).

³⁵ Για την αμφισβήτηση της έννοιας βλ. ενδεικτικά Abu-Lughod 1990: 41-55, Ortner S. 1995: 173-193, Brown M. 1996, Mahmood S. 2001: 202-236.

3.2. Ο πολιτισμικά φαινομενολογικός εαυτός του Thomas Csordas

Η εμπνευσθείσα από τη φαινομενολογική θεωρία προσέγγιση του Thomas Csordas υπήρξε σημαντική επειδή, αντί να εκλαμβάνει μονόπλευρα τα υποκείμενα ως το δευτερογενές αποτέλεσμα εξωγενών διαδικασιών εξαντικειμενίκευσης, τα αναγνώρισε ως *εαυτούς*: ως καταγωγικά δυναμικές υπάρξεις, οι οποίες διαθέτουν την προγραμματική, θα λέγαμε, δυνατότητα να επανα-κατευθύνουν την ύπαρξή τους επ' αόριστον και, εν προκειμένω, να θεραπεύονται τόσο από το οικείο, όσο και από το *άλλο/ξένο*, ενεργοποιώντας απλώς την εγγενή σε αυτούς διαδικασία παραγωγής προσωπικών μύθων επιβίωσης (1994: vii, 14, 277-281, 280). Προκειμένου να υποστηρίξει θεωρητικά την θέση του αναφορικά με την εγγενώς ενεργητική διάσταση του υποκειμενικού, ο Csordas άντλησε επιλεκτικά στοιχεία από την φαινομενολογική ερμηνεία του Maurice Merleau-Ponty και από την θεώρηση της *πρακτικής* του Pierre Bourdieu, καταλήγοντας να συνθέσει την πολιτισμικά φαινομενολογική (όπως ο ίδιος την χαρακτηρίζει) *θεωρία της ενσωμάτωσης*: Ερμηνεύοντας, κατά την άποψή μου, διασταλτικά τη φαινομενολογία του Merleau-Ponty, ο Csordas θα υποστηρίξει πως πυρήνας του ανθρώπινου είναι μια προαντικειμενική, αν και μη προ-πολιτισμική σωματική, αντιληπτική ουσία, η οποία επιτρέπει στο τελευταίο να ενσωματώσει τις εξαντικειμενικευμένες σχέσεις του πολιτισμικού τόπου του και να *συγκροτηθεί* σε εξαντικειμενικευμένο πρόσωπο (σε συνείδηση που φέρει την εξαντικειμενικευμένη πρόθεση του κόσμου της), αλλά και να παραμένει (και μετά την ανάδειξή του σε εξαντικειμενικευμένο πρόσωπο) ανοιχτό σε νέες προσωπικότερες αποδόσεις του υποκειμενικού. Είναι εξάλλου αυτή η πανανθρώπινη, σωματική, προαντικειμενική ουσία (ο *εαυτός* της θεωρίας της ενσωμάτωσης) που εξασφαλίζει, σύμφωνα με τον Csordas, τη θεραπευτική λειτουργικότητα των οποιωνδήποτε πολιτισμικών θεραπευτικών πρακτικών (1994: vii, 5).³⁶

³⁶ Ο Csordas υποστηρίζει, αντλώντας επιλεκτικά από τη φαινομενολογία, πως είναι ο *εαυτός*, δηλαδή κατ' αυτόν οι εγγενείς, βιολογικές και γι' αυτό προαντικειμενικές, αδιαφοροποίητες δομές αντίληψης της ανθρώπινης *σωματικότητας*, οι οποίες επιτρέπουν τη διασωματική παραγωγή των πολιτισμικών αντικειμενικοτήτων, των τεχνολογιών εξαντικειμενίκευσης, καθώς και των εξαντικειμενικευμένων πολιτισμικών προσώπων, αλλά και αυτές που επιτρέπουν, εν τέλει, την όποια δυνατότητα υποκειμενικής ανασυγκρότησης (Csordas 1994: 7-8, βλ. και Csordas 1990, 2003b [1994]).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Csordas την ανασυγκροτητική-θεραπευτική συμβολή της οντολογικά/καταγωγικά ενεργητικής συνθήκης του *εαυτού*, αποτελεί η μελέτη του για τις θεραπευτικές πρακτικές των λεγόμενων Καθολικών Χαρισματικών της Βορείου Αμερικής. Σύμφωνα με τον Csordas, το ιδιαίτερο εθνογραφικό ενδιαφέρον του υβριδικού αυτού μορφώματος έγκειται σε δυο λόγους: αφενός, στο ότι πρεσβεύει εξίσου Πεντηκοστιανά και Καθολικά θρησκευτικά στοιχεία, (μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται το βάπτισμα στο όνομα του Αγίου Πνεύματος, το χάρισμα της γλωσσολαλίας, η θεραπευτική αξία της προσευχής, του εξορκισμού, του οραματισμού, αλλά και της πνευματικής θεραπείας)· και αφετέρου, στο ότι δίνει ιδιαίτερη σωτηριολογική σημασία στην ανάπτυξη μιας προσωπικής, αυθόρμητης και ενεργούς σχέσης οικειότητας των πιστών με το ιερό, απαλλαγμένη από υποχρεώσεις, κανόνες και θνητούς διαμεσολαβητές (1994: 15, 17-18, 24). Ο Csordas περιγράφει πως, για τους Χαρισματικούς, η εκδήλωση μιας θεωρούμενης ως σωματικής, πνευματικής, ή ψυχικής, ασθένειας αποτελεί το κατεξοχήν «εμπόδιο» της πολυπόθητης ατομικής πνευματικής ανάπτυξης και κατ' επέκταση της απόκτησης της ιδεατής οικειότητας με το θείο (1988: 123). Αποτελεί, δηλαδή ένδειξη ότι ο ασθενής βρίσκεται είτε σε πρώιμο πνευματικό στάδιο ή/και σε πνευματικό τέλμα, και άρα χρειάζεται εντατική πνευματική εργασία. Κεντρική, λοιπόν, θέση της Χαρισματικής θεώρησης είναι πως η υγεία είναι ένδειξη πνευματικότητας και αντίστοιχα πως η αφοσίωση στον πνευματικό δρόμο (εν προκειμένω η ανάδειξη του ιερού εαυτού των θνητών πιστών) δύναται να εξασφαλίσει την απόκτηση και διατήρηση της υγείας (1994: 26, 1988: 123). Ο Csordas περιγράφει πως οι Χαρισματικοί διακρίνουν τρία είδη ασθενειών: την ασθένεια του σώματος, τα συναισθηματικά προβλήματα και τέλος την κατάληψη από δαίμονες και απειλητικά πνεύματα (ό.π.: 22, 40). Για κάθε μία από τις παραπάνω κατηγορίες προβλέπεται από το χαρισματικό σύμπαν και η αντίστοιχη θεραπευτική τεχνική. Έτσι, τα σωματικά συμπτώματα με χειροπρακτικές ή/και ενεργειακού τύπου πρακτικές, τα συναισθηματικά τραύματα με ψυχαναλυτικού και οραματικού τύπου διαδικασίες και τα δαιμονικά στοιχεία με τις προβλεπόμενες τεχνικές εξορκισμού του χαρισματικού σύμπαντος (1988: 123-125).

Ακολουθώντας το πρόταγμα του κινήματος της πολιτισμικής κριτικής περί της ανάγκης εισαγωγής της υποκειμενικής φωνής στην εθνογραφική ανάλυση, ο Csordas

εισέρχεται στην ανάλυση του ζητήματος της θεραπευτικής λειτουργικότητας, εμβαθύνοντας σε εμπειρίες ασθένειας χαρισματικών πιστών, τις οποίες και προσεγγίζει μέσα από τη διαδικασία της συνέντευξης. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγεται και το παράδειγμα ενός 56χρονου βιολόγου, ενεργού Χαρισματικού πιστού, το οποίο και έχω επιλέξει εδώ προκειμένου να αναδείξω εκείνες τις λεπτομέρειες της ανάλυσης του Csordas που παραμένουν σήμερα, κατά την γνώμη μου, αναλυτικά χρήσιμες σε όσους επιλέγουν να εμβαθύνουν στο ζήτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας, παρά την κριτική που δικαίως δέχτηκε η θεωρία της ενσωμάτωσης και στην οποία θα επανέλθω στη συνέχεια. Ακολουθώντας τον μεθοδολογικό δρόμο που άνοιξε ο Arthur Kleinman σχετικά με τη χρήση των ιατρικών δεδομένων των υπό ανάλυση υποκειμένων, ο Csordas αναφέρει πως, σύμφωνα με το ιατρικό ιστορικό του 56χρονου ασθενούς, ο τελευταίος υποφέρει για χρόνια από περιοδικούς, επώδυνους πόνους στην πλάτη που περιορίζουν σαφώς τις κινήσεις του, χωρίς, ωστόσο, να τον καθηλώνουν. Αναφέρει, επιπλέον, πως η κατάσταση του ασθενούς διέρχεται περιόδους έξαρσης κατά τις οποίες ο τελευταίος βιώνει ανυπόφορους πόνους σε όλο του τον κορμό με αποτέλεσμα να αντιμετωπίζει δυσκολία στη βάδιση, στον ύπνο, στην οδήγηση κ.ο.κ. Παρ' όλη την διάρκεια και την ένταση της κατάστασής του μέσα από τα λεγόμενα του ίδιου του ασθενούς προκύπτει σαφώς πως ο τελευταίος δεν έχει αναζητήσει ποτέ κάποιου είδους ιατρική ή και εναλλακτικού τύπου βοήθεια για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα υγείας του. Το γεγονός αυτό οφείλεται, σύμφωνα με τον Csordas, στο ότι ο 56χρονος φαίνεται πως «δεν πίστευε ότι το πρόβλημά του ήταν κάτι που μπορούσε να επιλύσει ένας γιατρός» (1994: 68). Ωστόσο, τρία χρόνια πριν την ημερομηνία της συνέντευξης με τον Csordas, ο εν λόγω ασθενής δέχεται να συμμετάσχει για πρώτη φορά στην προβλεπόμενη για την κατάστασή του Χαρισματική θεραπευτική συνεδρία, στην οποία και αποδίδει έκτοτε τη θεραπεία του, δηλαδή τη μερική και κατά περιόδους απαλλαγή του από τους ενοχλητικούς πόνους στην πλάτη. Η εξατομικευμένη χαρισματική θεραπευτική συνεδρία που δέχτηκε ο άνδρας αφορούσε στην εκ μέρους του χαρισματικού θεραπευτή παροχή πνευματικής (και ως εκ τούτου θεραπευτικής) ενέργειας μέσω της χειροθεσίας. Παρότι, ο ασθενής, ως ενεργός χαρισματικός πιστός, γνώριζε πως η πνευματική αυτή χειροθεσία είχε συνήθως ως αποτέλεσμα την (εκ μέρους του κάθε φορά δεχόμενου την ενέργεια) αίσθηση βάρους, ελαφρότητας ή κίνησης στην περιοχή που δεχόταν το θεραπευτικό άγγιγμα, εκείνος

περιγράφει στον Csordas πως κατά τη διάρκεια της θεραπευτικής συνεδρίας ένωσε μόνο μια χαλαρωτική και «άκρως πνευματική εμπειρία [...] σαν να έχει παραδοθεί στο Άγιο Πνεύμα» (ό.π.: 68). Προτού εισέλθει στη διαδικασία της ανάλυσης, ο Csordas επισημαίνει πως μετά το πέρας της θεραπευτικής συνεδρίας ο χαρισματικός θεραπευτής έδωσε σαφείς οδηγίες στον ασθενούντα να προσεύχεται στο Θεό κάθε φορά που βίωνε την έναρξη ενός επεισοδίου πόνου (ένα ήπιο μούδιασμα στην περιοχή της πλάτης). Επισημαίνει επιπλέον πως χρειάστηκε ένας μήνας υποχώρησης των πόνων προκειμένου ο 56χρονος να πιστέψει πως θεραπεύθηκε από τη χαρισματική συνεδρία, και αυτό παρόλο που η συνέχεια της ιστορίας αποκαλύπτει πως οι πόνοι του επανήλθαν αργότερα, αν και ηπιότεροι.

Με αυτά τα δεδομένα, ο Csordas υποστηρίζει πως η αποδυνάμωση του πόνου του 56χρονου σχετίζεται με το ότι η χαρισματική θεραπευτική πρακτική παρείχε στον εαυτό του ασθενή την ευκαιρία να στρέψει την *συναισθητηριακή προσοχή του* στο συναισθητηριακά γνώριμό του και άρα αυτομάτως λειτουργικό χαρισματικό έθος (Csordas 1994: 67-70).³⁷ Ειπωμένο διαφορετικά, ο Csordas πιστεύει πως η συμμετοχή του άνδρα στη χαρισματική θεραπευτική διαδικασία επέτρεψε στον εαυτό του να βιώσει σε συναισθητηριακό επίπεδο την ασθένειά του, μέσα από τους συσχετισμούς της χαρισματικής πρόσληψης του ιερού, τους οποίους είχε ήδη ενσωματώσει ως κυρίαρχη και άρα αυτόματα λειτουργική έξη ελέω της ενεργής σχέσης του με το χαρισματικό έθος (Csordas 1994: 18, 68). Έτσι, ο Csordas υποστηρίζει πως, τα έστω και ανεπίγνωστα ενσωματωμένα θεραπευτικά νοήματα του χαρισματικού πεδίου, δύνανται να καταστούν θεραπευτικά εργαλεία στα χέρια του ασθενή εκείνου που θα επιλέξει να τα ενεργοποιήσει, καθιστώντας τα δική του προσωπική ιστορία, δηλαδή ιστορία στο επίπεδο, θα λέγαμε, της περισσότερο εξωτερικής διάστασης της νόησης (Csordas 1994: vii, 15, 276-281, Merleau-Ponty 2005: 11). Υπ' αυτήν την έννοια, ο

³⁷ Σύμφωνα με την Ελένη Παπαγαρουφάλη, «η “προσοχή” ορίζεται όχι σαν μια διανοητική υποκειμενική διασάφηση δεδομένων που προϋπάρχουν, καταγράφονται στις αισθήσεις και δημιουργούν μια αντιστοιχία στην εξωτερική πραγματικότητα και την εσωτερική πρόσληψη-αντίληψη, αλλά ως μια πολυαισθητηριακή και συναισθηματική εμπλοκή με τον κόσμο» (2011: 48). Όπως χαρακτηριστικά γράφει, «οι συμπράττοντες - εφόσον τους ενδιαφέρει ή συμφέρει να φτιάξουν μια κοινή γλώσσα – αρχίζουν με εντονότερη συμμετοχή ή προσοχή απ' όση χρειάζεται στα “αυτονόητα”, να εισχωρούν και να διαχέονται ο ένας στον άλλο, να ενσυναισθάνονται και να διαχέονται ο ένας με τον άλλον, να δαισθάνονται να φαντάζονται και να εικάζουν τους κόσμους ή τα έθη που προκάλεσαν τις δυσνόητες σημασίες των σωματικών και λεκτικών χειρονομιών τους» (ό.π. 46, *έμφαση* στο πρωτότυπο).

Csordas θεωρεί πως είναι τελικά ο προαντικειμενικός (αλλά όχι προ-πολιτισμικός) *εαυτός* που απάλλαξε τον 56χρονο, έστω περιστασιακά, από τους ανυπόφορους πόνους ακριβώς επειδή ανέλαβε να του στρέψει την προσοχή στο χαρισματικό νόημα, με το οποίο, ωστόσο, ο 56χρονος, ως ενεργός πιστός, ήταν ήδη συναισθητηριακά συγχρονισμένος και άρα βρισκόταν ήδη σε σχέση αυτόματης, στρατηγικής, συναισθητηριακής *οικειότητας/εμπιστοσύνης*. Σύμφωνα με τον Csordas, το γεγονός της στρατηγικής αυτής στροφής του ασθενούς προς την εντός του έτοιμη σχέση οικειότητας με την ιερότητα του χαρισματικού πεδίου φανερώνεται, για παράδειγμα, στη βαθιά χαλάρωση που αποκαλύπτει πως αισθάνθηκε κατά τη διάρκεια της θεραπευτικής συνεδρίας (1994: 35, 41, 46, 74-74).

Ωστόσο, μέσα από την ανάλυσή του προκύπτει επίσης πως η θεραπευτική συνεισφορά του εαυτού της ενσωμάτωσης δεν σταματά στην ανακίνηση της πολιτισμικά επηρεασμένης μνήμης, ούτε στην αυτόματη ανάδυση της λυτρωτικής -θεραπευτικής- αίσθησης εμπιστοσύνης/οικειότητας με όσα εκεί κυρίαρχα προβλέπονται. Αντίθετα επεκτείνεται στη διάνοιξη της δυνατότητας *ανάκτησης/ιδιοποίησης* της σχέσης με όσα προβλέπονται μεν στο άδηλο συναισθητηριακό επίπεδο, αλλά δεν έχουν επιλεχθεί συνειδητά από το εξαντικειμενικευμένο πρόσωπο ή έχουν κάποια στιγμή απορριφθεί από αυτό. Έτσι, για παράδειγμα, ο Csordas θεωρεί πως είναι ο εαυτός του 56χρονου που του επιτρέπει σε δεύτερο πια επίπεδο (αφού πρώτα του έχει επιτρέψει να εμπιστευθεί το χαρισματικό πεδίο) να εφαρμόσει πρακτικές τις οποίες, παρότι γνώριζε, δεν είχε επιλέξει να εφαρμόσει ποτέ για τον εαυτό του, πχ. να στραφεί στην προσευχή κάθε φορά που ο πόνος του χτυπά την πόρτα. Εντούτοις, σύμφωνα με τον Csordas, είναι ακριβώς αυτή η στροφή του εαυτού σε μια άλλη ενδεχομενική, αλλά μη αξιοποιημένη ως τώρα, επιλογή που επιτρέπει στον άνδρα, όχι απλώς να αποκτήσει μια νέα προβλεπτική συνείδηση (μια γρήγορη, αυτοματοποιημένη αντίδραση απέναντι στον πόνο), αλλά κυρίως να βιώσει σε νοητικό επίπεδο την θεραπεία του ως αποτέλεσμα της ανανεωμένης, αυθόρμητης, σχέσης του αναδειχθέντος πια ιερού εαυτού του με το θείο (ό.π.: 69, 70). Αυτό όμως, που καταδεικνύει, κατά τον Csordas, σε ύψιστο βαθμό τις δημιουργικές δυνάμεις του εαυτού είναι το γεγονός πως, παρόλο που ο 56χρονος βιώνει πράγματι τη θεραπεία του ως αποτέλεσμα της ανανεωμένης σχέσης του με το ιερό, καταλήγει να αποδώσει την αιτία της ασθένειάς του σε μια καθαρά βιολογική αιτία, σε ένα φλεγμονώδες νεύρο στην περιοχή της πλάτης. Η

εξήγηση αυτή εκ μέρους ενός ενεργού χαρισματικού που μάλιστα μέχρι πρότινος θεωρούσε πως η ασθένειά του δεν ήταν κάτι που ένας γιατρός μπορούσε να επιλύσει, δείχνει, για τον Csordas τη βουλητική διάσταση ενός εαυτού που μπορεί να υπερβαίνει τις συνειρμικά αναβλύζουσες (κατά τη θεραπευτική τελετουργία) χαρισματικές συναισθητηριακές του εικόνες, αλλά και τις περισσότερο συνειδητές επιλογές του ως προσώπου, και να εξειδικεύει κατά βούληση τα κυρίαρχα φαινόμενα της ζωής του.

Είναι σαφές πως ο Csordas στηρίζει τη θέση του αναφορικά με την πανανθρώπινη, καταγωγική και αέναα συγκροτητική διάσταση του εαυτού (της θεωρίας της ενσωμάτωσης) στη θέση του Merleau-Ponty που λέει πως «η αισθητήρια αντίληψη [...] δεν είναι ποτέ τελειωμένη» (2005: 83). Πράγματι, η μερλωποντιανή φαινομενολογική θεώρηση υποστηρίζει πως κάθε πράξη αντίληψης δημιουργεί έναν πλεονασματικό ορίζοντα συναισθητηριακού νοήματος, ο οποίος διαποτίζει ανεπίγνωστα κάθε επόμενη πράξη (Merleau-Ponty 2003: 386). Παρότι, ο πλεονασματικός αυτός ορίζοντας καταγράφεται πάνω στην καθέκαστη, εξατομικευμένη σωματικότητα, η διασωματική-διυποκειμενική ανάδειξη της υποκειμενικότητας εντός ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού πλαισίου σημαίνει φαινομενολογικά πως το πλεόνασμα των εξατομικευμένων συναισθητηριακών οριζόντων είναι ομόλογο για τα υποκείμενα ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού πλαισίου, ή έστω σήμερα της δυτικής ανθρωπινότητας (ό.π.: 202-232). Είναι εξάλλου αυτό το ομόλογο συναισθητηριακό απόθεμα που καθίσταται η βάση της λεγόμενης φαινομενολογικής ενσυναίσθησης, της συναισθητηριακής δηλαδή, σύγκλισης που επιτρέπει στα υποκείμενα ενός πλαισίου να αντιλαμβάνονται τον κόσμο με παρόμοιο τρόπο παρότι οι κοντινοί τους ορίζοντες (οι επιλογές που έχουν κάνει αφού αναδείχθησαν σε εξαντικειμενικευμένα πρόσωπα, σε *εγώ νοώ*) αποκλίνουν ως αποτελέσματα των προσωπικών, νοητικών τροχιών τους (Merleau-Ponty 2003: 275). Εντός αυτής της συλλογιστικής, ο Csordas καταλήγει να υποστηρίξει πως ερχόμενος σε επαφή με το χαρισματικό θεραπευτικό σύμπαν, *ο καταγωγικά αρμόδιος προς προσανατολισμό εαυτός του 56χρονου ασθενούς δεν επαναπροσανατολίσθηκε εν γένει, αλλά αντίθετα εντός των ορίων του πλεονασματικού συναισθητηριακού νοήματος που έφερε μέσω της διασωματικής ανάδειξής του σε υποκείμενο. Η τελική αυτή θέση του Csordas καταδεικνύει, κατά τη γνώμη μου, πως, αν και λαμβάνει υπόψη του το ότι*

καθέκαστο ένσαρκο όν είναι υποχρεωμένο να ενσωματώσει την πρόθεση του κόσμου του, επιθυμεί να εστιάσει αναλυτικά στο ότι αυτό που εξασφαλίζει την εξειδίκευση του νοήματος της εμπειρίας του και, υπό αυτή την έννοια, τη θεραπεία του 56χρονου, είναι η δονούμενη σάρκα του, ακόμα κι αν η σάρκα αυτή δεν δρα εν κενώ, αλλά εντός του πολιτισμικού της χωροχρόνου (Csordas 1994: 71, 119, 276-279)

3.3. Το δρων υποκείμενο της θεωρίας της πολιτισμικής κατασκευής

Η έμφαση που έδωσε η φαινομενολογικής έμπνευσης θεωρία της ενσωμάτωσης στην πρωτοκαθεδρία του εαυτού, οδήγησε την πλειονότητα των μελετητών που επηρεάστηκαν από το έργο του Csordas να υιοθετήσουν τη θέση του πως ο εαυτός, ιδωμένος ως πανανθρώπινη, σωματική καταρχάς *πρόθεση εμπειρίας*, αποτελεί την «οντολογική βάση του πολιτισμού», και, επιπλέον, την μοναδική εγγύηση της όποιας δυνατότητας απεγκλωβισμού του υποκειμενικού από τα πολιτισμικά προβλεπόμενα (1994: ix, 5, 277).³⁸ Έτσι, μέσα από την απήχηση της θεώρησης του Csordas, ισχυροποιήθηκε η αναλυτική αίσθηση πως, παρότι το ένσαρκο όν εμπλέκεται από την πρώτη κιόλας στιγμή στον κόσμο του και άρα μετατρέπεται πολύ γρήγορα σε σάρκα ενός συγκεκριμένου χωροχρόνου, εντούτοις πηγή των ανασυγκροτητικών πράξεων παραμένει ο *εαυτός*, δηλαδή, οι εγγενείς αντιληπτικές δομές (αίσθηση, γλώσσα, μνήμη, φαντασία), οι οποίες παρέχουν στο ένσαρκο όν μια θέση *από την οποία* βλέπει τον κόσμο που του αντιστοιχεί (Csordas 1994: ix). Η άποψη αυτή που, όπως εξηγεί ο φιλόσοφος Richard Rorty, ορίζει τον εαυτό ως μια προνομιακή περιοχή βούλησης και ανάγει την υποκειμενική ελευθερία στην ένσαρκτη ανθρώπινη φύση (2001: 522-523), δέχτηκε έντονη κριτική από τους υπέρμαχους της θεωρίας της πολιτισμικής κατασκευής. Αυτοί υποστήριζαν πως η οντολογική, σωματική διάσταση του εαυτού, στην οποία αποδίδει ο Csordas την ενεργητική και θεραπευτική διάσταση του εξαντικειμενευμένου προσώπου, δεν υφίσταται ως τέτοια, παρά αποτελεί η ίδια μια πολιτισμική «κατασκευή», δηλαδή, ένα αποτέλεσμα και όχι μια οντολογική προϋπόθεση που «γεννά και προβάλλει νοήματα στον κόσμο», όπως υποστηρίζει και

³⁸ Για μελέτες που εμπνεύστηκαν από την πολιτισμική φαινομενολογική προσέγγιση βλ. ενδεικτικά: Willis 1999, Turner T. 2003, Lyon and Barbalet 2003, French 2003, Ots 2003, Low 2003, Jenkins and Valiente 2003, Landerman 2003, Jackson 2003, Daniel 2003, Winkler 2003, Koss-Chiono and Hefner 2006, Turner E. 2006.

ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (1996: 198, 199). Εντός αυτής της συλλογιστικής, η εν λόγω θεώρηση κατάφερε, κατά την άποψή μου, να αναδείξει πιστότερα τη μερλωποντιανή θέση πως η σωματικότητα του ένσαρκου όντος δεν πρέπει να ταυτίζεται με τη διασωματικά συγκροτημένη συγκροτητική ουσία του υποκειμενικού, αλλά πρέπει να αναγνωρίζεται απλώς ως η υλική βάση πάνω στην οποία εγγράφονται εμπράκτως τα αντιστοιχούντα πολιτισμικά νοήματα. Έτσι, μέσα από τη θεώρηση της πολιτισμικής κατασκευής κατέστη σταδιακά σαφές πως η υλική προαντικειμενική σωματικότητα, στην οποία στήριζε η θεωρία της ενσωμάτωσης την αέναη συγκροτητική -βουλητική- διάσταση του υποκειμενικού, δεν δύναται να εξηγήσει από μόνη της την ανα-συγκροτητική διαδικασία καθώς, όπως γράφει και ο ίδιος ο Merleau-Pony, «το σώμα» ως ύλη δεν μπορεί να θεωρηθεί αναλυτικά «τίποτε λιγότερο, αλλά και τίποτε περισσότερο» από «απλός όρος δυνατότητας του πράγματος» (2005: 281).

Όπως σημειώνει ο Παπαταξιάρχης, η αναλυτική διαπίστωση της θεωρίας της πολιτισμικής κατασκευής πως το «εγγενώς προθετικό υποκείμενο» της θεωρίας της ενσωμάτωσης δεν υφίσταται ως τέτοιο, οδήγησε σταδιακά στην αναζήτηση της πηγής της υποκειμενικής συγκροτητικής δυνατότητας, όχι στην τάξη του σωματικού/προαντικειμενικού, (όπως επέλεξε να κάνει ο Csordas), αλλά στην τάξη του διασωματικά-διυποκειμενικά αναδειχθέντος συναισθητηριακού νοήματος, όπως αυτή εκλαμβάνεται από την μερλωποντιανή φαινομενολογία (ό.π.: 199, 208). Έτσι, αντλώντας εκ νέου από τη φαινομενολογική και τη συμβολική θεώρηση, η θεωρία της πολιτισμικής κατασκευής ανέδειξε τη σύνδεση της υποκειμενικής ανασυγκροτητικής δυνατότητας με την διάσταση της φαινομενολογικής συναισθητηριακής συνείδησης. Δηλαδή, με τον άδηλο εκείνο συνειδησιακό χώρο, ο οποίος προκύπτει διασωματικά μέσα από την αναγκαστική εμπλοκή των ένσαρκων όντων με τα εξαντικειμενευμένα νοήματα του τόπου τους, τα οποία ωστόσο, εδώ, δεν φέρουν το θεωρούμενο ως ολοκληρωμένο νόημα των συμβόλων της συμβολικής θεώρησης, αλλά παραμένουν κενά νοήματος: φέρουν και το σαφές μεν, ρευστό/εκκενωμένο δε, αισθητηριακό, αντιθετικό απόσταγμα των «δεσμών ουσίας» που έχουν καταλήξει να συνιστούν το *ύφος/την ουσία* του αντιληφθέντος κόσμου, κατά τον Merleau-Ponty (2005: 143, 270-274). Σύμφωνα με τη Νάντια Σερεμετάκη, είναι αυτός ο διασωματικά συγκροτηθείς ως απροσδιόριστος συναισθητηριακός ορίζοντας που επιτρέπει (λόγω της

απροσδιοριστίας του) στα υποκείμενα να προσδιορίσουν σε δεύτερο πια χρόνο «τον τύπο και το περιεχόμενο της ολοκλήρωσης/σύνδεσης με το αισθητήριο τεχνούργημα» (1997α: 42-44). Συνεπάγεται πως για την θεωρία της πολιτισμικής κατασκευής είναι τελικά το υπόρρητα διαθέσιμο συναισθητηριακό αυτό περιεχόμενο που επιτρέπει στον φορέα του να επιφέρει «ρωγμές» στο κυρίαρχο εξαντικειμενικευμένο πολιτισμικό ύφος. Ρωγμές που καταδεικνύουν εδώ, αναλυτικά, αφενός την «πολυσημία» των σωματοποιημένων πολιτισμικών νοημάτων και αφετέρου τη δυνατότητα της εναλλακτικής υποκειμενικής άρθρωσης» (ό.π.: 49, 53-54, βλ. και Παπαταξιάρχης 1996: 205, 207, Merleau-Ponty 2005: 142-145).

Μέσα σε αυτό το *συμβολικό-φαινομενολογικό* πλαίσιο αναδείχθηκαν μελέτες οι οποίες, ενώ αναγνώριζαν τα όρια του άδηλου συναισθητηριακού ορίζοντα, έδωσαν έμφαση στο ότι οι επιτελεσθείσες εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας εξακολουθούν να παραμένουν πραγματικές για τα υποκείμενα που τις βιώνουν, αλλά και στο ότι το (θεωρούμενο) *επιμέρους* της προσωπικής διάστασης της *εμπειρίας* θα πρέπει να κατέχει ισότιμη αναλυτική αξία με το (θεωρούμενο) *καθολικό* της πολιτισμικής δομής, η οποία αποτελεί απλώς μια κατασκευή που δεν μπορεί να εκλαμβάνεται ως η αιτία των ανθρώπων, της κοινωνίας και της ιστορίας, όπως εύστοχα παρατηρεί και ο Merleau-Ponty (2005: 191).³⁹ Έτσι, για παράδειγμα, ήδη από το 1987, ο Michael Taussig στο έργο του *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, απέδωσε τη θεραπευτική λειτουργικότητα των σαμανιστικών πρακτικών των Κολομβιανών Ινδιάνων Putumayo, αφενός, στην υποβόσκουσα «κοινωνική φαντασία» των τελευταίων που ορίζει και κατευθύνει διακριτικά τους εγχώριους «τρόπους αίσθησης» της ασθένειας και της θεραπείας, αλλά και αφετέρου στην ενεργή συμβολή των Ινδιάνων σαμάνων, που λειτουργούν ως «οδηγοί όσων έχουν χαθεί στο κατώφλι του θανάτου», παρέχοντας στους ασθενείς τις οικείες εκείνες πράξεις, λέξεις, εικόνες και ιστορίες προκειμένου να κατανοήσουν τις εμπειρίες τους (1987: 5-9). Ο Taussig υποστήριξε ειδικότερα πως το «πεδίο του θανάτου» συνιστά έναν εν δυνάμει τόπο «μεταμόρφωσης» και προσωρινής εγρήγορσης που δίνει την ευκαιρία στον εκάστοτε Putumayo ασθενή, *δια στόματος του σαμάνου*, να διαλέξει τις λεπτομέρειες των γεγονότων ασθένειας της δικής του ζωής. Να ονοματίσει τις

³⁹Επ' αυτού βλ. ενδεικτικά Landerman 1987, Kendal 1996, Csordas 1996, Landerman 1996, Desjarlais 1996, Landerman and Roseman 1996, Mattingly 2010.

εμπειρίες του, μέσω της διακριτικής καθοδήγησης του πολιτισμικού (οντοποιημένου) είναι του (1987: 7), της υποβόσκουσας, δηλαδή, πολιτισμικής ουσίας, η οποία συντροφεύει σιωπηλά το υποκείμενο-ασθενή κατά τη διάρκεια του αυθόρμητου συναισθητηριακού «μοντάζ», που στρατηγικά και εξ' ανάγκης επιχειρεί, προκειμένου ανασυνθέσει την ιστορία του με ένα τρόπο που να φέρει για αυτό προσωπικό νόημα (1987: 444-449, 461-463).

Έχοντας σαφώς αναγνωρίσει την αναπόφευκτα πολιτισμική διάσταση του υποκειμενικού, η ανθρωπολόγος Νένη Πανουργιά, στη μελέτη της για τον θάνατο στην Ελλάδα, υποστηρίζει πως η κατανόηση του εν λόγω θέματος απαιτεί τη συνδυαστική εμβάθυνση τόσο στους κυρίαρχους λόγους που ορίζουν το αντικείμενο και την αίσθηση του θανάτου στην ελληνική κοινωνία, όσο και στην «αθαγενή» άποψη, στον τρόπο δηλαδή που βιώνουν τα ίδια τα υποκείμενα την εμπειρία της ασθένειας και του τέλους (1995: 13). Σύμφωνα με την Πανουργιά, η διττή αυτή εμβάθυνση δύναται να αναδείξει την «πολυφωνία» της υποκειμενικής εμπειρίας, και κατ' επέκταση το γεγονός πως δεν είναι μόνον η υποκειμενική αίσθηση του θανάτου που κυβερνάται από το πολιτισμικό «έθος», αλλά και πως το ίδιο το πολιτισμικό έθος επηρεάζεται τελικά από τις ανθρώπινες σχέσεις -από την εκάστοτε συγκεκριμένη, προσωπική απάντηση αναφορικά με τα αίτια μιας ασθένειας, τους πιθανούς τρόπους αντιμετώπισής της, το νόημα του ατομικού θανάτου και το αντίστοιχο νόημα μιας συγκεκριμένης ζωής (ό.π.: 18, 31, 75, 77). Η Πανουργιά υποστηρίζει ότι τόσο η αναμέτρηση με την αναταραχή της δικής μας ασθένειας, όσο και η αναμέτρηση με την ασθένεια και το θάνατο του άλλου, παρέχει μια καταναγκαστική ευκαιρία στο υποκείμενο: του δίνει τη δυνατότητα να ανασύρει βίαια την ενσωματωμένη σε αυτό πολιτισμική «μνήμη» και ειδικότερα το γεγονός πως «δεν είμαστε ποτέ αρκετά μακριά από το θάνατο». Επιπλέον, του δίνει την ευκαιρία να προσομοιώσει την κατάστασή του με όσα προβλέπονται γι' αυτήν πολιτισμικά και βάσει αυτής να επινοήσει την επικαιροποιημένη, «μοναδική απάντηση» της δικής του «αλήθειας» (ό.π.: 30, 79). Μια μαστορεμένη αλήθεια η οποία, εντός των ορίων της συνειδητοποιημένης (από την οριακότητα της ασθένειας) μοίρας της, «καταβάλλει κοπιώδεις προσπάθειες να εξηγήσει, ξανά και ξανά, την ανεξήγητη λογική του θανάτου» στον ίδιο της τον εαυτό (ό.π.: 81-85, 143, 202).

Εντός της ίδιας συλλογιστικής, ο ανθρωπολόγος Robert Desjarlais, στο έργο του *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas* (1992), απέδωσε τη θεραπευτική λειτουργικότητα των σαμανιστικών τελετών των νεπαλέζων Yolmo Wa στο γεγονός πως τα σώματά τους βρίσκονται σε απόλυτη συγχρονία με την προβλεπόμενη αισθητική του πολιτισμικού τους πλαισίου. Με τις ιζηματοποιημένες εκείνες αξίες που έχουν ενσωματωθεί ως έξη στην έμφυχη «σάρκα» των Yolmo, και προβλέπουν, μεταξύ άλλων, τον τρόπο με τον οποίο ένα υποκείμενο Yolmo δύναται να ξαναβρεί την υγεία του ή την «χαμένη του ψυχή» μέσα από τις τελετουργικές πρακτικές της νεπαλέζικης «τοπικής λογικής» (1992: 13, 22, 29, 71, 215). Έχοντας εντοπίσει την διυποκειμενική ποιότητα του υποκειμενικού, καθώς και τη συνδρομή της ομόλογης συναισθητηριακής συνείδησης των Yolmo στο θεραπευτικό αποτέλεσμα, ο Desjarlais επιδίωξε να ρίξει φως και στην προσωπικότερη διάσταση των εμπειριών ασθένειας και θεραπείας τους. Έτσι, μέσω της επιτόπιας έρευνάς του υποστήριξε, πως, παρότι κάθε ασθενής Yolmo είναι «προγραμματισμένος» να αναζητά τη χαμένη ψυχή του (την υγεία του), ζητώντας από το σαμάνο του χωριού να αναζητήσει την χαμένη ψυχή και να του την επιστρέψει ασφαλώς πίσω με την βοήθεια των πνευμάτων, την ίδια στιγμή διαπίστωσε ότι οι προσωπικές κατανοήσεις των ίδιων των Yolmo σχετικά με τις εν λόγω εμπειρίες αποτελούσαν δείγματα «ιδιαίτερων συνθέσεων» που δήλωναν αναλυτικά πως τα υποκείμενα βιώνουν τελικά προσωπικά τις ιστορίες τους και, επομένως, συνιστούν τους τελικούς διερμηνευτές των εμπειριών τους, το έτερο, αναγκαίο μέρος της συγκροτητικής εξίσωσης (ό.π.: 13, 150-151, 219-221). Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει, είναι τα πολιτισμικά υποκείμενα, τα οποία, στρέφοντας την «συναισθητηριακή προσοχή» τους στο «παρόν» της ασθένειάς τους, εξηγούν στην ίδια τους την ύπαρξη με τα δικά τους λόγια τις αιτίες της ασθένειάς τους και της θεραπείας τους, αντλώντας, για παράδειγμα, κουράγιο από το «απρόσωπο» τελετουργικό τραγούδι ή το άγγιγμα του σαμάνου, το οποίο τους παρέχει την απαραίτητη υφολογική βάση προκειμένου να βρουν (να φτιάξουν) την αληθινή (για τους ίδιους) ιστορία της ασθένειας και της θεραπείας τους. Γίνεται λοιπόν σαφές πως και στο έργο του Desjarlais, η θεραπευτική διαδικασία ολοκληρώνεται από τον τρόπο που κανείς επιλέγει να εμψυχώσει την σιωπηλά εντοπισμένη πολιτισμική υλικότητά του (ό.π.: 38, 100-101, 119, 220-224).

Παρόλη τη σημαίνουσα συνεισφορά της στην ανάδειξη του πολιτισμικού χαρακτήρα της υποκειμενικής ελευθερίας, η θεωρία της πολιτισμικής κατασκευής δέχτηκε κριτική ακριβώς επειδή εξακολουθούσε να υποστηρίζει την έστω και ενδοπολιτισμικά δεδομένη ποιητική/βουλευτική διάσταση του υποκειμενικού. Η διάσταση αυτή υπονοούσε πως υφίσταται τελικά ένας φορέας ύπαρξης, το λεγόμενο δρών υποκείμενο, το οποίο αναλαμβάνει συνειδητά/αναστοχαστικά την εν λόγω εκφραστική/ποιητική διαδικασία, ωσάν να διαθέτει μία εγγενώς εντοπισμένη ελευθερία βούλησης. Όπως θα δείξω αναλυτικά στη συνέχεια, είναι η φεμινιστική μεταδομιστική θεώρηση της Judith Butler που θα καταδείξει πως τόσο το «καταγωγικό» δρών υποκείμενο (ο εαυτός της θεωρίας της ενσωμάτωσης), το οποίο εκλαμβάνεται πως «προϋπάρχει της γλώσσας, κάνει επιλογές και συγκροτεί το νόημα [...] ως η μοναδική πηγή των συγκροτητικών του πράξεων», όσο και το «εντοπισμένο» δρών υποκείμενο που απροβλημάτιστα προκρίνεται από τη θεωρία της πολιτισμικής κατασκευής ως δευτερογενής μεν, βουλευτικός δε, φορέας της συγκροτητικής λειτουργίας, δεν λαμβάνουν υπόψη πως είναι εν τέλει «το ίδιο το σώμα ως μια δυναμική διαδικασία σωματοποίησης ορισμένων πολιτισμικών και ιστορικών δυνατοτήτων» που ασκεί «επιτελεστικά» τη συγκροτητική διαδικασία (2006: 381-385).

4. Οι ανασυγκροτητικές δυνατότητες του επιτελεσθέντος εγώ νοώ

4.1. Η έννοια της επιτελεστικότητας στο έργο της Judith Butler

Η θεωρία της επιτελεστικότητας της Judith Butler κατάφερε να στρέψει την ανθρωπολογική προσοχή στο γεγονός πως είναι το ίδιο το σώμα που επιτελεί εμπρόθετα και παραστασιακά, δηλαδή, δραματουργικά και μη αναφορικά, τα εκάστοτε προβλεπόμενα, κυρίαρχα πολιτισμικά νοήματα που «ορίζουν ρητά τι επιτρέπεται και τι απαγορεύεται» να γίνει -να είναι- κανείς με το σώμα του (Butler 2006: 386-387, 390-391). Πράγματι, η Butler δεν ανέδειξε απλώς πως το σώμα δεν προηγείται ούτε για μια στιγμή του πολιτισμικού του ορίζοντα (Butler 2009: 59, 186-187). Υποστήριξε, επιπλέον, πως το αναγκαστικό ρίζωμα του σώματος στις λογοθετικές πρακτικές του τόπου του δεν αφήνει σχεδόν κανένα περιθώριο μη

στρατηγικής υποκειμενικής υπέρβασης, ακριβώς επειδή είναι αυτό που μετατρέπει τη σωματικότητα, όχι σε πεδίο πλεονασματικών επιλογών/περιεχομένων, σύμφωνα με τη θεωρία της πολιτισμικής κατασκευής, αλλά σε καταστατική μήτρα ηγεμονικών, υφολογικών, αναπαραστάσεων *του είναι* (ό.π.: 36, 111, βλ. και 2006: 393, 399-400). Συνεπάγεται πως, σύμφωνα με τη Butler, το λεγόμενο δρών υποκείμενο δεν είναι πάρα οι σωματοποιημένες κανονιστικές πολιτισμικές εικόνες που έχουν καταλήξει να ορίζουν τις «συνθήκες δυνατότητας [...] “του εγώ”» (ό.π. : 186-188). Ή, αλλιώς, πως αυτή καθαυτή η αίσθηση καθέκαστου *εγώ* που αισθάνεται πως φέρει ένα σώμα, μια ψυχή, αλλά και την ευθύνη της ύπαρξής του, δεν είναι παρά ένα ιστορικό δρώμενο, ένα μονοσήμαντο «σημαίνον» με το οποίο «είμαστε υποχρεωμένοι/ες να ζούμε» και όχι μια καταγωγική αλήθεια (ό.π.: 34-35, 2006 399). Εντός αυτής της συλλογιστικής, η Butler θα υποστηρίξει πως κάθε συζήτηση αναφορικά με τη δυνατότητα της υποκειμενικής ανα-συγκρότησης πρέπει να λαμβάνει υπόψιν της πως τα πολιτισμικά υποκείμενα δεν δύνανται να υπερβούν την επιτελεσθείσα αίσθηση του έμφυλου σώματός τους, ούτε και την επιτελεσθείσα «ουσιώδη υπόσταση» του εαυτού/*εγώ* τους ως «υποκειμένου των πράξεων και των σκέψεων» (ό.π.: 43, 45, 47). Έχοντας αποκλείσει τη δυνατότητα αυτοαναφορικής συγκρότησης, τουλάχιστον για τα «συμβατικά» υποκείμενα (όπως τα αποκαλεί), η Butler θα υποστηρίξει, ακολουθώντας τον Michel Foucault, πως τα πολιτισμικά υποκείμενα εξακολουθούν να διαθέτουν τη στρατηγική δυνατότητα να «αποκλίνουν» από την «μοίρα» τους ακριβώς επειδή δεν καθορίζονται από τους κανόνες μέσω των οποίων παράγονται (ό.π.: 68-69, 188-191, 2006: 389). Η δυνατότητα αυτής της εκφραστικής κυρίως ανα-συγκρότησης παραμένει εδώ μια κλειστά συστημική, επιτελεστική, μη αυτό-αναφορική στρατηγική δυνατότητα που, ως τέτοια, δεν πρέπει να ταυτίζεται με τη έκτακτη, αλλά υπαρκτή ανασυγκροτητική δυνατότητα της φαινομενολογικής *ανάκτησης*. Κι αυτό επειδή, όπως έχω αφήσει ήδη να εννοηθεί στην εισαγωγή, αλλά και δείχνω αναλυτικά στο πέμπτο κεφάλαιο, η δυνατότητα αυτού που η φεμινιστική μεταδομιστική θεώρηση αποκαλεί *απόκλιση* δεν αφορά σε αυτό που οι φαινομενολόγοι ορίζουν ως «νίκη του ανθρώπου επί του κόσμου», δηλαδή εκείνη τη στρατηγική μεν, ιδιάζουσα αυτοαναφορική δε, *διέρυση* του περιεχομένου του συναισθητηριακού ορίζοντα (Merleau-Ponty 2005: 86). Παρά αφορά σε μια κλειστά παράγωγη, παρωδιακή μόνον, επιτέλεση που

ανασυνθέτει το ήδη υπάρχον, αλλά ενδεχομένως ανενεργό ή απαρνημένο περιεχόμενο της συναισθητηριακής συνείδησης (ό.π.: 73, 190).

Ωστόσο μέσα από την ανάγνωση του έργου της Butler γίνεται σαφές πως η φεμινίστρια φιλόσοφος δεν μας άφησε ως μόνη αναλυτική προίκα την παρωδιακή αυτή (μη αυτο-αναφορική, στενά επιτελεστική) δυνατότητα απόκλισης/ανασυγκρότησης του συμβατικού πολιτισμικού υποκειμένου εντός των συναισθητηριακών του ορίων. Αντίθετα, ακολουθώντας τη σκέψη του Michel Foucault αναφορικά με τη δυνατότητα *επιμέλειας του εαυτού*, η Butler έστρεψε την αναλυτική μας προσοχή και στο γεγονός πως η διανοητική αποκάλυψη της παρωδιακής υφής *του είναι* δύναται να οδηγήσει στην πλήρη ανατροπή/υπέρβασή του (ό.π.: 191-193),⁴⁰ και άρα στο γεγονός πως η διανοητική κατοχή *του είναι* αποτελεί

⁴⁰ Ο Foucault στο ύστερο έργο του πάνω στην ιστορία της σεξουαλικότητας μετατοπίζει την προσοχή του από τις τεχνολογίες της *εξουσίας* στις τεχνολογίες του *εαυτού* και φέρνει στο αναλυτικό προσκήνιο την υποκειμενική πλευρά της διαδικασίας της εξαντικειμενίκευσης, την οποία είχε παραμελήσει ως τότε. Εντός αυτής της συλλογιστικής αναλύει την αρχαιοελληνική αρχή της επιμέλειας του εαυτού, η οποία χαρακτήριζε, σύμφωνα με τον ίδιο, το ελληνιστικό και το ελληνορωμαϊκό έθος (Foucault 2000c: 231). Η εν λόγω αρχή φαίνεται πως προέτρεπε τα αρχαιοελληνικά υποκείμενα (τους ελεύθερους άνδρες πολίτες) να μην είναι «σκλάβοι του εαυτού» τους, αλλά να επιλέγουν τον συνειδητό αναστοχασμό, εφόσον επιθυμούσαν να ζήσουν ως ενάρετα πολιτικά όντα (2000e: 286). Κατά τον Foucault, για να εμπλακεί κανείς με το πεδίο της επιμέλειας του εαυτού οφείλει καταρχάς να εκλάβει τον εαυτό του όχι ως τέλειο και υγιή, αλλά αντίθετα ως ασθενή που χρειάζεται θεραπεία (Foucault 2000a: 95, 2000c: 235). Και επιπλέον, οφείλει να δρα σύμφωνα με αυτήν την συνειδητοποίηση προκειμένου να φροντίζει διαρκώς την ψυχή του, να εξετάζει τα πράγματα που ήδη γνωρίζει, καθώς και αυτά που για πρώτη φορά μαθαίνει, να ανανεώνει τις γνώσεις του, να ελέγχει τις πράξεις και τις προθέσεις του, να προετοιμάζεται για όσα πρόκειται να του συμβούν, π.χ. τον θάνατο κ.ο.κ.. Υπ' αυτήν την έννοια, η εφαρμογή της εν λόγω αρχής δεν αφορούσε σε μια διανοητική άσκηση, αλλά σε μια συναισθητηριακή διαδικασία (2000a: 94-95, 99).

Το ελληνορωμαϊκό μοντέλο της επιμέλειας του εαυτού αφήνει να διαφανεί ότι ο εαυτός δεν είναι παρά ένα εύπλαστο στυλ, μια «μορφή», παρά μια δοθείσα εκ των προτέρων ουσία ή φύση (Foucault 2000e: 290). Έτσι, η πρακτική της επιμέλειας του εαυτού φαίνεται πως καταδεικνύει για τον Foucault τον μοναδικό τρόπο της ενδεχόμενης αντίστασης των υποκειμένων στην εξαντικειμενικευμένη πραγματικότητα που τους αντιστοιχεί. Δείχνει, αλλιώς, τον τρόπο με τον οποίο δύνανται τα πολιτισμικά υποκείμενα να δουν τον συναισθητηριακό τους ορίζοντα και κατ' επέκταση να αντισταθούν στην ίδια την εξαντικειμενικευτική διαδικασία, να διακινδυνεύσουν το περιεχόμενο της ύπαρξης. Ένα ρίσκο που προϋποθέτει εδώ πως τα υποκείμενα θα επιλέξουν να προβληματισθούν πάνω στην ίδια τους την αλήθεια (Foucault 2000e: 285· βλ. και Rabinow 2000: xxxvi).

Παρόλο που μια πρώτη ανάγνωση του έργου του Foucault της αυτής της περιόδου δίνει την εντύπωση πως ο τελευταίος παρέχει στα πολιτισμικά υποκείμενα πλήρες δικαίωμα συμμετοχής στο στρατηγικό παιχνίδι της εξαντικειμενίκευσης, ωστόσο, ο ίδιος αναγνωρίζει τελικά μερικό μόνον δικαίωμα αντίστασης στους πολιτισμικούς εαυτούς. Αυτό συμβαίνει

μια δυνατή συνθήκη. Εν ολίγοις, η Butler υποστηρίζει πως η επιτελεσθείσα διάταξη του είναι δύναται να υπερβαθεί από εκείνον που θα αποφασίσει (γιατί μπορεί) να ανάγει τον κριτικό αναστοχασμό στον ύψιστο στόχο του βίου του, που θα αποφασίσει, αλλιώς, να αναστοχασθεί πάνω «στη δυνατότητα να υπερβούμε τα όρια αυτά» (Butler 2009: 185-193, 319, Αθανασίου 2009: 217 - 224). Μέσα από τα παραπάνω συνεπάγεται πως η υπέρμαχος της επιτελεστικότητας Butler καταλήγει να αναγνωρίσει την ύπαρξη και μιας άλλης περισσότερο αυτοαναφορικής ανασυγκροτητικής δυναμικής την οποία, ωστόσο, φαίνεται πως επιφυλάσσει αποκλειστικά στους συνοδοιπόρους της στοχαστές και στοχάστριες (κοινωνικούς επιστήμονες και φιλοσόφους). Δηλαδή, σε εκείνους και εκείνες που, η ίδια, ως φιλόσοφος, διαφοροποιεί από τα συμβατικά πολιτισμικά υποκείμενα και που θεωρεί πως παλεύουν για την «αποσυναρμολόγηση» της πολιτισμικής «οντολογίας» και «την ανίχνευση των νέων πεδίων που ανοίγονται από την αμφισβήτηση» της υποτιθέμενης ουσίας της, όπως γράφει και η Αθηνά Αθανασίου (Αθανασίου 2006: 109, Butler 2009: 192, 2006: 382). Η θέση αυτή της Butler, η οποία μας ενδιαφέρει καθώς εμπλέκεται στο κεντρικό για την παρούσα διατριβή ζήτημα της δυνατής υποκειμενικής αυτοαναφορικότητας στην θεραπευτική και ανασυγκροτητική διαδικασία, δέχθηκε κριτική καθώς έδινε την εντύπωση πως αναιρούσε την κεντρική θέση της μεταδομιστικής θεώρησης, η οποία, όπως δείξαμε, πρέσβευε πως «δεν υπάρχει δυνατότητα εμπρόθετης δράσης ή πραγματικότητας έξω από τις λογοθετικές πρακτικές» και κυρίως πως δεν υφίσταται δυνατότητα αυτοαναφορικής ανασυγκρότησης, εφόσον το

επειδή οι πρακτικές μέσω των οποίων το υποκείμενο ενεργά κατασκευάζει τον εαυτό του, «δεν αποτελούν εφεύρεση του ίδιου του υποκειμένου», αλλά «είναι μοντέλα που βρίσκει στο πολιτισμικό του πλαίσιο και τα οποία προτείνονται, προκρίνονται και επιβάλλονται σε αυτό από την κουλτούρα, την κοινωνία και την κοινωνική του ομάδα» (2000e: 291). Συνεπάγεται, πως ακόμα και αυτή η πιο ελεύθερη δυνατότητα ανατρεπτικής αντίστασης δεν επέρχεται με το να παίζει κανείς ένα τελείως διαφορετικό παιχνίδι αλλά «με το να παίζει κανείς το ίδιο παιχνίδι διαφορετικά» (2000e: 295). Αυτό σημαίνει πως η όποια δυνατότητα ανασυγκρότησης της υποκειμενικότητας μέσω ακόμα και της ιδανικής τεχνικής της επιμέλειας του εαυτού εξαρτάται κάθε φορά από το ποιός είναι τελικά αυτός ο εαυτός. Μέσα σε αυτά τα περιοριστικά σε κάθε περίπτωση όρια, αυτό που μπορεί να εμψυχώσει, σύμφωνα με τον Foucault, τα πολιτισμικά υποκείμενα στον σχεδόν προδικασμένο αγώνα τους απέναντι στα συστημικά προτάγματα, είναι η προσήλωση της προσοχής τους στις *αποκλίνουσες* υποκειμενικές εμπειρίες, οι οποίες, ακριβώς επειδή αποδίδουν παρεκκλίνουσες μορφές (των πολιτισμικά αναμενόμενων κυρίαρχων μορφών) δύνανται να φανερώσουν στα εμπλεκόμενα υποκείμενα τα κενά, τις ρωγμές του εκάστοτε πολιτισμικού κώδικα και άρα το γεγονός πως ο τελευταίος δεν είναι παρά ένα συγκυριακό προϊόν (Foucault 2000e: 284-285, 2000f 316-319· βλ. και Butler 2009: 185- 193, Αθανασίου 2006: 106-109).

εγώ νοώ (το αποβλεπτικό υποκείμενο) παραμένει μια οντοποιημένη αίσθηση που δεν δύναται να υπερβαθεί (Butler 2006: 386)⁴¹. Ωστόσο, μέσα από το έργο της καθίσταται σαφές πως πρόθεση της φιλοσόφου δεν είναι να αδικήσει το συμβατικό υποκείμενο όσο να αναδείξει το ύψιστο πολιτικό/φιλοσοφικό χρέος κάθε εργάτη/ριας της διανοήσης να ζει κοπιαστικά και εν εγρηγόρσει την, έτσι και αλλιώς, εντοπισμένη ζωή του/της. Να ζει εν τέλει *απέναντι* στον φαινομενολογικό εαυτό του/της, ακόμα και αν είναι υποχρεωμένος/η ες αεί να ζει εντός του (Butler 2009: 185-193).

Η θέση της θεωρίας της επιτελεστικότητας αναφορικά με τον πολιτισμικό εγκλωβισμό του συμβατικά υποκειμενικού, βρήκε ιδιαίτερη απήχηση στις μελέτες με αυξημένη κοινωνική-πολιτική ευαισθησία, οι οποίες έδωσαν έμφαση στα αντικειμενικά αναχώματα που θέτουν οι κυρίαρχες τεχνολογίες βιοεξουσίας στην προσωπική έκφραση του υποκειμενικού. Έτσι για παράδειγμα, η Veena Das και η Ranendra Das στη μελέτη τους για τις εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας των άπορων Ινδών, καθιστούν εξαρχής σαφές πως ο αναλυτικός τους στόχος είναι να αναδειχθεί η «τοπική οικολογία» που οριοθετεί περιοριστικά τις εν λόγω εμπειρίες (2007: 67). Να αναδειχθούν, αλλιώς, οι «τυπικές» εκείνες ινδικές «μορφές βιοεξουσίας» που αφενός καθορίζουν «το αποθεματικό της γνώσης βάσει του οποίου τα υποκείμενα αναπαριστούν τις κατηγορίες ασθένειας και αναζητούν θεραπείες», και αφετέρου προκαθορίζουν τις τελικές μορφές που δύνανται να πάρουν οι προσωπικές εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας (ό.π.: 66, 75-76, 92). Οι Das δεν αρνούνται, βεβαίως, τη «δραματική φύση» των εμπειριών αυτών, το γεγονός, δηλαδή, πως κάθε βίωμα ασθένειας και θεραπείας υπονοεί και τη δημιουργική απόπειρα κατανόησης της προσωπικής του διάστασης. Επιθυμούν, ωστόσο, να τονίσουν ότι οι προσωπικότερες αυτές εκδοχές της εμπειρίας παραμένουν εγκλωβισμένες στις κυρίαρχες «μήτρες διανοητότητας» (ό.π.: 92). Προκειμένου να υποστηρίξουν τη θέση τους, οι Das επιστούν την προσοχή μας στο ότι οι άποροι/ες ινδοί/ές συνομιλητές/τριές τους διαθέτουν δύο μόνον πολιτισμικές επιλογές προκειμένου να αντιμετωπίσουν ένα άξιο λόγου επεισόδιο ασθένειας. Είτε να καταφύγουν στους λεγόμενους πρακτικούς θεραπευτές, οι οποίοι, ελλείψει ιατρικών γνώσεων, τους παρέχουν μια απλοϊκή, γενικόλογη διάγνωση και αντίστοιχα μια γενική θεραπεία. Είτε να καταφύγουν στους

⁴¹ Αναφορικά με την κριτική στο έργο της Butler βλ. ενδεικτικά Dunn 1997, Weberman 2000, Mahmood 2001, Boucher 2006.

λεγόμενους πνευματικούς θεραπευτές, οι οποίοι επικαλούνται «τον ιερό κόσμο των θεών που με τη σειρά τους απαιτούν αιματηρές θυσίες και των θεοτήτων, οι οποίες ζητούν προσφορές σε λικέρ και κρέας» για να θεραπεύσουν, όχι την νόσο, όπως θα έλεγε και ο Kleinman, αλλά την «άρρωστη διάθεση» ή τη «ζήλεια» κάποιου γείτονα ή συγγενή των ασθενών (ό.π.: 88-89). Έτσι, παρόλο που οι Das αναγνωρίζουν πως οι προβλεπόμενες αυτές εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές επιτρέπουν τη δημιουργία «ιδιαιτέρως περίπλοκων ερμηνειών» εκ μέρους των ασθενών, αυτό που επιθυμούν να τονίσουν είναι πως οι επιλογές αυτές καθορίζουν ανελαστικά το πλαίσιο εντός του οποίου δύνανται τα εν λόγω υποκείμενα να παράξουν δευτερογενώς τις προσωπικές ιστορίες τους. Αλλά και πως οι άποροι ινδοί διαθέτουν τελικά μόνον τις εναλλακτικές αυτές θεραπευτικές επιλογές επειδή η κοινωνική και κυρίως η δυσχερής οικονομική τους θέση (η επισφάλεια της εργασίας τους, η ανάγκη να επιστρέψουν γρήγορα στην επιτακτική καθημερινότητά τους) δεν τους επιτρέπει να πληρώσουν το απαιτούμενο ποσό, ούτε και να διαθέσουν τον απαιτούμενο χρόνο προκειμένου να αναζητήσουν νοσοκομειακή θεραπεία. Έτσι, είναι το αντικειμενικό γεγονός της ανέφικτης απολαβής νοσοκομειακής περίθαλψης από την πλειονότητα των άπορων ινδών που οδήγησε τις Das να υποστηρίζουν πως οι πολιτισμικές ανισότητες δεν δύνανται να υπερβθούν μέσα από νοηματικές αναδιατάξεις, παρά μόνον μέσα από συνειδητή πολιτική βούληση και δράση (ό.π.: 66-67, 90-92) .

Έχοντας τον ίδιο στόχο, δηλαδή «να εξετάσει τις επιστημολογίες, τις τεχνολογίες και τις πολιτικές μέσω των οποίων συγκροτούνται κοινωνικά οι εννοιολογήσεις της υγείας και της αρρώστιας, της “ζωής” και του “ανθρώπινου”», η Αθηνά Αθανασίου στο πρόσφατο έργο της *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας* αναδεικνύει μια σειρά από νεότερα και παλαιότερα κείμενα, τα οποία απαντούν και στο δικό της ερώτημα σχετικά με το «πώς παράγεται, πώς λογίζεται, πώς επιτελείται και πώς διαφοροποιείται η κοινωνική εμπειρία του πάσχειν» (2011: 14).⁴² Αντλώντας από τη θεωρία της επιτελεστικότητας, η Αθανασίου υποστηρίζει πως «το

⁴² Τα κείμενα του εν λόγω συλλογικού τόμου αφορούν στα: Biehl 2011 [2001], Comaroff 2011 [1993], Das 2011 [1996], Fassin 2011 [2007], Fausto-Sterling 2011 [1995], Kufert 2011 [1998], Kleinman and Kleinman 2011 [2007], Lestre 2011 [1997], Lock 2011 [2002], Martin 2011 [1990], Ong 2011 [1995], Rabinow 2011 [1996], Rapp 2011 [1997], Rose and Novas 2011 [2005], Scheper-Hughes 2011 [2007], Snyder and Mitchell 2011 [2001], Taussig 2011 [1980].

φυσιολογικό» συνιστά «μια κυριαρχική πολιτική πρακτική υποκειμενοποίησης και υποταγής» γύρω από την οποία επιτελείται η «κοινωνική εμπειρία της υγείας και της αρρώστιας» (2011: 14, 31). Υποστηρίζει, επιπλέον, πως η δυτικότροπη αίσθηση φυσιολογικότητας/κανονικότητας που διαπερνά τις βιολογικές ασθένειες και πρακτικές θεραπείας αποτελεί μια αίσθηση παρασκευασθείσα μέσα από τους κυρίαρχους επιστημονικούς λόγους «της βιολογίας, της φυσιολογίας, της βιοχημείας και της ιατρικής», οι οποίοι θεσπίζουν τη δυτική (παγκοσμιοποιημένη) αλήθεια του «ανθρώπινου», επιτρέποντας μόνον ενδεχομενικές προσωπικότερες αναδιατυπώσεις (ό.π.: 38-39, 66-67). Η Αθανασίου χρησιμοποιεί την έννοια της βιοκοινωνικότητας, δηλαδή, της υποκειμενικότητας που έχει παραχθεί βάσει μιας συγκεκριμένης «κυβερνοτροπίας [governmentality]» (βάσει των εκάστοτε κυρίαρχων πλεγμάτων εξουσίας) προκειμένου να αναδείξει το γεγονός πως η υποκειμενικότητα φέρει μεν σάρκα και οστά, βιώνει, ωστόσο, την προβλεπόμενη (ανθρώπινη) αγωνία της *ασθένειας/οριακότητας/θνητότητας* ως επιτελεσθείσα ύπαρξη. Δηλαδή, ως γεγονός αισθητηριακής, συναισθητηριακής, νοητικής, ψυχοσωματικής απόκρισης «στο αδύνατον της “ελεύθερης επιλογής”» (ό.π.: 66)⁴³. Εντός αυτής της συλλογιστικής η Αθανασίου υποστηρίζει πως η κυριότερη συνεισφορά του φεμινιστικού μεταδομισμού είναι πως κατηύθυνε την αναλυτική μας προσοχή στο ότι «το σώμα δεν έχει οντολογική υπόσταση πριν, έξω ή πέρα από τις κοινωνικές πρακτικές και πολιτισμικές ρυθμίσεις που το συγκροτούν» (ό.π.: 24). Και συνακόλουθα στο γεγονός πως η διασωματικά επιτελεσθείσα υποκειμενική αίσθηση ενός φορέα συνείδησης (του λεγόμενου αναλυτικά *δρώντος υποκειμένου*) δεν σημαίνει πως έχει καταλήξει να υφίσταται ένας φορέας που φέρει εφεξής (άπαξ και συγκροτηθεί) την αποκλειστική αρμοδιότητα της συνειδητής αυτο-συγκρότησής του μέσω των ατομικών επιλογών και πράξεών του, έστω και εντός των εξαντικειμενικευμένων ορίων του πολιτισμικού του ορίζοντα.

⁴³ Βλ. και Αθανασίου 2007.

4.2. Η σύγχρονη θεωρία της υποκειμενικότητας στην ανθρωπολογία της ασθένειας και θεραπείας

Η θεωρία της επιτελεστικότητας κλόνισε μεν την αναλυτική αξία της έννοιας του δρώντος υποκειμένου (του συγκροτηθέντος φορέα συνείδησης που αναλαμβάνει την ευθύνη της εντοπισμένης ζωής του), δεν κατάφερε, ωστόσο, να το εξοστρακίσει από το πεδίο της ανθρωπολογίας της ασθένειας και θεραπείας. Αυτό φαίνεται πως συνέβη επειδή οι ερευνητές/τριες που επέμεναν να προσεγγίζουν τα εν λόγω ζητήματα από μια ερμηνευτική σκοπιά, ενώ παραδέχονταν τον επιτελεστικό χαρακτήρα του υποκειμενικού, δεν μπορούσαν να παραβλέψουν αναλυτικά το εθνογραφικό γεγονός πως κάποιοι από τους ασθενείς συνομιλητές τους που βίωναν καταστάσεις ζωής και θανάτου και κατάφεραν να ξεπεράσουν τον κίνδυνο (να ξαναβρούν την πολύτιμη υγεία τους, ή να «ανακαλύψουν» το νέο νόημα της ζωής τους που τους επέτρεπε να αποδεχτούν ακόμα και την μη επαναφορά της προτέρας υγιούς τους κατάστασης) έμοιαζαν κάποιες φορές να επιτελούν περισσότερο αναστοχαστικές (και όχι στενά αυτοματικές/στρατηγικές) αποκλίσεις/ανασυγκροτήσεις (Αθανασίου 2011: 67, Good, Fischer, Willen, DelVecchio Good 2010: 79-81). Το γεγονός πως υπήρξαν μελετητές/τριες που δεν δέχτηκαν να υπαγάγουν απροβλημάτιστα τα εν λόγω ιδιαίτερα εθνογραφικά δεδομένα στην επιτελεστική, δραματουργική και μη αυτοαναφορική κατηγορία της *απόκλισης*, οδήγησε σταδιακά στην ανάδειξη της θεώρησης της υποκειμενικότητας, κάτω από την αναλυτική ομπρέλα της οποίας συζητιούνται σήμερα όλα τα κλασικά ανθρωπολογικά αντικείμενα και αυτό της θεραπευτικής λειτουργικότητας.⁴⁴ Πιο αναλυτικά, η θεωρία της υποκειμενικότητας, αντλώντας εξίσου από τον φεμινιστικό μεταδομισμό, τη μερλωποντιανή φαινομενολογία και τη θεωρία της πρακτικής του Bourdieu προσλαμβάνει το υποκειμενικό ως ένα διασωματικά και εμπράκτως υλοποιημένο ον δύο διαστάσεων. Η πρώτη του διάσταση αφορά σε μία συναισθητηριακή γνώση/αίσθηση, η οποία,

⁴⁴Βλ. σχετικά Davis 2000, Biehl 2007, 2010, Good, Subandi, DelVecchio Good 2007, Corin 2007a, 2010, Biehl, Good, Kleinman 2007.

έχοντας ανεπίγνωστα ενσωματωθεί κατά τα πρώτα έτη της (μη συνειδητής) ζωής,⁴⁵ καταλήγει να λειτουργεί κυρίως ως μια ανεπίγνωστη, υποβόσκουσα, στρατηγική, αυτοματοποιημένη, ομόλογη βάση αντίληψης του αντιστοιχούντος κόσμου, δηλαδή της εκάστοτε πολιτισμικής αντικειμενικότητας που έχει ιστορικά προκύψει μέσα από τις σχέσεις των προηγούμενων γενεών με τις υποκειμενικότητες και τις αντικειμενικότητες της δικής τους εποχής (Merleau-Ponty 2005: 378)⁴⁶. Ωστόσο, όπως έχω αφήσει ήδη να εννοηθεί, το ενδιαφέρον αυτής της σταδιακά αναδειχθείσας άδηλης συναισθητηριακής συνείδησης (του λεγόμενου φαινομενολογικού *εαυτού*) δεν συνίσταται μόνον στο ότι παραπέμπει στην εικόνα ενός σώματος που φέρει

⁴⁵ Όπως εξηγεί ο Merleau-Ponty, τα πρώτα χρόνια της ζωής ενός ανθρώπου «το κορμί δεν έχει εγκλωβιστεί πλήρως» από την «καθολική σάρκα του κόσμου» του (2005: 31, 273). Εντούτοις, από την πρώτη κιόλας στιγμή, ξεκινά να εγκλωβίζεται στην πολιτισμική του μοίρα μέσα από τις λεγόμενες τεχνικές του σώματος. Δηλαδή, όπως θα σημείωνε και ο Marcel Mauss, μέσα, από τις τεχνικές της ανάπαυσης (ύπνος, ξεκούραση), της δραστηριότητας και της κίνησης (βάδιση, άλμα, αναρρίχηση, κολύμβηση, χορός), τις τεχνικές της περιποίησης του σώματος (τρίψιμο, πλύσιμο, σαπούνισμα, μασάζ, περιποίηση του στόματος), της υγιεινής των φυσικών αναγκών, μέσα από την τεχνική της κατανάλωσης και της αναπαραγωγής, από τις τεχνικές εκπαίδευσης και κοινωνικοποίησης της εφηβικής περιόδου, αλλά και τις τεχνικές που προετοιμάζουν την ενηλικίωση (2004: 204-216). Όπως σημειώνει και ο Bourdieu, η αναγκαστική αυτή (και κυρίως ανεπίγνωστη) σχέση ανάμεσα στο σώμα και τον εκάστοτε κόσμο του παράγει σώματα φέροντα *έξεις* (*habitus*), δηλ. εννοηματοωμένες πρακτικές συνήθειες, «συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων», οι οποίες είναι «προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές», δηλαδή ως «γενεσιουργές και οργανωτικές αρχές» των αντίστοιχων υποκειμενικών πρακτικών και αναπαραστάσεων (Bourdieu 2006: 88, 112).

⁴⁶ Σύμφωνα με την φαινομενολογία, η ανάδειξη της εκάστοτε πολιτισμικής αντικειμενικότητας αποτελεί το προϊόν της αναγκαστικής διάδρασης ανάμεσα σε μια συγκεκριμένη τάξη ύπαρξης (της ανθρώπινης σωματικότητας) και τους εκάστοτε εξωτερικούς (φυσικούς και πολιτισμικούς) καθορισμούς. Ωστόσο, παρότι οι φαινομενολόγοι γνωρίζουν πως ο εκάστοτε ανθρώπινος σωματικός φορέας ευρίσκεται σε μια αλήθεια εκ γενετής, επιθυμούν να δώσουν έμφαση στο γεγονός πως η εξαντικειμενευμένη αυτή αλήθεια έχει συγκροτηθεί «από όλα τα πρόσωπα μαζί» που υπήρξαν «πριν από την δική του θέση» και άρα είναι τελικά μια επινόηση της ανθρώπινης διασωματικής δραστηριότητας και όχι μια δοθείσα μοίρα/ουσία (Merleau-Ponty 2005: 285-286). Οι φαινομενολόγοι αναγνωρίζουν πως, ακριβώς επειδή η εκάστοτε αντικειμενικότητα αποτελεί το γέννημα παρελθουσών γενεών και ως εκ τούτου προηγείται του εκάστοτε νεοεισερχόμενου όντος, έχει καταλήξει να αποτελεί έναν σχεδόν ανυπέβλητο, καταγωγικό νόμο, τον οποίο δεν δύναται τα πολιτισμικά υποκείμενα να υπερβούν, παρά μόνο εν μέρει (2005: 285). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Michel Foucault υποστήριξε σχετικά, πως, ακόμα κι αν η εκάστοτε αντικειμενικότητα πρωτο-κατασκευάζεται μέσω της αναγκαστικής συνύπαρξης των ανθρωπίνων όντων εντός μιας δεδομένης τοπικής εμβέλειας, οι επίσημες ενάρξεις των αντικειμενικών αυτών δομών δεν θα έπρεπε να ενδιαφέρουν αναλυτικά, καθώς οι τελευταίες αποτελούν ανυπέβλητο δεδομένο για κάθε νεοείσακτο ανθρώπινο όν. Όπως σημειώνει και ο Patrick Hutton, ο Foucault, ως γενεαλόγος αναζητά τις δομές της διανοητικής καταγωγής από το παρόν προς τα πίσω χωρίς να αναζητά να επιβεβαιώσει τις επίσημες ενάρξεις των δομών αυτών (Hutton 1988: 129).

ανεπίγνωστα την αντικειμενική πρόθεση του κόσμου του (δηλ. την αίσθηση *προθετικότητας/αποβλεπτικότητας*). Αλλά επιπλέον στο γεγονός πως μέσα από την συναισθητηριακή αυτή αίσθηση κρυσταλλώνεται στο τέλος της παιδικής ηλικίας η εξίσου στρατηγική και ανεπίγνωστη αίσθηση εσωτερικότητας, αναστοχασμού, αυτοαναφορικότητας, συνεκτικότητας, αυτονομίας και βούλησης της εφηβικής ύπαρξης, ή αλλιώς το (φαινομενολογικό) *εγώ νοώ -η εξατομικευμένη πρόθεση αυτή καθ αυτή*. Είναι, εξάλλου, χάρη σε αυτή την αναδειχθείσα συν τω χρόνω ανυπέρβλητη αίσθηση *πρόθεσης* που ο εκάστοτε ενσώματος νους κρίνεται εδώ ικανός, να διαγράψει στο εξής (άπαξ και αναδειχθεί σε αποβλεπτική/προθετική συνείδηση, σε *εγώ νοώ*) τη δική του προσωπικότερη πορεία, μέσω των ανεπίγνωστων έτοιμων μητρών διανοητότητας που του προσέφερε ο τόπος του⁴⁷. Από αυτήν, εξάλλου την προσωπικότερη πορεία που είναι προορισμένο να διαγράψει το εκάστοτε φαινομενολογικό *εγώ νοώ* προκύπτει και η δεύτερη, περισσότερο νοητική/εξωτερική διάσταση της υποκειμενικής εμπειρίας.

Πράγματι, η δεύτερη διάσταση της υποκειμενικότητας αφορά σε μια περισσότερο συνειδητή, νοητική γνώση/αίσθηση που προϋποθέτει την ως άνω ανάδυση της πρωταρχικής συναισθητηριακής συνείδησης (του *καθ' εαυτού* και του *εγώ νοώ*) και προκύπτει ακριβώς *γύρω* από τον τελικά αντικειμενικό ορίζοντα νοήματος που οι υφολογικές αυτές εκδοχές ανεπίγνωστα επιτρέπουν. Γι' αυτό το λόγο, ο Maurice Merleau-Ponty θεωρεί αυτή τη δεύτερη διάσταση ως μια «ενεργούσα ομιλία», ως μια προσωπικότερη γνώση, η οποία διαμορφώνεται σταδιακά μέσα από τα συγκεκριμένα γεγονότα, τα οποία βιώνει (*σκέπτεται*, δηλαδή αντιλαμβάνεται, παρατηρεί, ερμηνεύει, θυμάται, αξιολογεί, επιλέγει, φαντάζεται) στο διάβα της ζωής του το καθέκαστο ανθρώπινο όν, αφού πρώτα έχει αναχθεί σε *εγώ νοώ*. Αυτή η νοητική (αν και πρακτική/συναισθητηριακή στον πυρήνα της) διάσταση αφορά, λοιπόν, σε μια συνειδητότερη συνείδηση που προκύπτει μέσα από τα συγκεκριμένα συγκυριακά

⁴⁷ Η διασωματική, πρακτική ανάληψη της εκάστοτε εξαντικειμενικευμένης πολιτισμικής αντικειμενικότητας από τους αντιστοιχούντες σε αυτήν ανθρώπινους σωματικούς φορείς αποκτά μια πρώτη στεγανή μορφή στην νεαρή ανθρώπινη ύπαρξη, η οποία έχει αναχθεί σε συναισθητηριακή *συνείδηση* τινός, σε αποβλεπτική συνείδηση που *βλέπει* τα άλλα σώματα/υποκείμενα και μέσω αυτών τα αντικείμενα και τους αντικειμενικούς σκοπούς του κόσμου της και κατ' επέκταση *βλέπει* τον λεγόμενο στη Δύση *εαυτό* της, βιώνει, αλλιώς, ανεπίγνωστα την ύπαρξή της ως *εγώ νοώ*. Βλ. και Bourdieu 2006: 95-99, 119, Merleau-Ponty 2005: 276-279, 285.

γεγονότα που θα τύχουν στο καθέκαστο *εγώ νοώ* (πρόσωπο), ωθώντας το να βιώσει περισσότερο ενεργητικά ιδιωτικές στιγμές. Και αυτό παρά το γεγονός πως την ώρα που το *εγώ νοώ* αισθάνεται πως εννοεί ελεύθερα τον ιδιαίτερο κόσμο του, εξακολουθεί μόνον να αναδιπλασιάζει, να κλωνοποιεί τα άδηλα, συναισθητηριακά και καταρχάς ανυπέρβλητα «αυλάκια του νοείν», όπως επισημαίνει και ο Merleau-Ponty (2005: 124-132, 276-277, 2003: 146-170· βλ. και Bourdieu 2007: 81-90, 2006:101).⁴⁸

Έχοντας ως αξιωματική της βάση την κεντρική φαινομενολογική διάκριση ανάμεσα στο υποκειμενικά ανεπίγνωστο, άδηλο και συναισθητηριακό και το υποκειμενικά (επίσης) ανεπίγνωστο, φανερό και νοητικό (ή αλλιώς ανάμεσα στον φαινομενολογικό *εαυτό/το* περιεχόμενο της συναισθητηριακής συνείδησης και το *εγώ νοώ/ το* ύφος της συναισθητηριακής συνείδησης), η θεωρία της υποκειμενικότητας συμπλέει με τη θεωρία της επιτελεστικότητας ως προς το ότι προσεγγίζει το *εγώ νοώ* (το δρών υποκείμενο) ως ένα επιτελεσθέν όν που το μόνο που δύναται να κάνει είναι ανασυγκροτήσεις ριζωμένες στο ύφος *του είναι* του. Ωστόσο, κατά την άποψή μου, αντίθετα με την επιτελεστική θεώρηση, η θεωρία της υποκειμενικότητας επιλέγει να ερμηνεύσει διασταλτικά την κλασική φαινομενολογική θέση πως η κατ' αυτόν τον τρόπο εντοπισμένη υποκειμενικότητα δύναται, παρά ταύτα, να αφήσει το σημάδι της στον κόσμο, αλλά και να φανερώσει αναλυτικά την κατεξοχήν ενεργητική διάσταση των *επί τοπίων* βημάτων της, όπως θα σημείωνε και ο Bourdieu (2006: 133). Με άλλα λόγια, όπως υποστηρίζουν και οι ανθρωπολόγοι Biehl, Good, Kleinman, η σύγχρονη θεώρηση της υποκειμενικότητας επιλέγει να δώσει έμφαση στο γεγονός πως υφίσταται μια συγκροτηθείσα συγκροτητική ελάχιστη υποκειμενική “ουσία” (το δρών υποκείμενο ή το φαινομενολογικό *εγώ νοώ*), η οποία φαίνεται (κυρίως κατά τις στιγμές οριακότητας) πως διαθέτει ανεπιστρεπτό (έστω δευτερογενές) δικαίωμα να

⁴⁸ Σχετικά με τον εν πολλοίς ανυπέρβλητο χαρακτήρα της συναισθητηριακής συνείδησης ο Pierre Bourdieu εξηγεί πως «το ιδιαίτερο βάρος των πρώιμων εμπειριών οφείλεται ουσιαστικά στο γεγονός ότι η έξη τείνει να εξασφαλίζει τη δική της σταθερότητα και άμυνα έναντι των αλλαγών μέσα από την επιλογή που κάνει ανάμεσα στις νέες πληροφορίες και απορρίπτοντας, αν εκτεθεί σε αυτές τυχαία ή αναγκαστικά, τις πληροφορίες που μπορεί να αμφισβητήσουν τη δική της συσσωρευμένη πληροφορία και προ παντός, αποθαρρύνοντας την έκθεση σε τέτοιου είδους πληροφορίες. [...] Με τη συστηματική “επιλογή” που κάνει ανάμεσα στους τόπους, τα γεγονότα και τα πρόσωπα που μπορεί να *συναναστραφεί*, η έξη τείνει να προστατεύει τον εαυτό της από τις κρίσεις και τις κρίσιμες αμφισβητήσεις, εξασφαλίζοντας ένα περιβάλλον στο οποίο θα είναι όσο το δυνατόν πιο προ-προσαρμοσμένος, δηλαδή, ένα σχετικά σταθερό σύμπαν καταστάσεων που τείνει να ενισχύει τις προδιαθέσεις της, παρέχοντας στα προϊόντα της την πλέον ευνοϊκή αγορά» (2006: 101).

αντιδρά (να αποκλίνει) αναστοχαστικά/αυτο-αναφορικά στα γεγονότα της ζωής της (2007: 15, 423-446). Ειπωμένο διαφορετικά, οι υπέρμαχοι της θεωρίας της υποκειμενικότητας υποστηρίζουν πως, έστω και ως επιτέλεση, η εσωτερική, αυτόνομη και συνεκτική αίσθηση αναστοχαστικής, αυτοαναφορικής, βουλευτικής δυνατότητας (που συνιστά το, δυτικό τουλάχιστον, *εγώ νοώ*) εκπληρώνει κάθε στιγμή (αν και ανεπίγνωστα) τη δοθείσα και τέλεια κατεχόμενη αποστολή της να επιλέγει κάθε φορά «τι απ' όλα μετρά γι' αυτήν περισσότερο» στο διάβα της ζωής της –πόσο μάλλον όταν βρίσκεται μπροστά σε οριακές καταστάσεις, σε καταστάσεις *ζωής και θανάτου* (ό.π.: 15).

Κινούμενη ερμηνευτικά εντός αυτής της φαινομενολογικής συλλογιστικής, η Ellen Corin, μελετώντας ψυχωτικούς ασθενείς στο Κεμπέκ του Καναδά, υποστηρίζει πως, παρότι οι συνομιλητές της δίνουν εν πρώτοις την εντύπωση πως ζουν *ακίνητες* ζωές (μιας και δεν δύνανται να εκφράσουν συναισθήματα ή/και να σχετισθούν με τους άλλους ανθρώπους), μια εγγύτερη ματιά δείχνει πως η ακινησία αυτή συνιστά κάποιες φορές μια δυναμική κατάσταση «κίνησης» που έχει στρατηγικά επιλεχθεί από τους ψυχωτικούς ασθενείς προκειμένου «να δράσουν και να σχετιστούν με τον κόσμο», *εν συνειδήσει* της ιδιαίτερης κατάστασής τους (2007a: 273-274). Η Corin υποστηρίζει πως, παρότι οι συνομιλητές της διέθεταν (ως αυτόματο, σωματοποιημένο κώδικα) τις πολιτισμικά κυρίαρχες καναδικές ερμηνείες της ψύχωσης προκειμένου «να ονοματίσουν» την κατάστασή τους, καθένας από αυτούς φαίνεται πως συνέθεσε γύρω από αυτές τη δική του προσωπική ερμηνεία προκειμένου να αποκαταστήσει τη νοηματική «συνοχή και τη λειτουργικότητα» της ύπαρξής του (ό.π.: 276). Έτσι, παρότι καταρχάς φαίνεται πως βίωναν καταστατικά την ψυχωτική κατάστασή τους μέσα από μια αίσθηση «εχθρότητας» και «αποκλεισμού» εκ μέρους των άλλων ή/και ως αίσθηση ανίας, «κενού χρόνου», λες και «η ζωή τους προσπερνούσε», τα υποκείμενα της έρευνάς της επέλεξαν τελικά να αντικαταστήσουν την εν λόγω αρνητική, θα λέγαμε, αίσθηση, κατασκευάζοντας στη θέση της το δικό τους προσωπικό καταφύγιο, το οποίο και γέμισαν με τα (πραγματικά για τους ίδιους) πρόσωπα και πράγματα που γέννησαν με τη φαντασία τους (2007a: 277, 281, 284, 291, 2010: 112-113). Εντός αυτής της συλλογιστικής, η Corin καταλήγει να αποδώσει την ανάκτηση της προσωπικής αίσθησης ισορροπίας των συνομιλητών της, καθώς και το θετικό πρόσημο της αίσθησης αυτής, στην ποιότητα εγρήγορσης που φαίνεται πως

εμπεριέχουν οι στιγμές οριακότητας (οι στιγμές για παράδειγμα που κάποιος ασθενής πρέπει να επανενταχτεί στην καθημερινότητα μετά τη νοσηλεία του ή τη στιγμή που κάποιος συνειδητοποιεί πως πρέπει να επανανοσηλευτεί). Η Corin υποστηρίζει πως οι δύσκολες αυτές περίοδοι αναπροσαρμογής οδήγησαν ορισμένους από τα ψυχωτικούς συνομιλητές της να «επαναδιαπραγματευτούν για να βρουν μια καλύτερη θέση στον κόσμο», ωθώντας τους να καταφύγουν σε δυναμικό, επιλεκτικό δανεισμό και ανασύνθεση των συναισθητηριακών εκείνων δεδομένων που (αισθάνθηκαν πως) δύναντο να τους επιτρέψουν να ζήσουν *γεμάτοι νόημα* στα όρια της (δικής τους) κανονικότητας, αφού πρώτα είχαν εξαναγκασθεί να θυμηθούν την «πυκνότητα» της ύπαρξής τους (2007a: 275-277, 282-284, 2010: 115, 119).

Η εν λόγω φαινομενολογική κληρονομιά είναι επίσης φανερή στο έργο της Christopher Davis, *Death in Abeyance. Illness and Therapy among the Tabwa of Central Africa* (2000), όπου μελετά τη λογική των ασθενειών και των θεραπευτικών πρακτικών της φυλής των Tabwa της Δημοκρατίας του Κονγκό (πρώην Ζαΐρ). Πιστή καταρχάς στη συμβολική λογική, η Davis υποστηρίζει πως το πολιτισμικό σύμπαν των Tabwa παρέχει στους τελευταίους συγκεκριμένες κατηγορίες προκειμένου να βιώσουν και να αντιμετωπίσουν το δυσάρεστο γεγονός μιας ασθένειας (2000: 7-8, 15, 40-109). Ωστόσο, την ίδια στιγμή, η Davis υπογραμμίζει πως η εξαιτίας της ανάγκης αναγνώρισης της ασθένειάς τους και των αιτιών της ανάκληση του ομόλογου φάσματος σωματοποιημένων γνώσεων του κόσμου των Tabwa αποτελεί απλώς τη βάση για την εφαρμογή της προσήκουσας θεραπείας, καθώς συνιστά το σημείο εκείνο αναφοράς γύρω από το οποίο το συγκεκριμένο κάθε φορά υποκείμενο-ασθενής θα εξατομικεύσει, τα αίτια της *δικής του* ασθένειας και τον τρόπο της *δικής του* θεραπείας, με όσα πολιτισμικά μέσα διαθέτει, αλλά και χάρη στη δική του «σκέψη» (2000: 9-10, 69). Παρότι λοιπόν η αρχική διάγνωση της «αιτίας της συγκεκριμένης κάθε φορά ασθένειας», καθώς και η εξεύρεση της πολιτισμικά επικυρωμένης θεραπευτικής λύσης, αποτελούν το συντεταγμένο/δημόσιο καθήκον του μάντη/θεραπευτή, η Davis υπογραμμίζει πως η θεραπευτική διαδικασία δεν ολοκληρώνεται παρά μόνον εφόσον ο ίδιος ο ασθενής καταλήξει σχετικά με το εάν η αιτία ασθένειας που βλέπει ο θεραπευτής (στα κέρματα ή στα όνειρά του) είναι και η *δική του* αιτία ασθένειας, εάν, δηλαδή, τα λόγια του μάντη/θεραπευτή βγάζουν νόημα και ως δική του ιστορία ζωής (ό.π.: 80, 93-95, 100-104, 246-248).

Δίνοντας ισότιμη έμφαση στο γεγονός πως η λειτουργικότητα των θεραπευτικών πρακτικών των Tabwa απαιτεί την υποχρεωτική συνύπαρξη και των δύο αυτών υποκειμενικών επιλογών, εκείνης του μάντη/θεραπευτή και εκείνης του εκάστοτε ασθενούς, η Davis υποστηρίζει πως η μετωνυμική διάσταση της θεραπευτικής διαδικασίας παρέχει τη βάση προκειμένου να διαφανούν οι δημιουργικές, προσωπικότερες λεπτομέρειες που χαρακτηρίζουν κάθε εξατομικευμένη εμπειρία ασθένειας/θεραπείας. Προκειμένου να διαφανεί, αλλιώς, πως ο ασθενής έχει τελικά το στρατηγικό περιθώριο να διαλέξει τις συγκεκριμένες πολιτισμικές μνήμες που αισθάνεται πως ονοματίζουν πληρέστερα την εμπειρία του (ό.π.: 110-111, 125-126). Συνεπάγεται πως σύμφωνα με την Davis είναι το δεύτερο αυτό προσωπικότερο σκέλος της θεραπευτικής εξίσωσης που μαρτυρά αναλυτικά πως το μόρφωμα της υποκειμενικότητας φέρει και στοιχεία εγρήγορσης, «συνειδητού αναστοχασμού», τα οποία επιτρέπουν στον ευρισκόμενο σε κατάσταση ανάγκης ασθενή να συνειδητοποιήσει πως βρίσκεται σε κίνδυνο, οδηγώντας τον τελικά να διαλέξει όσα αισθάνεται πως ταιριάζουν στην περίπτωση του μέσα από τα πολιτισμικά δεδομένα της φαντασίας του (ό.π.: 128, 254, 299-301).

Όπως άφησα να εννοηθεί και στο εισαγωγικό κεφάλαιο, παρότι οι θεωρητικές ρίζες της παρούσας έρευνας τροφοδοτούνται από το στοιχείο της (υποκειμενικής) *μοίρας* και από το στοιχείο της (υποκειμενικής) *ευκαιρίας* που αντιστοιχούν στη θεωρία της επιτελεστικότητας και τη θεωρία της υποκειμενικότητας, η στροφή της προσοχής μου στο «βιωμένο νόημα», δηλαδή στα συγκεκριμένα γεγονότα καθέκαστης ιστορίας ζωής των συνομιλητών μου, με οδήγησε να αποκλίνω εν μέρει, τόσο από τη θέση της θεωρίας της επιτελεστικότητας σχετικά με την στενά αυτοματική -επιτελεστική- μη αυτό-αναφορική ποιότητα της ανασυγκροτητικής διαδικασίας (τουλάχιστον για τα συμβατικά υποκείμενα), όσο και από τη θέση της θεωρίας της υποκειμενικότητας, σχετικά με την ενεργητική ανάθεση της ανασυγκροτητικής/ποιητικής διαδικασίας στην ανεπίγνωστη εσωτερική, αναστοχαστική και συνεκτική, αυτόνομη και αυτοαναφορική αίσθηση του *εγώ νοώ*, η οποία, αν και επιτελεσθείσα, καταλήγει, υπό μία έννοια, να πραγματώνεται ως αμετάκλητος φορέας αναστοχαστικής συνείδησης. Όπως δείχνω αναλυτικά στο πέμπτο κεφάλαιο, τα εθνογραφικά μου δεδομένα κατέδειξαν πως, παρότι οι συνομιλητές μου προσέγγισαν την ξένη -βραζιλιάνικη- θεραπευτική αφενός μέσα από τις ελληνοποιημένες, θα λέγαμε, συναισθητηριακές

βιοϊατρικές και ελληνορθόδοξες εικόνες ασθένειας και θεραπείας που συνιστούν μέρος του περιεχομένου του φαινομενολογικού εαυτού τους και αφετέρου ως [δυτικά/ελληνικά] *εγώ νοώ*, δηλαδή (αισθανόμενοι) ως αυτόνομα, βουλητικά όντα, εντούτοις, οι λεπτομέρειες των ιστοριών τους ανέδειξαν μία ιδιαίτερη εμπειρική όψη, η οποία φανερώνει πως κάποιες από αυτές τις συντεταγμένα ελληνικές υποκειμενικότητες βίωσαν και κάποιες ιδιαίτερες στιγμές εγρήγορσης ή αυτό-αναφορικότητας, εξαιτίας της *οριακότητας/κρισιμότητας* της κατάστασής τους.

Ωστόσο, παρεκκλίνοντας εν μέρει τόσο από τη θέση της θεωρίας της υποκειμενικότητας που υποστηρίζει πως η εμπάθυνση στις οριακές στιγμές μιας ζωής αναδεικνύει την, αμετάκλητα υλοποιημένη γι' αυτό αυτόματα λειτουργική, αυτοαναφορική και βουλητική συνεκτική ουσία του *εγώ νοώ* που έχει αναδειχτεί για να αποφασίζει για την πορεία της ζωής της (έστω και άδηλα κατά τις στιγμές της καθημερινότητας)· όσο και από τη θέση της θεωρίας της επιτελεστικότητας, η οποία υποστηρίζει πως οι κάθε είδους υποκειμενικές αποκλίσεις γίνονται μέσω της επιτελεσθείσας διάστασης του *εγώ νοώ* που δεν μπορεί να υπερβαθεί (παρά μόνον ίσως από τα φιλοσοφικά υποκείμενα για την Bulter), οι ιστορίες των συνομιλητών μου δείχνουν πως κάποιοι από αυτούς, μπροστά στην επώδυνη αδυναμία εξεύρεσης θεραπευτικής λύσης και θεραπευτικού νοήματος, εξαναγκάστηκαν να *δουν* καταρχάς τον εαυτό τους όχι ως *φορέα* αναστοχαστικής, βουλητικής, αυτοαναφορικής *συνείδησης*, αλλά ως *φορέα θνητής ύπαρξης*.

Το γεγονός της ξεχωριστής αυτής εμπειρικής όψης σε συνδυασμό με ότι κάποιοι συνομιλητές μου κατάφεραν, όχι απλώς να γευτούν βιολογικού τύπου θεραπευτικά οφέλη, αλλά κυρίως να πιστέψουν *ψυχή τε και σώματι* στην συναισθητηριακά ξένη βραζιλιάνικη θεραπευτική εκδοχή, καταλήγοντας (έστω ανεπίγνωστα) να *εμπλουτίσουν* το περιεχόμενο της συναισθητηριακής τους συνείδησης, με οδήγησε να αναζητήσω αναλυτικό στήριγμα κυρίως στη φαινομενολογική θεώρηση του Merleau-Ponty, αλλά και δευτερογενώς στην φαινομενολογική οπτική θεώρηση της πρακτικής του Pierre Bourdieu προκειμένου να υπαγάγω την αίσθηση που απέκτησα στο ερευνητικό πεδίο πως είναι δυνατόν η (ελληνική εδώ και εν γένει δυτική) υποκειμενικότητα να εξαναγκασθεί (έξωθεν ή έσωθεν) να δει τα θνητά και ετερολογικά όρια της συναισθητηριακής της δομής και μέσω αυτής της θέασης να

εξαναγκασθεί να επιλέξει, σε δεύτερο μόνο χρόνο, είτε να ανακινήσει (το ήδη υφιστάμενο, αν και μη κυρίαρχο) συναισθητηριακό της περιεχόμενο, είτε να διευρύνει το περιεχόμενο της συναισθητηριακής της συνείδησης. Πρόσθετοι αρωγοί στην προσπάθειά μου να κατανοήσω και να ερμηνεύσω τα εθνογραφικά μου ευρήματα σχετικά με τον τρόπο που η συνθήκη της *οριακότητας* θέτει εν αμφιβόλω τα συναισθητηριακά φαινόμενα και αποκαλύπτει στα δοκιμαζόμενα (δυτικά τουλάχιστον) υποκείμενα την μόνη βέβαιη «οντολογική» τους συνθήκη, εκείνη της *θνητότητας ως ετερότητας*, υπήρξαν τα φαινομενολογικής επίσης έμπνευσης έργα της Elaine Scarry και του Πέτρου Αναστασιάδη. Πράγματι, η θέση της πρώτης, στο έργο της *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (1985), ότι η εμπειρία του πόνου (οφειλόμενου σε ασθένεια, βασανιστήρια κ.ά.) αναιρεί βίαια τα εκφραστικά (λεκτικά, συναισθηματικά) εργαλεία της υποκειμενικότητας και την εξαναγκάζει να βιώσει ένα κενό νοήματος καθεστώς εκμηδένισης/ακύρωσης της έως τότε δεδομένης ύπαρξής της με βοήθησε να αντιληφθώ την έννοια της *αδήριτης ανάγκης* ως εκείνη τη ρηγματώδη στιγμή που θυμίζει σε όσους τη βιώνουν πως «ήδη κατευθύνονται προς τον θάνατο», πως η οδυνηρή αυτή κατανόηση (που ανεσύρθη βιαίως από τα βάθη της άδηλης συναισθητηριακής τους συνείδησης) είναι η μόνη βεβαιότητα της ύπαρξής τους (1985: 3, 13, 31, 52-55). Την ίδια στιγμή, ωστόσο, με βοήθησε να κατανοήσω τον τρόπο με τον οποίο η αρνητική, αλλά βέβαιη αίσθηση *έτερης/ζέχωριστής* ύπαρξης που συνοδεύει τις εμπειρίες πόνου (ασθένειας, απώλειας, καταστροφών κ.ο.κ.), δύναται να οδηγήσει την υποκειμενικότητα σε νέες εκφραστικές απόπειρες που καλύπτουν το διαταραχθέν νόημα της ύπαρξής τους (1985 152, 311, 319). Αντιστοίχα, ο τρόπος με τον οποίο ο Πέτρος Αναστασιάδης, στο σύγγραμμά του *Η Ετερότητα και η Επίκληση του Ξένου* (2011), εξαρτά τη δυνατότητα «μεταξίωσης» ή/και «ανύψωσης» του ανθρώπινου από τις αρχές της καταστροφής, του φθαρτού και της ασχήμιας του κόσμου, διευκόλυνε την κατανόησή μου ως προς τον τρόπο που η σπάνια, αλλά οδυνηρή αίσθηση θνητής/α-πρόσωπης μοναχικότητας που εξαναγκάζεται να βιώσει ένα (ελληνικό και δυτικό τουλάχιστον) ανθρώπινο όν εξαιτίας ενός άσχημου γεγονότος δύναται να του δείξει ή να του υπενθυμίσει τον «ετερολογικό» τρόπο με τον οποίο γνωρίζει ήδη να σχετίζεται με τον *άλλο/ξένο* –ως *ζέχωρο/έτερο* «κάτι», κι εν τέλει ως *πρόσωπο* (2011: 63, 200-201, 205). Δύναται να του υπενθυμίσει, αλλιώς, πως υπάρχει περιθώριο να δράσει, να δημιουργήσει ακριβώς

επειδή ο κόσμος που του αντιστοιχεί έχει συνομολογήσει πως η ύπαρξή του δεν εξαντλείται στη χαμένη (εξαιτίας της ανάγκης, της απώλειας, της αγιάτρευτης ασθένειας) *ταυτότητά του*, αλλά ότι «είναι» έτερη, άρα ελεύθερη να ζήσει, ακόμα κι αν αυτό βεβαιώνεται μόνο μέσα από την αβάστασταχτη *δι-αίσθηση* της θνητότητάς του (2011: 206, 210-211, 215, 249).

Εμπνεόμενη από την ευρύτερη, αλλά σταθερά φαινομενολογική αναλυτική συλλογιστική που ανέπτυξα εδώ, υποστηρίζω στην παρούσα διατριβή πως η δυνατότητα κάποιων εκ των συνομιλητών μου να θεραπευτούν από τη βραζιλιάνικη πνευματιστική θεραπευτική λογική δεν πρέπει να αποδίδεται αναλυτικά στο συγκροτηθέν ως αυτοαναφορικό, αναστοχαστικό, βουλευτικό, αυτόνομο και συνεκτικό *εγώ νοώ*, (στο επιτελεσθέν δρώμενο που συνιστά την εξωστρεφή απόληξη της συναισθητηριακής διάστασης της υποκειμενικής συνείδησης), αλλά σε μία, θα λέγαμε, ειδική εκδοχή του *εγώ νοώ*, η οποία φανερώνεται μόνο όταν βρίσκεται σε κρίσιμες στιγμές *αδήριτης ανάγκης*: όταν το *εγώ νοώ* εξαναγκάζεται να χάσει το αυτόματο προστατευτικό κάλυμμα που του προσφέρει το άδηλο συναισθητηριακό του περιεχόμενο (*την προθετικότητά του*) και καταλήγει να δει μέσα από την επώδυνη αίσθηση θνητότητας που το κατακλύζει, όχι μόνο την υλοποιημένη διάσταση του περιεχομένου της *προθετικότητάς του*, αλλά και την πλάνη της ίδιας του της ύπαρξης ως *πρόθεσης*. Βάσει των παραπάνω, υποστηρίζω πως η έκτακτη δυνατότητα της *φαινομενολογικής ανάκτησης/επινόησης* υφίσταται, αλλά πραγματοποιείται μόνον εφόσον φανερωθεί *προς στιγμήν* και *εξ' ανάγκης* στη νόηση το *εγώ νοώ* ως αυτοπρόσωπη παρουσία, το οποίο καλείται σε δεύτερο χρόνο να αποφασίσει, αν αντέχει να ξαναπέσει «το αυτόματο» κομμάτι της ύπαρξής του πως εξακολουθεί να υπάρχει γι' αυτό κάποιο πιθανά ενεργό νόημα, παρότι το μόνο που αυτήν την κρίσιμη στιγμή βλέπει είναι τα συντρίμια της μέχρι τώρα συνεκτικής/δεδομένης ύπαρξής του, ή αλλιώς, παρά το γεγονός πως αυτήν τη στιγμή βλέπει (θέλοντας και μη) την αυταπάτη της ελευθερίας του, κατά τον Bourdieu (2006: 82, 93, 357· βλ. και Merleau-Ponty 2005: 191). Το γεγονός πως αυτός που αναλαμβάνει εν τέλει να *υλοποιήσει* την απόφαση επιβίωσης είναι το (σύνηθες) *εγώ νοώ*, δεν ακυρώνει το ότι αυτό που *ενεργοποιεί* τη διαδικασία είναι η έκτακτη αίσθηση του *εγώ νόω* ως θνητή ετερότητα. Είναι εξάλλου το κουράγιο που θα επιδείξει καθέκαστος φορέας θνητής ύπαρξης στην έκτακτη αυτή αποκάλυψη της επισφαλούς «ουσίας», της συνήθως

βιούμενης ως παντοδύναμης ύπαρξής του, που θα διαφοροποιήσει τελικά αυτόν που προτιμά να παραιτηθεί ή που αντέχει μόνον να αποκλίνει από τα εντός του δεδομένα, από εκείνον που αντέχει να βιώσει μια «δεύτερη γέννηση», όπως γράφει και ο Bourdieu –να μπει σε σχέση με το μηδέν της ύπαρξής του και να συγκροτήσει, υπ' αυτήν την έννοια, για κείνον *νέο/γόνιμο* νόημα (2006: 111). Ακόμα και αν η γέννηση αυτή δεν είναι προϊόν της ιδεατής ελευθερίας της βούλησης, παρά μόνο το επώδυνο δώρο της ανάγκης να υπερβεί κανείς την οδυνηρή αίσθηση θνητότητάς του ή την ιδέα της, ενώ βιώνει (εξαιτίας της αδήριτης ανάγκης) την απύθμενη άβυσσο που βίαια του φανερώνει την υπαρξή του ως *μη όν* (Bourdieu 2006: 111, 148-105, 153-158· βλ. και Merleau-Ponty 2005: 38-39).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η σύγχρονη βιοϊατρική επιστήμη και η ελληνορθόδοξη χριστιανική πίστη ως εξαντικειμενικευμένο ελληνικό νόημα

1. Εισαγωγή

Το παρόν κεφάλαιο αναφέρεται στο ένα σκέλος της υπό ανάλυση ελληνοβραζιλιάνικης θεραπευτικής σχέσης: *το ελληνικό*. Σκοπός μου είναι να παρουσιάσω τα αποτελέσματα της έρευνάς μου σχετικά με το ποιές είναι οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες που εξ' ανάγκης κατέφυγαν στο βραζιλιάνικο πνευματιστικό θεραπευτικό πεδίο προκειμένου να αναζητήσουν θεραπευτική λύση στο πρόβλημα υγείας τους. Υπ' αυτήν την έννοια, πρόκειται εδώ να ανακατασκευάσω και στη συνέχεια να αναλύσω τα ιζηματοποιημένα βιοϊατρικά και ελληνορθόδοξα νοήματα, τα οποία υποστηρίζω πως έχουν αναγάγει τη σχετική με την ελληνική εμπειρία της ασθένειας/θεραπείας σωματοποιημένη και αδιόρατη γνώση-αίσθηση, σε *έξη* ή αλλιώς *habitus* (Bourdieu 2006: 403). Νοήματα, τα οποία εντόπισα, όχι μόνον βιβλιογραφικά, αλλά κυρίως στα λόγια και τις πράξεις των συνομιλητών μου και πολλών άλλων με τους οποίους συνομίλησα προκειμένου να διακρίνω αν η αναλυτική υπόθεση της συναισθητηριακής *ουσιοποίησης* του ελληνορθόδοξου και του βιοϊατρικού έθους επιβεβαιώνεται

Εντός αυτής της συλλογιστικής, στην πρώτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου εμβαθύνω στην ιστορία, τις αρχές και τις προβλεπόμενες αιτίες ασθένειας και προτάσεις θεραπείας της βιοϊατρικής επιστήμης, καθώς και στις φανερές ή υπονοούμενες σχέσεις των εμπλεκόμενων στο εν λόγω πεδίο προσώπων και πραγμάτων. Αντικείμενο της πρώτης αυτής ενότητας είναι το πεδίο που (ανα)γεννήθηκε κατά τη διάρκεια του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και που μύησε σταδιακά (από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα κ.ε.) τις ελληνικές υποκειμενικότητες αφενός

στη νεωτερική λογική ενός κοσμικού, ορθολογικού κόσμου που δεν χρειάζεται πια τον Θεό, και αφετέρου στη μηχανιστική λογική της ασθένειας και της θεραπείας, σύμφωνα με την οποία τα επιρρεπή στη σωματική και ψυχική ασθένεια άτομα δύνανται να επανακάμψουν μέσα από τις αντιστοιχούσες στη βιολογική λογική τους επιστημονικές (βιοχημικές και επεμβατικές κυρίως) βιοϊατρικές πρακτικές.

Αντίστοιχα, στη δεύτερη ενότητα του κεφαλαίου εμβαθύνω στην περί την ασθένεια και τη θεραπεία λογική της χριστιανικής πίστης, η οποία εισήχθη στον γεωγραφικά ευρύτερο ελληνιστικό χωροχρόνο, φέρνοντας μαζί της την αποφαστική λογική που πρεσβεύει πως «η αλήθεια είναι μεγαλύτερη από τη γνώση μας γι' αυτήν», αλλά και πως η γνώση της αλήθειας (εδώ του Θεού) χωρεί μόνον κατά χάρη, «κατά συγκατάβαση του Θεού προς τον άνθρωπο», όπως εξηγεί ο Μάριος Μπέγζος (2000: 54). Η συγκυριακή αυτή συνάντηση φαίνεται πως οδήγησε επιπλέον στη σταδιακή ανάδειξη της ελληνορθόδοξης σωτηριολογικής λογικής της ασθένειας και της θεραπείας, σύμφωνα με την οποία η εκδήλωση της σωματικής ή/και ψυχικής ασθένειας αποτελεί ένδειξη αμαρτίας, δηλαδή απόρριψης εκ μέρους του θνητού της προαπαιτούμενης προσωπικής σχέσης με τον τρισυπόστατο ορθόδοξο προσωπικό Θεό. Ενώ, αντίθετα, η επίτευξη της θεραπείας αποτελεί προϊόν σωτηρίας, δηλαδή, αποτέλεσμα τόσο της ανθρώπινης πίστης –της ανθρώπινης συνειδητής αυτοδιάθεσης στο Θεό– όσο και της θείας χάρης –της δεδομένης εκ μέρους του θείου αποδοχής της ανθρώπινης προσφοράς (ό.π.: 71).

Ωστόσο, το δεύτερο αυτό κεφάλαιο δεν αφορά μόνο στην ιστορία, τα εμπραγματωμένα νοήματα και τις κυρίαρχες σχέσεις του βιοϊατρικού και του ελληνορθόδοξου πεδίου. Αφορά επίσης στην περιγραφή «των πρακτικών που κάνουν τη ζωή» των σύγχρονων Ελλήνων «ελληνική» σε σχέση με τα υπό ανάλυση ζητήματα της ασθένειας και της θεραπείας, όπως θα σημείωνε και ο Γεράσιμος Μακρής (2004: 38). Αφορά πιο συγκεκριμένα στην περιγραφή εκείνων των πρακτικών μέσω των οποίων οι Έλληνες συγχρονίζονται διασωματικά και ανεπίγνωστα με το κυρίαρχο βιοϊατρικό και ελληνορθόδοξο νόημα και μετατρέπονται τελικά σε ελληνικές υποκειμενικότητες, οι οποίες έχουν σωματοποιήσει τα εννοηματοωμένα στρατηγικά σχήματα της βιοϊατρικής και ελληνορθόδοξης ασθένειας και θεραπείας, αλλά και τις εξαντικειμενικευμένες, άρα άδηλες, διαιρετικές αιτιώδεις σχέσεις που υπονοούνται

στο δίπολο *ασθένεια/θεραπεία*. Όπως για παράδειγμα, τις αντιθετικού τύπου σχέσεις ανάμεσα στην καλοτυχία και την κακοτυχία, την ευκαιρία και την τραγωδία, το θνητό και το αθάνατο, το πεπερασμένο και το άπειρο, τον Άνθρωπο και τον Θεό, το ζωντανό και το νεκρό, το καλό και το κακό, τον ουρανό και τη γη, το πάνω και το κάτω, η οντοποιημένη ουσία των οποίων φαίνεται πως γίνεται ένσαρκα αντιληπτή από τις ελληνικές υποκειμενικότητες που φέρουν ανεπίγνωστα το τέλειο, αν και εκκενωμένο, νόημα τους.

Αρχικός στόχος της εκτενούς αναφοράς μου στα παραπάνω είναι να δημιουργηθεί ένα, έστω ανακατασκευασμένο πλαίσιο αναφοράς, ικανό να λειτουργήσει ως αναλυτικός μέσος όρος, και κατ' επέκταση ως βάση διαπίστωσης της δυνατότητας, αλλά και του εύρους της υπό διερεύνηση εδώ ανα-συγκρότησης της υποκειμενικότητας των συνομιλητών μου, μέσα από την εζ' ανάγκης συνάντησή τους με μια ξένη θεραπευτική πρόταση. Απώτερος στόχος της εν λόγω αναφοράς στο εξαντικειμενευμένο και σωματοποιημένο ελληνορθόδοξο και βιοϊατρικό έθος είναι να εμβαθύνω στη συγκροτητική διαδικασία αυτήν καθαυτήν. Να καταδείξω, αλλιώς, την πρακτική λογική μέσω της οποίας οι συνομιλητές μου ανέλαβαν τόσο τη βιοϊατρική και ελληνορθόδοξη αίσθησή τους, όσο και την ίδια την ταυτολογική ελληνική ιδιοτροπία τους.

2. Το πεδίο της ιατρικής επιστήμης

Σύμφωνα με την έρευνά μου το πεδίο της ιατρικής επιστήμης αποτελεί τη σημαντικότερη μήτρα ιζηματοποιημένου νοήματος στην οποία καταφεύγουν στρατηγικά, κατά προτεραιότητα και στην πλειονότητά τους οι σύγχρονοι/ες Έλληνες/ίδες σε περίπτωση σοβαρής ασθένειας. Ωστόσο, προτού αναφερθώ στη σχέση της σύγχρονης ελληνικής πραγματικότητας με το επιστημονικό, νοούμενο ως αντικειμενικό πεδίο της ιατρικής θα παραθέσω μια κοινωνιολογικού τύπου ιστορική αναδρομή στις συνθήκες εντός των οποίων το σύγχρονο βιοϊατρικό πεδίο ανεδείχθη και έλαβε την εν πολλοίς παγκοσμιοποιημένη, κυρίαρχη και κυριαρχική σημερινή ουσία του που φαίνεται πως εξακολουθεί να επηρεάζει την πολιτισμική κατασκευή της κλινικής πραγματικότητας στην Ελλάδα.

Στην κοινωνιολογία και ανθρωπολογία της υγείας και της ασθένειας αποτελεί κοινό τόπο πως η σύγχρονη ιατρική επιστήμη συγκαταλέγεται στα τέκνα των σημαντικών οντολογικού τύπου ανακατατάξεων που έλαβαν χώρα από τα τέλη του 16^{ου} έως τα τέλη του 19^{ου} αιώνα στο ευρωπαϊκό έδαφος και που έμελλε να διαφωτίσουν το ρου της δυτικής λεγόμενης ανθρώπινης ιστορίας. Όπως σημειώνει ο θρησκευολόγος Μάριος Μπέγζος στο έργο του *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση*, κατά την περίοδο των λεγόμενων Νεότερων Χρόνων πραγματοποιείται σταδιακά μια οντολογική μετατόπιση από την κρατούσα κατά τον δυτικό μεσαίωνα πρόταση «ο κόσμος είναι πεπερασμένος, αλλά ο Θεός άπειρος» στη διαφωτισμένη πια πρόταση του Ντεκάρτ «cogito ergo sum» (σκέπτομαι άρα υπάρχω), η οποία υποδεικνύει τον Κόσμο (και όχι τον Θεό) ως άπειρο, τον εξατομικευμένο άνθρωπο ως την έλλογη ψυχή του σύμπαντος και κατ' επέκταση τον Θεό ως ενδεχόμενο, δηλαδή, ως μη απαραίτητο για την καλή λειτουργία του σύμπαντος, αλλά όχι και αναγκαστικά απόντα από μια τέτοιου είδους κοσμολογική ισορροπία (2002: 20-21, 144-156). Πράγματι, όπως επισημαίνει ο ιστορικός της επιστήμης Paolo Rossi, μέσα στην περίοδο αυτή φαίνεται πως εδραιώνεται η λεγόμενη *μηχανιστική* αντίληψη του σύμπαντος, η οποία βλέπει τον κόσμο σαν «ένα μεγάλο ρολόι» που μπορεί μεν να κατασκευάστηκε από έναν Μεγάλο Ωρολογοποιό, ωστόσο, ο σκοπός του δεν εξαρτάται από, ούτε προσβλέπει σε Εκείνον, *παρά ενυπάρχει στους αμετάβλητους, περιορισμένους σε αριθμό, αυθεντικούς νόμους της Φύσης, οι οποίοι μπορούν και πρέπει να προσδιορισθούν από διαφωτισμένο άνθρωπο με μαθηματική ακρίβεια* (2004: 295-296, 300, 315-316).

Η μηχανιστική αυτή εικόνα του κόσμου επηρέασε αντίστοιχα την κατανόηση της φύσης του ανθρώπινου σώματος. Όπως εξηγεί ο Μπέγζος, ενώ το ανθρώπινο σώμα βρισκόταν μέχρι τότε σε σχέση πλήρους υποταγής ως προς τον υπερφυσικό θείο παράγοντα (ως το κατεξοχήν φυσικό, θνητό στοιχείο του μεσαιωνικού ρωμαιοκαθολικού κοσμοειδώλου), στα χέρια του Ντεκάρτ και των άλλων προσωπικοτήτων της περιόδου, το σώμα αναλαμβάνει τη διάσταση της λογικότητας, κυρίως δε την αποδεσμευμένη από το θείο –ελεύθερη ως φυσική- ποιότητα του σύμπαντος, την οποία είχε ήδη αναδείξει η Αναγεννησιακή ανθρωπιστική και επιστημονική επανάσταση. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, το ανθρώπινο σώμα αναβαθμίζεται σε μια εύρυθμη μηχανή που μετέχει αυτοδικαίως της φυσικής ουσίας, καθώς αποτελεί καταφανώς δημιούργημα της ίδιας της Φύσης και ανάγεται τελικά

στα μέλη και τα όργανά του που καταλήγουν να νοούνται ως τα ειδικά και ξεχωριστά εξαρτήματα, τα οποία ευθύνονται εξ' αδιαίρετου για την εύρυθμη λειτουργία του (Rossi 2004: 300, Μπέγζος 1996: 58, 190). Έχοντας συσχετίσει το σώμα με το ένυλο, το φυσικό, το νομοτελειακό, οι πρωταγωνιστές του διαφωτιστικού εγχειρήματος έρχονται να εμπλουτίσουν περαιτέρω την εικόνα του σώματος-μηχανής και να στιγματίσουν αμετάκλητα την ευρωπαϊκή, δυτική κοσμοαντίληψη με την ιδιαίτερη θέση την οποία επιφύλασσαν στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Πράγματι, ενώ η μηχανιστική εικόνα του κόσμου υποδείκνυε σαφώς πως τα σώματα (ανθρώπων και ζώων) αποτελούν προβολή των αυτονομημένων, αλλά και αυτοματοποιημένων, φυσικών νομοτελειών, την ίδια στιγμή, ο Καρτέσιος επιλέγει να διακρίνει ανάμεσα στις απλές έμψυχες μηχανές –τα ζώα- και εκείνες τις άλλες ιδιαίτερες και ξεχωριστές μηχανές «που είναι οι άνθρωποι» ακριβώς επειδή, όπως σημειώνει, διαθέτουν μια «έλλογη ψυχή» που έχει την ικανότητα να σκέφτεται για τον εαυτό της και τον κόσμο (Καρτέσιος 1897-1913: xi 21, αναφέρεται στο Rossi 2004: 305-307, *έμφαση δική μου*). Είναι αυτή η ικανότητα καθαρού στοχασμού, η οποία διαφοροποιεί τελικά το ανθρώπινο ακριβώς επειδή του παρέχει τη δυνατότητα να υπερβαίνει μέσω της πνευματικής/διανοητικής αυτής ψυχής την ίδια τη φυσική ψυχή του, και εν τέλει να «υπερέχει έναντι των Δημιουργών του, του Θεού και του Κόσμου» (Μπέγζος 1996: 190).

Μέχρι τα τέλη του 18^{ου} αιώνα η διάκριση πνεύματος και σώματος φαίνεται πως δεν είχε σημαντικές επιπτώσεις στην εφαρμογή της ιατρικής πράξης. Όπως γράφουν οι καθηγητές κοινωνικής θεωρίας Hirst και Woolley, ευρισκόμενη κάτω από την έντονη επιρροή της ρωμαιοκαθολικής κοσμοθεώρησης, η οποία εκλάμβανε τον άνθρωπο ως μια θνητή ψυχο-σωματική ενότητα υπόλογη στο Θείο, η χαρακτηριζόμενη εκ των υστέρων ως *φυσική* ιατρική πράξη του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα δρούσε με γνώμονα την πίστη πως η ανθρώπινη μηχανή (τόσο η απλή μηχανή του σώματος, όσο και η ξεχωριστή μηχανή του πνεύματος /ψυχής) είναι επιρρεπής, σε «πολλαπλές αιτιάσεις και διασυνδέσεις», όπως για παράδειγμα τα ουράνια σώματα, η διατροφή, το κλίμα, οι κακώσεις και γενικότερα ο τρόπος ζωής, οι οποίες «αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και μπορούν να προκαλέσουν σύνθετες μεταβολές στις κανονικές λειτουργίες της», δηλαδή, ασθένειες (2009: 249). Όπως εξηγεί ο θεολόγος Κυριάκος Βλασσόπουλος, μέσα σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, το οποίο παρέπεμπε εμφανώς στην

αναβιωμένη ήδη από τον 11^ο αιώνα Ιπποκρατική ιατρική, ο εμπειρικός ή και σπουδαγμένος ιατρός της εποχής καλείτο να ανακουφίσει τη σωματική ή ψυχική κακουχία με όποια μέσα διέθετε και κυρίως με τη χρήση βοτανικών φαρμάκων (2006: 90-95, 101-102). Ωστόσο, από τα μέσα του 17^{ου} και μέχρι τα τέλη του 18^{ου} αιώνα, φαίνεται πως, λόγω της σταδιακής διάχυσης του μηχανιστικού κοσμοειδώλου και της ξεχωριστής θέσης την οποία επιφύλασσε το τελευταίο στον άνθρωπο ως θεωρητικό πλέον όν, δίνεται εντός του ιατρικού πεδίου της εποχής ιδιαίτερη έμφαση στη συστηματική καταγραφή και περιγραφή των (θεωρούμενων ως) φυσικών ασθενειών και των συμπτωμάτων τους. Στην απόδειξη, με άλλα λόγια, του γεγονότος πως ο άνθρωπος είναι ικανός να *αντιληφθεί* και να *γνωρίσει* την αλήθεια του σώματός του, της ανατομίας του, των οργάνων του, των ασθενειών που τον βάλλουν, και κατ' επέκταση να *ελέγξει* το περιεχόμενο των γνώσεων που μέχρι τότε συνιστούσαν το αντικείμενο της κυρίως εμπειρικής ιατρικής πράξης. Πράγματι, όπως επισημαίνει και ο Michel Foucault στο κλασικό έργο του η *Γέννηση της Κλινικής*, κατά τον 18^ο αιώνα το «ιατρικό βλέμμα» επιχειρεί να οργανώσει τις νοσηρές μορφές του ανθρώπινου σώματος «κατά οικογένειες, γένη και είδη», επιμένοντας ωστόσο ακόμα σε μια «ιστορική» ταξινόμηση εστιασμένη στα φαινόμενα, στα συμπτώματα των ασθενειών, στο ορατό κομμάτι τους και παραμελώντας τη «φιλοσοφική», όπως την αποκαλεί, γνώση των ασθενειών - «την προέλευση, την απαρχή, τα αίτια» τους (2012: 15, 27-29). Παρόλα αυτά, η συγκρότηση αυτής της πρωτογενούς ταξινομητικής γνώσης, φαίνεται πως οδηγεί σε μία πρώτη εναλλακτική θέαση των ασθενειών ως συγχρονικών, ομοιογενών εκδηλώσεων μίας γενικής τάξης φυσικών πραγμάτων. Σύμφωνα με τον Foucault, η θέαση αυτή δεν εισήγαγε απλώς τον άμεσο συσχετισμό ανάμεσα στην ασθένεια και τη σωματική/φυσική υλικότητα, αλλά ενίσχυσε επιπλέον τη θέση του γιατρού, ανάγοντάς τον σε εκείνον που κατέχει «τη γνώση των ασθενειών», αποδυναμώνοντας ταυτόχρονα τη θέση του ασθενούς που εκλαμβάνεται απλώς ως η εκδήλωση ενικών μεν, τυπικών δε, φυσικών γεγονότων ασθένειας (ό.π.: 27, 32-33).⁴⁹

⁴⁹ Σύμφωνα με τον Foucault, τα επιδημικά φαινόμενα που μάστιξαν την Ευρώπη στα τέλη του 18^{ου} αιώνα σε συνδυασμό με την έντονη κριτική που έμελλε να δεχτούν τα εκκλησιαστικής προέλευσης νοσοκομειακά ιδρύματα της εποχής επειδή δεν χειρίζονταν τις δωρεές των πιστών προς όφελος της περίθαλψης των φτωχών και ασθενών, ανέδειξαν την ανάγκη για περαιτέρω παρατήρηση και διάκριση των ασθενικών φαινομένων και κυρίως για

Κατά τον Foucault, οι ως άνω μεταβατικές μετατοπίσεις οδήγησαν στα τέλη του 18^{ου} στην ανάδειξη της κλινικής σχολής, του πλήρως δομημένου νοσολογικού πεδίου που αναλάμβανε πλέον να εντοπίσει «τα δραματικά σημεία και τα ατομικά χαρακτηριστικά» των παθήσεων, αλλά και «να καταστήσει έκδηλο σε μια πλήρη διαδρομή των κύκλο των ασθενειών» (ό.π.: 79, 101-102). Εκεί, η μέχρι τότε γνωστή ιατρική γνώση συστηματοποιείται εκτενώς, ελέγχεται και επιβεβαιώνεται, ή απορρίπτεται και αντικαθίσταται, αλλά κυρίως μεταδίδεται συστηματικά προκειμένου να μετατραπεί σε μνήμη για τους επόμενους ιατρούς, μέσα αυτή τη φορά από τα κατάλληλα *παραδείγματα*, τα οποία, εντός του ουδέτερου περιβάλλοντος της νοσοκομειακής κλινικής, απογυμνώνονται από τα προσωπικά τους χαρακτηριστικά και μετατρέπονται σε ιατρικές περιπτώσεις. Έτσι, μέσα κυρίως από την κλινική της εφαρμογή, η ιατρική πρακτική κατορθώνει αφενός να συγκροτηθεί σε βλέμμα ευαίσθητο «στη συχνότητα και τη διαφορά» (και άρα σε βλέμμα αρμόδιο να γνωρίζει την πραγματικότητα των ασθενειών, να καθιστά τα συμπτώματα σημαίνοντα των αντίστοιχων ασθενειών, αλλά και να ταξινομεί, όχι πια ειδοποιούς τύπους, αλλά «μορφές σχέσεων»), αλλά και αφετέρου να συγκροτήσει το ανθρώπινο σώμα σε απτό, παραδειγματικό χώρο, σε αδιαφανή μάζα που κρύβει κανονιστικά «μυστικά», τα οποία δύναται να διακρίνει η «αυθεντία» του γνώστη-γιατρού (ό.π.: 145-147, 184). Μέσα σε αυτό το ιατρικό και ιστορικό πλαίσιο εξειδικεύεται, αλλά και επιβεβαιώνεται, η θέαση της ανθρώπινης σωματικής ασθένειας ως *παθολογικής ζωής*, δηλαδή, ως μιας *κανονιστικής και εσωτερικής* στη ζωή, φυσιολογικής διάστασης, η οποία διέπεται από τους ίδιους φυσικούς νόμους που ορίζουν και τη μη-ασθένεια, την υγιή ανθρώπινη κατάσταση. Συνεπάγεται πως η ασθένεια κατασκευάζεται πλέον ως η θνητή εκείνη συνθήκη του ανθρώπινου σώματος που μπορεί να οδηγήσει σε έναν εξίσου εκκοσμικευμένο θάνατο, ο οποίος μετέχει στη μηχανιστική ποιότητα της ανθρώπινης ζωής/φύσης, όντας η κανονική, φυσιολογική και αναμενόμενη εξέλιξη της τελευταίας -το σωματικό φυσικό τέλος της (ό.π.: 230-232, 234, 239).

τη συστηματική εκπαίδευση των γιατρών. Οδήγησε επιπλέον στην αναβίωση της αξίας της «κατ' οίκον ιατρικής», η οποία έδινε έμφαση στην πραγματική/εξατομικευμένη φροντίδα των ασθενών, και προσέφερε το αναγκαίο πλαίσιο ώστε να διαφανεί η προσωπική χροιά της συγκεκριμένης κάθε φορά περίπτωσης ασθένειας που συνήθως απεκρύπτατο μέσα στον αναγκαστικό συγχρωτισμό του νοσοκομειακού ιδρύματος (2012 [1963] 44-49, 52-57).

Αυτή η εργαλειακή οριοθέτηση της *ζωής* και του *θανάτου*, της *υγείας* και της *ασθένειας* ως φυσικών, τυπικών κανονικοτήτων, αλλά και του επιστήμονα *ιατρού* ως του κυρίαρχου υποκειμένου που διαθέτει πλήρη αρμοδιότητα στον εντοπισμό και τη διαχείριση του αντικειμένου της θεραπευτικής διαδικασίας, ισχυροποιήθηκε στη διάρκεια του 19^ο αιώνα και οδήγησε, σύμφωνα με τον Georges Canguilhem, σε μία περαιτέρω, ενεργή έως και σήμερα διάκριση ανάμεσα στην *κανονικότητα* (την ομαλότητα της υγείας) και την *παθολογικότητα* (την «πολεμική», οριακή διάσταση της ασθένειας), μια διάκριση εντός της οποίας το παθολογικό εξακολουθεί να αποτελεί μόνον μια ποιοτική διαφοροποίηση, μια ένδειξη φυσιολογικής ποικιλομορφίας του υγιούς οργανισμού (Canguilhem 1991: 41-42).⁵⁰ Η κανονιστική αυτή «απόφαση» των επιστημόνων της ζωής του 19^{ου} αιώνα να ορίσουν την αφετηριακή σχέση, σύμφωνα με την οποία θα καθορίζεται στο εξής η διαβάθμιση της «κανονικής κατάστασης» του ανθρώπινου οργανισμού έθεσε τη βάση για την επανάσταση στη θεραπευτική ιατρική, τόσο κατά τον 19^ο αιώνα όσο και κυρίως κατά τον 20^ο αιώνα (ό.π.: 245). Πιο συγκεκριμένα, όπως εξηγούν και οι Hirst και Woolley, από τη μία πλευρά, η γνώση της φυσιολογίας του ανθρώπινου σώματος άνοιξε το δρόμο για το σαφέστερο προσδιορισμό των ασθενειών, αλλά και των παθολογικών εκείνων παραγόντων, όπως των βακτηρίων και των ιών, οι οποίοι θα ορισθούν πια ως

⁵⁰ Η θέαση αυτή της νόσου, ως φυσιολογικής *μεν*, παρέκκλισης *δε*, φαίνεται πως ανέδειξε με τη σειρά της την ανάγκη καθορισμού του «στατιστικού μέσου όρου», του κανονικού, του υγιούς σώματος/οργανισμού (Αθανασίου 2011: 40). Οδήγησε επιπλέον στην καθιέρωση νοηματικών συσχετισμών ανάμεσα στο *κανονικό* και το *φυσιολογικό*, ορίζοντας πια ηθικολογικά το υγιές σώμα ως την πανανθρώπινη, επιθυμητή, λειτουργική, αρμονική συνθήκη του ανθρώπινου οργανισμού, αλλά και κυρίως εδώ ως το φυσιολογικό σημείο εκείνο αναφοράς από το οποίο μπορούν να συμβούν οι φυσικές, αλλά μη επιθυμητές κοινωνικά, ασθένειες (Canguilhem 1991: 52-53, 125, 151, 186, 227). Αξίζει, βεβαίως, να σημειωθεί πως η αναδειχθείσα (εντός των επιστημών της ζωής και μεταφερθείσα αργότερα εντός των επιστημών του ανθρώπου) ταύτιση του υγιούς οργανισμού με το επιθυμητό πρότυπο της ανθρώπινης κατάστασης, και αντίστοιχα της παθολογίας με μια ανεπιθύμητη, μη λειτουργική, «κατώτερη φυσιολογικότητα», έδωσε χώρο σε πληθώρα κυριαρχικών (ευγονικών, αποικιοκρατικών, φυλετικών) καταχρήσεων των δυο όρων (Αθανασίου 2011: 35- 47, Foucault 2012: 70, Canguilhem 1991: 183). Έδωσε, αλλιώς, περιθώριο στην αναπαράσταση μιας -διαιρεμένης σε επίπεδα- ανθρωπινότητας, η οποία, όπως ήδη δείξαμε στο πρώτο κεφάλαιο, είχε ισχυρή παρουσία και στις πρώτες εκείνες ανθρωπολογικές εθνογραφίες της λεγόμενης εμπειριστικής παράδοσης, όπου ο άνθρωπος *πόνος* και αντίστοιχα η ανθρώπινη *ελπίδα* δύναντο να αφορούν σε δύο μόνον διακριτά και κυρίως ασυμβίβαστα πεδία: είτε σε εκείνο της ιατρικής, βιολογικής, αντικειμενικής, πανανθρώπινης *γνώσης* του επιστημονικού νου του ανθρωπολόγου ερευνητή, είτε σε εκείνο της *ιθαγενούς*, πρωτόγονης, μαγικής, τοπικής, μη λειτουργικής και κυρίως μη αληθινής *πίστης* όλων των άλλων.

οι πραγματικές αιτίες των ασθενικών παρεκκλίσεων. Από την άλλη, η ανάπτυξη της νέας συνθετικής φαρμακευτικής ωφέλησε όχι μόνο την καθαυτό θεραπευτική διαδικασία, αλλά και τη χειρουργική πρακτική μέσα από την παρασκευή των αντισηπτικών και των αναισθητικών (2009: 153). Την ίδια περίοδο, η διατύπωση της εξελικτικής θεωρίας από τον Δαρβίνο, καθώς και η ολοένα και αυξανόμενη διάχυση του συσχετισμού ανάμεσα στο υγιές και το κανονικό, στο παθολογικό και το αποκλίνον, φαίνεται πως οδήγησαν και στη δημιουργία του εξειδικευμένου πια κλάδου της ψυχιατρικής. Του ιατρικού εκείνου κλάδου, ο οποίος είχε ως αποστολή την απαγκίστρωση των ψυχικών διαταραχών από το θρησκευτικό, δαιμονολογικό πεδίο και την καθιέρωση της ιατρικής πια θεραπείας της οριακότητας (ό.π.: 155, 238).

Σύμφωνα με τον Michel Foucault, οι παραπάνω εξελίξεις οδήγησαν στην επικράτηση της δυτικού γένους αίσθησης πως η ιατρική, ως επιστήμη, εκφωνεί ό,τι είναι ορατό, κυρίως δε καθιστά *εξολοκλήρου* ορατό, κάτι καταρχάς αόρατο, με μόνη την εκ μέρους της εκφώνησή του (2012: 179). Η αίσθηση αυτή συνέβαλε στην περαιτέρω ισχυροποίηση της αντίληψης πως οι επιστήμες δεν κατασκευάζουν, αλλά αντίθετα περιγράφουν με ακρίβεια τον αληθινό κόσμο που υπάρχει εκεί έξω· πως άρα υπάρχουν φυσικές, σωματικές, ψυχικές *αλήθειες*, οι οποίες αναμένουν να περιγραφούν διανοητικά· πως κανείς δύναται, με άλλα λόγια, να έχει πρόσβαση ακόμα και στην ίδια την *ψυχική εσωτερικότητα*, να διακρίνει την ψυχική κανονικότητα (λογικότητα) και την ψυχική αντίστοιχα οριακότητα (συναισθηματικότητα). Σε πρακτικό επίπεδο, η αναδειχθείσα αυτή αίσθηση της δυνατότητας διανοητικής κατάκτησης, όχι μόνο του ιατρικού *ορατού*, αλλά και του ιατρικού *αόρατου*, είχε ως αποτέλεσμα την εκτενή ανάδυση των λεγόμενων ιατρικών *ειδικοτήτων* εντός των οποίων η ιατρική του 20^{ου} αιώνα συνετέλεσε, με τη βοήθεια των εξελιγμένων τεχνολογικών εφαρμογών, μια σειρά από ιατρικά μέχρι τότε θαύματα.⁵¹ Χάρη στα υψηλής εμβέλειας επιτεύγματα, η ιατρική πράξη του 20^{ου} αιώνα

⁵¹ Για παράδειγμα, παρήγαγε αντιβιοτικά για την καταπολέμηση των μικροβίων, ανακάλυψε τα νεύρα και τις ορμόνες καθώς και τις βασικές τους λειτουργίες, ενέταξε την κληρονομικότητα στις βασικές αιτίες ασθένειας, μελέτησε τον ανθρώπινο εγκέφαλο, εντόπισε τις αλλεργίες, τοποθέτησε τον πρώτο βηματοδότη, αλλά και εκτέλεσε την πρώτη μεταμόσχευση, χρησιμοποίησε την τεχνολογία των υπερήχων, των λέιζερ, των ακτινών, επωφελήθηκε στο έπακρο από την ακρίβεια της μαγνητικής και της αξονικής απεικόνισης, τοποθέτησε τεχνητά υποστηρικτικά όργανα, χρησιμοποίησε ενδοσκόπια για αναίμακτες διαγνωστικές και επεμβατικές πράξεις. Και επιπλέον, με τη σύμπραξη της συγγενούς σε αυτή

έλαβε σταδιακά τη σύγχρονη βιοϊατρική μορφή της και κατέστη το αναμφισβήτητο (μονοπωλιακό σχεδόν εντός των δυτικοευρωπαϊκών και βορειοαμερικανικών καταρχάς ορίων) πεδίο γνώσης και χειρισμού της φυσικής ανθρώπινης ύπαρξης. Πράγματι, έχοντας πλέον ως σύμβολο την ψηφιακή αποτύπωση μιας διπλής έλικας, η οποία τεκμαίρεται πως περιέχει τις γενετικές πληροφορίες που καθορίζουν την ανάπτυξη των κυτταρικών μορφών ζωής, η ιατρική επιστήμη του 20^{ου} αιώνα ανανεώθηκε και παράλληλα επικαιροποίησε τη μηχανιστική της αντίληψη, προβάλλοντας ως ουσία του ανθρώπινου είδους το ανθρώπινο γονιδίωμα, δηλαδή, μια ελάχιστη μεγαλομοριακή ένωση πρωτεϊνών και αζωτούχων βάσεων, φωσφορικών ριζών και σακχάρων. Ένα *δοσμένο από τη φύση* στοιχείο, το οποίο θεωρείται πως ευθύνεται τόσο για τη συναφή ανθρώπινη μορφολογία και λειτουργία όσο και για τις απειροελάχιστες, αλλά υπαρκτές ενδημικές διαφοροποιήσεις. Όπως σημειώνει και η Αθηνά Αθανασίου, το εν λόγω στοιχείο αποτυπώνει συμβολικά την κοινή «βιολογική μας μοίρα» και ως τέτοιο ισχυροποιεί, αφενός την διαφωτισμένη αίσθηση της φυσικής αντικειμενικότητας (την αίσθηση του δυτικού ανθρώπου πως ό,τι υπάρχει μπορεί να αποτυπωθεί, αλλά και πως, εφόσον αποτυπώνεται, τότε σίγουρα υπάρχει), και αφετέρου τη θέση της βιοιατρικής επιστήμης ως εκείνης που γνωρίζει, ή μπορεί να ανακαλύψει, «αυτό που πραγματικά είμαστε, την “ίδια τη ζωή”» (2011: 48-49).⁵² Την ίδια στιγμή, ωστόσο, που η επιστημονική ιατρική γνώση

επιστήμης της βιολογίας, ανακάλυψε τη δομή του D.N.A., του ανθρώπινου γονιδιώματος, επεμβαίνοντας ανεπιστρεπτί στην εικόνα του δυτικού –τουλάχιστον - ανθρώπου για τον εαυτό του.

⁵² Οφείλουμε, βεβαίως, να σημειώσουμε πως η ελικοειδής αυτή εικόνα *ομολογίας* του ανθρώπινου γένους (το D.N.A.) έρχεται να εντείνει την ήδη υπάρχουσα αίσθηση *διαφοράς* ανάμεσα στην *κανονικότητα* και την *οριακότητα*. Όπως σημειώνει και η Αθανασίου, αυτό φαίνεται πως συμβαίνει καθώς ο εγκεκριμένος μύθος του ανθρώπινου γονιδιώματος δεν περιορίζεται μόνον στην υπαγωγή των ατόμων «στον κανόνα του είδους», αλλά και στον καθορισμό των εξαιρέσεων, των μη κανονικών, λανθασμένων γενετικών (φυσικών εντούτοις) στοιχείων, τα οποία λογίζονται εδώ ως υπεύθυνα για την πρόκληση των ασθενειών, των συνδρόμων, των μη επιθυμητών (δυσλειτουργικών) σωματικών ή ψυχικών περιπτώσεων (2011: 49). Σύμφωνα με τον Canguilhem, τα στοιχεία αυτά εκλαμβάνονται από τον βιοϊατρικό λόγο ως πιθανή, αλλά σε κάθε περίπτωση «λάθος» (αποκλίνουσα της νόρμας) βιολογία και κατ' επέκταση ως ανεπιθύμητα, απαξιωτικά, λιγότερο ανθρώπινα (θνητότερα) κομμάτια της ανθρώπινης ύπαρξης (1991: 276-280, 121-122). Ως ατυχείς προδιαθέσεις, τις οποίες η επιστήμη της βιοϊατρικής επιλέγει να αντιμετωπίσει –να *προβλέψει*- προκειμένου να παράσχει στο ανθρώπινο γένος την ευκαιρία να ξεφύγει, αν όχι από τη θνητή μοίρα του, τουλάχιστον από την άδικη παθολογική, ασθενική μοίρα του ή και από ένα πρόωρο, άδοξο τέλος.

αναπτύσσεται ραγδαία, η ολοένα εντεινόμενη εξειδίκευσή της έχει καταφέρει να αποκλείσει το πάσχον υποκείμενο από τη διαδικασία συλλογής, κατανόησης και χρήσης της ιατρικής γνώσης, ενδυναμώνοντας περαιτέρω την ισχύ του εξειδικευμένου επιστήμονα ιατρού, ο οποίος φέρει εκείνη τη γνώση που «κανένας εκτός από τους ειδικούς δεν μπορεί να καταλάβει», γι' αυτό και αποτελεί αυτοδικαίως τον μόνο αξιόπιστο *διαμεσολαβητή* ανάμεσα στο συγκεκριμένο σώμα που κάθε φορά ασθενεί και τη πανανθρώπινη Φύση, όπως σημειώνει και ο βιολόγος Richard Lewontin (2000: 31). Συνεπάγεται πως αυτό το οποίο εναπομένει στην αρμοδιότητα του ίδιου του πάσχοντος είναι η λειψή τελικά ευθύνη της εύρεσης του καλού ιατρού-τεχνίτη. Το αποψλωμένο, αλλιώς, δικαίωμα να αποφασίσει μόνον σε ποιόν από τους ειδικούς θα εμπιστευθεί τη ζωή του. Μια ευθύνη, η οποία φαίνεται πως μετατρέπει το κατεξοχήν υποκείμενο του πόνου σε παθητικό, στατιστικό, αντικείμενο του κυρίαρχου, στα δυτικά πολιτισμικά συμφραζόμενα, ιατρικού λόγου, ο οποίος παραλείπει να αναπτύξει μια ουσιαστική σχέση με τον ασθενή και τη συγκεκριμένη ιστορία του, να τον αναγνωρίσει, αλλιώς, ως το κατεξοχήν υποκείμενο της εμπειρίας της ασθένειας και της προσδοκώμενης θεραπείας, όπως υπογραμμίζει και ο Charles Taylor (2006: 170).

Συνοψίζοντας, το βιοιατρικό νόημα με το οποίο συνδιαλέγονται τόσο οι συνομιλητές μου όσο και (λιγότερο ή περισσότερο υποχρεωτικά) η πλειονότητα πλέον των επί γης πληθυσμών φέρει μέσα του ως καταστατική ουσία την αίσθηση ενός φυσικού, κανονικού κόσμου, ενός κόσμου αλλοίωσης, μεταβολής, γέννησης και θανάτου. Την ίδια στιγμή, το οικοδόμημα της σύγχρονης ιατρικής πραγματικότητας στηρίζεται σαφώς στη διάκριση της οργανικής *ύλης* από την ανόργανη *ψυχή* (του εγκεφάλου από το νου και αντίστοιχα των ορμονών, αδένων από το συναίσθημα), γι' αυτό και μέχρι σήμερα αποφεύγει να εμπλέξει τις ευρύτερες κοινωνικό/οικονομικές και ειδικότερες διαπροσωπικές σχέσεις των ασθενών στις πιθανές αιτίες ασθένειας. Αποφεύγει να συνυπολογίσει, αλλιώς, το προσωπικότερο, αλλά και το συλλογικότερο πλαίσιο εντός των οποίων ανακύπτει ο συγκεκριμένος ανθρώπινος πόνος, περιορίζοντας τις δυνατότητές της σε μια βιολογίζουσα, υλιστική προσέγγιση της ασθένειας και της υγείας, η οποία αναγνωρίζει κυρίως παθολογικές, γονιδιακές ή και άλλες συμπληρωματικές αλλά εξίσου επιστημονικές και αποδείξιμες αιτίες ασθένειας, όπως

το περιβάλλον, η διατροφή, η καθιστική ζωή κ.τ.λ..⁵³ Βεβαίως, την ίδια στιγμή, οφείλει κανείς να επισημάνει πως ακόμα και το σαφούς (υλιστικής, επιστημονικής, εργαλειακής, μηχανιστικής) λογικής ιατρικό πεδίο έχει υποχρεωθεί να προσαρμοσθεί, έστω μερικώς και υπό όρους, στα σημεία των καιρών, στην *ένταση των γεγονότων*, όπως θα σημείωνε και ο Bourdieu (2007: 46- 48). Έτσι, για παράδειγμα, το γεγονός, όπως γράφει η Margaret Lock, πως πολλές ιατρικού τύπου ασθένειες «παραμένουν ανεξήγητες, ανεπίλυτες, δίχως θεραπεία», φαίνεται πως ανάγκασε κάποιους από τους πρωτοπόρους του κλάδου να εμβαθύνουν και στην προσωπικότερη πλευρά των ασθενειών, να δώσουν, αλλιώς τον λόγο και στον εκάστοτε ασθενή και την προσωπική του ιστορία, εκεί όπου ενδέχεται να κρύβονται *ιδιαίτατες* αιτίες ασθένειας αλλά και εξατομικευμένες θεραπευτικές λύσεις (2011: 98). Ωστόσο, πέρα από το αθεράπευτο κάποιων ασθενειών, η (έστω μερική) αυτή στροφή της βιοϊατρικής προσοχής στο υποκείμενο της ασθένειας, αποτελεί την εξαναγκασθείσα προσαρμογή του εν λόγω πεδίου στην επικρατούσα τάση της δυτικού τύπου, μετανεωτερικής υποκειμενικότητας να αμφισβητήσει τον δοθέντα σε αυτήν κόσμο και κοντά σε αυτόν τον χρυσό κανόνα της βιοιατρικής επιστήμης, όπως επισημαίνει και η Lock (2011: 90). Πράγματι, όπως θα δείξω στο κεφάλαιο που ακολουθεί (για τη Νέα Πνευματική Εποχή και τις λεγόμενες εναλλακτικές θεραπείες), οι υπέρμετρες δυνατότητες επαφής με τον υπόλοιπο κόσμο που προσέφερε η τεχνολογική άνθηση των μέσων μεταφοράς και επικοινωνίας και κατόπιν της διαδικτυακής αδιαμεσολάβητης επαφής φαίνεται πως επέτρεψαν στην ήδη αφυπνισμένη (ως προς τα όρια κυρίως των κυρίαρχων επιστημονικών και θρησκευτικών λόγων) δυτική υποκειμενικότητα να αναζητήσει περαιτέρω την αυθεντικότητά της σε κάθε οντολογικό πεδίο και εν προκειμένω στο πεδίο της ασθένειας και της θεραπείας. Μέσα σε αυτό το πνεύμα, από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα κυρίως και μετά ολοένα και περισσότερες, δυτικές, υποκειμενικότητες θέλησαν μεταξύ άλλων να έρθουν σε επαφή με εναλλακτικά της ιατρικής πρότασης

⁵³ Οι αιτίες ασθένειας που αναγνωρίζει το σύγχρονο βιοϊατρικό μοντέλο σχετίζονται με δύο κατηγορίες παραγόντων: η πρώτη αφορά σε *εξωτερικούς* παράγοντες δηλ. είτε σε βακτήρια, ιούς και παράσιτα, τα οποία θεωρούνται πως προκαλούν φλεγμονές, επεμβαίνουν στο μεταβολικό σύστημα και επηρεάζουν την ανάπτυξη ή τη λειτουργία των οργάνων και των συστημάτων του ανθρώπινου σώματος, είτε στο κάπνισμα, τη κακή διατροφή, την έλλειψη άσκησης κ.ο.κ. (τα οποία επίσης θεωρούνται πως επιβαρύνουν τον ανθρώπινο οργανισμό και τα λειτουργικά του συστήματα). Η δεύτερη αφορά στους *εσωτερικούς* παράγοντες και κυρίως σε γενετικές κληρονομικές προδιαθέσεις και μεταλλάξεις που θεωρούνται πως δύνανται να επηρεάσουν την μηχανική λειτουργία των οργάνων και να προκαλέσουν «συμπτώματα ή σύνδρομα που αναγνωρίζονται από την ιατρική επιστήμη ως ασθένειες» (Blaxter 2004: 12).

θεραπευτικά είδη, τα οποία ευδοκίμουςαν σε κάθε γωνιά του πλανήτη, προκειμένου ακριβώς να δημιουργήσουν εκείνον τον μύθο ασθένειας/θεραπείας που θα ανταποκρινόταν τα βέλτιστα στην δική τους σκοπιά στο χώρο. Εντός αυτού του μεταβατικού πλαισίου, η σύγχρονη ιατρική επιστήμη φαίνεται πως εξαναγκάστηκε, αφενός να ξανασκεφτεί σχετικά με τον ρόλο του ίδιου του ασθενούς στη διαδικασία τόσο της γνωμάτευσης, όσο και της εξεύρεσης της βέλτιστης βιοιατρικής θεραπευτικής λύσης· αφετέρου, να αποδεχθεί το *στρες*, την υπαρξιακή και κοινωνική αγωνία ως αιτία, αλλά και σύμπτωμα ασθeneίας.⁵⁴ επιπλέον, να συνυπολογίσει τη θρησκευτικότητα/πνευματικότητα στους πιθανούς θεραπευτικούς παράγοντες, να σκεφτεί την αναγκαιότητα του συνδυασμού κλασικών/βιοιατρικών και εναλλακτικών θεραπευτικών λύσεων και να παράσχει στον ασθενή τη δυνατότητα επιλογής του κατ' αυτόν προσφορότερου θεραπευτικού “κοκτέιλ”. τέλος, να αναγνωρίσει την ανάγκη για μια πιο υπεύθυνη χρήση των φαρμάκων και να επανεξετάσει την καίρια

⁵⁴ Τα τελευταία χρόνια, και αφού πρώτα πολεμήθηκε κατά κόρον, προστέθηκε στις αναγνωρισμένες βιοιατρικές αιτίες ασθeneίας και το λεγόμενο *στρες*, δηλ., η «υπέρμετρη προσπάθεια των ατομικών μηχανισμών προσαρμογής» που οδηγεί στην ασθeneia ακριβώς επειδή εξαναγκάζει τον οργανισμό να ξεπεράσει τα όριά του (Ρώτας 1997: 17,170). Αυτό συνέβη χάρη σε μια σειρά ψυχιάτρους (καταρχάς αμερικάνους και γάλλους), οι οποίοι επιδίωξαν, από την δεκαετία του 1950 κυρίως και μετά, να εξοικειώσουν τους φυσιολόγους με τον συναισθηματικό κόσμο των ασθενών τους, καθώς και με την επίδραση του τελευταίου στην υγεία. Ωστόσο, οφείλουμε να επισημάνουμε πως, εντός του βιοιατρικού μοντέλου, ο ψυχοσωματικός παράγοντας του *στρες* γίνεται καταρχάς κατανοητός ως ένας ακόμα παράγοντας ασθeneίας και όχι ως ασθeneia αυτή καθ' αυτήν (Nancy Schepher-Hughes και Margaret Lock 1987: 30). Συνεπώς, όταν η ιατρική πρακτική μοιάζει να λαμβάνει υπόψη της θεωρητικά προσωπικότερους αιτιακούς παράγοντες ασθeneίας (όπως το *στρες*), φαίνεται πως κινείται εντός της, από καιρό κυρίαρχης, βιοιατρικής, νοηματικής συνέχειάς της, η οποία αποσυνδέει τις αιτίες –άρα την ευθύνη– των ασθeneιών από τον ασθενή, αναθέτοντας κυρίως την ρύθμιση των συμπτωμάτων στη διαγνωστική δεινότητα του εξειδικευμένου ιατρού (Michael Taussig 2011: 373, Canguilhem 1991: 72-73). Εντός αυτής της λογικής, ο εξειδικευμένος γιατρός καταλήγει να είναι εκείνος που παροτρύνει τον ασθενή να μην έχει *στρες*, αλλά, δεν τον παροτρύνει αντίστοιχα να απευθυνθεί σε ψυχολόγο ούτε και συζητά μαζί του προκειμένου να καταλάβει το ψυχολογικό/κοινωνικό/διαπροσωπικό πρόβλημα που ίσως αποτελεί την πραγματική αιτία της ασθeneίας του *στρες*, πχ. μια φλέγουσα διαπροσωπική εκκρεμότητά του, κακές εργασιακές σχέσεις, μια απώλεια κ.ο.κ. Αντίθετα, συνταγογράφει χαλαρωτικά αντικαταθλιπτικά ή άλλα ψυχιατρικού τύπου φάρμακα για να ελέγξει τον μηχανισμό του *στρες*, χορηγώντας παράλληλα και το πρωτόκολλο φαρμακευτικής/παρεμβατικής αγωγής που προβλέπεται για την ασθeneia που έχει ο ασθενής εξαιτίας του *στρες* (π.χ. έλκος στομάχου, αρρυθμίες, στηθάγχη κ.ο.κ). Με τον τρόπο αυτό, ωστόσο, φαίνεται πως καταφέρνει συνήθως απλώς να ελέγξει τα παράπλευρα λειτουργικού τύπου συμπτώματα, διατηρώντας την καθαυτό ασθeneia ενεργή, όπως και τον κίνδυνο εκδήλωσης και άλλων παράπλευρων συμπτωμάτων. Βλ. ενδεικτικά Egidio J.A., Castillo O., Roig B., Sanz B., Herrero M.R., Garay M.T., Garcia A.M., Fuentes M. and Fernandez C., 2012, Eysenck H.J., 1985.

θεραπευτική δύναμη της διατροφής, να επιχειρήσει να συναισθανθεί τη δυσχερή, κακότευχη θέση του ασθενούς και να διατυπώσει πλέον σαφώς την ανάγκη θεμελίωσης προσωπικότερων σχέσεων ανάμεσα στον ιατρό και τον ασθενή.

Ενδεικτική της αναδίπλωσης αυτής εκ μέρους της σύγχρονης ιατρικής επιστήμης αποτελεί η ανάδυση (προς τα τέλη του 20^{ου} αιώνα) της λεγόμενης ολιστικής θεραπευτικής προσέγγισης, η οποία έθεσε ως στόχους της, αφενός, να τιμήσει τον ασθενή (ακούγοντας όχι μόνο το ιστορικό του αλλά και τις εμπειρίες, τις αγωνίες, τα πιστεύω και τα σχέδιά του), και αφετέρου να του προσφέρει την δυνατότητα να επιλέξει ο ίδιος την κατάλληλη σύνθεση μεθόδων (εξίσου ιατρικών/συμβατικών και εναλλακτικών [βελονισμό, χειροπρακτική, μασάζ, ψυχοθεραπεία, ρέικι, πνευματική συμβουλευτική, διαλογισμό, υπνοθεραπεία, ψυχανάλυση] κ.τ.λ.) που θα του εξασφάλιζαν σωματική, συναισθηματική και πνευματική υγεία. Βεβαίως, είναι γνωστό, πως η λεγόμενη ολιστική προσέγγιση υπέστη δριμύ πόλεμο και αμφισβητήθηκε έντονα από τα συστημικά κέντρα της βιοϊατρικής προσέγγισης, όχι απλώς εξαιτίας των προφανώς αντικρουόμενων οικονομικών συμφερόντων, αλλά και εξαιτίας του ότι η νέα αυτή προσέγγιση αμφισβητούσε (έστω εν μέρει) τη λειτουργικότητα του καθαρού βιοιατρικού μοντέλου, περιορίζοντας τις επιτυχίες του και αντίθετα υποδεικνύοντας τις αποτυχίες του. Η απήχηση της ολιστικής προσέγγισης οδήγησε σε μια σειρά ερευνών που επικέντρωναν την προσοχή τους στην ενδεχόμενη συμμετοχή της πνευματικότητας, της πίστης, της προσευχής στη θεραπευτική διαδικασία. Έτσι, για παράδειγμα, ήδη από τα τέλη του 1990 είδαν το φως της δημοσιότητας μια σειρά από ιατρικές έρευνες, οι οποίες αναδείκνυαν την προσευχή, αλλά και εν γένει την εμπλοκή με ένα σύστημα πίστης, ως μια «ενεργή-συνειδητή στρατηγική επιβίωσης», η οποία επιτρέπει στους ασθενείς να αντιμετωπίσουν μια φυσική ασθένεια καλύτερα από όσους διακατέχονται από μια παθητική ή αδιάφορη, ως προς τα πνευματικά, στάση (Baider, Russak, Perry, Kash, Gronert, Fox, Holland, Kaplan-Detour 1999: 33). Και αυτό διότι, όπως σημειώνουν και οι Brady, Peterman, Fitchett, Mo και Cella στην εργασία τους για τη σημασία της πνευματικότητας στην ογκολογία, οι πιστοί ασθενείς φαίνεται πως διαθέτουν υψηλότερα επίπεδα αντοχής απέναντι στα συμπτώματα και άρα διατηρούν για μεγαλύτερο διάστημα μια αίσθηση καλής ζωής, ή αλλιώς, διατηρούν ένα μεστό νόημα για την έστω σε κίνδυνο ζωή τους (1999: 418). Οι επαναστατικές,

ενδοϊατρικές, αυτές μελέτες οδήγησαν σε μη αναστρέψιμες μετατοπίσεις σχετικά με την θεραπευτική αξία του σεβασμού προς την προσωπική/εσωτερική/πνευματική ματιά του ασθενούς ακριβώς επειδή ανέδειξαν τον παράγοντα της ελπίδας, αλλά και το γεγονός πως η πίστη στο μέλλον δύναται να επηρεάσει θετικά την κλινική εικόνα των ασθενών (Post, Puchalski, Larson 2000: 578). Κάτι, το οποίο οδήγησε στη σταδιακή καθιέρωση των αντικειμένων της θρησκείας, της πνευματικότητας και της υγείας στον βασικό κορμό μαθημάτων των ιατρικών σχολών του λεγόμενου δυτικού κόσμου (Sloan, Bagiella και Powell 1999: 664). Και, ως ένα σημείο, στη δυνατότητα (τουλάχιστον) επαναδιαμόρφωσης της «ιατρικής ματιάς» των σύγχρονων ιατρών, φορέων της μέχρι σήμερα κατασκευασθείσας ιατρικής γνώσης, όπως σημειώνει και ο Byron Good (2005: 73).

Κλείνοντας την παραπάνω αναδρομή, θα ήθελα να υπογραμμίσω πως, παρότι οι επαναστατικές αυτές αλλαγές προσδίδουν πράγματι μια εναλλακτική, επικαιροποιημένη χροιά, στο παραδοσιακότερο επιστημονικό ιατρικό πεδίο, φαίνεται εντούτοις πως εξακολουθούν να παραμένουν περιθωριακές εντός του και το κυριότερο να κινούνται εντός των αναλλοίωτων νοηματικών/πρακτικών σχέσεων που συνιστούν πια σχεδόν ανεπιστρεπτί τις βασικές αρχές του πεδίου –την αναδειχθείσα *δομή* του. Εν κατακλείδι, ο καθ' ύλην αρμόδιος εντός του εν λόγω μοντέλου παραμένει ο ειδικός *νους* του γιατρού-επιστήμονα. Ο νους που καλείται μεν να δείξει σήμερα ένα πιο ανθρώπινο πρόσωπο, αφήνοντας τον ασθενή να πει την ιστορία του, αλλά τελικά υπερισχύει και πάλι έναντι αυτού που βρίσκεται σε ανάγκη και άρα οφείλει να υποταγεί στον απόλυτο κάτοχο της υπερεξειδικευμένης και διαρκώς αναπτυσσόμενης ιατρικής γνώσης. Έτσι λοιπόν, όπως θα έλεγε και ο Bourdieu, οι ως άνω ενδοϊατρικές επαναστάσεις αποτελούν σαφώς μετατοπίσεις πάνω στους άξονες της εργαλειακής και μηχανιστικής βιοϊατρικής λογικής (2007: 46). Αυτό δεν σημαίνει, βεβαίως, πως οι κανονιστικές αυτές μετατοπίσεις δε δύνανται να αποτελέσουν ελπιδοφόρες ρωγμές προς όφελος του ανθρώπου που έχει χάσει τη *ρώμη* του.

2.1. Το εξαντικειμενικευμένο βιοϊατρικό νόημα

Ποια η σχέση των σύγχρονων Ελλήνων με τον βιοϊατρικό λόγο; Στόχος μου εδώ είναι να αναδείξω εκείνες τις διαθέσιμες στον ελλαδικό χώρο, εννοηματοωμένες πρακτικές, οι οποίες διατίθενται στον ελλαδικό χώρο και οι οποίες καταδεικνύουν τον τρόπο με τον οποίο οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες σωματοποιούν το βιοϊατρικό σύμπαν ασθένειας και θεραπείας, καταλήγοντας να γνωρίζουν *δίχως δεύτερη σκέψη* τι να πράξουν σε όλες τις περιστάσεις που απειλούν το ανεκτίμητο για τα ελληνικά δεδομένα *δώρο* της υγείας. Θεωρώντας, ωστόσο, πως οι ελληνικές βιοϊατρικές πρακτικές ανήκουν σε μια ευρύτερη γενεαλογική αλυσίδα, θα ήθελα να ξεκινήσω με μια σύντομη αναδρομή αναφορικά με τη σχέση του ελληνικού τόπου με ό,τι δύναται *κατ' αναλογία* και *εκ των υστέρων* να ενταχθεί στο γένος της σημερινής βιοϊατρικής επιστήμης.

Σύμφωνα με τον ιατρό και συγγραφέα Kurt Pollak η αναδρομή αυτή θα μπορούσε να ξεκινήσει με μια σχετική επιστημονική ασφάλεια από τα ομηρικά έπη, εκεί όπου μεταξύ άλλων γίνεται φανερό πως, παρότι οι Αρχαίοι Έλληνες κατοικούσαν ένα σύμπαν γεμάτο από θεούς-θεραπευτές (όπως τον Παιήονα, τον Απόλλωνα, τον κένταυρο Χείρωνα και αργότερα τον Ασκληπιό) γνώριζαν την ίδια στιγμή βασικούς τρόπους αντιμετώπισης των πληγών και των τραυμάτων της μάχης, αλλά και διέθεταν κάποιες βασικές γνώσεις ανατομίας και φυσιολογίας (2005: 32-36). Είναι γνωστό, πως οι πρώτες αυτές απόπειρες ορθολογικής προσέγγισης της νόσου θα ενδυναμωθούν πολύ αργότερα χάρη στο *Ιπποκρατικό* έργο.⁵⁵ Εκεί όπου θα αναδειχθεί για πρώτη φορά η εικόνα μιας αιτιοκρατικής θεώρησης της ασθένειας και της υγείας, η οποία εξακολουθούσε μεν να αναφέρεται στους Θεούς, την ίδια στιγμή, δε, αναδείκνυε την παρατήρηση κυρίως δε το ποιόν του ίδιου του λειτουργού ιατρού ως κεντρικούς πυλώνες ενός ιατρικού έργου που δεν ήταν άλλο από την διάγνωση των αιτιωδών σχέσεων ανάμεσα στην εκάστοτε ασθένεια και τις εξωτερικές περιβαλλοντικές συνθήκες, τον ανθυγιεινό τρόπο ζωής, την κληρονομικότητα, την ιδιοσυγκρασία, αλλά και αυτή καθαυτή την ιδιοσυστασία του ανθρωπίνου σώματος

⁵⁵ Η Ιπποκρατική θεώρηση αποτύπωσε στην πράξη την ιδέα της μεθοδικής, επιστημονικής, και εκπαιδευσιμής αντιμετώπισης της νόσου μέσα από την καταγραφή ιατρικών εγχειριδίων σχετικών τόσο με τη σωστή και κυρίως έγκαιρη διάγνωση, όσο και με την καθαυτό θεραπευτική πράξη (Pollak 2005: 200-213).

(ό.π.: 181).⁵⁶ Ο Ιπποκράτης πίστευε πως η ιατρική πρακτική δύναται να ενισχύσει χειρουργικά, φαρμακευτικά και διαιτητικά την εγγενή, φυσική, αυτοθεραπευτική ικανότητα του ίδιου του ανθρώπινου σώματος, γι' αυτό και τόνιζε την υποχρέωση επέμβασης του ιατρού στον τρόπο ζωής του ασθενούς και ιδιαίτερα στη διαίτα, την εξάσκηση του σώματος και τις συνθήκες της ζωής του. Ωστόσο, η ιπποκρατική διδασκαλία δεν εξαντλείτο στη σωματική, στενά φυσιοκρατική αυτή προσέγγιση. Αντίθετα ήταν εκείνη που εισήγαγε την αλληλεξάρτηση σωματικών και ψυχικών λειτουργιών και κυρίως την άποψη πως «οι αλλαγές στην κατάσταση της ψυχής επιδρούν ανάλογα στο σώμα» και, κατά συνέπεια, πως ο ιατρός οφείλει να προσεγγίζει όχι μόνον τα φυσικά συμπτώματα αλλά και το συγκεκριμένο πρόσωπο του ασθενούς (την ψυχή του) και την ιστορία της ζωής του (τα βιώματά του) προκειμένου να επιτύχει την πολύποθητη *ίαση*.⁵⁷ Όπως γράφει ο Ιπποκράτης στο *Περί Διαιτήης*, «Όσα σκέφτεται ο άνθρωπος κινούν την ψυχή, την θερμαίνουν και την ξεραίνουν· και καταναλώνοντας την υγρασία της πονά και αδειάζει τη σάρκα και αδυνατίζει τον άνθρωπο» (B, Βιβλίο 61). Οι ως άνω βασικές αρχές της Ιπποκρατικής θεώρησης, σε συνδυασμό με τις κεντρικές σε αυτή θεραπευτικές πρακτικές, δηλαδή, τη σωστή διατροφή, την άσκηση, την ανάπαυση του σώματος, τη χρήση θεραπευτικών βοτάνων, την αλλαγή του τρόπου ζωής εν γένει (*δίαιτα*), αλλά και την επεμβατική, χειρουργική (αιματηρή και μη) αντιμετώπιση μιας σειράς συμπτωμάτων, εφαρμόστηκαν καθόλη τη διάρκεια των Βυζαντινών χρόνων στον ελλαδικό τόπο εκείνης της εποχής μέσα σε εκκλησιαστικού/μοναστηριακού τύπου φιλανθρωπικά/νοσοκομειακά ιδρύματα, όπου οι Ιπποκρατικές πρώτες βοήθειες

⁵⁶ Κατά την ιπποκρατική θεώρηση, οι φυσικές αυτές αιτίες θεωρούνται πως διαταράσσουν τη «σύμμετρη ανάμιξη (*ευκρασία*) των τεσσάρων χυμών του σώματος» (αίμα, φλέγμα, κίτρινη χολή, μέλαινα χολή), η οποία εξασφαλίζει την καλή ατομική υγεία (Pollak 2005: 180-181).

⁵⁷ Ο Pollak υποστηρίζει πως η Ιπποκρατική θέαση της *ίασης/θεραπείας* αντλούσε από την πλατωνική θέση πως η ασθένεια αφορά σε ψυχική άγνοια που αποτυπώνεται στο σώμα και δύναται να ιαθεί μέσα από την εκ μέρους του ασθενούς ερωτική ενσάρκωση της θείας δυνάμεως· μέσα από το αγαπητικό πάθος για τη ζωή που ενώνει το αρσενικό και το θηλυκό, τον έναν άνθρωπο με τον άλλο ή με την τέχνη και την τεχνική (τη μουσική, τον αθλητισμό, τη γεωργία, την ιατρική), συνεισφέροντας με τον τρόπο αυτό στην αποκατάσταση καταρχάς της φυσικής και εν συνεχεία της πνευματικής πληρότητας της ανθρώπινης φύσης (Pollak 2005: 532, Φάρος 2003β: 50, Πλάτωνος *Συμπόσιο*: 189, 193). Με τη σταδιακή επικράτηση της ευρωπαϊκής ορθολογικής/φυσικαλιστικής ιατρικής κατά τον 11^ο αιώνα, η εμπνευσθείσα από τον Πλάτωνα, ψυχοσωματική αυτή όψη της ιπποκρατικής ιατρικής αποδυναμώθηκε. Ωστόσο, όπως προκύπτει μέσα από την βιβλιογραφική έρευνά μου, φαίνεται πως επιβίωσε ως μνήμη εντός της ελληνοχριστιανικής προσέγγισης της ασθένειας και της θεραπείας.

συνδυάστηκαν με τις Χριστιανικές αρχές της αγάπης και της φροντίδας του ασθενούς. Η ίδια, εξάλλου, αυτή θρησκευτικού-πρακτικού τύπου προσέγγιση της νόσου φαίνεται πως συνεχίστηκε, καθόλη τη διάρκεια της Οθωμανικής κατοχής και έως και τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, όπου τα αγιάσματα και οι θαυματουργές εικόνες της χριστιανικής πίστης συνυπήρχαν με πρακτικούς ιατρούς (κληρικούς ή κοσμικούς) που έπρεπε να διακρίνονται για την ικανότητά τους να σχετίζονται προσωπικά με τον εκάστοτε ασθενή, αλλά και για την ευρύτερη ευπρέπεια, εχεμύθεια, φιλευσπλαχνία, εγκράτεια και αφιλοκέρδειά τους. Να διακρίνονται, αλλιώς, από αρετές που προαπαιτούνταν και προκρίνονταν τόσο εντός της αιτιοκρατικής ιπποκρατικής ιατρικής διδασχής, όσο και εντός του χριστιανικού αγαπητικού μηνύματος (Βλασσόπουλος 2006: 103-108).

Κατά τον Βλασσόπουλο, είναι μόλις από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα που αρχίζουν να καταφθάνουν στην απελευθερωμένη Ελλάδα, χάρη σε ευκατάστατους Έλληνες (που είχαν τη δυνατότητα να σπουδάσουν στο εξωτερικό), τα διδάγματα και οι πρακτικές ενός νεωτερικού ιατρικού λόγου, ο οποίος είχε μορφοποιηθεί από τον 11^ο αιώνα και μετά στις ιατρικές σχολές της Ιταλίας και της Γαλλίας. Εκεί όπου οι θέσεις του Γαληνού και του Ιπποκράτη, σχετικά κυρίως με τις μηχανιστικές, νατουραλιστικές αιτίες των ασθενειών, χρησιμοποιήθηκαν ως μήτρες για τη σταδιακή ανάδυση της σύγχρονης εκκοσμικευμένης επιστήμης της ιατρικής (Βλασσόπουλος 2006: 90-102, 112-113). Πράγματι, η έστω και περιορισμένη επαφή των προσώπων αυτών με τα ευρωπαϊκά ιατρικά τεκταινόμενα της εποχής, είχε ως αποτέλεσμα την εισαγωγή, (από την ίδρυση του Νεοελληνικού κράτους [1830] κυρίως και μετά), των ευρωπαϊκού τύπου νοσοκομείων με αρχικό σκοπό να μειωθεί η βρεφική θνησιμότητα και να σωθεί ο πληθυσμός από τη μάστιγα της ελονοσίας και των λοιπών μεταδοτικών λοιμωδών νοσημάτων (τα οποία επρόκειτο να αποδεκατίσουν τον ελληνικό πληθυσμό μέχρι και τα μέσα του επόμενου αιώνα). Με αυτόν τον τρόπο ένα μικρό, στην αρχή, μέρος του πολύπαθου ελληνικού λαού που ζει κατά κύριο λόγο σε συνθήκες εξαθλίωσης εξαιτίας της έλλειψης βασικών συνθηκών (υγιεινής, καθαριότητας, ύδρευσης, αποχέτευσης, πολεοδομικής ανάπτυξης κ.ο.κ.) έρχεται σε μια πρώτη επαφή με τα επιτεύγματα της ευρωπαϊκής ιατρικής σκηνής και κατ' επέκταση με τη μηχανιστική ερμηνεία της ασθένειας και της υγείας και της ιατρικής πράξης εν γένει (Μάνδουλα-Κουσούνη 2009: 95). Έτσι, ενώ στην Ευρώπη έχει αρχίσει ήδη να

διαφαίνεται (από τον 17^ο αιώνα) μια στροφή της ιατρικής συλλογιστικής στο έτερον ήμισυ της ιπποκρατικής διδασκαλίας που αφορά κυρίως στην ανάγκη προσέγγισης από τον ιατρό της ιδιαιτερότητας του ασθενούς και όχι της ιδιαιτερότητας της νόσου, η αποκλεισμένη από τις εξελίξεις Ελλάδα ιδρύει, δυο αιώνες αργότερα, την Ιατρική Σχολή Αθηνών (1837) και την Ιατρική Εταιρεία Αθηνών (1835), εκδίδει ιατρικά περιοδικά (*Ασκληπιός*, *Νέος Ασκληπιός*, *Η εν Αθήναις Ιατρική Μέλισσα*, *Γαληνός*), εκτελεί (το 1847) την πρώτη χειρουργική επέμβαση με αναισθησία από αιθέρα, εισάγει αντίστοιχα το (1869) την αντισηψία και τη χρήση των χειρουργικών γαντιών, καθιερώνει την έδρα της Υγιεινής στο πανεπιστήμιο Αθηνών, καθώς και το Εργαστήριο Υγιεινής όπου μελετώνται τα λοιμώδη νοσήματα, αλλά και οι πιθανοί τρόποι αντιμετώπισής τους, καταγράφει στατιστικά στοιχεία σχετικά με τις εν λόγω νόσους, αλλά και την παιδική θνησιμότητα, ιδρύει Υπουργείο Υγιεινής, αλλά και αποστέλλει ιατρούς επιστήμονες σε διάφορα μέρη της Ελλάδας προκειμένου να εκλαϊκεύσουν –και να ιατροκοποιήσουν- τη γνώση για τις λοιμώδεις νόσους (Αρμένη, Κορρέ, Θεολόγης, Παπαδόπουλος 2011: 49-55, Μάνδουλα-Κουσουνη 2009: 94-101, Βλασσόπουλος 2006: 150-157).

Με το γύρισμα του 20^{ου} αιώνα ιδρύονται, χάρη κυρίως σε δωρεές, εράνους και κληροδοτήματα, τόσο στην Αθήνα όσο και σε άλλα μέρη της Ελλάδας, τα πρώτα σανατόρια, καθώς και φθισιατρεία, όπως το Σωτηρία, προκειμένου να αντιμετωπιστεί δραστικότερα η μάστιγα της φυματίωσης (Μπουζιά και Χριστοπούλου-Αλέτρια: 2006: 349-356). Όπως επισημαίνουν οι Βελονάκι και Καλοκαιρινού-Αναγνωστοπούλου, κατά τη διακυβέρνηση του Ελευθέριου Βενιζέλου δημιουργούνται αφενός τα λεγόμενα “Εθνικά Νοσοκομεία” και αφετέρου οι πρόγονοι του κατοπινού Υπουργείου Υγείας, αλλά και ο Ελληνικός Ερυθρός Σταυρός (2006: 493). Μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, η οικονομική ανάπτυξη βελτίωσε αισθητά της υπηρεσίες υγείας της εποχής με την ίδρυση νέων νοσοκομείων σε όλη την ελληνική επικράτεια, τη σύσταση σχολών νοσοκόμων εντός των νοσοκομειακών ιδρυμάτων, τη σύσταση τμήματος νοσηλευτικής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών με άμεσο αποτέλεσμα την οριστική εξάλειψη της ελονοσίας, της χολέρας, της πολυμυελίτιδας, της λύσσας και του δάγκειου πυρετού (Βελονάκη και Καλοκαιρινού-Αναγνωστοπούλου 2006: 493). Το 1953 ιδρύονται τα λεγόμενα *αγροτικά ιατρεία*, με τα οποία παρέχεται δωρεάν περίθαλψη σε αγρότες και έτσι εισάγεται ο ιατρικός

επιστημονικός λόγος ακόμα και στις πιο απομακρυσμένες, από το αθηναϊκό κέντρο, περιοχές, οι οποίες εξυπηρετούνταν έως τότε ιατρικώς από τους λεγόμενους πρακτικούς ή εμπειρικούς γιατρούς (Ελληνας, Καβάζης και Παπαλαζάρου 2001: 274).⁵⁸ Σύμφωνα με τις Βελονάκη και Καλοκαιρινού-Αναγνωστοπούλου, από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα και μετά παρουσιάζεται μια αισθητή «αλλαγή στη φύση της νοσοκομειακής περίθαλψης με ανάπτυξη εξειδικευμένων τμημάτων στα νοσοκομεία και καθιέρωση νέων διαγνωστικών και θεραπευτικών μεθόδων που στηρίζονται σε νέες τεχνολογικές εφαρμογές» (2006: 494). Ωστόσο, όπως σημειώνει και η Ντιάνα Τράκα, οι νέες αυτές θεραπευτικές τεχνολογίες παρέχονται είτε σε ιδιωτικές κλινικές, είτε σε ιδιωτικού δικαίου νοσοκομειακά ιδρύματα (2007 6). Γεγονός, το οποίο, ωστόσο, πρόκειται να ανατραπεί στην αρχή της δεκαετίας του 1980, οπότε και λαμβάνει χώρα μια από τις ριζοσπαστικότερες αλλαγές του υγειονομικού συστήματος στην Ελλάδα, τη δημιουργία του Εθνικού Συστήματος Υγείας (ΕΣΥ) με τον νόμο 1397/83, σύμφωνα με τον οποίο, η συνταγματικά κατοχυρωμένη ήδη από το 1975 υποχρέωση του κράτους να μεριμνά για την υγεία των πολιτών του, παρέχεται πλέον ισότιμα σε κάθε πολίτη μέσα από ένα λειτουργικά ενοποιημένο και αποκεντρωμένο εθνικό σύστημα υγείας (Βελονάκη, Καλοκαιρινού-Αναγνωστοπούλου 2006: 494). Από το χρονικό αυτό σημείο και μετά, θα μπορούσε να κάνει κανείς λόγο για την οριστική είσοδο της σύγχρονης βιοϊατρικής τεχνολογίας και τεχνογνωσίας στην Ελλάδα.

⁵⁸ Πρόκειται για ιατρούς χωρίς πανεπιστημιακή μόρφωση, οι οποίοι είτε είχαν θητεύσει σε κάποιο νοσοκομείο ως φαρμακοποιοί και κατόπιν πήραν άδεια άσκησης του ιατρικού επαγγέλματος, όπως προβλεπόταν, είτε υπηρέτησαν ως τραυματιοφορείς, νοσοκόμοι, ή βοηθοί χειρουργού κατά την στρατιωτική τους θητεία, οπότε και απέκτησαν εμπειρία στο πεδίο της μάχης βλ. και Χιόνης 1994-1995: 556.

2.2. Ελληνικές πρακτικές σωματοποίησης του βιοϊατρικού λόγου

Η έρευνά μου δείχνει πως το σύγχρονο βιοϊατρικό έθος έχει αναχθεί σε γραμματική της εμπειρίας των Ελλήνων συνομιλητών μου, οι οποίοι ερμηνεύουν, αντιλαμβάνονται και μεταμορφώνουν τον πόνο που τους προκαλεί η εμφάνιση μιας σοβαρής ασθένειας *καταρχάς* μέσα από την βιοϊατρική οδό. Γι' αυτό και αφού έδειξα σε τι αφορά το εν λόγω έθος, αλλά και ποια είναι η σχέση του εν λόγω έθους με τον ελληνικό χωροχρόνο, επιλέγω τώρα να εμπλακώ με τις λεπτομέρειες της σημερινής σχέσης ανάμεσα στις ελληνικές υποκειμενικότητες και τις βιοϊατρικές ταξινομήσεις, έχοντας ως αναλυτικό μου στόχο να δείξω τον τρόπο με τον οποίο τα σύγχρονα ελληνικά σώματα μετατρέπονται διασωματικά-διυποκειμενικά σε υποκειμενικότητες που φέρουν ως άδηλη, συναισθητηριακή γνώση-αίσθηση, όχι μόνο τις πρόδηλες πρακτικές, αλλά κυρίως «την υπαινικτική λογική του βιοϊατρικού πεδίου», όπως θα σημείωνε και η κοινωνική ανθρωπολόγος Vieda Skultans (2007 29). Έτσι λοιπόν, αναλαμβάνοντας την ευθύνη να μιλήσω με όρους ενός σύγχρονου ελληνικού *μέσου όρου*, υποστηρίζω πως η πραγματοποιημένη σχέση του «μέσου» Έλληνα και της «μέσης» Ελληνίδας με το βιοϊατρικό πεδίο φανερώνεται μέσα από μια σειρά εννοηματοωμένες πρακτικές, οι οποίες αναδύονται *δίχως δεύτερη σκέψη* στη συνειδησιακή τους επιφάνεια κάθε φορά που «μια ασθένεια διακόπτει», κατά τον Steven Feierman, «τη ροή της καθημερινότητας και την δίχως αναστοχαστική διάθεση αποδοχή του νοήματος της ζωής» τους (1985: 75). Κάθε φορά δηλαδή που μια ηχηρή (εξαιτίας του πόνου ή της ταραχής) μεταβολή στην ενδοπολιτισμικά θεωρούμενη υγιή, σιωπηλή –ανώδυνη, αδιατάρακτη- σωματική/ψυχική κατάσταση τους υποχρεώνει να διακρίνουν αν η μεταβολή αυτή χρήζει ιατρικής βοήθειας ή όχι. Να διακρίνουν, αλλιώς, όπως σημειώνει και η Αναστασία Καρακασίδου, αν πρέπει να κάνουν «κάτι», ή «τίποτε» για να αντιμετωπίσουν την *αποκλίνουσα* κατάσταση της υγείας τους (2007: 58). Ωστόσο, η αυτόματη αυτή επιλογή ανάμεσα στο «κάτι» και στο «τίποτε» φαίνεται πως αποτελεί το χρονοβόρο αποτέλεσμα μια σειράς ανεπίγνωστων σχέσεων και πρακτικών στις οποίες το ελληνικό σώμα εμπλέκεται αναγκαστικά από την πρώτη μέρα της γέννησής του, η οποία και συνήθως λαμβάνει χώρα στο ιατροποιημένο περιβάλλον ενός νοσοκομειακού μαιευτηρίου που θεωρείται πως μπορεί να εξασφαλίσει μια επιτυχή γέννα δίχως επιλοκές. Την αρχική αυτή

επαφή της εν δυνάμει υποκειμενικότητας με το ιατρικό έθος ακολουθούν, βεβαίως μια σειρά άλλες διασωματικές εμπειρίες, οι οποίες της μαθαίνουν να διακρίνει το κανονικό εξ αντιδιαστολής, δηλαδή, μέσα από τις στιγμές εκείνες που ο πόνος θα την οδηγήσει να ζητήσει βοήθεια (συνήθως κλαίγοντας), μαθαίνοντάς της συν τω χρόνω πως αυτοί που συνήθως προστρέχουν είναι οι δικοί της άνθρωποι. Κατά τον Marcel Mauss, χρόνο με το χρόνο τα νεαρά άτομα σωματοποιούν δια του οικογενειακού παραδείγματος, όλα όσα πρέπει να γνωρίζουν προκειμένου να επιβιώσουν του πόνου, ενός πόνου που η εξελισσόμενη υποκειμενικότητα θα αρχίσει να συνδυάζει με την ιδέα της ασθένειας και ως εκ τούτου με τη θνητότητα και το θάνατο (1979: 111-123).

Η ανεπίγνωστα συσσωρευόμενη αυτή γνώση οδηγεί τους σύγχρονους Έλληνες, κάθε φορά που προκύπτουν ενδείξεις ασθένειας, να διακρίνουν τη σοβαρότητα της κατάστασής τους και να χρησιμοποιούν στρατηγικά τα διαθέσιμα εντός τους πολιτισμικά δεδομένα (Feierman 1985: 78). Έτσι, για παράδειγμα, σχεδόν κάθε σύγχρονος/η Έλληνας/ίδα θα κατατάξει με ευκολία τα συνήθη συμπτώματα του πονοκεφάλου, του πονόλαιμου, της καταρροής, της σωματικής κόπωσης, του πυρετού κ.ο.κ. στην κατηγορία του απλού κρυώματος, ή της εποχικής ίωσης, εντάσσοντάς τα παράλληλα στην κατηγορία των αποκλινόντων εκείνων σωματικών γεγονότων, τα οποία δύνανται να αντιμετωπισθούν χωρίς τη συνδρομή ειδικού γιατρού, αλλά με φάρμακα ευρείας χρήσης που βρίσκει κανείς στο σπίτι κάθε ελληνικής οικογένειας (ασπιρίνη, depon, σιρόπι για το βήχα κ.ο.κ.) ή/και με *γιατροσόφια* (συνταγές με βότανα, οδηγίες για την χρήση κομπρέσας κ.ο.κ) που περνούν σχεδόν αδιόρατα, από γενιά σε γενιά, παρέχοντας ένα είδος επιβεβαιωμένων στο χρόνο «πρώτων βοηθειών». Όπως ακριβώς η ιζηματοποιημένη και διυποκειμενικά βιούμενη αίσθηση της υγείας λειτουργεί ως μέτρο σύγκρισης για την ύπαρξη μιας πρώτης και εύκολα διαχειρίσιμης ασθένειας, με τον ίδιο τρόπο, η περίπτωση της απλής ασθένειας γίνεται μέτρο σύγκρισης για την προβληματική εκείνη περίπτωση που, είτε τα σωματικά συμπτώματα είναι πιο έντονα, είτε δεν υποχωρούν. Για την περίπτωση δηλαδή, όπου αναδύεται, σύμφωνα με τον Feierman, το ενδεχόμενο της *σοβαρής* ασθένειας και η ένταση, η διάρκεια και η ποιότητα εν γένει των ενδείξεων οδηγεί αναγκαστικά στη μετακύληση της θεραπευτικής αρμοδιότητας από το διαπροσωπικό, ενδοοικογενειακό, φιλικό πεδίο, στον επίσημο λόγο της βιοϊατρικής επιστήμης (1985: 75). Πρόκειται για περιπτώσεις όπου η ύπαρξη κάποιας θεωρούμενης ως παθολογικής

ασθένειας εικάζεται τόσο από τον ίδιο τον ασθενή όσο και το περιβάλλον του, και όπου ο πρώτος δεν μπορεί παρά να επισκεφτεί τον γιατρό προκειμένου να διακριβώσει ποια από όλες τις ακουστές συνήθως στον ίδιο, αλλά βιοϊατρικά προβλεπόμενες ασθένειες, του *έχει χτυπήσει την πόρτα*. Σύμφωνα με την έρευνά μου, οι πράξεις που ακολουθούν αυτές τις περισσότερες σοβαρές περιπτώσεις ασθένειας, είναι *λίγο ως πολύ* δεδομένες ανάμεσα στους Έλληνες: το οικογενειακό και φιλικό δίκτυο, το οποίο έχει (από γεννησιμιού του ασθενούς) την ευθύνη να βοηθήσει τον ασθενή σε περιπτώσεις κρίσεων, εξαντλεί το εμπειρικό του απόθεμα και προτείνει την καταφυγή στον καλύτερο δυνατό για την πιθανολογούμενη ασθένεια ειδικό επιστήμονα γιατρό, ή στο πλησιέστερο εφημερεύον νοσοκομείο, στην περίπτωση που τα συμπτώματα είναι τόσο έντονα που μοιάζουν να μην επιδέχονται καθυστέρηση. Έτσι, στην πρώτη περίπτωση, ο/η ασθενής καταφεύγει στον εξειδικευμένο για την περίπτωση του/της ιδιώτη ιατρό προκειμένου να υποστεί τις προβλεπόμενες για την περίπτωση του εξετάσεις και να μάθει από τον καθ' ύλη αρμόδιο την αιτία των συμπτωμάτων του/της, *το όνομα της ασθένειάς του/της*, καθώς και τους δυνατούς τρόπους αντιμετώπισης της τελευταίας. Βεβαίως, είναι σαφές πως στην περίπτωση αυτή ο/η ασθενής οφείλει να καταβάλει στον γνώστη-γιατρό το ορισθέν (εκ μέρους του ιατρού) αντίτιμο, ακόμα κι αν αυτό σημαίνει πως πρέπει να κάνουν τα *αδύνατα δυνατά* (να ζητήσουν βοήθεια, να δανεισθούν χρήματα από συγγενείς και φίλους) προκειμένου ακριβώς να ωφεληθούν από τις ανεκτίμητες σε κάθε περίπτωση υπηρεσίες του *καλού γιατρού*, του γιατρού που *ξέρει τη δουλειά του*.

Αντίστοιχα, στη δεύτερη περίπτωση, όταν δηλαδή τα συμπτώματα είναι ιδιαιτέρως έντονα, οι έλληνες ασθενείς αναγκάζονται να καταφύγουν στο δημόσιο ή ιδιωτικό, εφημερεύον νοσοκομείο. Εκεί, όπου μέσα σε συνθήκες αναταραχής, πολυκοσμίας και αγωνίας, οι χρήζοντες άμεσης ιατρικής περίθαλψης έρχονται συν τοις άλλοις σε επαφή με την εντατική μορφή της ιατρικής πρακτικής. Δηλαδή, με συνθήκες άμεσης ιατρικοποίησης, οι οποίες, στοχεύοντας κυρίως να αναδείξουν στον ελάχιστο δυνατό χρόνο *το όνομα της απειλητικής κάθε φορά ασθένειας καθώς και το τι μέλλει – ιατρικώς- γενέσθαι*, θυσιάζουν την αναγκαία για τους πάσχοντες ασθενείς προσωπική επαφή του ασθενή με τον θεράποντα, η οποία θεωρείται πως δύναται να επιτρέψει ακριβέστερες σε βάθος διαγνώσεις εκ μέρους του θεράποντα, αλλά και ταχύτερη και πληρέστερη αντίδραση στη θεραπεία εκ μέρους του ασθενούς. Βεβαίως, είναι

γεγονός πως από τη στιγμή που ο/η ασθενής εισαχθεί τελικά για νοσηλεία αναπτύσσεται σε κάθε περίπτωση μια προσωπικότερη σχέση με τους θεράποντες ιατρούς. Ωστόσο, είναι επίσης γεγονός πως οι ασφυκτικές συνθήκες λειτουργίας των ελληνικών νοσοκομείων κάνουν συνήθως το έργο ακόμα και των πιο συνεπών γιατρών δυσχερές με αποτέλεσμα να απομειώνουν τον ποιοτικό χρόνο που μπορεί να διαθέσει ένας γιατρός, προκειμένου να δώσει μια κάποια απάντηση στα κρίσιμα ερωτήματα που φαίνεται πως ανακύπτουν σε κάθε ασθενή αναφορικά με τη σοβαρότητα της κατάστασής του, την πορεία της ασθένειας και της θεραπείας του και ακόμα σχετικά με οντολογικού τύπου θέματα, όπως το *γιατί συνέβη σε αυτόν η συγκεκριμένη ασθένεια και τι σημαίνει αυτό για την ζωή του*, όπως εύστοχα σημειώνει ο Taussig (2011: 364). Όπως θα σημείωνε και η Δήμητρα Μακρυνιώτη, η σημαντική αυτή έλλειψη χρόνου ενσυναίσθησης και ανταλλαγής ουσιαστικού προβληματισμού ανάμεσα στον (θεωρούμενο ως) ειδικό γιατρό και τον (θεωρούμενο ως) κακότυχο ασθενή φαίνεται πως σχετίζεται με την αυτοματοποιημένη τάση της πλειονότητας των λειτουργών της ιατρικής επιστήμης να ιατρικοποιούν τον θάνατο, να τον εντοπίζουν στην ευπαθή βιολογικότητα/φυσιολογικότητα του ανθρωπίνου σώματος και να τον διαχειρίζονται, τόσο κατά την αναμονή του, όσο και μετά την έλευσή του, βάσει των προβλεπόμενων ενδονοσοκομειακών και εν γένει γραφειοκρατικών διαδικασιών (2008: 14, 27-29). Ωστόσο, το γεγονός πως ο θάνατος (καταρχάς του άλλου, αλλά και του εαυτού) κάποιες φορές δεν αναχαιτίζεται παρά τις μάχες που δίνονται εναντίον του φαίνεται πως οδηγεί την πλειονότητα των ελλήνων ασθενών που βλέπουν, εξαιτίας της σοβαρής ασθένειας τους, το γεγονός της θνητότητάς του σε λιγότερο ή περισσότερο αγωνιώδεις ιδιωτικές πράξεις διαχείρισης της συνακόλουθης αγωνίας. Οι αγωνιώδεις αυτές πράξεις ελέγχου του φόβου φανερώνονται στο γεγονός πως σχεδόν στο σύνολό τους οι έλληνες ασθενείς επιθυμούν να συνοδεύονται από κάποιο μέλος του στενού οικογενειακού τους κύκλου κατά τη διάρκεια της νοσηλείας τους, αλλά και τείνουν να συσφίγγουν τις σχέσεις τους με τους ασθενείς συνήθως του ίδιου νοσοκομειακού θαλάμου, με τους οποίους η *μοίρα/η ανάγκη* τους έφερε κοντά σε μια τόσο δύσκολη/οριακή στιγμή. Επιπλέον, στο γεγονός πως (ακόμα και εκείνοι που αρκούνται λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά στην εκκοσμικευμένη εκδοχή της θνητότητας) αναζητούν κάποιες φορές παρηγοριά και σε άλλα πεδία οντολογικού νοήματος, εν προκειμένω της ελληνορθόδοξης

χριστιανικής πίστης, ή της λεγόμενης εναλλακτικού τύπου πνευματικότητας, καταφεύγοντας στα παρεκκλήσια των νοσοκομειακών μονάδων για να προσευχηθούν για τη ζωή τους, ή και γεμίζοντας τα κομοδίνα των νοσοκομειακών θαλάμων με εικονίσματα, αγιασμένα λαδάκια, κομποσκοίνια προσευχής, σταυρουδάκια, βίους αγίων και βιβλία θαυμάτων, αλλά και σήμερα ειδικότερα με κρυστάλλους, με ειδικά βότανα και αλοιφές, ή και ομοιοπαθητικά φάρμακα, με αντικείμενα συντονισμού της ενέργειας, με σύμβολα δύναμης και ενέργειας, με έργα φιλοσόφων ή/και πεφωτισμένων διδασκάλων της Νέας Εποχής κ.ά. που έχουν προμηθευτεί οι ίδιοι οι ασθενείς ή συγγενείς τους προκειμένου να εξοπλισθούν απέναντι στο ενδεχόμενο θανάτου.

Είναι γνωστό πως και στις δυο περιπτώσεις καταφυγής τόσο στο νοσοκομείο όσο και στον ιδιώτη/ιατρό, αυτό που αναζητάται από τον εκάστοτε ασθενή και την οικογένειά του είναι η έγκαιρη και έγκυρη *διάγνωση*. Αυτό που καλείται να απαντηθεί είναι το *τι έχει ο συγκεκριμένος άνθρωπος και πώς αυτό το μη επιθυμητό που έχει και τον εμποδίζει από την αμέριμνη καθημερινότητά του θα πάψει να υφίσταται*. Γι αυτό και ο μοναδικός, θα έλεγα, στόχος είναι να βρεθεί, με κάθε κόστος, ο ειδικός επιστήμονας γιατρός, αυτός που δύναται να διακρίνει περαιτέρω και άρα να τον θεραπεύσει πλήρως, αυτός που αξίζει, με άλλα λόγια, την εμπιστοσύνη του ασθενούς. Πράγματι, όλες και όλοι οι συνομιλήτριες και συνομιλητές μου, όταν αρρώστησαν, επέλεξαν καταρχάς να απευθυνθούν στον ιδιώτη γιατρό ή, εάν ήταν δυνατό, στον δημόσιο εκείνο λειτουργό, ο οποίος, σύμφωνα με τις πληροφορίες που μπόρεσαν να συλλέξουν (από άλλους παθόντες, ή μέσω της διαθέσιμης εκτενούς βιβλιογραφίας και εν γένει πληροφορίας του αχανούς διαδικτυακού χώρου) φαινόταν να είναι ο επιστημονικά/ιατρικά καλύτερος δυνατός. Το κριτήριο αυτό μάλιστα έτεινε να υποσκελίζει το εξίσου ζητούμενο του φιλεύσπλαχνου ιατρικού ήθους, κάτι που, κατά την άποψή μου, αποδεικνύει πως για τους έλληνες συνομιλητές μου ένας καλός σε γνώση γιατρός είναι προτιμότερος (ως χρησιμότερος) από έναν καλόκαρδο γιατρό, πόσο μάλλον όταν απαιτείται μια επικίνδυνη για τη ζωή επέμβαση. Η αναγκαία αυτή προτίμηση του γνώστη-γιατρού διαφαίνεται επιπλέον από το γεγονός πως οι Έλληνες ασθενείς δέχονται -ακόμα κι αν διαφωνούν- να πληρώσουν μια επιπλέον (πολλές φορές αφορολόγητη) αμοιβή ακόμα και στον λιγότερο ηθικό γιατρό, ακριβώς επειδή βάζουν σε απόλυτη προτεραιότητα την υπέρβαση του σκοπέλου της ασθένειας -

αναγνωρίζοντας την αμοιβή αυτή ως μια μορφή υποχρεωτικού *δώρου*, ως μια δίκαιη προσφορά στο ανεκτίμητο δώρο της ζωής. Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει πως ο συνδυασμός του καλού επιστήμονα και ανθρώπου γιατρού δεν εξακολουθεί να αποτελεί το απόλυτο ζητούμενο, παρά μόνο πως η ανάγκη οδηγεί πολλές φορές σε πρακτικότερες αποφάσεις κάτω από το πρίσμα *του ενδεχόμενου μια κακοβίωτης ζωής ή του θανάτου*.

Συνοψίζοντας, μέσα από την παραπάνω αναφορά σε πρακτικές που υποστηρίζω πως είναι συναισθητηριακά διαθέσιμες σε κάθε σύγχρονη ελληνική υποκειμενικότητα ήθελα να υπογραμμίσω πως με αφετηρία την αυτοματοποιημένη γνώση/αίσθηση της λιγότερο ή περισσότερο σοβαρής σωματικής απόκλισης, ο/η Έλληνας/-ίδα ασθενής εντάσσεται καταρχάς -θέλοντας και μη- στον βιοιατρικό λόγο περί του ανθρώπινου. Σε έναν ιζηματοποιημένο λόγο, ο οποίος ως επί το πλείστον εξαντλείται στην οργανική πλευρά του (σωματικού και ψυχικού) ανθρώπινου, υποστηρίζει τη μηχανιστική διάσταση της ζωής και του θανάτου και αναζητά τους στατιστικούς εκείνους μέσους όρους, οι οποίοι θα του επιτρέψουν να εντάξει τις σωματικές ενδείξεις σε πανανθρώπινες κατηγορίες ασθενειών και άρα σε παγκόσμια πρωτόκολλα θεραπείας, υπερτονίζοντας παράλληλα την κρίσιμη συμβολή του αρμόδιου επιστήμονα ιατρού, του φορέα της κατάλληλης γνώσης, όπως έχουν επισημάνει και οι Snyder και Mitchell (2011: 293). Υπό αυτήν την έννοια, είναι σαφές πως με μόνη τη λήψη ενός άμεσης χρήσης φαρμάκου, ή/και την αναγκαστική καταφυγή στον εξειδικευμένο γιατρό, οι έλληνες ασθενείς αναπαράγουν τις ανεπίγνωστα σωματοποιημένες ερμηνείες του κυρίαρχου σήμερα βιοϊατρικού συστήματος διάγνωσης και θεραπείας. Ενώς συστήματος, το οποίο μετατρέπει μεν το ακατάληπτο σωματικό σύμπτωμα σε επικοινωνήσιμη και πιθανόν θεραπεύσιμη ασθένεια, ωστόσο, την ίδια στιγμή, αποκρύβει από τον ασθενή την συγκροτηθείσα φύση του, κατά την Christopher Davis (2000: 70). Με αυτόν τον τρόπο, ωστόσο, ακόμα και εκείνος ο ασθενής που δηλώνει πως αμφισβητεί τον βιοιατρικό λόγο και αυτοχαρακτηρίζεται ως «εναλλακτικός» (μην παίρνοντας αντιβιοτικά, ή άλλα φάρμακα, ή αποφεύγοντας τις επεμβάσεις ή ακόμα και αρνούμενος τις χημειοθεραπείες, στρεφόμενος σε εναλλακτικές, διατροφικές ή άλλες ενεργειακού τύπου λύσεις), δεν δύναται συνήθως να υπερβεί την κατοικούσα εντός του βιοϊατρική υπαινικτική λογική. Την λογική που έχει ανεπίγνωστα απορροφήσει στη διάρκεια της

ζωής του, καταφεύγοντας για σωτηρία στα ιατρικά γραφεία, αντικρίζοντας τα ανηρητημένα στον τοίχο διπλώματα των σωτήρων του, γνωρίζοντας τη χαρακτηριστική μυρωδιά του αντισυπτικού των νοσοκομειακών θαλάμων, αναζητώντας τις νοσοκομειακές ώρες επίσκεψης για να επισκεφθεί κάποιον συγγενή ή φίλο, δίνοντας αίμα για να μάθει τι κακό βρίσκεται μέσα του κ.ο.κ. Μια λογική, η οποία τον έχει αμετάκλητα μετατρέψει σε φθαρτή τελικά σάρκα, στον ασθενή κρίκο της θεραπευτικής αλυσίδας που οφείλει να αφηθεί στα χέρια κάποιου άλλου νου, *αν θέλει να γίνει καλά.*

Βεβαίως, τη ίδια στιγμή, οφείλει κανείς να επισημάνει πως παρά την έντονη κριτική που έχει δεχτεί η εργαλειακή βιοϊατρική προσέγγιση, χαίρει, ακόμα και δεδομένων των ατυχών στιγμών της, της εμπιστοσύνης της πλειονότητας των σύγχρονων Ελλήνων και Ελληνίδων, εξαιτίας προφανώς όλων εκείνων των άλλων προσώπων – γνωστών και μη- που πιστεύουν πως έχουν γίνει καλά χάρη στις πράξεις και τις πρακτικές της. Χάρη, αλλιώς, στα φάρμακα που έδρασαν, τους πόνους που υποχώρησαν, τις εγχειρήσεις που πέτυχαν, των ασθενών που καλυτέρεψαν ή έζησαν περισσότερο, αλλά και ακόμα χάρη και στις περιπτώσεις για τις οποίες έγινε ό,τι ήταν ανθρωπίνως δυνατόν (ακόμα κι αν τελικά κατέληξαν). Υπό αυτήν την έννοια, το βιοιατρικό έθος δεν πρέπει να εκλαμβάνεται μονόπλευρα ως ένα συναισθητηριακό δεδομένο που παραπλανά απλώς τις ελληνικές υποκειμενικότητες ως προς την αληθινή φύση του, οδηγώντας τις σε μερογραφικές κατανοήσεις της πραγματικότητας του σώματος τους, αλλά, όπως θα σημείωνε και ο Bourdieu, και ως ένα δεδομένο που τις εξοπλίζει με ένα σύστημα αυτόματης αναφοράς/πίστης/εμπιστοσύνης στον γνώστη-άλλο, το οποίο φανερώνεται σχεδόν καθημερινά σωτήριο (2006: 96-99).

3. Το πεδίο της ελληνορθόδοξης πίστης

Σύμφωνα με την έρευνά μου, το ελληνορθόδοξο έθος έχει προ πολλού αναχθεί στο έτερο δίκτυο εννοηματομένων σχέσεων που παρέχει στην πράξη από γενιά σε γενιά στις ελληνικές υποκειμενικότητες μια συνεκτική απάντηση στα οντολογικά ερωτήματα της ύπαρξης της ανθρώπινης ζωής, του προβλεπόμενου θανάτου, της φθοράς και της απώλειας και εν προκειμένω του νοήματος της ασθένειας και της πιθανής θεραπείας της, ακόμα και όταν θεωρούν πως την έχουν ξεπεράσει. Ωστόσο, και πάλι, προτού ξεκινήσω την ανάδειξη των θέσεων της ελληνορθόδοξης πίστης, θα ήθελα να παραθέσω την ιστορική πορεία της τελευταίας μέσα στον ελληνικό τόπο, προκειμένου να δείξω τους ιστορικούς λόγους για τους οποίους το ελληνικό συναισθητηριακό ύφος, δηλαδή, κατά τον Στάθη Γουργουρή «η ειδική μορφή παράστασης του εαυτού που μια δεδομένη (εθνική) κοινότητα αναγνωρίζει ως δική της και ως εκ τούτου ως μοναδική» και επιπλέον ως πιο πραγματική από την πραγματικότητα, διακατέχεται σαφώς και από το ελληνορθόδοξο έθος (2007: 36-37).

Κατά τον Μάριο Μπέγζο, «ο χριστιανισμός είναι ο φυσικός γόνος του Ιουδαϊσμού και το νόθο τέκνο του ελληνισμού» (2000: 16). Πράγματι, όπως σημειώνει και ο Χρήστος Γιανναράς, ο εβραϊκός μονοθεϊσμός φαίνεται πως επικάθησε σε «έναν πολιτισμό ελληνικό ή εξελληνισμένο», ο οποίος είχε μια πολύ διαφορετική (από την εβραϊκή) αντίληψη για την αλήθεια (2006: 229). Μιαν αντίληψη που, κατά τον Δημήτρη Σταθάκο, ήθελε τον θείο πληθυσμό του Ολύμπου να έχει πια εξανθρωπισθεί και τους απελεύθερους θνητούς, μόνους και με πλήρη επίγνωση της θνητότητας, να «αφιερώνονται στο παιχνίδι αναζήτησης της αλήθειας μέσα στα όρια μιας πεπερασμένης ζωής» (2006: 46-47). Υπό αυτήν την έννοια, ο εβραϊκός σπόρος σπάρθηκε σε έναν τόπο όπου ο πολυθεϊσμός και ο αλεξανδρινός συγκρητισμός συμβίωναν με το φιλοσοφικό στοχασμό και κυρίως εδώ με τις σημαίνουσες για τον εν λόγω τόπο θεωρήσεις περί της αλήθειας του Πλάτωνα και του μαθητή του Αριστοτέλη. Φαίνεται, λοιπόν, πως τόσο το γένος της χριστιανικής πίστης, όσο και το είδος της ελληνορθόδοξης χριστιανικής πίστης οφείλουν την ύπαρξή τους στην ιστορική συνάντηση του εβραϊκού μονοθεϊστικού λόγου με την αρχαιοελληνική φιλοσοφία, στη συνεύρεση του ενός Θεού του ιουδαϊσμού (του οποίου η άκτιστη

αλήθεια δεν δύναται να προσεγγισθεί ως τέτοια από το κτιστό, γεννημένο, ανθρώπινο όν) με τον Πλατωνικό Θεό/ουσία των Ιδεών (με τη μορφή του αγίου πνεύματος), αλλά και με τον Αριστοτελικό Θεό/ουσία του καθ' έκαστου ανθρώπινου όντος (με την εικόνα του ενσαρκωμένου Χριστού). Όπως σημειώνει ο Σταθάκος, η εν λόγω χριστιανική σύλληψη του θείου ισχυροποιείται σημαντικά το 330 μ.Χ., όταν, με την ίδρυση του ανατολικού Ρωμαϊκού κράτους, της Κωνσταντινούπολης, ο Χριστιανισμός ανακηρύσσεται πλέον σε επίσημη θρησκεία (2006: 62-63). Ωστόσο, την ίδια στιγμή, φαίνεται πως ξεκινά ένα παιχνίδι επικράτησης ανάμεσα στη Ρώμη και την Κωνσταντινούπολη, το οποίο θα ωθήσει στην κατασκευή εκ μέρους του ανατολικού επιτελείου μιας ανατολικής χριστιανικής προσέγγισης, διακριτής από και ασυμβίβαστης προς την περισσότερο διανοητική/φιλοσοφική προσέγγιση των ρωμαϊκών/δυτικών θρησκευτικών ηθών. Η στοχευμένη, όπως φαίνεται, αυτή κατασκευή οδήγησε σταδιακά στο σχίσμα ανάμεσα στην Καθολική/δυτική χριστιανική πίστη και την [ελλην]ορθόδοξη/ανατολική χριστιανική πίστη που μας ενδιαφέρει εδώ. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο και με τελικό σκοπό τη δημιουργία μιας ξεχωριστής -βυζαντινής- αυτοσυνειδησίας για τις υποκειμενικότητες της υπερεθνικής τους αυτοκρατορίας, επιβάλλεται μια σειρά σκληρών μέτρων: υποχρέωση εκκλησιαστικής πειθαρχίας, αναγνώριση των ορθών «ερών κειμένων», απαγόρευση των αντίστοιχων «διαβολικών βιβλίων», τουτέστι σχεδόν ολόκληρης της ελληνικής γραμματείας, τιμωρία των αιρετικών ομάδων, απαγόρευση της διδασκαλίας της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας κ.ά., τα οποία καταλήγουν στην αποπομπή (ή έστω στην απόκρυψη) των αρχαιοελληνικών στοιχείων από τον κορμό της ανατολικής χριστιανικής θεολογίας, στην ταύτιση του (αρχαιο)ελληνισμού με την ειδωλολατρία και εν τέλει στο πλήρες ασυμβίβαστο των δυο παραδόσεων τουλάχιστον για τα μάτια του κόσμου (Σταθάκος 2006: 65-67, βλ. και Μπέγζος 2000: 92). Ωστόσο, την ίδια στιγμή που οι υποκειμενικότητες της εποχής καθηλώνονται για σαράντα περίπου γενιές στην επαναληπτικότητα του ανατολικού χριστιανικού συστήματος θρησκευτικής πίστης, το οποίο καταδίκασε τον φιλοσοφικό στοχασμό/αναστοχασμό και στηριζόταν σε άνωθεν δοθείσες δογματικές επιταγές, οι πατέρες της ορθόδοξης Εκκλησίας από τον 10^ο κυρίως αιώνα και μετά πλησιάζουν εκ νέου την ελληνική γραμματεία, κυρίως δε το έργο του Αριστοτέλη, το οποίο και αντιγράφουν «περισσότερο από κάθε άλλο» (Μπέγζος 2000: 106, βλ. και Σταθάκος 2006: 68-69).

Επανερχονται, με άλλα λόγια, σε μια κατανόηση/ερμηνεία της ορθόδοξης πίστης (μπολιασμένη με τον αρχαιοελληνικό φιλοσοφικό στοχασμό και κυρίως με την αριστοτελική ιδέα της προσωπικής *σχέσης*), προκειμένου να καταλήξουν στον Θεό της ελληνορθόδοξης πίστης, ο οποίος μπορεί μεν να αποτελεί μια άκτιστη, αγέννητη, ακατάληπτη για τον άνθρωπο, φύση, ωστόσο, δεν αρκείται στην ουσιακή, απρόσωπη, ιδεατή –πλατωνική- ούτε και στην αυθύπαρκτη και αυτάρκη ποιότητά της, αλλά αντίθετα *εκδηλώνεται* -από αγάπη προς τον άνθρωπο- κατευθείαν ως *σχέση, ως πρόσωπο*. Ως προσωπική, ενεργητική, «ζωντανή και ζωτική» *ενότητα* ανάμεσα σε τρεις υποστάσεις/πρόσωπα: της προσωπικής αρχής/πηγής του *Πατρός*, του ενσαρκωμένου *Υιού*, δηλαδή του θεανθρώπου Χριστού, και του Αγίου Πνεύματος (Μπέγζος 2000: 58-59, 142-162).

Όπως εξηγεί ο Σταθάκος, με το πέρασμα στην περίοδο της οθωμανικής κατοχής (1453-1821), αυτός ο περισσότερο ορθόδοξος, προσωποκρατικός τρόπος υπάρξεως του Θεού ισχυροποιείται περαιτέρω, καθώς η Εκκλησία και οι τότε δομές της, αναλαμβάνουν την ευθύνη να διαφυλάξουν το εθνικό αίσθημα, να παράσχουν στήριγμα στον υποδουλωμένο λαό και να συμμετάσχουν ενεργά στην απελευθέρωσή του, προσφέροντας μάλιστα υπηρεσίες, οι οποίες υπερέβαιναν τις στενά θρησκευτικές της αρμοδιότητες: εκπαιδευτικές, υγείας κτλ. (2006: 72). Η μεταβυζαντινή και προεπαναστατική αυτή σύνδεση του ελληνισμού με τον χριστιανικό λόγο δικαιολογεί και το γεγονός πως, παρόλο που οι ιδέες του Διαφωτισμού έχουν ήδη αρχίσει να καταφθάνουν μέσω κυρίως των γαλουχημένων στο εξωτερικό Ελλήνων, οι οποίοι συμμετείχαν στο σχεδιασμό του επαναστατικού αγώνα και κατέτειναν σε ένα εκκοσμικευμένο μοντέλο διακυβέρνησης, το νέο κράτος θεμελιώνεται πάνω στην ενδυναμωμένη από την ελληνική επανάσταση ελληνοχριστιανική εικόνα του κόσμου (ό.π.: 76). Η θεμελίωση αυτή ισχυροποιείται περαιτέρω το 1833 με τη δημιουργία του ιδιάζοντος θεσμού της κρατικής, αυτοκέφαλης και ανεξάρτητης από κάθε άλλη ελληνορθόδοξη εκκλησία, *Εκκλησίας της Ελλάδος* (Μανιτάκης 2000: 23-24). Πράγματι, σύμφωνα με τον Αντώνη Μανιτάκη, η υλοποίηση του εθνικού θεσμού της *Εκκλησίας της Ελλάδος* οφείλεται στο γεγονός πως οι σχεδιαστές της επανάστασης και οραματιστές του νέου ελληνικού κράτους θεώρησαν πως «το αίτημα της εθνικής ολοκλήρωσης είχε ανάγκη από έναν λαό που να διαθέτει το δικό του ζωτικό εθνικό χώρο και μια Εκκλησία της Επικρατείας οργανωμένη σε αντιστοιχία με τα σύνορα

του χώρου αυτού» (ό.π.: 35). Με αυτόν τον απώτερο στόχο, οι πρωταγωνιστές της εποχής δρομολόγησαν ήδη από το 1844 τη συνταγματική αναγνώριση της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού ως επικρατούσας θρησκείας της Ελληνικής Επικράτειας, ανοίγοντας τον δρόμο για την δημιουργία ενός εθνικού-κρατικού μορφώματος πίστης.

Η ιδιόμορφη αυτή σχέση ελληνικού κράτους-εκκλησίας, η οποία φαίνεται πως στόχευε, αφενός, στην αποδέσμευση του κράτους από τις βυζαντινές/προεπαναστατικές εκκλησιαστικές δομές, και, αφετέρου, στη διατήρηση των νεοπαγών εκκλησιαστικών δομών υπό κρατικό έλεγχο, οδήγησε σταδιακά στην ταύτιση της ελληνικότητας με την ορθοδοξία. Η ταύτιση αυτή ενδυναμώθηκε ως και το πρώτο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα από τη λεγόμενη Μεγάλη Ιδέα, δηλαδή την εθνική ελπίδα αναβίωσης της Βυζαντινής αυτοκρατορίας (ό.π.: 54). Είναι, βεβαίως, γνωστό πως η Μεγάλη Ιδέα εξανεμίστηκε το 1922 στα παράλια της Σμύρνης, ωστόσο, η *Εκκλησία της Ελλάδος* είχε ήδη καταφέρει να (επαν-) εγγραφεί στις συνειδήσεις των υποκειμενικοτήτων της εποχής ως η «εκκλησία του έθνους-γένους», η οποία συντροφεύει την ελληνικότητα σε όλες τις εθνικές της περιπέτειες (Μανιτάκης 2000: 55). Όπως προκύπτει εκ των υστέρων, η πολιτισμική αυτή εγγραφή εντάθηκε καθόλη τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα λόγω των ιδιαίτερων ιστορικών συγκυριών που έμελλε να βιώσει ο ελληνικός τόπος. Πράγματι, τόσο κατά τη διάρκεια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, όσο και του Εμφυλίου, η Εκκλησία εξακολουθεί να παίζει για τον ελληνικό λαό το ρόλο του *παρηγορητή*, παρέχοντάς του υπαρξιακές εξηγήσεις, αλλά και του *θεραπευτή/νοσηλευτή*, προσφέροντας τις μονές και τους λειτουργούς της στην υπηρεσία των πρώτων βοηθειών και αναπτύσσοντας με τον τρόπο αυτό ένα δίκτυο σχέσεων, το οποίο κατάφερε εν τέλει να την επανισχυροποιήσει ως *φύλακα-άγγελο* της ελληνικότητας. Βεβαίως, είναι σαφές πως σε επίπεδο εξουσίας η *Εκκλησία της Ελλάδος*, διατήρησε τόσο κατά τη διάρκεια της Κατοχής, όσο και του Εμφυλίου, στενές σχέσεις με τους εκάστοτε κατακτητές και κυβερνώντες, με απώτερο στόχο την εξασφάλιση της θέσης της στο κρατικό παιχνίδι δύναμης και εξουσίας. Η επιλογή αυτή οδήγησε στην έντονη αμφισβήτηση των εκκλησιαστικών θεσμών από μερίδα τουλάχιστον του ελληνικού πληθυσμού, χωρίς αυτό να σημαίνει, βεβαίως, πως η εκκλησία δεν εξυπηρέτησε ενίοτε και τα συμφέροντα του ελληνικού λαού στις

δύσκολες αυτές ιστορικές περιόδους. Γι' αυτό και, όπως σημειώνει ο Γιώργος Καραγιάννης στο έργο του *Η Εκκλησία από την Κατοχή στον Εμφύλιο*, παρόλο που αρκετοί ιεράρχες συνεργάστηκαν πράγματι με το ναζιστικό καθεστώς, η εκκλησία, χάρη κυρίως στη φιλανθρωπική της δράση, αλλά και στο γεγονός πως ένα σεβαστό μέρος των κληρικών τάχθηκε με το μέρος των αντιστασιακών οργανώσεων, παραμένει κατά τη διάρκεια της κατοχής «σύμμαχος» του ελληνικού λαού (2003: 36-39). Με τον ίδιο τρόπο, στα χρόνια του ελληνικού Εμφυλίου που ακολουθούν, κι ενώ η πλειονότητα των δομών της Εκκλησίας τάσσεται ή αναγκάζεται να ταχθεί, εξαιτίας της επικράτησης των βασιλοφρόνων, με την πλευρά της δεξιάς και να αναλάβει μαζί με τους δασκάλους και τους χωροφύλακες διοικητικές και δικαστικές αρμοδιότητες, ο ελληνικός λαός φαίνεται πως εξακολουθεί να έχει ανάγκη την οικεία σε αυτόν κοσμοθεώρηση της ορθοδοξίας και ευφυώς καταφεύγει ολοένα και περισσότερο στη διάκριση ανάμεσα στην εκκλησία ως θεσμό και την ορθόδοξη πίστη ως τέτοια (Καφέ 2005: 28-29· βλ. και Καραγιάννης 2003: 128-130). Σύμφωνα με τον Γιώργο Καραγιάννη, η διάκριση αυτή οδήγησε αρκετούς κληρικούς να στηρίξουν την αντίσταση, αλλά και αρκετούς αντάρτες να τελέσουν θρησκευτικούς γάμους, αποδεικνύοντας έμπρακτά την συναισθητηριακή για τις ελληνικές υποκειμενικότητες ποιότητα της ελληνορθόδοξης πίστης (2003: 136).

Η ιστορική διάσπαση του ελληνικού πληθυσμού σε *δεξιά* και *αριστερά*, ή σε *βασιλόφρονες* και *κομμουνιστές*, αλλά και η διάχυτη ταύτιση της εκκλησίας με τη δεξιά, τον ναζισμό, τους βασιλείς κοκ. οδήγησαν σταδιακά στον στιγματισμό των εκκλησιαστικών δομών και στη μείωση της θρησκευτικής αφοσίωσης καταρχάς των αριστερών, οι οποίοι βρέθηκαν, υπό μια έννοια, εκτεθειμένοι υπαρξιακά και άρχισαν να στρέφονται, από την μεταπολίτευση κυρίως και μετά, είτε προς την πολιτική ιδεολογία, είτε προς τις λεγόμενες *εναλλακτικές* πνευματικές ομάδες, καθώς και προς την ψυχανάλυση προκειμένου ακριβώς να αντικαταστήσουν το δυσαναπλήρωτο μα και χρήζον πληρώσεως κενό της οντολογικής τους κοσμοθεώρησης που μέχρι πρότινος κάλυπτε, κατά το μάλλον ή ήττον, η ελληνορθόδοξη πίστη. Η ίδια αυτή διάσπαση, ωστόσο, σε *δεξιά* και *αριστερά*, καθώς και ο ιδεολογικός στιγματισμός της δεξιάς από τη φιλοναζιστική δράση μέρους των μελών της, φαίνεται πως οδήγησε και σε ένα εσωτερικό, θα λέγαμε, σχίσμα, μέσα πια στους ίδιους τους κόλπους της δεξιάς, το οποίο αποδυνάμωσε περαιτέρω την εκκλησιαστική εξουσία, προωθώντας τη

δημιουργία παραεκκλησιαστικών και εν δυνάμει πολιτικών κινημάτων, όπως εκείνο της Ζωής, τα οποία εξακολουθούσαν να έχουν αντικομμουνιστικό, φιλοβασιλικό και ορθόδοξο χαρακτήρα, αλλά επιθυμούσαν να μην φέρουν πλέον «το στίγμα της συνεργασίας με το ναζιστικό καθεστώς», προκειμένου ακριβώς να οικειοποιηθούν ένα μεγάλο μέρος των κεντρικών ψηφοφόρων με τελικό σκοπό τη δημιουργία του πρώτου ελληνικού χριστιανοδημοκρατικού κόμματος (Καφέ 2005: 32). Όπως αναφέρει ο Χρήστος Γιανναράς στο βιβλίο του *Καταφύγιο Ιδεών* (2001), στελέχη θρησκευτικών κινημάτων, όπως εκείνο της Ζωής, φαίνεται πως κατέλαβαν σημαντικές θέσεις εντός της *Εκκλησίας της Ελλάδος*, αλλά και χοροστάτησαν αργότερα κατά τη διάρκεια της επόμενης μεγάλης πληγής του ελληνικού τόπου, εκείνης της χούντας του 1967. Της πληγής που θα φθάσει στα άκρα τη (μη) σχέση αριστεράς/δεξιάς και θα οδηγήσει σε περαιτέρω συμβολικούς παραλληλισμούς ανάμεσα στην αριστερή ιδεολογία και τη διανόηση, τον προοδευτισμό, τη δημοκρατία, την πνευματικότητα και αντίστοιχα της δεξιάς με την στενή παραδοσιακότητα και θρησκευτικότητα, τον ολοκληρωτισμό, την αστυνομοκρατία και τη στρατοκρατία, το δογματισμό, την αναχρονιστικότητα κτλ. Οδηγώντας κατ' επέκταση σε επιπλέον απομείωση της εμπλοκής μεγάλης μερίδας του πληθυσμού (και πλέον όχι μόνο των αριστερών) στα ελληνορθόδοξα θρησκευτικά δρώμενα, αλλά και σε περαιτέρω αμφισβήτηση του θρησκευτικού-κρατικού κατεστημένου, η οποία θα ενταθεί κατά τη διάρκεια της Μεταπολίτευσης. Στα χρόνια δηλαδή, όπου η ελληνική ορθόδοξη εκκλησία -θέλοντας και μη- θα διαλέξει το δρόμο της εκκοσμίκευσης για να αποφύγει τον πλήρη αφανισμό της. Πράγματι, μετά την απαίτηση του λαού το μεταπολιτευτικό Σύνταγμα του 1975 (αρ. 3), παρ'ότι εξακολουθεί να ορίζει την Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία του Χριστού ως επικρατούσα θρησκεία του Ελληνικού κράτους, αλλά και να διατηρεί την επίκληση στην Αγία Τριάδα και τον θρησκευτικό όρκο του Προέδρου της Δημοκρατίας, διακηρύσσει, από την άλλη μεριά, σαφώς την ένταξη και υποταγή της Εκκλησίας στη συνταγματική τάξη, την ανεξιθρησκία (αρ. 13) καθώς και την απαγόρευση του προσηλυτισμού, παύοντας παράλληλα την κρατική υποχρέωση στήριξης της ελληνορθόδοξης εκπαίδευσης (Μανιτάκης 2000: 57-64, Καφέ 2005: 17). Οι ουσιαστικές αυτές αλλαγές εδραιώθηκαν, αλλά και επεκτάθηκαν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 καθώς η ένταξη της Ελλάδας στην τότε ΕΟΚ (1979) οδήγησε σταδιακά στην καθιέρωση του

πολιτικού γάμου, στην αποποινικοποίηση της μοιχείας, στη νομιμοποίηση των εκτρώσεων, αλλά και στη μεταβίβαση μεγάλων εκτάσεων από την εκκλησιαστική περιουσία στο κράτος.

Παρόλες τις αξιοσημείωτες αυτές πολιτικές/εθνικές εξελίξεις, η διάκριση Κράτους Εκκλησίας δεν έχει υλοποιηθεί μέχρι σήμερα στην Ελληνική Επικράτεια. Γεγονός που υπογραμμίζει έντονα την αλληλεξάρτηση των δυο αυτών θεσμών, το ότι αμφότεροι συνιστούν όψεις του ίδιου ελληνικού πολιτικού νομίσματος με άμεση εργαλειακή αλληλεξάρτηση.⁵⁹ Αλλά κυρίως υπογραμμίζει το γεγονός πως η ελληνορθόδοξη πίστη έχει μετατραπεί σε αναπόσπαστο μέρος «του μύθου της ελληνικότητας» (Λίποβατς 2008: 16), καθώς, η ιδιαίτερη εθνική θέση της *Εκκλησίας της Ελλάδος* είχε ως αποτέλεσμα την «απο-ιδιωτικοποίηση» της ελληνορθόδοξης θρησκείας και τη μετατροπή της σε ουσιώδες συστατικό της δημόσιας ελληνικής σφαίρας και άρα της ελληνικής συλλογικής ταυτότητας, όπως εύστοχα σημειώνει και ο Αντώνης Μανιτάκης (2000: 122). Πράγματι, όπως θα δείξω αναλυτικά, το ελληνορθόδοξο έθος, ενταγμένο *αμέσως ή εμμέσως* σε κάθε πεδίο του *δημόσιου*, του *κοινωνικού* (στην ανατροφή των παιδιών, στην παιδεία, την υγεία, την άμυνα, την πολιτική) και βεβαίως άμεσα συνυφασμένο με τις σημαίνουσες ενδοπολιτισμικά *τελετές μετάβασης* (τις επίσημες τελετές του γάμου, της βάπτισης, των μνημοσύνων, των κηδειών αλλά και τις εθνικές εορτές, τις ορκωμοσίες των κρατικών λειτουργών και της κυβέρνησης, την έναρξη των εργασιών της Βουλής, αλλά και την έναρξη του σχολικού έτους, την πρωινή προσευχή στα σχολεία, ως εικόνα μέσα στις σχολικές αίθουσες, τους νοσοκομειακούς θαλάμους, στα γραφεία των υπουργείων, και των δημόσιων υπηρεσιών) εμπλέκεται εκ των πραγμάτων με τις αρμόζουσες εκείνες πράξεις και εικόνες, αλλά και με εκείνο το αρμόζον νόημα που αφορά στην εμπειρία, όχι μόνο ενός στενά *θρησκευτικού*, αλλά ενός ευρύτερου *ιερού* αισθήματος, το οποίο διαπλέκεται εν προκειμένω με την ελληνική αίσθηση του *εθνικού*.

⁵⁹ Για περαιτέρω ανάλυση βλ. και Μανιτάκης 2000, Λίποβατς 2008.

3.1. Το εξαντικειμενικευμένο ελληνορθόδοξο νόημα

Ποιο θα μπορούσε να θεωρηθεί, λοιπόν, ως το μέσο, επικρατούν ελληνορθόδοξο νόημα του κόσμου, της ανθρώπινης ύπαρξης, της ζωής και του θανάτου, της ασθένειας και της θεραπείας; Και άρα ποιο είναι εκείνο το ελάχιστο ελληνορθόδοξο νόημα, το οποίο έχει συν τω χρόνω καταστεί μόριο του ελληνικού πολιτισμικού γονιδιώματος και εξακολουθεί, όπως φαίνεται, να εμπλέκεται στις στιγμές πόνου/αγωνίας της σύγχρονης ελληνικής ύπαρξης; Παρότι είναι σαφές πως ο επίσημος ελληνορθόδοξος λόγος σχηματίστηκε και ανασχηματίστηκε πολλάκις στο διάβα των αιώνων, είναι επίσης σαφές πως η τρέχουσα/καθημερινή εκφορά του αφορά σε ένα πλέγμα δεδομένων, λίγο έως πολύ, σχέσεων. Πράγματι, ο μύθος της ελληνορθόδοξης χριστιανοσύνης έχει σαφώς ως κεντρομόλο του την ύπαρξη ενός υπερουσίου Θεού που εκλαμβάνεται ως η Πρώτη Αιτία του κόσμου ακριβώς καθώς, «δεν οφείλει την ύπαρξή του σε κάτι προγενέστερο από αυτόν», και άρα τεκμαίρεται ως «Αυτοαιτία» του εαυτού της και όλων των κτιστών (Γιανναράς 2006: 19). Αυτός ο ελληνορθόδοξος Θεός λογίζεται ως άχρονος, παντοδύναμος, απεριόριστος και ακίνητος, ως η αρχή κάθε κίνησης, και ως αμετάβλητος, απαθής και τέλεια μακάριος, αλλά και ως αόρατος, άγνωστος στον άνθρωπο, μιας και «δεν τον συναντήσαμε ποτέ, δεν τον ξέρουμε», παρά μονάχα τον γνωρίζουμε ως υπαρκτό μέσα από τα ενεργήματά του (ό.π.: 19-21, 55). Σύμφωνα με τον Μπέγζο, αυτή η αρχική αγνωσία της Ουσίας του Θεού κάμπτεται, αλλά δεν υπερβαίνεται, στην ελληνορθόδοξη κοσμοθεώρηση, από το γεγονός πως ο άνθρωπος δύναται (ελέω της θεϊκής συγκατάβασης) να γνωρίσει τουλάχιστον την Θεία Οικονομία, τις τρεις υποστάσεις εν προκειμένω του Θεού: του *Πατρός*, του *Υιού* και του *Αγίου Πνεύματος*, οι οποίες ενέχουν (χωρίς να ταυτίζονται με) την καθολικότητα του Θεϊκού *Είναι* (2000: 71, 82). Ο Μπέγζος υποστηρίζει πως η τριαδική αυτή φύση του ελληνορθόδοξου Θεού (όπου η ύπαρξη του ενός προσώπου πχ. του πατρός συνυπονοεί την ύπαρξη του άλλου, πχ. του υιού) υμνεί τη νίκη της συνύπαρξης ενάντια στην ατομική ύπαρξη και εξαίρει την αξία της αγάπης, συναρτώντας παράλληλα την αγάπη με τη δυνατή σωτηρία του ανθρώπινου όντος, δηλαδή, με την παραχωρηθείσα από το Θεό δύναμη να υπερβεί τη θνητή του φύση ανοιγόμενος στην ετερότητα, στον άλλο, στον συνάνθρωπο, στον Χριστό, στον κόσμο κ.τ.λ. (2000: 147, 149). Ο ελληνορθόδοξος αυτός Θεός μας ενδιαφέρει

ιδιαίτερα επειδή, σύμφωνα με την καθηγήτρια ιστορίας και φιλοσοφίας της επιστήμης Nayla Farouki, εξακολουθεί να έχει οντολογική -μυθικού τύπου- αξία/ισχύ για τους σύγχρονους Έλληνες καθώς λειτουργεί *κατ' ελάχιστον* ως η συναισθητηριακή εικόνα/ιδέα του *άλλου*, αλλά και του *αλλού*, του *εκεί*. Εικόνα που οριοθετεί, αλλά και ερμηνεύει, το εμπειρικό *εδώ* της διυποκειμενικής πραγματικότητας και που εκλαμβάνεται πως δημιούργησε τον κόσμο και τον άνθρωπο από απροσμέτρητη *αγάπη* (1997: 62, 125-127). Αλλά και επιπλέον, πως έπλασε τον άνθρωπο (ως άρρεν και θήλυ) ξέχωρα από όλα τα άλλα δημιουργήματα *κατ' εικόνα του*, δηλαδή ως προσωπική, σχεσιακή ύπαρξη, η οποία έχει ως αποστολή της να αυξάνεται και να πληθύνεται, να συστήνει στο εξής την ανθρώπινη ζωή και *κατ' επέκταση* να κατευθύνει την πλάση στον τελικό σκοπό της *μέσω* μεν των διακριτών βιολογικών του δυνατοτήτων, *ελέω* δε της ελεύθερης αγαπητικής συν-ύπαρξης/κοινωνίας με τον άλλο άνθρωπο και μέσω αυτού με τον ίδιο τον Θεό (Γιανναράς 2006: 86, 104-108, Μπέγζος 2000: 129).

– Ο Θεός είναι αγάπη –

Η ελληνορθόδοξη ιστορία λέει πως η αρχική ερωτική συνθήκη ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο έπαυσε να υφίσταται με το προπατορικό αμάρτημα, την ύψιστη ανθρώπινη αμαρτία έναντι του Θεού, την άρνηση αυτής καθαυτής της ερωτικής σχέσης, η οποία ενεργοποίησε τη συνθήκη του θανάτου. Η εντός του χριστιανικού μύθου κεντρική αυτή συσχέτιση της ελεύθερης ανυπακοής των πρωτόπλαστων με την ανάδυση της τραγωδίας του θανάτου καθιστά, κατά τη γνώμη μου, σαφές το γιατί στα πλαίσια του ελληνορθόδοξου πεδίου η ατομική ασθένεια και ο ατομικός θάνατος (κυρίως ο αιφνίδιος, εκτός φυσικής/ηλικιακής ροής θάνατος) εκλαμβάνονται ως η φυσική συνέπεια της διάπραξης *αμαρτιών* εκ μέρους του ασθενούς, του θανόντος, ή και της γενιάς του. Θεωρούνται, *αλλιώς*, αποτέλεσμα πράξεων που στρέφονται, είτε κατά του ίδιου του εαυτού του ασθενούς (παραμέληση υγείας, διατροφής, ψυχικής επιμέλειας, αγαπητικής διάθεσης κ.τ.λ.), είτε κατά του συνανθρώπου, και ακυρώνουν ή απαξιώνουν ως τέτοιες το πρόσωπο του ίδιου του Θεού, καταδεικνύοντας την άρνηση του αμαρτωλού να υπάρξει ως πρόσωπο, δηλαδή, να σχετισθεί αγαπητικά τόσο με την δωρηθείσα από το Θεό ύπαρξή του, όσο και με τις υπάρξεις των άλλων,

όπου και καθρεφτίζεται ο ίδιος ο Δημιουργός. Η σύνδεση αυτή μεταξύ της αμαρτωλότητας του ανθρώπου και της ασθένειας έχει αναδείξει ελληνικές υποκειμενικότητες, οι οποίες πράγματι τείνουν να αναγνωρίζουν μια τιμωρητική διάθεση στο θείο και να συσχετίζουν συναισθητηριακά την ανάδυση μιας ασθένειας, ή τον ερχομό ενός θανάτου, με την ανικανότητα του ανθρώπου να σταθεί στο ύψος του Θεού. Ωστόσο, οι σύγχρονοι θεολόγοι, όσο και μέρος των πατέρων της εκκλησίας υποστηρίζουν πως το γεγονός της πτώσης και κατ' επέκταση τα γεγονότα της ασθένειας και του θανάτου δεν αποτελούν τιμωρία, αλλά αντίθετα σημάδι της απελευθερωτικής και φιλόνητης θεϊκής διάθεσης, όπως σημειώνει και ο πατέρας Φιλόθεος Φάρος. Δηλαδή σημάδι, όχι μόνο πως ο Θεός επιτρέπει στο δημιούργημά του να επιλέξει ελεύθερα τον τρόπο της ύπαρξής του, αλλά και πως σε δεύτερο χρόνο του παρέχει μέσω ακριβώς της δοκιμασίας της ασθένειας, αλλά και της αγωνίας του θανάτου μια ευκαιρία «να αντιληφθεί και να αντιμετωπίσει τις αρρώστιες της ψυχής» - να επαναπροσδιορίσει τη σχέση του μαζί Του (Φάρος 2003α: 135). Αυτή η ερμηνεία της ασθένειας ως δεύτερης ευκαιρίας, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε μία πιο συνειδητή ως προς το πρόσωπο του Θεού ύπαρξη σχετίζεται με τη συνέχεια της ελληνορθόδοξης αφήγησης σύμφωνα με την οποία κάποια στιγμή μετά την πτώση των πρωτόπλαστων, ο Θεός αποφασίζει να παρέμβει στην πορεία του ανθρώπινου πεδίου, στέλνοντας τον μονογενή υιό του, τον Ιησού Χριστό, για να υπενθυμίσει (και όχι να επιβάλει, όπως τονίζουν οι ελληνορθόδοξοι πατέρες) στον άνθρωπο τη δυνατότητα, αλλά και τα οφέλη, της προσωπικής σχέσης με το θείο, δίνοντας με τον τρόπο αυτό στο ανθρώπινο γένος μια δεύτερη ευκαιρία «υποστατικής ένωσης με τη Θεότητα» (Γιανναράς 2006: 142). Σύμφωνα με την ορθόδοξη αγιολογία, σημάδι της δεύτερης αυτής ευκαιρίας αποτελεί η ενανθρώπιση του Θεού, η απόφασή του να ομοιωθεί Εκείνος με τον άνθρωπο, μέσω της ιστορικής προσγείωσης του προσώπου του Χριστού (ό.π.: 142). Ο Θεός στέλνει τον μονογενή υιό του στη γη για να σπείρει το θείο λόγο, αλλά κυρίως για να σταυρωθεί εκουσίως, προκειμένου να καταστήσει σαφές στο ανθρώπινο γένος πως το δεδομένο αποτέλεσμα της πτώσης, δηλαδή η ανθρώπινη θνητότητα και τα οδυνηρά επακόλουθά της, δύνανται, με τη *χάρη* του Θεού και την *ελεύθερη* ανθρώπινη *απόφαση* αυτοπαραίτησης από κάθε απαίτηση αυθυπαρξίας, να υπερβαθούν.

Συνεπάγεται πως, υπό μία έννοια, η σταυρική προσφορά του Χριστού εξαγοράζει κάθε ανθρώπινο θάνατο, ανοίγοντας το δρόμο για την σωτηρία του ανθρώπου -για την συν-ανάστασή του. Η συμμετοχή στην πολυπόθητη, μελλοντική και αιώνια αναστημένη αυτή ύπαρξη φαίνεται πως αποτελεί τη μεγαλύτερη προσδοκία της ελληνορθόδοξης Εκκλησίας και την ύστατη υπόσχεση της στον *άξιο*, δηλαδή σε εκείνον τον άνθρωπο, ο οποίος θα θυσιαστεί για τους συνανθρώπους του, προσβλέποντας καταρχάς στην μετά τον θάνατο μεταφορά του μακάρια γη των Αγγέλων, όπου και θα αναμένει -ως *ψυχή*- την έλευση του άγνωστου στο ανθρώπινο γένος χρονικού σημείου της Δευτέρας Παρουσίας, έχοντας αφήσει στο χώμα την εφάμαρτη σάρκα, αλλά και στην *ψυχή τε και σώματι* ανάσταση/ανακαίνισή του στον Παράδεισο της Δευτέρας Παρουσίας. Μέσα από τα παραπάνω προκύπτει πως η ανακουφιστική ελληνορθόδοξη μετάβαση στην *παραδείσια ζωή*, εξακολουθεί να έχει ως απόλυτη και ελάχιστη προϋπόθεσή της τον θάνατο, καθώς είναι αυτός που καταργεί τελικά, ως θείο αντίδωρο, τη φυσική απόσταση του ανθρώπου από το Θεό, διανοίγοντας τη δυνατότητα ενός άλλου επιπέδου ανθρώπινης ύπαρξης. Ωστόσο, είναι σημαντικό να κατανοηθεί πως η φιλόανθρωπος αυτή διάσταση του θανάτου δεν εξασφαλίζει την είσοδο σε μια *παραδείσια* μετά θάνατον ζωή, παρά μόνο αν έχει επιλέξει (όπως ο Χριστός) κατά τη διάρκεια του βίου του τον *εκούσιο* θάνατο, δηλαδή την αντίσταση στην αμαρτία και το αγαπητικό άνοιγμα στον συνάνθρωπο (η οποία του ανοίγει σε πρώτο χρόνο τον τόπο αναπαύσεως στο πλευρό των αγγέλων μέχρι βεβαίως τη Δευτέρα Παρουσία). Ειδάλλως, αυτό που τον περιμένει φαίνεται πως δεν είναι άλλο από μια αίσθηση αιώνιας οδύνης, η γνωστή στους ελληνορθόδοξους -και όχι μόνο- *Κόλαση*, για την οποία ουδείς γνωρίζει εάν είναι μια ανέκκλητη κατάσταση, ή, εάν διανοίγει για τους κεκοιμημένους κάποιες δυνατότητες ειλικρινούς μετάνοιας και μετάβασης στην πλευρά των εν δυνάμει αναστημένων. Γεγονός που, κατά τη άποψή μου, φαίνεται πως δικαιώνει εν μέρει εκείνες τις σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες, οι οποίες εξακολουθούν να υιοθετούν την τιμωρητική, ή έστω παιδαγωγική, διάσταση της ασθένειας και του θανάτου. Παρόλα αυτά, η φιλόανθρωπη διάσταση του θανάτου στην ελληνορθόδοξη αφήγηση φαίνεται πως εξηγεί επαρκώς το γιατί οι ελληνικές υποκειμενικότητες βιώνουν την ασθένεια και το θάνατο και ως μια δεύτερη ευκαιρία για Ζωή: είτε για το υπόλοιπο μιας υγιούς, θνητής ζωής, η οποία θα τους δοθεί ως θείο δώρο χάρη στην προσευχή, μετάνοια, νηστεία και κυρίως

προσφορά του ασθενούς ανθρώπου στον συνάνθρωπο, είτε για την μακάρια ματαθανάτια αναμονή της Δευτέρας Παρουσίας, εφόσον ο θνητός βίος υπήρξε συμβατός με το θείο λόγο. Φαίνεται πως εξηγεί επαρκώς, με άλλα λόγια, το γιατί για τους έλληνες ο πεπτωκός άνθρωπος δύναται, εφόσον δεν έχει επιλέξει τον ίδιο δρόμο από μόνος του, να βιώσει *χάρη στον φιλεύσπλαχνο Θεό την αγωνία μιας ασθένειας και τον συνακόλουθο φόβο του θανάτου και ελέω αυτών να θυμηθεί τις αμαρτίες του, να αναλάβει το μερίδιο της ευθύνης του για την απομάκρυνσή του από την σκέπη του Θεού, να κατανοήσει ότι δεν είναι τέλειος και να ζητήσει κατ' επέκταση μετανιωμένος από το Θεό συγχώρηση και άφεση αμαρτιών και ακόμα απαλλαγή από την ασθένεια και δικαίωμα στο υπόλοιπο της ζωής. Όπως σημειώνει ο πατέρας Φιλόθεος Φάρος, ο Θεός ιατρεύει μεν όποιον τον καλεί αλλά, εφόσον ο Θεός είναι αγάπη, καλεί πραγματικά τον Θεό και άρα αξίζει τη θεία θεραπεία ο άνθρωπος στο ποσοστό που καλλιεργεί την αγάπη (2003α: 131). Γεγονός που μεταξύ άλλων σημαίνει πως η παροχή της ελληνορθόδοξης θείας θεραπείας δεν είναι δεδομένη, αλλά εξαρτάται απόλυτα, αφενός από την ανθρώπινη διάθεση ταπείνωσης, συμμόρφωσης και αλλαγής, και αφετέρου από το θέλημα του Θεού, δηλαδή από το κατά πόσο η θεραπεία του ασθενούς δύναται να εξυπηρετήσει τη θεία οικονομία, το θείο σχέδιο, το οποίο δεν είναι άλλο από τη σωτηρία του ανθρώπινου γένους.*

– Τα θαύματα –

Η θετική απάντηση του Θεού στην έκκληση του ανθρώπου για βοήθεια αποτελεί για την ελληνορθόδοξη πίστη έμπρακτο σημάδι, *σημείο* της αναντίρρητης ύπαρξης της θείας πρόνοιας. Γι' αυτό και τα σημάδια που αφορούν σε θαυματουργές ιάσεις, τα λεγόμενα θαύματα, τα οποία θεωρείται πως πραγματοποίησε ο Χριστός, αλλά και οι Απόστολοι και οι Άγιοι της ελληνορθόδοξης εκκλησίας, έχουν κεντρική θέση στην ελληνορθόδοξη αφήγηση. Όπως σημειώνει και ο Γεράσιμος Μακρής τα θαύματα πιστοποιούν πως «το απρόβλεπτο, το απρόσμενο, οι νέες δυσκολίες, τα νέα προβλήματα μπορεί να εμφανίζονται ξαφνικά στην πορεία της ζωής των ανθρώπων, από το πουθενά [...], δεν είναι όμως τυχαία: όλα αποτελούν σημάδια ενός κρυμμένου σχεδίου του Θεού, όλα βρίσκονται κάτω από τα άγρυπνο μάτι της Θείας πρόνοιας». Έτσι, το θαύμα είναι τελικά «η αναντίρρητη απόδειξη της θείας δύναμης και αγάπης

[...] και το κανάλι για την πραγματοποίησή του είναι ο άγιος [...]ο φίλος του Θεού, αυτός που βρίσκεται πιο κοντά Του από τους άλλους ανθρώπους» (2004 381). Ειδικότερα, τα ελληνορθόδοξα θαύματα ίασης αναφέρονται σε μια ιδιαίτερη κατηγορία αυτόματων, δίχως αναμονή και περίοδο ανάρρωσης, μη αναμενόμενων ιατρικά θεραπειών, οι οποίες θα ήταν αδύνατες «άνευ του δρώντος Θεού», όπως γράφει ο καθηγητής θεολογίας Αθανάσιος Δεληκωστόπουλος (2002: 29). Έτσι, το θαύμα ανακλύπει ως άμεση θεϊκή θεραπευτική παρέμβαση κυρίως σε δυο περιπτώσεις. Πρώτα σε εκείνη, όπου ο ασθενής, *αν και πιστός*, βιώνει μια σοβαρή/μη ιάσιμη ασθένεια, προφανώς ως σημάδι της αμαρτωλότητάς του. Στην περίπτωση αυτή με δεδομένη –αν και ατελή– την πίστη του, ο Θεός για λόγους που εξυπηρετούν πάντοτε το συμπαντικό του σχέδιο (για να παραδειγματίσει, να εμψυχώσει, να χρησιμοποιήσει τον ευεργετηθέντα πιστό ως σύνεργο του στο θείο έργο κ.ο.κ.) παρεμβαίνει στους φυσικούς, βιολογικούς νόμους και τιμά με τη θαυμαστή θεραπεία τον ασθενή πιστό, χαρίζοντάς του με τον τρόπο αυτό μια δεύτερη ευκαιρία ζωής σε πληρέστερη κοινωνία με το θείο.⁶⁰

Η δεύτερη περίπτωση θεραπευτικών θαυμάτων αφορά σε περιπτώσεις όπου η πίστη του ασθενούς δεν είναι δεδομένα ενεργή κι όμως ο Θεός για λόγους που και πάλι εξυπηρετούν το σωτήριο έργο του φαίνεται πως δέχεται να υπερβεί όχι μόνο τους φυσικούς βιολογικούς νόμους, αλλά και την ίδια την προϋπόθεση της ενεργούς πίστης του ασθενούς. Δέχεται, με άλλα λόγια, να αναστείλει την εξάρτηση της απονομής της θείας χάρης από τη πίστη του ασθενούς, αναγνωρίζοντας το θάρρος της δοκιμής, την εμπιστοσύνη που τόλμησε να δείξει ο μη πιστός σε αυτόν που υπόσχεται την θεραπεία (Φάρος 2003α: 199-208). Σύμφωνα με τον Ηλία Τσιάκο, η εμπιστοσύνη αυτή θεμελιώνει στα μάτια του Θεού την ανεξερεύνητη μεν, δυνατότητα δε, της πίστεως που φέρει εγγενώς ως άνθρωπος ο εν λόγω ασθενής, ο οποίος επιλέγεται ως αποδέκτης του θαύματος για να ενσαρκώσει τη Βούλησή Του και να αποκαλύψει τη Δύναμή Του (Τσιάκος 2002: 57, βλ. και Φάρος 2003α: 194).⁶¹ Συνεπάγεται πως μέσα από την έννοια του θαύματος η ορθόδοξη εκκλησία δηλώνει ότι η θεία δημιουργία αφορά σε έναν κόσμο *σε τάξη*, ο οποίος δεν εμποδίζει, ωστόσο, τον Θεό να παίρνει πρωτοβουλίες από συμπόνια προς τον πάσχοντα άνθρωπο. Ορίζει την πίστη –ατελή ή

⁶⁰ Βλ. για παράδειγμα τη θεραπεία του Παραλυτικού (Κατά Μάρκον 2, 1-12).

⁶¹ Βλ. για παράδειγμα τη θεραπεία της θυγατέρας της Χαναναίας (Κατά Ματθαίον 15, 21-28).

και εν δυνάμει- ως απόλυτο όρο του ενεργού του θαύματος, αλλά και υπονοεί πως ο Θεός χαρίζει, αν του ζητηθεί κι αν κρίνει, τη ζωή στον άνθρωπο, χωρίς, ωστόσο να κάνει χάρες. Γεγονός, το οποίο σημαίνει εδώ πως, άπαξ και το θαύμα τελεσθεί, η διατήρηση των θετικών θεραπευμένων αποτελεσμάτων βρίσκεται σε άμεση εξάρτηση από τη διατήρηση της πίστης, από την κοπιώδη, υπεύθυνη, ενεργό συμμετοχή του ευεργετηθέντος στο θείο σχέδιο (βλ. και Φάρος 2003α: 204-208, Τσιάκος 2002: 148-151).

Φαίνεται λοιπόν πως το θαύμα βρίσκεται στον πυρήνα της ελληνορθόδοξης παράδοσης, λειτουργώντας ως πυκνωτής της ελληνορθόδοξης πίστης πως η θνητή – ανοιχτή στην ασθένεια και τον θάνατο- ζωή δύναται να μετατραπεί (εφόσον το επιλέξει ο άνθρωπος και το θελήσει ο Θεός) σε απόλυτη, αξιοθαύμαστη, ευκαιρία ψυχικής κάθαρσης, ανοικοδόμησης, αλλά και προσφοράς στον συνάνθρωπο και την πλάση και επιπλέον στη μόνη ανθρώπινη οδό για τον αναστημένο χωροχρόνο της Δευτέρας Παρουσίας. Η συλλογιστική αυτή του θαύματος (απαλλαγμένη από τις στενές χριστιανικές της κατευθύνσεις) μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ καθώς, όπως θα δείξω στο πέμπτο κεφάλαιο, φαίνεται πως βρίσκεται στο κέντρο των ερμηνειών των συνομιλητών της παρούσας εργασίας, οι οποίοι αντιμετώπισαν το γεγονός της ασθένειάς τους και ως ευκαιρία ηθικής αναδόμησης του χαρακτήρα τους, επίλυσης των οντολογικών και διαπροσωπικών τους εκκρεμοτήτων και αναθεώρησης του τρόπου ζωής τους.

– Οι πνευματικές οντότητες του ελληνορθόδοξου σύμπαντος –

Το σημαντικό έργο διάδοσης του θελήματος του ελληνορθόδοξου Θεού αποτελεί χρέος των θνητών, αγίων και αγγέλων, καθώς και των γραφών, των μυστηρίων, των εικόνων, των λειψάνων της ελληνορθόδοξης εκκλησίας. Έχοντας ως κληρονομιά το λόγο του Ιησού Χριστού, τον οποίο κατέγραψαν και διέδωσαν καταρχάς οι δώδεκα Απόστολοι⁶², η εκκλησία (εκ του εκ-καλώ) γίνεται η εικόνα της συνεπούς ζωής, η οποία ανταποκρίνεται στο κάλεσμα του Θεού προς αγαπητική κοινωνία. Υπό αυτήν

⁶² Πρόκειται για τους πρώτους μαθητές του Χριστού, οι οποίοι θεωρείται πως έλαβαν το Άγιο Πνεύμα, και απέκτησαν *χάρη σε αυτό* εξαιρετικά χαρίσματα και δυνάμεις (της γλωσσολαλίας, της θαυματουργίας κ.ο.κ.).

την έννοια, η εκκλησία, ιδωμένη τόσο ως η συνάθροιση των πιστών, όσο και ως ο τόπος της συνάθροισης αποκαλύπτει βιωματικά στους συμμετέχοντες πιστούς την ύπαρξη «της όντως ζωής, της Βασιλείας του Θεού» (Γιανναράς 2006: 188). Βεβαίως, πρέπει να σημειωθεί πως σύμφωνα με τον ελληνορθόδοξο λόγο η αποκάλυψη της Βασιλείας του Θεού στην εκκλησιαστική κοινωνία, δεν αποτελεί επίτευγμα του ανθρώπου, αλλά *δώρο*, χάρισμα του Πνεύματος του Αγίου του Θεού, της τρίτης θεϊκής υπόστασης, η οποία τεκμαίρεται πως έχει τη δύναμη να ζωοποιεί τον άνθρωπο, εφόσον βεβαίως ο πιστός το ζητήσει με την αγαπητική στάση του και την άκρατη ταπείνωσή του (ό.π.: 189). Υπό αυτήν την έννοια, η λεγόμενη *επιφοίτηση* του Αγίου Πνεύματος, το θαύμα της ένωσης με το Θεό, φαίνεται πως είναι δυνατή για κάθε άνθρωπο, εφόσον έχει αφοσιωθεί στα μυστήρια, τα οποία μεγιστοποιούν την επενέργεια του πνεύματος στη φυσική ζωή των πιστών: του βαπτίσματος, της ευχαριστίας, του ευχελαίου, του χρίσματος, του γάμου, της προσευχής, της εξομολόγησης. Ενεργά σημεία της ύπαρξης και της δράσης του Αγίου Πνεύματος είναι μεταξύ άλλων η Παρθένος Μαρία, θνητή μητέρα του Ιησού, αλλά και οι άγιοι, οι οποίοι παρότι θνητοί κατάφεραν μέσω της συνειδητής άσκησης και ταπείνωσής τους να μετουσιωθούν από νήπια σε τέλειες υπάρξεις, να καθαρίσουν τον εαυτό τους, να μετανοήσουν, να αποκτήσουν απάθεια και ειρήνη του νου, να ξεπεράσουν τη θνητή τους φύση, αλλά και να διενεργήσουν θαυματουργές θεραπείες, να αποτολήσουν προφητείες, να δουν οράματα, να καταστούν τέλος οδηγοί των ανθρώπων στο θείο (ό.π.: 193-195, 200). Γι αυτούς εξάλλου τους λόγους, τόσο η Θεοτόκος όσο και τα πρόσωπα των Αγίων τιμούνται από την Εκκλησία και δέχονται την ευλάβεια των πιστών, οι οποίοι καταφεύγουν σε δύσκολες στιγμές στις αφιερωμένες στους αγίους ελληνορθόδοξες εκκλησίες για βοήθεια και συμπαράσταση: για να προσευχηθούν για υγεία, να προσκυνήσουν τις εικόνες και τα λείψανα των αγίων (τα οποία θεωρείται πως έχουν κατά χάρη τη θεραπευτική δύναμη των τέως κατόχων τους) να δώσουν υπόσχεση αγαπητικής πρόθεσης, να κάνουν τάμα στον εκάστοτε άγιο ζητώντας του *χείρα βοήθειας κ.ο.κ.* Όπως σημειώνει ο καθηγητής θεολογίας Δημήτριος Τσάμης, μετά τον θάνατό τους οι ψυχές των αγίων τεκμαίρεται πως αισθάνονται τις ανάγκες των ζώντων, αλλά και πως έχουν τη δυνατότητα να μεσιτεύουν για τους ζωντανούς, προσομοιώνοντας στην κατάσταση και τη λειτουργική διάσταση των αγγελικών οντοτήτων (2008: 137-138). Δηλαδή των

αυτεξούσιων, καθαρών εκείνων νοερών οντοτήτων, οι οποίες βρίσκονται κατά χάρη πάνω από τους χωρικούς και χρονικούς περιορισμούς και ως εκ τούτου δεν αλλοιώνονται -δεν πεθαίνουν- αλλά υπάρχουν σε αμετάβλητη κατάσταση (ό.π.: 93). Οι αγγελικές αυτές ουράνιες οντότητες θεωρείται πως έχουν λάβει καταγωγικά ως δώρο τον αγιασμό του Αγίου Πνεύματος προκειμένου ακριβώς «να δοξάζουν το Θεό και να φροντίζουν τις ανθρώπινες ψυχές» (ό.π.: 95, 98-99). Ωστόσο, οι οντότητες των αγγέλων δεν έχουν εξασφαλισμένη, θα λέγαμε, την αγιότητα. Αντίθετα η διατήρησή της κρίνεται (και για αυτούς) από την «προσοχή» και την «επιμέλεια» που επιδεικνύουν στη θεϊκή αποστολή τους -από τη διαγωγή τους (ό.π.: 95).⁶³

Από τα παραπάνω είναι σαφές πως οι ξεχωριστές οντότητες των αγίων και των αγγέλων, έχουν κεντρική θέση στη θεραπευτική διάσταση της ελληνορθόδοξης πίστης, καθώς έχουν την παραχωρηθείσα αρμοδιότητα να συμπαρίστανται στους πιστούς στις δύσκολες ώρες, στις ώρες της αρρώστιας, όταν ο θάνατος πλησιάζει. Έχουν, ωστόσο, κεντρική θέση και στις αφηγήσεις των συνομιλητών και συνομιλητριών μου, και αυτό όχι μόνο επειδή πρωταγωνιστούν μέσω των συγγενικών τους Καθολικών αγίων στο πνευματιστικό σύμπαν των βραζιλιάνικων θεραπειών στο οποίο αυτοί και αυτές αναγκάστηκαν να μνηθούν λόγω της περιπέτειας της υγείας τους. Αλλά κυρίως επειδή εξακολουθούν να πρωταγωνιστούν στο οντολογικό σύμπαν των συνομιλητών μου, τόσο *αμέσως*, με το στενό περιεχόμενό τους, όσο και *εμμέσως*, *παραπέμποντας* στην συναισθητηριακή εκείνη αίσθηση του αόρατου, του άυλου που, αν και έχει εγκαταλείψει (π.χ. με τον θάνατο) αυτόν τον κόσμο ή και δεν υπήρξε ποτέ (ως ύλη εν στενή εννοία) σε αυτόν τον κόσμο, δύναται παρ' όλα αυτά να παρεμβαίνει και να προΐσταται σε αυτόν. Επομένως οι άγγελοι και οι άγιοι καθίστανται εδώ σημαντικοί επειδή εμπλουτίζουν τη δομική για τις ελληνικές υποκειμενικότητες της παρούσας εργασίας διάκριση ανάμεσα στο *ορατό* και το *αόρατο*. Μια διάκριση που έχει επιφορτισθεί με τη στήριξη σημαντικών, εν διαστάσει και αλληλοσυμπληρωματικών σχέσεων: του *σώματος* και της *ψυχής*, της *Φύσης* και του

⁶³ Βεβαίως, η απώλεια της αγιοσύνης δεν ακυρώνει την υπερκόσμια φύση των εκπεσόντων αγγέλων, ούτε τη δύναμή τους παρά μόνο τους μετατρέπει σε ακάθαρτες, σκοτεινές οντότητες, οι οποίες τάσσονται στο στρατόπεδο του Διαβόλου και έχουν (με την ανοχή του Θεού) ως αποστολή τους, αφενός να παραπλανούν τους ανθρώπους ωθώντας τους στην αμαρτία και στο ψυχικό τέλμα και αφετέρου να υποδέχονται τους αμαρτωλούς στην μεταθανάτια κόλαση όπου και περιμένουν μαζί με τους τελευταίους την τελική κρίση κατά τη Δευτέρα Παρουσία (Δεληκωστόπουλος 2002 : 35-38).

Θεού και εν προκειμένω της υγείας/θεραπείας και της ασθένειας, η οποία με τη σειρά της παραπέμπει στην ορατότητα της ζωής και την αορατότητα του πιθανού (λόγω της ασθένειας) θανάτου.

3.2. Ελληνικές πρακτικές σωματοποίησης του ελληνορθόδοξου νόηματος

Στο παρόν κεφάλαιο αναδεικνύω τις διασωματικές εκείνες πρακτικές με τις οποίες οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες συγχρονίζονται με το ελληνορθόδοξο νόημα, ακόμα κι όταν δηλώνουν χαρακτηριστικά πως δεν πιστεύουν στον Θεό. Η αναφορά στις εν λόγω εξαντικειμενικευτικές πρακτικές επιλέγεται προκειμένου να αναδείξει το πώς οι περισσότεροι συνομιλητές μου, αν και δήλωναν/αισθάνονταν μη (συνειδητοί) χριστιανοί, κατέφυγαν ενστικτωδώς στις οικείες ελληνορθόδοξες νοηματικές μήτρες προκειμένου να κατανοήσουν τη βραζιλιάνικη πνευματιστική ερμηνεία της υγείας και της ασθένειας, αλλά και να διακρίνουν αν υφίσταται περιθώριο ανάπτυξης μιας ελληνοβραζιλιάνικης σχέσης εμπιστοσύνης. Προτού καταπιαστώ με τις ελληνικές πρακτικές αυτές καθαυτές καθώς και με τις σημαντικές εθνογραφίες που αναφέρονται σε αυτές, θα ήθελα να παραθέσω ένα εθνογραφικό δείγμα, το οποίο καταδεικνύει, κατά τη γνώμη μου, τον υψηλό βαθμό ταύτισης της σύγχρονης ελληνικότητας με τον «απροσδιόριστο ορίζοντα» της ελληνορθόδοξης χριστιανικότητας. Αφορά στον διάλογο που είχα με ελληνίδα ιατρό (αιματολόγο), εργαζόμενη σε δημόσιο νοσοκομειακό ίδρυμα προκειμένου να διαπιστώσω την άποψη της επιστήμης για τα θαύματα, τις εναλλακτικές θεραπείες και την πίστη των ασθενών. Η συνομιλία μας ξεκίνησε με τη δήλωση της ιατρού πως μάλλον δεν πιστεύει (στο Θεό), αλλά και πως δεν προσεύχεται για τους ασθενείς της καθώς θεωρεί πως δεν πιστεύει αρκετά ώστε να έχει δικαίωμα να διεκδικήσει τα οφέλη που μπορεί να προκύψουν μέσω της προσευχής. Ωστόσο, η αναμενόμενη ίσως αυτή στάση της εκπροσώπου της εκκοσμικευμένης ιατρικής επιστήμης φαίνεται πως σχετικοποιείται ευθύς παρακάτω. Έτσι, στην ερώτησή μου εάν έχει συναντήσει περιπτώσεις ασθενών που να αποδίδουν τη βελτίωση της κατάστασής τους στα θεία, η απάντηση της γιατρού ήταν η εξής: «Πολλές. “Πάμε καλά”, τους λέω. “Ναι, ναι γιατρέ μου. Με τη βοήθεια της Αγ. Ξένης”, μου απαντάει. Αυτό που έχω δει, όμως, περισσότερο είναι την απελπισία στις μανάδες παιδιών ασθενών. Αυτές δεν έχουν

στηρίγματα. Θεωρούν πως εισπράττουν μια δυσμένεια από τα θεία και αυτό τους κλονίζει την πίστη. Αν βλέπω γονείς με αγωνία, αγωνιώ και εγώ ότι δεν θα πάει καλά το παιδί. Έρχεται ένα κοριτσάκι με ένα νόσημα δυνητικά ιάσιμο κατά εβδομήντα τοις εκατό. Δεν είναι χαμηλό ποσοστό. Παίρνει τη θεραπεία, δρα, υποχωρεί το νόσημα. Η μικρή είναι δυνατή, η μαμά είναι ράκος. Μετά από λίγο καιρό παίρνει τηλέφωνο η μαμά και μου λέει πως πονάει η μέση της μικρής. “Φοβάμαι μην επανεμφανισθεί το νόσημα”, λέει η μαμά. Όντως την φέρνει. Είδαμε ότι είχε υποτροπιάσει από το θώρακα στην κοιλιά και χτύπαγε τη μέση. Η μάνα δεν πίστεψε ποτέ ότι θα γίνει καλά. “Έλα εδώ, τι κάνεις, της λέω”; “Προσπαθώ, αλλά δεν μου βγαίνει”, απαντά η μητέρα. “Να προσευχηθείς”. “Δεν έχω πίστη”. Η μικρή όμως ήταν ψύχραιμη και γενναία πολύ. Κι εγώ, αν το πιστεύεις, *ζήτησα από μια κοπέλα με βαθιά πίστη να προσευχηθεί γι’ αυτήν*».

Βλέπουμε λοιπόν ότι την ίδια στιγμή που η ελληνίδα γιατρός δηλώνει μάλλον μη πιστή, και όχι μόνον μη χριστιανή, εξακολουθεί παρ’ όλα αυτά να αναγνωρίζει την χρησιμότητα της πίστης στα ζητήματα *ζωής και θανάτου* που αντιμετωπίζει στην νοσοκομειακή καθημερινότητά της. Γι’ αυτό και σχεδόν πιέζει τη μάνα να κάνει το ύψιστο -ανθρώπινο- χρέος της, να ελπίσει τη σωτηρία του παιδιού της και κατ’ επέκταση να συνεργασθεί μαζί της, να ριχτεί στη θεραπευτική μάχη *ψυχή τε και σώματι*. Αλλά και φθάνει στο σημείο να ζητήσει από μια άλλη γυναίκα, της οποίας και αναγνωρίζει την πίστη, να καλύψει το δυσαναπλήρωτο κενό πίστης (τόσο το δικό της, όσο και της απελπισμένης μάνας) και να προσευχηθεί στο Θεό. Κατά την άποψή μου, είναι σαφές πως η γιατρός, παρότι έχει συνειδητά επιλέξει το μονοπάτι της εκκοσμίκευσης, εξακολουθεί να φέρει ως ανεπίγνωστο συναισθητηριακό αποθεματικό τις ελληνορθόδοξες θέσεις σχετικά με τη δύναμη της πίστης στον αγώνα ενάντια στην ασθένεια και τον θάνατο, οι οποίες και ενεργοποιούνται αυτόματα *σε ώρα ανάγκης*. Φαίνεται πως τα *«μάτια της έχουν δει πάρα πολλά»* περίξ των νοσοκομειακών κρεβατιών ώστε της είναι αδύνατον να κόψει τον ελληνορθόδοξο ομφάλιο ρόλο, ο οποίος, όπως προκύπτει από τη συνέχεια της συνέντευξης, της έχει μεταδοθεί μέσα από την οικογένειά της ήδη από τα πρώτα χρόνια της ζωής της και έχει περαιτέρω ενισχυθεί μέσα από μια περιπέτεια υγείας του αδελφού της που ξεπεράσθηκε, σύμφωνα με εκείνον, *«με τη βοήθεια του Αγίου Αθανασίου»*. Υπ’ αυτήν την έννοια, φαίνεται πως μέσα και στο δικό της επιστημονικότερο σύμπαν

εξακολουθεί να ζει, έστω άδηλα, διακριτικά ή και *εν υπνώσει*, η ύψιστη, αόρατη εκείνη δύναμη, η οποία πιστεύεται ότι δύναται να παρέμβει στα ανθρώπινα, εφόσον τηρηθούν τα προαπαιτούμενα. Εφόσον, δηλαδή ο έχων την ανάγκη, αλλά και όποιος δικαιούται (εδώ η πιστή γυναίκα) να καταπιαστεί με τα αρμόδια τελετουργικά (εδώ την προσευχή), τα οποία μπορούν να επιφέρουν το ζητούμενο: τη βοήθεια του Θεού στο άρρωστο κορίτσι, τη σωτηρία του *από του Χάρου δόντια*, όπως θα συμπλήρωναν πολλοί Έλληνες συνομιλητές μου. Το παραπάνω παράδειγμα, δείχνει με εύγλωττο τρόπο πως είναι σχεδόν *μοίρα* της μη πιστής ιατρού να παραμείνει *εφ' όρου ζωής* συγχρονισμένη με το Θεό και τη Δύναμή του, και μάλιστα, με τον *προσωπικό* Θεό/Πατέρα/Προστάτη/Δάσκαλο του ελληνορθόδοξου σύμπαντος και την υπεράνθρωπη δύναμή του την οποία *χαρίζει* στο θνητό ανθρώπινο γένος. Και κατ' αναλογία, πως είναι η μέχρι σήμερα πολιτισμική *μοίρα* των ελληνικών υποκειμενικότητων να παραμένουν, παρόλες τις συνεκτικές αλλαγές που θα αναγκαστούν να κάνουν στη ζωή τους, συναισθητηριακά δεμένοι με το ελληνορθόδοξο έθος –είτε το συνειδητοποιούν, είτε όχι.

Ποιές είναι λοιπόν αυτές οι κυρίαρχες στον σύγχρονο ελληνικό χωροχρόνο πρακτικές, οι οποίες ευθύνονται για τον ανεπίγνωστο και άδηλο ελληνορθόδοξο προσανατολισμό της ελληνικής υποκειμενικότητας; Σύμφωνα με την έρευνά μου, η εμπλοκή με το ελληνορθόδοξο πεδίο ξεκινά ήδη από τη χαρμόσυνη στιγμή της γέννησης, όπου είναι σχεδόν βέβαιο πως κάποιος από τους μεγαλύτερης κυρίως ηλικίας συγγενείς θα σκεφτεί να δωρίσει στο βρέφος ένα “ματάκι”. Ένα ασημένιο συνήθως κόσμημα, το οποίο καρφίτσώνουν είτε στο κρεβατάκι του μωρού είτε πάνω στα ρούχα του, προκειμένου να προστατεύσει το αδύναμο ακόμα νεογνό από το θαυμασμό, αλλά και πιθανόν τη ζήλια, όσων το επισκεφθούν τις πρώτες μέρες της ζωής του. Με τον απλό αυτό τρόπο, αλλά και για τον απλό αυτό λόγο, το βρέφος (η εν δυνάμει ελληνική εδώ υποκειμενικότητα που δεν έχει ακόμα εγκλωβιστεί στον εξαντικειμενικευμένο κόσμο της) ξεκινά να δένεται διασωματικά (και σαφώς ανεπίγνωστα) με τα ισχυρά εκείνα πολιτισμικά νοήματα που είναι διακριτικά δεμένα πάνω στο μικροσκοπικό πράγματι χώρο που καταλαμβάνει συνήθως το *εν λόγω* φυλαχτό. Εν ολίγοις εδώ, όπως επιβεβαιώνουν και οι εθνογραφικές μελέτες των Χριστίνα Βέικου (1998), Michael Herzfeld (1981), και Charles Stewart (2008), η ιστορία που συνοδεύει “το μάτι” λέει πως το ζηλόφθονο βλέμμα ή το βλέμμα

θαυμασμού δύναται να επηρεάσει το σώμα αυτού που δέχεται την οπτική επίθεση και να το αρρωστήσει, να του προκαλέσει αδιαθεσία, πονοκέφαλο, ζάλη, λιποθυμία κ.τ.λ. Επομένως, όπως σημειώνει και ο Herzfeld, το υπό εξέταση μάτι αφορά πάντα σε ένα «κακό μάτι», το οποίο οφείλεται αφενός στα, εκούσια ή ακούσια, κυρίως ζηλόφθονα/γρουσουζικά αισθήματα του ματιαστή και αφετέρου στη διαφορετικότητα του ματιασμένου, π.χ. στο γεγονός ότι είναι εξαιρετικά όμορφος ή εξαιρετικά πλούσιος με έναν τρόπο που να προκαλεί το τρέχον κοινό αίσθημα ισορροπίας (1981: 564-566). Ωστόσο, η σωματική αδυναμία ή ανισορροπία που δύναται να προκαλέσει το βλέμμα του άλλου έχει εντός του σύγχρονου ελληνικού χωροχρόνου το αντίδοτο και το γιατρικό της. Έτσι, για παράδειγμα, το ματάκι που τοποθετείται πάνω στα ρούχα του βρέφους θεωρείται πως λειτουργεί αποτρεπτικά, απορροφώντας την βλαπτική ενέργεια του ζηλόφθονου βλέμματος. Από την άλλη μεριά, στην περίπτωση που το ζηλόφθονο μάτι είναι, όπως λένε, *δυνατό* και το φυλαχτό δεν πιάσει αφήνοντας το μωρό εκτεθειμένο στο κακό βλέμμα, η επαναφορά της υγείας/ηρεμίας του ματιασμένου μωρού ανατίθεται πια στην προβλεπόμενη διαδικασία του ξεματιάσματος.⁶⁴ Στην τελετουργική προσευχητική διαδικασία, η οποία, σύμφωνα με την ερμηνευτική/φαινομενολογική προσέγγιση της Χριστίνας Βέικου, οδηγεί στην μετωνυμική επαναφορά της υγείας του ματιασμένου αφενός χάρη στη συνδρομή των τεκμαιρόμενων ως θεραπευτικά αρμόδιων ιερών λόγων, καθαρτικών ουσιών (αγιασμένο νερό, λάδι, κρασί, αλάτι, κάρβουνο, σκόρδο), καθώς και των θνητών και Αγίων εκείνων προσώπων που καλούνται να λειτουργήσουν εδώ εξορκιστικά, να εντοπίσουν το κακό που εισχώρησε στο ανθρώπινο σώμα και να το διώξουν, όσο γίνεται πιο *μακριά* (Βέικου 1998: 28, 334, 368-369). Αλλά και αφετέρου χάρη στο γεγονός, πως τα θεραπευτικά αυτά *πρόσωπα* και *πράγματα*, καθώς και οι μεταξύ τους σχέσεις νοήματος έχουν εγγραφεί, χάρη στην υποχρεωτική διασωματική-διυποκειμενική μαθητεία των πολιτισμικών υποκειμένων στις κυρίαρχες «αρχές της συλλογικότητάς τους», «τόσο στη σκέψη όσο και στο σώμα των ανθρώπων» (ό.π.: 316-317). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως το ματάκι που τοποθετείται περίξ του νεογνού εισάγει το νέο πλάσμα σε ένα «βιούμενο» (από τους άμεσα και έμμεσα συγγενείς του) «σύστημα σχέσεων [...] το οποίο

⁶⁴ Για περαιτέρω λεπτομέρειες σχετικά με τη διαδικασία του ξε/ματιάσματος βλ. Stewart 2008: 221-225, Βέικου 1998: 291-396.

ταξινομεί την εμπειρία και το συναίσθημα, μεταφέρει αξίες και παράγει νοήματα» που έχουν εν προκειμένω να κάνουν με αγίους, προσευχές και αγιασμένες ουσίες και αντικείμενα (ό.π.: 305). Με πρόσωπα, δηλαδή, και πράγματα, τα οποία μοιάζουν τουλάχιστον για τους Έλληνες συνομιλητές μου να συνδέονται με το ελληνορθόδοξο πεδίο. Και αυτό παρόλο που, όπως επισημαίνει ο Charles Stewart, η επίσημη ελληνορθόδοξη εκκλησία έχει προσπαθήσει πολλές φορές (κυρίως στο παρελθόν) να καταστήσει σαφές πως δεν αναγνωρίζει το σύστημα ματιάσματος/ξεματιάσματος επειδή το θεωρεί παγανιστικό κατάλοιπο συνδεδεμένο με τις δυνάμεις των αρχαιοελληνικών θεοτήτων και τεράτων,⁶⁵ και επειδή το τελευταίο αφορά σε μια ανεπίσημη τελετουργία που γίνεται με ανορθόδοξο τρόπο μέσα από *ζόρκια*, δηλαδή μέσα από μη αναγνωρισμένες από την εκκλησία προσευχές, και μάλιστα από *μη* κληρικούς που θεωρούνται ως οι αποκλειστικώς αρμόδιοι να τελέσουν τις προβλεπόμενες εντός του ελληνορθόδοξου πεδίου πράξεις (αγιασμό, εξορκισμό) που διώχνουν το κακό *μακριά* (Stewart 2008: 143-148, 224-225). Ωστόσο, όπως ήδη άφησα να εννοηθεί, η έλλειψη θεωρητικής συνοχής ανάμεσα στη διαδικασία του ματιάσματος/ξεματιάσματος και τις επίσημες ελληνορθόδοξες πρακτικές απομάκρυνσης του κακού φαίνεται τελικά πως, ενώ κάποιες φορές προβλημάτισε τις παλαιότερες γενιές Ελλήνων και ιδίως εκείνους που βίωναν πιο άμεσα την ελληνορθόδοξη εκκλησιαστική ζωή, δεν κατάφερε να επηρεάσει την πλειονότητα των Ελλήνων και των χαμηλότερων βαθμίδων πατέρων της εκκλησίας, οι οποίοι ακριβώς επειδή δεν ενδιαφέρονταν για τις θεωρητικές διακρίσεις, αλλά για την επιβίωσή τους από το κακό, την κακοτυχία και την αρρώστια, κατέληγαν να τοποθετούν κάτω από την κατηγορία του ελληνορθόδοξου σχεδόν οποιαδήποτε θεραπευτική, αποτρεπτική πράξη/αφήγηση έκανε χρήση (έστω μερική ή και ιδιάζουσα) των προσώπων και των πραγμάτων που έμοιαζαν να προέρχονται από το επίσημο ελληνορθόδοξο πεδίο (ό.π.: 144-145). Η ευφυής, κατά τη γνώμη μου, αυτή χρήση είχε ως αποτέλεσμα τον εκχριστιανισμό του ξε/ματιάσματος και κατ' επέκταση την εδραίωση της πίστης πως το “μάτι” αφορά σε μια -λίγο ως πολύ- εγκεκριμένη ελληνορθόδοξη πρακτική, η οποία μπορεί να μη διενεργείται από έναν αναγνωρισμένο λειτουργό της

⁶⁵ Έτσι για παράδειγμα, η Βείκου αναφέρει την ομηρική πίστη στη φοβερή λάμψη των γαλανών ματιών της θεάς Αθηνάς που ακινητοποιούσαν όποιον τα αντίκριζε, αλλά και το τρομερό βλέμμα του τέρατος της ελληνικής μυθολογίας Γοργούς-Μέδουσας που είχε τη δύναμη να απολιθώνει όποιον το κοίταζε (1998: 50-60).

ελληνορθόδοξης εκκλησίας, επιτελείται, ωστόσο, συνήθως από ένα συγγενικό του ματιασμένου πρόσωπο, του οποίου η πίστη θεωρείται ικανή να διαχειρισθεί “το κακό” του βλέμματος, διαμεσολαβώντας ανάμεσα στον κόσμο των θνητών και εκείνον των αόρατων δυνάμεων *του καλού και του κακού* με δύο τρόπους. Αφενός, με τη *συνδρομητική μεσολάβηση* της αγιότητας συγκεκριμένων προσώπων του ελληνορθόδοξου πεδίου, του Χριστού, της Παναγίας, των διαφόρων Αγίων κ.ο.κ., και αφετέρου *χάρη* σε συγκεκριμένες προσευχές και συγκεκριμένες ουσίες που λίγο ενδιαφέρει αν είναι απαγορευμένες ή όχι από την Εκκλησία, καθώς σε κάθε περίπτωση μοιάζουν να αφορούν στην πίστη στον Θεό – ή αλλιώς σε έναν Θεό την πατρότητα του οποίου διεκδικεί με διαφορά η ελληνορθόδοξη πίστη, όπως γράφει και ο Stewart (ό.π.: 234).

Έτσι, με ή χωρίς την επίσημη εκκλησιαστική σφραγίδα, το μάτι φαίνεται πως έχει δια παντός σχετισθεί με τη χριστιανοσύνη, γεγονός που εν προκειμένω σημαίνει πως η τοποθέτηση και μόνο του φυλαχτού στα ρούχα του βρέφους ανακαλεί στο παρόν τις πυρηνικές ελληνορθόδοξες σχέσεις, οι οποίες έχουν καταφέρει να αντέξουν στο χρόνο, πατώντας και αυτές με τη σειρά τους στις κυρίαρχες κοσμοθεωρήσεις του αρχαιοελληνικού σύμπαντος (ό.π.: 143-148)⁶⁶. Υπ’ αυτήν την έννοια, το μάτι καθίσταται, όπως σημειώνει και η Βέικου, «αναδρομική φαντασία» (1998: 167, 338-339). Ένας διακριτικός αγωγός, ο οποίος παρέχει «μια ασυνείδητη, αλλά εναργή κοσμοθεωρία, μια φιλοσοφία για την ανθρώπινη ύπαρξη μέσα στον κόσμο, ένα στοχασμό για το σώμα και τον ακατάλυτο δεσμό του με τη φύση, την αρρώστια και τη θεραπεία, τον εαυτό και τους άλλους, τον άνθρωπο και την κοινωνία, το καλό και το κακό» (ό.π.: 393). Ωστόσο, η συλλογιστική του κακού βλέμματος φαίνεται, μέσα από τη έρευνά μου, πως συμμετέχει ειδικότερα και στη μορφοποίηση της αίσθησης των Ελλήνων σχετικά με την ύπαρξη και λειτουργία της *μη ορατής δύναμης*. Μιας άυλης δύναμης, η οποία δεν περιορίζεται στις πνευματικές (έτσι κι αλλιώς

⁶⁶ Ο Stewart υποστηρίζει πως οι ελληνικές υποκειμενικότητες του 3^{ου}- 4^{ου} αιώνα μ.Χ. χρησιμοποίησαν στρατηγικά το πεδίο των λεγόμενων σήμερα αρχαιοελληνικών *νοημάτων, οντοτήτων, πραγμάτων, τελετουργιών* κ.ο.κ προκειμένου να κατανοήσουν και να αφομοιώσουν τον εισερχόμενο χριστιανικό κόσμο. Έτσι, για παράδειγμα, η υποχρεωτική αυτή χρήση φαίνεται πως συνέδεσε σταδιακά με εύσημο τρόπο τις (μετονομασθείσες σε νεράιδες) Νηρηίδες και τους (μετανομασθέντες σε ξωτικά) σατύρους, με το αναδυόμενο ελληνορθόδοξο χριστιανικό περιβάλλον και πιο συγκεκριμένα με τις έννοιες του κακού, του πονηρού, της αμαρτίας, της μοιχείας, του ανθρώπινου φόβου, αλλά και κυρίως εδώ των ανθρωπίνων ασθενειών (2008: 145).

θεωρούμενες ως άυλες) οντότητες, αλλά επεκτείνεται στην ανθρώπινη ύπαρξη, καθιστώντας σαφές πως μια ανθρώπινη οντότητα δύναται να επηρεάσει τον συνάνθρωπό της με μόνη τη σκέψη ή το συναίσθημα, δηλαδή μέσω των θεωρούμενων ως μη ορατών/σάρκινων διαστάσεων/ποιότητων της. Και πως, κατ' επέκταση, η θεωρούμενη ως μη υλική, (και γι' αυτό αθάνατη/αιώνια), ψυχική διάσταση του ανθρώπινου είναι μεταβιβάσιμη, αλλά και ικανή να παράξει απ' έξω (από το δικό της σημείο) υλικές, σωματικές, παθολογικές συνέπειες στο μέσα (στη σωματική επικράτεια) ενός άλλου ανθρώπινου όντος, όπως σημειώνει και ο Stewart (2008: 227).

Είναι βεβαίως σαφές πως το πλέγμα των αναδυόμενων νοημάτων που σχετίζονται με το κακό μάτι δεν αφορά αποκλειστικά την ελάχιστα εγκλωβισμένη στον ήδη υπάρχοντα ελληνικό κόσμο σωματικότητα του νεογνού, αλλά σε κάθε περίπτωση και τις περαιτέρω εγκλωβισμένες σωματικότητες των γονέων και των συγγενών, οι οποίες παρότι ενδέχεται να δηλώνουν πως δεν πιστεύουν στο μάτι ή στον Θεό, αποδέχονται, εντούτοις, στην πλειονότητά τους το δώρο του εν λόγω φυλαχτού με τη λογική του *καλού/κακού*, προκειμένου ακριβώς να είναι το πολύτιμο βρέφος προφυλαγμένο από τις προβλεπόμενες ασθένειες και οι ίδιοι από τον προβλεπόμενο πόνο -είτε ο Θεός υπάρχει, είτε όχι. Αποδέχονται, με άλλα λόγια, τη συμπυκνωμένη πολιτισμική γνώση που τους (μετα)φέρει το φυλαχτό ελέω ακριβώς της ήδη σωματοποιημένης -σε αυτούς- λογικής, η οποία υποκρύπτει τον έστω και μη συνειδητό *εν-τοπισμό* τους στον κυρίαρχο ελληνικό και άρα και ελληνορθόδοξο χωροχρόνο και αφορά εν προκειμένω τη βεβαιότητα του ανθρώπινου πόνου, της ανθρώπινης συμφοράς. Συνεπάγεται, λοιπόν, πως ήδη από το ξεκίνημα της ελληνικής ζωής το καρφισσόμενο στα ρούχα του μωρού “μάτι” ενεργοποιεί και κατ' επέκταση ισχυροποιεί το ελληνορθόδοξο πλαίσιο αντίληψης και για εκείνες τις ελληνικές υποκειμενικότητες, οι οποίες αντιλαμβάνονται τη σχέση τους με αυτό καθαυτό το ελληνορθόδοξο πεδίο ως μια σχέση *συγκυριακή*, ως μια σχέση που οφείλεται στο γεγονός της *τυχαίας* γέννησής τους στον ελληνικό τόπο και έχουν κατ' επέκταση επιλέξει να αποσυνδεθούν από την ελληνορθόδοξη αναγκαστική “προϊκα”. Εντούτοις, μέσα και μόνο από την αδιάφορη -ή και επικριτική κάποιες φορές- *τοποθέτηση* του φυλαχτού περίξ της σωματικότητας του μωρού, φαίνεται πως η πιθανολογούμενη συγκυριακότητα του τόπου καταγωγής έχει καταστεί για τις

ενήλικες πια σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες ανεξίτηλη *φύση*. Μια *φύση* που φέρει στον πυρήνα της την αβάσταχτη κάποιες φορές συν-αίσθηση της ανθρώπινης θνητότητας.

Είναι εθνογραφικά γνωστό πως η πολιτισμική αποστολή του κακού βλέμματος δεν εξαντλείται στις πρώτες μέρες της ζωής μιας ελληνικής υποκειμενικότητας. Εντούτοις, η εκτενής αναφορά μου σε αυτήν την πρώτη επαφή είχε σκοπό να καταδείξει, όπως θα σημείωνε και η Judith Butler, πως η καθαρή –λεγόμενη και βιολογική– σωματικότητα δεν υφίσταται ούτε για μια στιγμή ξέχωρα από τον κόσμο που την “έφερε στον κόσμο”, ότι είναι από την πρώτη στιγμή εγκλωβισμένη στον κόσμο με τον οποίο την έδεσε η μοίρα της (2009: 59). Ωστόσο, πέρα από την εναρκτήρια, εισαγωγική αυτή επαφή, το μάτι και ό,τι το συνοδεύει, εξακολουθεί να εμπλέκεται στη ζωή των σύγχρονων ελληνικών υποκειμενικοτήτων σχεδόν καθημερινά, ερχόμενο να εξηγήσει την αίσθηση της ελαφριάς αδιαθεσίας, της *απρόβλεπτης ατυχίας*, η οποία μάλιστα επέρχεται απρόσμενα - *εκεί που όλα ήταν καλά* (Βέικου 1998: 295). Και σε αυτή την περίπτωση, λοιπόν, η πολιτισμικά προβλεπόμενη αντίληψη πως η σωματική μετάπτωση μπορεί να οφείλεται στο βλέμμα ζήλιας ή θαυμασμού του άλλου, ενδέχεται να οδηγήσει την ελληνική υποκειμενικότητα που υποφέρει στην αναζήτηση του κατάλληλου εκείνου ανθρώπου, ο οποίος θα αναλάβει τη διαδικασία του ξεματιάσματος. Όπως θα έλεγε και η Βέικου, η δοθείσα πολιτισμικά –από τα γεννοφάσκια μας– δυνατότητα αναγνώρισης μιας αδιαθεσίας ως συνέπεια του κακού βλέμματος του άλλου, φαίνεται πως ανακαλεί ένα ολόκληρο φάσμα σωματοποιημένων γνώσεων, αλλά και ένα ολόκληρο «δίκτυο σχέσεων» το οποίο υπενθυμίζει, αλλά και εμπραγματώνει εν προκειμένω την ύπαρξη του Θεού, αλλά και του Καλού, την ύπαρξη του Διαβόλου, αλλά και του Κακού, και κυρίως τη δυνατότητα του θαύματος, τη δυνατότητα της επιστροφής της υγείας *χάρη* στη στροφή της προσοχής του ασθενούς στα πρόσωπα και τα πράγματα, εδώ στις θεραπευτικές τελετουργίες που αποδίδονται στην ελληνορθόδοξη πίστη (1998: 291). Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί πως στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, όπου η αδυναμία (βιολογική και κοινωνική) την οποία επισείει μια ασθένεια έχει καταστεί ο πλέον βασικός εχθρός του εξατομικευμένου ανθρώπινου βίου, η ζηλοφθονία και δολιότητα ως αιτίες του ματιάσματος έχουν, λίγο ως πολύ, παύσει να ενδιαφέρουν. Αντίθετα, αυτό που φαίνεται πως συνεχίζει να ενδιαφέρει είναι αυτή καθαυτή η

διαδικασία του ξεματιάσματος, ιδωμένη ως η άμεση δυνατότητα διενέργειας μικρότερων, καθημερινών *θαυμάτων ίασης*, τα οποία συνίστανται ακριβώς στην με τη βοήθεια του ικανού, πιστού θνητού (του ξεματιαστή) απαλλαγή (του ματιασμένου) από την προκληθείσα από το μάτι σωματική αδιαθεσία, η οποία αναγκάζει αυτομάτως τον ματιασμένο να διακόψει, έστω και για λίγο, τη φυσιολογική ροή του βίου του -να χάσει πολύτιμο χρόνο από τη ζωή του. Η υπερίσχυση δε του δεύτερου αυτού σκέλους του συστήματος ξε/ματιάσματος φανερώνεται επιπλέον από ότι οι ελληνικές υποκειμενικότητες, προκειμένου να ωφεληθούν από την πολυπόθητη θεραπευτική ποιότητα του τελευταίου, έχουν εδώ και αρκετά χρόνια προσαρμόσει την τελετουργική αυτή φάση, δίνοντας τη δυνατότητα στον ξεματιαστή να τους παράσχει βοήθεια *από απόσταση*, για παράδειγμα, όπως σημειώνει τόσο η Χριστίνα Βείκου, όσο και η Νάντια Σερεμετάκη, μέσα από το εν πρώτοις θεωρούμενο ως απρόσωπο τηλεφωνικό δίκτυο ή και πιο πρόσφατα μέσα από το διαδίκτυο (Βείκου 1998: 387-388, Seremetakis 2009). Και αυτό συμβαίνει, ενώ μέχρι πρότινος η φυσική συμπαρουσία ματιασμένου/ξεματιαστή αποτελούσε *απαρέγκλιτη* λειτουργική προϋπόθεση του εν λόγω τελετουργικού, εξασφαλίζοντας, την θεραπευτική «αντιφωνία των αισθήσεων» (Seremetakis 2009: 339-340). Βεβαίως, οι σύγχρονες προεκτάσεις της πρακτικής και κατ' επέκταση του νοήματος του «κακού βλέμματος» δεν φανερώνονται μόνο από τις αλλαγές στον *τρόπο* παροχής της θεραπείας του ξεματιάσματος, από την εξίσωση δηλαδή της φυσικής παρουσίας των συμμετεχόντων με μόνη την τηλεφωνική φωνή/την «ηχώ» τους, η οποία (εξίσωση) συνεισφέρει συν τοις άλλοις στην επέκταση της αίσθησης πως «το αόρατο» και οι θείες δυνάμεις του δεν γνωρίζουν χωρικούς, τεχνολογικούς και άλλους φραγμούς (ό.π.: 340). Φανερώνονται, επιπλέον, από τη διάνοιξη του ερμηνευτικού πεδίου του εν λόγω συστήματος από τον στενό χώρο της διαπραγμάτευσης των διαπροσωπικών συγκρούσεων στον οποίο το είχαν περιορίσει οι συμβολικού/ερμηνευτικού τύπου ανθρωπολογικές μελέτες προς το χώρο της φυσικής επιστήμης και της βιολογίας. Εκεί, όπου το μάτι γίνεται πρωταγωνιστής επιστημονικών ερευνών, οι οποίες το συγχρωτίζουν με τις έννοιες των κβάντων και των κυματομορφών, δίνοντάς του παράλληλα την ευκαιρία, όπως θα δείξω στην επόμενη ενότητα, να συμμετάσχει στην τρέχουσα και στον ελληνικό χωροχρόνο διαδικασία συνεύρεσης του ιερού με το επιστημονικό.

Η δύναμη του νερού που έχει ήδη εισχωρήσει διακριτικά στο συναισθητηριακό σύμπαν των νεογέννητων μέσω της τελετουργίας του ξεματιάσματος, επανέρχεται δυναμικά στο συναισθητηριακό προσκήνιό τους με το μυστήριο της βάπτισης. Το μυστήριο μέσα από το οποίο η συντριπτική πλειονότητα των σύγχρονων Ελλήνων εξακολουθεί να αποκτά κοινωνικό πρόσωπο -όνομα-, παρόλο που η θρησκευτική βάπτιση δεν είναι υποχρεωτική για το ελληνικό κράτος που προβλέπει τη δυνατότητα της πολιτικής ονοματοδοσίας του νέου μέλους μέσω μιας απλής διοικητικής πράξης. Η προτίμηση των σύγχρονων Ελλήνων στο μυστήριο της βάπτισης φαίνεται πως δικαιολογείται από το γεγονός πως, πέρα από τη θρησκευτική του ποιότητα (για την οποία, άλλωστε, το διαλέγουν οι ενεργοί χριστιανοί ορθόδοξοι) έχει λάβει τα τελευταία τριάντα περίπου χρόνια και μια επιπλέον κοσμική/κοινωνική διάσταση, η οποία δίνει την ευκαιρία (ή τουλάχιστον έδινε πριν το πρόσφατο ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης) στην ελληνική οικογένεια να βαπτίσει τα παιδιά της με τρόπο που να φανερώνει σε συγγενείς και φίλους, όχι μόνο το σεβασμό στα κυρίαρχα θρησκευτικά ήθη, αλλά κυρίως το οικονομικό/κοινωνικό επίπεδό της -την κοινωνική θέση της εντός του ελλαδικού χώρου. Υπ' αυτήν την έννοια, το μυστήριο της βάπτισης έχει μετατραπεί για την πλειονότητα των Ελλήνων σε ένα κοσμικό γεγονός επίδειξης πλούτου ή/και αισθητικής, στα πλαίσια του οποίου οι πρωταγωνιστές απλώς ανέχονται τα αναχρονιστικά/παραδοσιακά τελετουργικά "των παπάδων". Έχει μετατραπεί, αλλιώς, σε μια καθώς πρέπει παρουσίαση των νέων μελών της εκάστοτε ελληνικής οικογένειας στον κοινωνικό τους περίγυρο.

Ωστόσο, ακόμα και ως μια κοινωνικά εξαναγκασμένη επιλογή, η οποία δεν προϋποθέτει την πίστη των πρωταγωνιστών, η τελετή της βάπτισης φαίνεται πως εξακολουθεί να αφήνει το ελληνορθόδοξο συναισθητηριακό στίγμα της, τόσο πάνω στο νήπιο που την υφίσταται, όσο και πάνω στους συμμετέχοντες ενήλικες, ακόμα και αν οι τελευταίοι ανήκουν στην πλειονότητα των Ελλήνων που δηλώνουν πιστοί από συνήθεια και πηγαίνουν στην εκκλησία μόνο για γάμους, βαφτίσια, κηδείες, μνημόσυνα και επιπλέον για περίπου τριάντα ολόκληρα λεπτά το βράδυ του Μεγάλου Σαββάτου για να ανάψουν τη λαμπάδα της αναστάσεως φορώντας τα καλά τους (τα επίσημα ρούχα τους). Πράγματι, σύμφωνα με τα στοιχεία της έρευνάς μου, ενώ η πλειονότητα των συνομιλητών μου (ηλικίας 25 έως 67 ετών) ανήκαν στην κατηγορία του έλληνα πιστού από συνήθεια που δεν σχετίζεται με και πιθανόν

κατακρίνει τα της εκκλησίας, εντούτοις όλοι τους είχαν βαπτίσει τα παιδιά τους, και οι μεγαλύτεροι τα εγγόνια τους, παρόλο που όπως μου εμπιστεύτηκαν είχαν τότε και εξακολουθούν να έχουν σήμερα τους ενδοιασμούς τους για το εάν η απόφασή τους αυτή ήταν η καλύτερη, μιας και, όπως παραδέχονται *δεν πίστευαν πραγματικά*. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μερικές από τις απαντήσεις που μου έδωσαν για να δικαιολογήσουν την απόφασή τους ήταν ότι: *το ήθελαν οι γονείς μας, για το καλό του παιδιού, για να μην ξεχωρίζει από τα άλλα παιδιά, ή, γιατί εδώ στην Ελλάδα δεν είμαστε ακόμα τόσο προχωρημένοι*. Ωστόσο, την ίδια στιγμή που η εκφορά των λόγων της απόφασής τους έδινε την εντύπωση πως οδηγήθηκαν να βαπτίσουν τα παιδιά τους με το ζόρι, μέσα από τα λόγια τους εξίσου προέκυπτε η σαφής αίσθησή τους πως η, έστω και εξαναγκασθείσα από τον κοινωνικό περίγυρο βάπτισή μόνο καλό μπορούσε να προσφέρει στα παιδιά τους - πως τους παρείχε, αλλιώς, μια ευχή, μια προστασία ενάντια στην αρρώστια, στο θάνατο, στο κακό που, έτσι κι αλλιώς, μαστίζει τον κόσμο. Βεβαίως, ο παγιωμένος αυτός συναισθητηριακός συσχετισμός ανάμεσα στη βάπτισή και την καλοτυχία δεν καθιστά αυτομάτως τους μη συνειδητά ελληνορθόδοξους συνομιλητές μου γνώστες των στενών συμβολισμών της βάπτισης. Αντίθετα, οι συνομιλητές μου δεν γνωρίζουν πως η βάπτισή συνιστά την κεντρική εξορκιστική τελετουργία της ελληνορθόδοξης πίστης με σαφή στόχο τον εξαγνισμό του ανθρώπου από το προπατορικό αμάρτημα και την εισαγωγή του τελευταίου—χάρη στο αγιασμένο νερό και τη χάρη του Αγίου Πνεύματος σε μια *καθαρή* ζωή γεμάτη από τον Χριστό, στην αληθινή ζωή που δύνανται να βιώσουν όσοι αφοσιώθηκαν στον ορθόδοξο λόγο. Με τον ίδιο τρόπο, οι συνομιλητές μου μοιάζουν να μην γνωρίζουν πως η τριπλή εμβύθισή του παιδιού στο νερό συμβολίζει τον πνιγμό, τον θάνατο του παιδιού, ούτε πως το με προσοχή διαλεγμένο λαδόπανο με το οποίο τυλίγει ο παπάς το μωρό μετά την ολοκλήρωσή της εμβύθισής συμβολίζει το σάβανο του νεκρού ανθρώπου, του εν ζωή νεκρού, ο οποίος έχει απαλλαχθεί εντούτοις, μέσω της προηγηθείσας βάπτισής, από τις αμαρτίες του και στον οποίο χαρίζεται με τον τρόπο αυτό μια ολοκαίνουρια εκκίνηση (Stewart 2008: 196). Εντούτοις, παρόλο που πράγματι φαίνεται πως υστερούν όσον αφορά στις στενά θεολογικές γνώσεις, οι ελληνικές υποκειμενικότητες της παρούσας διατριβής φαίνεται πως γνωρίζουν πως το αγιασμένο από τον Θεό νερό της κολυμβήθρας δύνανται να προστατεύσει την πολύτιμη ζωή του νηπίου, πως το λάδι με το οποίο ο

παπός σταυρώνει/σφραγίζει τα ζωτικά όργανα του τελευταίου δυναμοποιεί τα ευλογηθέντα σωματικά σημεία, πως το φτύσιμο και το σχήμα του σταυρού διώχνει μακριά από το παιδί τον διάβολο, το κακό, αλλά και πως με το δοθέν κατά την τελετή της βάπτισης όνομα, ο Θεός αναγνωρίζει πια ως πρόσωπο τον κάθε συγκεκριμένο – βαπτισμένο- άνθρωπο και ακούει ξεχωριστά τις προσευχές του (Stewart 2008: 199). Το ανεπίγνωστα σωματοποιημένο αυτό αίσθημα φανερώνεται εξάλλου και μέσα από τα λόγια και τις πράξεις των συνομιλητών μου, οι οποίοι, κατά τη γνώμη μου, επέλεξαν να βαφτίσουν τα παιδιά τους, όχι μόνο για να σταθούν στο ύψος των κοινωνικών τους υποχρεώσεων, αλλά κυρίως επειδή τη στιγμή της εν λόγω απόφασης, βρέθηκαν –δίχως να το αποζητούν- συναισθητηριακά πλαισιωμένοι με όλες εκείνες τις παρελθοντικές εικόνες/εμπειρίες βαπτίσεων, οι οποίες με τη σειρά τους ανασύρουν αμέσως όλες εκείνες τις σωματοποιημένες *αντι-μνήμες*, όπως θα σημείωνε και η Νάντια Σερεμετάκη, και εικόνες από τις μυρωδιές του μύρου, τα λαδωμένα πανιά, τα βρεγμένα λευκά ρούχα και το σπαραξικάρδιο κλάμα των νεοφώτιστων, αλλά και από τη ενεργειακά μεταδιδόμενη συγκίνηση των συμμετεχόντων κατά το άκουσμα του ονόματος του μωρού, κυρίως αν αυτό παρέπεμπε σε θανάοντα συγγενή του νεοφώτιστου (Σερεμετάκη 1999: xxiv, 265-297). Ανασύρουν, δηλαδή μνήμες και εικόνες, οι οποίες παραπέμπουν στην ελάχιστη εκείνη αίσθηση του κόσμου που δημιούργησαν *για χάρη* τους -για την νοηματική επιβίωσή- των νεαρών ελληνικών εδώ υποκειμενικοτήτων οι απλοποιημένες απαντήσεις των γονέων τους για την αλήθεια του κόσμου. Γι' αυτό και χωρίς να το συνειδητοποιούν η συζήτηση και μόνο για το όνομα του μωρού καθίσταται συνήθως περισσότερο σοβαρή και σημαίνουσα από ό,τι είχαν υπολογίσει οι μοντέρνοι, νεότεροι, αλλά και θεωρούμενοι από τους κοινωνιολόγους, ως νεωτερικού τύπου γονείς, ικανή να προκαλέσει συγκινήσεις και να φέρει στο συναισθητηριακό προσκήνιο ζητήματα σχετικά με το νόημα της ζωής, ζητήματα τα οποία φαίνεται πως είναι ανεξίτηλα εμποτισμένα, εν προκειμένω για τους Έλληνες συνομιλητές μου- με την αίσθηση του ελληνορθόδοξου, προσωπικού Θεού και του αντιστοιχούντος σε αυτόν σύμπαντος. Σχετικά, αλλιώς, με την παιδική αίσθηση μιας αόρατης και θετικά διακείμενης προς τον άνθρωπο δύναμης η οποία, ακόμα κι όταν αμφισβητείται ως προς την ύπαρξή της, δεν παύει ποτέ να εμφανίζεται/να υπάρχει (έστω και ως μη υπάρχουσα) στο συναισθητηριακό προσκήνιο των παρευρισκομένων σε μια βάπτιση,

ως εκείνη η δύναμη που ευλογεί το θνητό νερό, καθιστώντας το *αθάνατο* και άρα προστατευτικό για τον νεοφώτιστο.

Η εμπλοκή των νηπίων και αργότερα των παιδιών και εφήβων με το ελληνορθόδοξο πεδίο δεν εξαντλείται βεβαίως στη τελετή της βάπτισης, αλλά επεκτείνεται τόσο στον οικογενειακό όσο και στο σχολικό βίο, σε ό,τι ο Bourdieu ορίζει ως το πεδίο της παιδαγωγικής δράσης (2006: 104). Έτσι, ακόμα και στην περίπτωση που η οικογένεια δεν εμπλέκεται συνειδητά στα χριστιανικά ήθη και έθιμα, οι εν πολλοίς εκκοσμικευμένες στη σύγχρονη Ελλάδα, αλλά και παγκοσμίως, εορτές των Χριστουγέννων και του Πάσχα θα αναγκάσουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο τους σύγχρονους Έλληνες γονείς να εξηγήσουν ποιος είναι αυτός που γεννήθηκε τα Χριστούγεννα, να αποφασίσουν αν υπάρχει ο Άγιος Βασίλης, ποιος σταυρώθηκε την Μεγάλη Πέμπτη, γιατί σταυρώθηκε και εν τέλει ποιος αναστήθηκε αλλά και πού πήγε άπαξ και αναστήθηκε. Θα αναγκάσουν, με άλλα λόγια, τους γονείς να απαντήσουν στις βασικές αυτές παιδικές ερωτήσεις, αλλά και σε άλλες τις ίδιας λογικής, οι οποίες αφορούν εν πολλοίς τη ροή της ζωής και το αναπόφευκτο του θανάτου, όπως για παράδειγμα: γιατί δεν θα ξαναδούμε τη γιαγιά, γιατί την βάζουμε στο χώμα, πού βρίσκεται τώρα (αφού πέθανε) κτλ. Ωστόσο, είναι σαφές και γι' αυτό ενδιαφέρον πως οι σύγχρονοι Έλληνες γονείς εξακολουθούν να απαντούν στις εύλογες αυτές απαντήσεις στηριζόμενοι κυρίως στην ελληνορθόδοξη αφήγηση. Κάτι που, κατά τη γνώμη μου, συμβαίνει, όχι μόνο επειδή τη φέρουν ως πολιτισμικό σώμα τους, αλλά και γιατί, ορισμένοι τουλάχιστον από αυτούς, αντιλαμβάνονται απλώς πως η ελληνορθόδοξη αφήγηση παρέχει μια εύπεπτη και επιπλέον κοινά βιωμένη ερμηνεία της πραγματικότητας, η οποία δύναται να παράσχει ένα ασφαλές πλαίσιο στις αγωνίες των τέκνων τους, στις οντολογικές αγωνίες που πιθανόν εξακολουθούν να βιώνουν και οι ίδιοι ως γονείς σε έναν κόσμο που διαρκώς διαστέλλεται μέσα από τις επιστημονικές εξελίξεις. Αυτή, βεβαίως, η *από συνήθεια και χάριν ευκολίας* αναπαραγωγή του ελληνορθόδοξου μύθου δεν σημαίνει πως δεν υπάρχουν σήμερα Έλληνες γονείς, οι οποίοι επιχειρούν να μνήσουν τα παιδιά τους σε άλλες, εναλλακτικές οντολογικές προσεγγίσεις, καταφεύγοντας σε άλλα θρησκευτικά, πνευματικά ή και ευρύτερα φιλοσοφικά πεδία. Σημαίνει, ωστόσο, πως, ακριβώς επειδή εκ των πραγμάτων το ελληνορθόδοξο σύμπαν συνεχίζει να κυριαρχεί εντός του ελληνικού χωροχρόνου, ακόμα και οι προβληματισμένοι γονείς θα θελήσουν να

προικίσουν καταρχάς τα παιδιά τους με την οντολογική εκείνη γνώση που *προβλέπεται* πως τα τελευταία θα συναντήσουν *έτσι και αλλιώς* στη συνέχεια της ζωής τους: μέσα από την επαφή τους με τα άλλα παιδιά της ηλικίας τους ή μέσα από την υποχρεωτική εμπλοκή τους με τις διάφορες σχολικές διαδικασίες, πολλές από τις οποίες εξακολουθούν σήμερα να παραπέμπουν στο ελληνορθόδοξο πεδίο. Κάτι το οποίο φανερώνεται τόσο στη διδασκαλία των θρησκευτικών στο ελληνικό σχολείο, η οποία αφορά σε υποχρεωτική κατ'ήγηση στο ελληνορθόδοξο δόγμα, όσο και στην εμπλοκή του θρησκευτικού στοιχείου στον σχολικό εορτασμό των εθνικών εορτών - λογικό κατάλοιπο της ιδιάζουσας ελληνορθόδοξης αίσθησης του εθνικού – αλλά και από την πρωινή, καθημερινή, προσευχή στο σχολικό προαύλιο, τη διακόσμηση των σχολικών αιθουσών με εικόνες της Παναγίας και του Χριστού κ.τ.λ. Γίνεται λοιπόν κατανοητό, πως οι Έλληνες γονείς, *συνηθίζοντας να δίνουν* ελληνορθόδοξης υφής απαντήσεις στις ερωτήσεις των τέκνων τους συγχρονίζουν διακριτικά τα τελευταία με όσα πρόκειται να συναντήσουν στην απλή καθημερινή εμπλοκή τους με τα πολιτισμικά προβλεπόμενα του τόπου τους.

Αφού λοιπόν η ανήλικη περίοδος της σύγχρονης ελληνικής ζωής έχει ήδη λάβει μια πρώτη συναισθητηριακή μορφή μέσω των κυρίαρχων συστημικών τεχνολογιών, η δεσπόζουσα ακόμα σήμερα τελετή διάβασης στην ενήλικη ζωή, το μυστήριο του γάμου, έρχεται να καταδείξει, αλλά και να ενισχύσει τις απορροφηθείσες συναισθήσεις και τη φυσικοποιημένη διάστασή τους. Πράγματι, παρόλο που ήδη από την 18 Ιουλίου 1982, όταν τέθηκε σε ισχύ ο νόμος 1250, η ελληνική πολιτεία κατάφερε με τη θέσπιση του πολιτικού γάμου να δώσει εναλλακτική, εκκοσμικευμένη διάσταση στο συστατικό τύπο του γάμου, εντούτοις το μεγαλύτερο ποσοστό των σημερινών Ελλήνων εξακολουθεί να επιλέγει το θρησκευτικό τελετουργικό που καθιερώθηκε το 893 μ.Χ., προκειμένου να δηλώσει επισήμως στον κοινωνικό του περίγυρο την επιλογή του συντρόφου του και την είσοδό του στην θεωρούμενη ως ώριμη περίοδο της ζωής, όπου κανείς αποφασίζει να προσφέρει ενεργά στο κοινωνικό σύνολο με τη δημιουργία οικογένειας. Βεβαίως, παρόλο που ο θρησκευτικός γάμος αποτελεί με διαφορά την πρώτη τους επιλογή, οι μελέτες δείχνουν πως τα τελευταία χρόνια ολοένα και περισσότεροι Έλληνες στρέφονται προς την πολιτική τελετή του γάμου για δύο κυρίως λόγους: είτε από ιδεολογική/φιλοσοφική επιλογή, επειδή ακριβώς ως άθεοι, αριστεροί, πνευματικά εναλλακτικοί δεν ταυτίζονται με την ορθοδοξία και

κυρίως δεν εμπιστεύονται τους εκπροσώπους/λειτουργούς της, οι οποίοι πολλαπλάκις κατηγορήθηκαν για αμαρτίες (οικονομικά, σεξουαλικά, πολιτικά σκάνδαλα) που αμαύρωναν την αξιοπιστία του ελληνορθόδοξου πεδίου αυτού καθαυτού. Είτε για οικονομικούς λόγους, κυρίως τα τελευταία χρόνια της λεγόμενης ελληνικής οικονομικής κρίσης, προκειμένου δηλ. να αποφύγουν τα δυσανάλογα έξοδα που είθισται να απαιτεί η κοσμική, κοινωνική διάσταση *επίδειξης* που ακολουθεί από την μεταπολίτευση κυρίως και μετά τις θρησκευτικές τελετουργίες εν γένει - και το γάμο. Έτσι λοιπόν, υπάρχουν πράγματι ελληνικές υποκειμενικότητες, οι οποίες καταφεύγουν σήμερα στον πολιτικό γάμο προκειμένου να αποφύγουν τα έξοδα, που συνόδευαν –τουλάχιστον προ κρίσης- τους σύγχρονους γάμους της «σαμπάνιας», όπως γράφει και ο Βάσσος Αργυρού, αναφερόμενος στο συγγενές κυπριακό πολιτισμικό πλαίσιο. Δηλαδή τους γάμους που, έχοντας ως στόχο τους την επίδειξη πλούτου/οικονομικής ευχέρειας και κοινωνικού μεγέθους, μετατράπηκαν σταδιακά από «έδαφος για το ατομικό πέρασμα στην ενηλικότητα» σε πρακτική κοινωνικών διακρίσεων, σε «τόπο συμβολικών ταξικών συγκρούσεων» (Αργυρού 1996: 9, 11). Εντούτοις, όπως ήδη άφησα να εννοηθεί, παρόλη την ολοένα και αυξανόμενη στροφή προς την πολιτική τελετή, η πλειονότητα των Ελλήνων εξακολουθεί να επιλέγει ακόμα και τις δύσκολες οικονομικά σημερινές μέρες το ελληνορθόδοξο τελετουργικό. Μάλιστα, η εν λόγω επιλογή δεν αφορά μόνο, όπως είναι λογικό και αναμενόμενο, τους ενεργούς χριστιανούς πιστούς, αλλά και τους υπόλοιπους μη πιστούς ή *κατά συνθήκη* πιστούς από τους οποίους θα περίμενε κανείς να εκμεταλλευτούν τις οικονομικές συνθήκες προκειμένου να αποφύγουν αφενός τα έξοδα και αφετέρου την εμπλοκή με ένα παραδοσιακό τελετουργικό ενός θρησκευτικού πεδίου που μοιάζει τουλάχιστον να μην τους αφορά. Παρ' όλα αυτά, σύμφωνα με τα στοιχεία της έρευνάς μου, φαίνεται πως η πλειονότητα των σύγχρονων Ελλήνων—είτε πιστεύουν στον ελληνορθόδοξο Θεό είτε όχι—εξακολουθούν να αισθάνονται τον πολιτικό γάμο συμπληρωματικό/ατελή σε σχέση με τον συναισθητηριακά εδραιωμένο, *καθώς πρέπει*, και αρμόδιο θρησκευτικό γάμο. Κάτι το οποίο φανερώνεται αφενός από το γεγονός πως οι πολιτικές τελετές ακολουθούνται σπάνια από τις πολυτελείς εκείνες δεξιώσεις που είθισται να συνοδεύουν τις θρησκευτικές τελετές, αλλά και αφετέρου από το γεγονός πως αρκετά νέα ζευγάρια αποφασίζουν μεν να παντρευτούν με πολιτικό γάμο προκειμένου να

αποφύγουν τα έξοδα, επιλέγουν δε να συμπληρώσουν αργότερα την συναισθητηριακή, όπως φαίνεται, αυτή έλλειψη στοχεύοντας πιθανόν να δώσουν την προσήκουσα σημασία στα θεωρούμενα ακόμα ως σημαντικά αυτά γεγονότα της ελληνικής ζωής. Κατά τη γνώμη μου, η επιφυλακτική αυτή αντιμετώπιση του πολιτικού γάμου φαίνεται πως πηγάζει από την εμπεδωμένη πολιτισμική αίσθηση, η οποία ορίζει εδώ και αιώνες πως μόνο η θρησκευτική τελετή αρμόζει σε ένα μυστήριο, όπως εκείνο του γάμου, το οποίο πρέπει και είθισται να ξεχωρίζει από τα καθημερινά γεγονότα του βίου ως ευλογημένο από το Θεό ελληνορθόδοξο τελετουργικό. Η ελληνορθόδοξη αφήγηση στην οποία οι σύγχρονοι Έλληνες και Ελληνίδες έχουν μυηθεί ποικιλοτρόπως, πολύ πριν φθάσει η ώρα του δικού τους γάμου, φαίνεται πως τους έχει συγχρονίσει ανεπίγνωστα με την δεσπόζουσα ελληνορθόδοξη εικόνα της αγαπητικής ένωσης με τον συνάνθρωπο, με την – προσομοιωτικής της δύναμης του Θεού- αγαπητική εκείνη δύναμη που μπορεί να προσδώσει η ύπαρξη ενός σημαίνοντος άλλου στη ζωή του εαυτού. Βεβαίως, και πάλι αυτό που υποστηρίζω εδώ δεν είναι πως οι ελληνικές υποκειμενικότητες γνωρίζουν τη θεολογική θέση περί της τριπλής υποστάσεως του Θεού, ούτε και τον τρόπο με τον οποίο η αγαπητική ένωση καθιστά την εκάστοτε ανθρώπινη μονάδα σε υπολογίσιμο από το Θεό πρόσωπο. Φαίνεται πως διαισθάνονται, ωστόσο, χάρη στη μέχρι τότε υποχρεωτική, όπως δείξαμε, μαθητεία τους στον αποθεματικό ορίζοντα του ελληνορθόδοξου σύμπαντος πως η δημιουργία είναι δυνατή μόνο μέσα από την ένωση των δύο. Υπό αυτήν την έννοια, οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες, επιλέγοντας δίχως δεύτερη σκέψη την θρησκευτική τελετή του γάμου, τιμούν κατά έναν τρόπο τη σωματοποιημένη αίσθηση πως η αγάπη κατέχει την ύψιστη –την πιο δημιουργική- δυνατή θέση στον ανθρώπινο κόσμο, και πως αντίστοιχα ο άλλος άνθρωπος έχει κομβική θέση στη ζωή τους, αλλά και στην πορεία της ανθρωπότητας εν γένει. Αυτή δε η οντολογικής εμβέλειας αίσθηση φαίνεται πως τους κατακλύζει, όχι μόνο τη στιγμή της απόφασης της τέλεσης του γάμου (τους), όπου οι λογικές αντιστάσεις περί ιδεολογικών ή άλλων αντιστάσεων συνήθως κάμπτονται από την άδηλη οντολογική ταύτιση με την προβλεπόμενη και ελληνορθόδοξη αξιακή ρίζα της κοινωνηθείσας αγαπητικής σχέσης. Μια ρίζα που φαίνεται πως εξακολουθεί να πείθει την πλειονότητα των (συνήθως μη συνειδητά πιστών) Ελλήνων πως είναι προτιμότερο να έχει εξασφαλίσει τη θεϊκή ευλογία για όλα όσα (ευχάριστα και

δυσάρεστα) θα κληθεί να αντιμετωπίσει η εκάστοτε αγαπητική ένωση, παρά να αρκεστεί στη μη εξαργυρώσιμη –σε βοήθεια, υποστήριξη, παρηγορία κ.ο.κ- θνητή, καθημερινή, δημαρχειακή αναγνώριση και υπογραφή της ένωσής του.

– *Ελληνορθόδοξη ασθένεια και θεραπεία* –

Η εκτεταμένη ταύτιση της σύγχρονης ελληνικότητας με τον αποθεματικό ορίζοντα της ελληνορθόδοξης αφήγησης φαίνεται πως οφείλεται κυρίως στο γεγονός πως η τελευταία παρέχει εδώ και αιώνες *ενοσηματομένους* λύσεις στις κρίσιμες στιγμές, όπου η δεδομένη υγεία, η καλότυχη σιωπή του ανθρωπίνου σώματος, διαταράσσεται από την *κακοτυχία* μιας ασθένειας. Πράγματι, πέρα από τις διαρκώς ανακύπτουσες στον ελληνικό χωροχρόνο στιγμές που μια ξαφνική, ελαφρά αδιαθεσία ή ζάλη, δύναται να αποδοθεί στο κακό μάτι του άλλου και να αντιμετωπισθεί με την προβλεπόμενη τελετουργική διαδικασία του ξεματιάσματος, ο ελληνορθόδοξος λόγος εμπλέκεται περαιτέρω με την ανθρώπινη αδυναμία και θνητότητα, παρέχοντας πρόσωπα, πρακτικές και νοηματικούς συσχετισμούς που εξακολουθούν σήμερα να δίνουν στους Έλληνες σημαντικά παρηγορητικά κυρίως εργαλεία αντιμετώπισης μιας σοβαρής ασθένειας, της μεθοριακής δηλαδή εκείνης κατάστασης, κατά τον Victor Turner, που αναστατώνει σημαντικά τη φυσιολογική ροή του βίου και υπενθυμίζει στον άνθρωπο το μη δεδομένο της υγείας του και κυρίως τη μη υπερβάσιμη θνητότητά του. Έτσι, η λογική της περισσότερο ιδιωτικής *προσευχής* ή του περισσότερο δημόσιου *τάματος* θα εισρεύσει με βεβαιότητα στο σύμπαν των σύγχρονων Ελλήνων από τη στιγμή που θα προκύψει εντός του οικογενειακού/φιλικού τους κύκλου μια δύσκολα αντιμετωπίσιμη, ικανή να οδηγήσει *δυστυχώς* στην απώλεια της πολύτιμης ανθρώπινης ζωής. Πράγματι, από πολύ νωρίς οι Έλληνες έρχονται σε επαφή με την ελληνορθόδοξη θέση που λέει πως, προκειμένου να *πάνε όλα καλά* στη ζωή τους, οφείλουν να έχουν στενή, συνειδητή σχέση με το Θεό, πράγμα που εν προκειμένω απαιτεί, όχι μόνο να συμμετέχουν στη δημόσια ευχαριστιακή ζωή της Εκκλησίας, αλλά και να διατηρούν μια εσωτερική, προσωπική σχέση με το Θεό, προσευχόμενοι σε αυτόν, δηλαδή μιλώντας του και μεταφέροντάς του τις εκάστοτε ανησυχίες τους, αλλά και κυρίως τις ευχαριστίες και την αφοσίωσή τους. Μαθαίνουν, επιπλέον, πως η προσωπική προσευχητική αυτή σχέση, ενδέχεται, εφόσον διαπνέεται από αγνά

συναίσθημα, να έχει θεραπευτικές απολαβές για τον σε ανάγκη ευρισκόμενο πιστό, καθώς τόσο ο ελληνορθόδοξος Θεός, όσο και οι εκάστοτε απεσταλμένοι του, θεωρούνται πως ακούν τα βήματα των πιστών και, εφόσον κρίνουν, δύνανται να παρέμβουν λυτρωτικά σε περιπτώσεις ασθενείας των τελευταίων.

Η μέσω της προσευχής προσωπική αυτή σχέση Θεού-πιστού, μας ενδιαφέρει εδώ καθώς φαίνεται πως δεν συντροφεύει μόνο την καθημερινότητα των ενεργών χριστιανών πιστών, αλλά και ανακύπτει στον αυτοματοποιημένο τρόπο με τον οποίο οι υπόλοιποι *κατά συνθήκη* χριστιανοί ή και μη πιστοί Έλληνες κάνουν το σταυρό τους ή/και αναφωνούν “Παναγία μου” ή “Θεέ μου”, κάθε φορά που βρίσκονται σε κίνδυνο ή/και χρειάζονται βοήθεια, ακόμα κι αν έχουν επιλέξει να αφήσουν πίσω τους τις θεωρούμενες ως αναχρονιστικές αυτές πρακτικές. Ανακύπτει, επιπλέον στον αυτοματοποιημένο σχεδόν τρόπο με τον οποίο ακόμα και μη πιστοί ή *κατά συνθήκη* Έλληνες πιστοί ασθενείς καταφεύγουν στα διαθέσιμα εκείνα ελληνορθόδοξα προσευχητικά τελετουργικά προκειμένου να ζητήσουν από το Θεό ένα θεραπευτικό *θαύμα* τη στιγμή ακριβώς που τους χτυπά την πόρτα” μια σοβαρή ασθένεια, μια μη εύκολα υπερβάσιμη *κακοτυχία*. Όπως είπα, οι σύγχρονοι Έλληνες, είτε πιστεύουν συνειδητά, είτε όχι, έχουν μάθει πως σύμφωνα με την ελληνορθόδοξη πίστη, τόσο ο ίδιος ο Θεός, όσο και οι Άγιοι, έχουν τη δυνατότητα να διενεργούν θαύματα, να θεραπεύουν τις σοβαρές ασθένειες που απειλούν το θνητό ανθρώπινο γένος και να δίνουν, όπως είδαμε αναλυτικά παραπάνω, μια δεύτερη ευκαιρία ζωής στον εκάστοτε ασθενή άνθρωπο, εφόσον βεβαίως κρίνουν ότι το αξίζει. Επιπλέον, έχουν μάθει πως οι Άγιοι διαθέτουν εξειδικευμένες θεραπευτικές ικανότητες, οι οποίες τους επιτρέπουν να υπηρετούν με το βέλτιστο τρόπο τη Θεία Οικονομία. Υπ’ αυτήν την έννοια, οι ενήλικες, ακόμα και αν δεν συμμετέχουν ενεργά στο ελληνορθόδοξο πεδίο, είναι πολύ πιθανό να γνωρίζουν π.χ. πως η Αγία Αγαθή θεραπεύει τον καρκίνο και τις παθήσεις των μαστών και ο Άγιος Αιμιλιανός τα προβλήματα ομιλίας των παιδιών, πως ο Άγιος Αλέξιος προστατεύει από τις επιδημικές ασθένειες και η Αγία Άννα θεραπεύει προβλήματα γονιμότητας, πως ο Άγιος Αρτέμιος θεραπεύει τις ψυχικές παθήσεις, ο Άγιος Εφραίμ τις ανίατες ασθένειες και ο Άγιος Πατάπιος τον καρκίνο κ.ο.κ.. Και ενδέχεται να το γνωρίζουν ακριβώς επειδή θα έχουν σίγουρα ακούσει την ιστορία κάποιου συγγενικού ή φιλικού προσώπου που πήγε, *σε ώρα ανάγκης*, στο αρμόδιο εκείνο εκκλησιαστικό/μοναστηριακό οίκημα, το οποίο τεκμαίρεται πως

συμπυκνώνει τη θεραπευτική δύναμη του εκάστοτε Αγίου, προκειμένου να προσκυνήσει την φέρουσα τη δύναμή του εικόνα, ή τα φέροντα τη δύναμή του λείψανα,⁶⁷ να ζητήσει από το Θεό συγχώρηση για τις αμαρτίες του, οι οποίες επιπλέον λογίζονται ως αιτία της αναδειχθείσας ασθένειας, να προσευχηθεί από καρδιάς στον Άγιο και μέσω αυτού στο Θεό για την υγεία, τη δική του ή κάποιου αγαπημένου του προσώπου, να εκθέσει σε δημόσια θέα την μεταμέλειά του, η οποία επισφραγίζεται συνήθως με την προσφορά εκ μέρους του πιστού ενός *τάματος*, ενός δώρου, θα λέγαμε, προς τον Άγιο, το οποίο λειτουργεί ως ενθύμηση της υπόσχεσης πίστης στο Θεό και να βρει τέλος *σωτηρία* από τα βάσανά του, ακριβώς επειδή ο Θεός εκτίμησε τη διάθεσή του προς ταπείνωση και μεταμέλεια (Τζουράκη 2004: 148-221)⁶⁸. Βεβαίως, είναι γεγονός πως η προσευχητική επίκληση της θεραπευτικής διάστασης του θείου έχει διάφορες ειδικότερες ελληνικές μορφές, οι οποίες έχουν μελετηθεί εκτενώς στην κοινωνική ανθρωπολογία. Έτσι για παράδειγμα, η Jill Dubisch μας μύησε στο τηνιακό θρησκευτικό προσκύνημα, το οποίο έχει ιδιαίζουσα θέση στη ζωή των Ελλήνων, καθώς η εικόνα της Παναγίας της Ευαγγελιστριάς που βρέθηκε στο νησί το 1823 μετά από όραμα της Αγίας Πελαγίας, θεωρείται μια από τις κατεξοχήν θαυματουργικές εικόνες της ορθοδοξίας. Αντλώντας από τη συμβολική θεώρηση κυρίως του Victor Turner, η Dubisch εκλαμβάνει την Τήνο ως ένα τόπο εξωτικό, «πέρα μακριά» από την καθημερινότητα των εγκατεστημένων κυρίως στην ηπειρωτική Ελλάδα ασθενών, ο οποίος έχει καταλήξει μέσα από τις ιστορικές συγκυρίες να συνδέεται με το υπερβατικό και ως εκ τούτου έχει μετατραπεί σε δυναμικό σύνδεσμο ή διαμεσολαβητή ανάμεσα στον υλικό/ανθρώπινο και τον πνευματικό/θείο κόσμο, ανάμεσα στους γονυπετείς ασθενείς και τις εικόνες, τους ναούς, τους Αγίους και τη θεία δύναμή τους (Dubisch 2000: 50-51, 94). Σύμφωνα με την ανάλυσή της ο προσκυνηματικός αυτός τόπος λειτουργεί ως επιτελεστικό πλαίσιο της ελληνικής γυναικείας/θηλυκής κυρίως εμπειρίας, και πιο συγκεκριμένα ως τόπος που επιτρέπει στις ελληνίδες να γίνουν εκεί, εκτός από μητέρες και σύζυγοι, ταξιδιώτισσες και ικέτισσες. Κατά τη γνώμη μου, η μελέτη της Dubisch καταφέρνει να μεταφέρει μέσα από τις περιγραφές της ένα από τα κεντρικά στοιχεία της

⁶⁷ Για τη θαυματουργή δύναμη των εικόνων βλ. Dubisch 2000: 87-95, 113-123, Danforth 1995: 190-202, Taussig 1987: 165-170, 197-201.

⁶⁸ Σχετικά με την λογική των ταμάτων βλ. και Βέικου 2012: 381-408, Dubisch 2000: 113-120.

θεραπευτικής λειτουργικότητας, το οποίο αφορά στο συναίσθημα οδύνης που φαίνεται πως κυριαρχεί στο προσκυνηματικό νησί της Τήνου και εν γένει στους προσκυνηματικούς τόπους. Ένα συναίσθημα, το οποίο κατάφερε να διαπεράσει τόσο εμένα, όσο και κάποιους από τους συνομιλητές μου, οι οποίοι, μη βρίσκοντας βιοϊατρική λύση στο πρόβλημα υγείας τους, κατέφυγαν σε δεύτερο χρόνο και στη λύση του θρησκευτικού προσκυνήματος –στην Τήνο και αλλού. Πράγματι, ευρισκόμενη και η ίδια για λίγες ημέρες στο θεωρούμενο ως ιερό νησί της Τήνου προκειμένου να δω από κοντά έναν τόπο-υπόδειγμα της τόσο ενδιαφέρουσας για το ανθρωπολογικό πεδίο προσκυνηματικής λογικής, αλλά και να συναντήσω κάποια από τα απελπισμένα/πονεμένα εκείνα πρόσωπα που αναζητούσαν εκεί τη λύτρωσή τους, παρατήρησα πως η υποστηριζόμενη από την Dubisch επιτελεσθείσα εκεί ανεπίγνωστη σύνδεση ανάμεσα στο πνευματικό και το υλικό, ανάμεσα στον Θεό και τον ανθρώπινο πόνο, αλλά και την ανθρώπινη θυσία, καθίστατο φανερή στη συγκίνηση που προκαλούσε ακόμα και στους μη πιστούς επισκέπτες η εικόνα για παράδειγμα μιας μαυροντυμένης γυναίκας ή και μιας νέας μοντέρνας κοπέλας να ανεβαίνει μέρα-μεσημέρι γονυπετής την διόλου ευκαταφρόνητη και μάλιστα ανηφορική απόσταση που χωρίζει το λιμάνι από τον ναό της Ευαγγελιστριάς. Η ηθελημένη αυτή συγκίνηση, φαίνεται πως υπενθύμιζε ακόμα και στους απλούς μάρτυρες μιας τέτοιας σκηνής όλα εκείνα τα τραγικά γεγονότα που θα μπορούσαν να εξαναγκάσουν τον καθένα από εμάς σε μια τέτοια πράξη απόγνωσης και συνάμα ελπίδας. Έτσι λοιπόν, το έργο της Dubisch παραμένει σήμερα σημαντικό καθώς μέσω των περιγραφών του κατάφερε να ρίξει φως σε ένα μέρος των συναισθητηριακών εκείνων σχέσεων, οι οποίες δύνανται να δημιουργήσουν σε πρωταγωνιστές και συμμετέχοντες στη προσκυνηματική διαδικασία μια αίσθηση ενότητας. Μια αίσθηση, η οποία πηγάζει εδώ από την ελληνορθόδοξη θέαση του Θεού ως μια κατ' ελάχιστον Υπερκείμενη Δυνατότητα Ζωής που περιέχει το ανθρώπινο και δύναται να το θεραπεύσει. Βεβαίως, αξίζει να σημειωθεί πως το γεγονός πως ακόμα και η ανθρωπολόγος συγκινείται «μέχρι δακρύων» μπρος στην εικόνα μιας μάνας που «προσπαθεί με κόπο να ανέβει τα σκαλιά της εκκλησίας πεσμένη μπρούμυτα με το παράλυτο παιδί της στην πλάτη», δεν σημαίνει πως η Τήνος εκλαμβάνεται αποκλειστικά ως άγιος τόπος στα μάτια των σύγχρονων Ελλήνων (ό.π.: 273-274). Αντίθετα, αρκετοί είναι εκείνοι που θεωρούν τον ίδιο αυτό ιερό τόπο ως τόπο όπου ο

ανθρώπινος πόνος γίνεται θύμα εκμετάλλευσης, τόσο από την ίδια την εκκλησία, η οποία επωφελείται από τις παρακλητικές ή/και ευχαριστιακές δωρεές των πιστών, όσο και εκ μέρους των κατοίκων του νησιού, οι οποίοι έχουν στρέψει την επιχειρηματική τους δραστηριότητα προς το προσκυνηματικό πεδίο, κοιτάζοντας να βγάλουν τα προς το ζην, πουλώντας λαδάκια, κεράκια, λαμπάδες, τάματα, θυμιατά, αλλά και τις ετήσιες εκκλησιαστικές εκδόσεις που αποτυπώνουν τυποποιημένες μαρτυρίες θαυμάτων με απώτερο στόχο την τόνωση της φήμης της θαυματουργής εικόνας (ό.π.: 238). Υπ' αυτήν την έννοια, είναι σαφές πως υπάρχουν σήμερα ελληνικές υποκειμενικότητες που αντιλαμβάνονται τα διάφορα φημολογούμενα θαύματα ως μυθεύματα, αμφισβητούν την εκκλησιαστική εξουσία εν γένει και κυρίως φαίνεται πως έχουν αναπτύξει –ως ένα σημείο- εκκοσμικευμένες αντιστάσεις απέναντι στο πολιτισμικά ετοιμοπαράδοτο συγκινησιακό “κανάκεμα”, το οποίο έχει αποδειχτεί πως προσφέρει μέρος τουλάχιστον του εκκλησιαστικού κατεστημένου στο ποίμνιο προς ίδιον όφελος. Παρ' όλα αυτά, η εστίαση της προσοχής μου στο συλλογικά, όπως φαίνεται, βιωμένο συγκινησιακό αποθεματικό τόπων σαν την Τήνο, είχε ως στόχο να δείξει πως οι αναδειχθέντες ως ιεροί τόποι «παραμένουν ιεροί στη διάρκεια των αιώνων, έστω και αν αλλάζει το περιεχόμενο της αγιοσύνης τους» (Βέικου 2012: 384). Πως, με άλλα λόγια, η επιτελεσθείσα ιερή δύναμη των ιερών τόπων υπερβαίνει την κρίσιμη στιγμή -της μη ιάσιμης ασθένειας- την νοητική υποκειμενική συνείδηση, επειδή ακριβώς η ιερότητά τους έχει διακριτικά σπαρθεί «δια των πράξεων» σε βάθος χρόνου και σε τέτοια συναισθητηριακά συνειδησιακά επίπεδα, ώστε να εξασφαλίζεται πως, εφόσον προκύψει η συγκυρία του πόνου/της απελπισίας, *η συγκίνηση θα με βρει, λίγο έως πολύ, θέλω δεν θέλω*, όπως γράφει και ο Bourdieu (2006: 112). Όπως ακριβώς βρήκε και εκείνους τους συνομιλητές μου, οι οποίοι, μη μπορώντας να βρουν ζωτική, θεραπευτική, λύση από την πρώτη τους επιλογή, δηλαδή τις μεθόδους ίασης της σύγχρονης ιατρικής επιστήμης, αναζήτησαν οι ίδιοι ή/και οι μεγαλύτερης ηλικίας συγγενείς τους το πολυπόθητο θαύμα στους διάσπαρτους στην Ελλάδα τόπους που είναι φορτισμένοι «με μια σημασία, η οποία [...] αναφέρεται στο θείο», παρότι δεν πίστευαν σε αυτό, όπως οι ίδιοι λένε, προτού αναγκαστούν τελικά να καταφύγουν στο ξένο βραζιλιάνικο πνευματιστικό σύμπαν (Βέικου 2012: 384).

Μέσα στα ίδια συμβολικά/ερμηνευτικά θεωρητικά και μεθοδολογικά πλαίσια, ο Loring Danforth μελέτησε την ιδιάζουσα προσκυνηματική/προσευχητική τελετουργία της πυροβασίας στο Μακεδονικό χωριό της Αγ. Ελένης, παρέχοντας μας πολύτιμες λεπτομέρειες σχετικά με τη λογική που κρύβεται πίσω από τα λεγόμενα *Αναστενάρια*: την τελετουργία της πυροβασίας, η οποία θεωρείται πως δύναται να επενεργήσει θεραπευτικά για τους ευρισκόμενους σε αδυναμία συμμετέχοντες, χάρη στη θαυματουργική συμμετοχή των Αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης (Danforth 1995: 90).⁶⁹ Εν ολίγοις εδώ, ο Danforth στην ανάλυσή του υποστηρίζει πως στα *Αναστενάρια* καταφεύγουν εκείνοι οι βορειοελλαδίτες οι οποίοι, εξαιτίας των εγγενών δυσκολιών της ζωής, αντιμετωπίζουν ελαφρύτερα ή σοβαρότερα προβλήματα με τα «νεύρα» τους και υποφέρουν ως εκ τούτου από «πονοκέφαλο, πόνο στο στήθος, ταχυπαλμίες, τρεμούλα, ζαλάδες, κόπωση, ανορεξία, αϋπνία, και έλλειψη ενδιαφέροντος για δουλειά» (ό.π.: 96-97). Την ίδια στιγμή, ωστόσο, ο ανθρωπολόγος μας μεταφέρει πως για τους ίδιους τους *Αναστενάρηδες* τα εν λόγω συμπτώματα δεν οφείλονται στις δυσκολίες του ανθρώπινου βίου, αλλά αντίθετα αποτελούν ενδείξεις πως ο φέρων τα τελευταία «υποφέρει από τον Άγιο», δηλαδή πως δεν είναι ψυχολογικά (ψυχιατρικά ή νευρολογικά) ασθενής -με την στενή έννοια του ιατρικού όρου- αλλά υποφέρει σωματικά ή ψυχικά εξαιτίας των ανοιχτών λογαριασμών που έχει με τον Άγιο Κωνσταντίνο. Οι λογαριασμοί αυτοί μπορεί να αφορούν είτε στην αμαρτωλότητά του (την ασέβειά του προς τον Άγιο), είτε και στο γεγονός πως ο Άγιος επιθυμεί να στρέψει την προσοχή του ασθενή στο τελετουργικό της πυροβασίας κατευθύνοντάς τον να γίνει *Αναστενάρης*, να γίνει εν τέλει ένας από τους επιλεγμένους λειτουργούς του (ό.π.: 98-102). Εντούτοις, ο Danforth επανέρχεται, εξηγώντας πως πίσω από την σε κάθε περίπτωση λιγότερο στιγματισμένη κατηγορία μιας ασθένειας που προέρχεται από τις ατελείς σχέσεις του εκάστοτε ασθενή με τον Άγιο, κρύβεται ένα ευφύες σύστημα συμβολικής επίλυσης και επαναρρύθμισης των ενδοοικογενειακών συγκρούσεων, το οποίο εγγυάται την ομαλή κοινωνική ένταξη και αποδοχή των ψυχικά ασθενών (ό.π.: 96-100). Μέσα σε

⁶⁹ Σύμφωνα με τον Danforth, η τελετουργία της πυροβασίας έχει αντιμετωπισθεί από την επίσημη εκκλησία με τον ίδιο άλλοτε αρνητικό και άλλοτε απλώς επιφυλακτικό τρόπο, όπως και το ξεμάτιασμα. Ωστόσο, αυτό φαίνεται πως δεν εμπόδισε τους εκάστοτε συμμετέχοντες να εκλαμβάνουν την εν λόγω τελετουργία ως ελληνορθόδοξη από μόνο το γεγονός πως η τελευταία αναφερόταν σε (εκ μέρους τους θεωρούμενα ως) ελληνορθόδοξα πρόσωπα και πράγματα (1995: 228-229).

αυτήν τη συμβολική-ερμηνευτική συλλογιστική, ο Danforth περιγράφει πώς ο βορειοελλαδίτης ασθενής που (έχει μάθει να) πιστεύει πως τα συμπτώματά του οφείλονται στον Άγιο, δύναται, ακόμα και πριν από την ημερομηνία της επίσημης τελετής, να απευθυνθεί στην κοινότητα των Αναστενάρηδων και να τους ζητήσει βοήθεια. Να τους ζητήσει, πιο συγκεκριμένα, να έρθουν σε πνευματική επαφή με τον Άγιο και να λάβουν τη συμβουλή που ο τελευταίος επιθυμεί να δώσει στον παρακαλούντα ασθενή –εκείνη την συμβουλή από την οποία εξαρτάται η επαναφορά της υγείας τους ασθενούς (ό.π.: 101). Ο Danforth καταλήγει να υποστηρίζει πως η συμβουλή υγείας που (υποτίθεται πως) θα παράσχει ο Άγιος στον ασθενή με τη διαμεσολάβηση του Αναστενάρη είναι η θνητή συμβουλή του ίδιου του Αναστενάρη προς τη γυναίκα για παράδειγμα ασθενή που έχει ένα γνωστό στην ντόπια κοινωνία πρόβλημα με την πεθερά ή τον άνδρα της (ό.π.: 130-136). Βεβαίως, ο Danforth αναγνωρίζει πως, σε κάθε περίπτωση το σημαίνον, αλλά και σημαντικό για τις βορειοελλαδίτικες κυρίως κοινωνίες, πλαίσιο των Αναστενάρηδων προσδίδει στην εν λόγω εκλαμβανόμενη ως “αγία” συμβουλή προστιθέμενη αξία, αποσιωπώντας παράλληλα τη θνητή καταγωγή της, γεγονός που ενδέχεται να αποφορτίσει προς στιγμήν τον ασθενή και να του παράσχει μια θεραπευτική αίσθηση ασφάλειας/αποδοχής: *πως υπάρχει τουλάχιστον κάποιος εκεί ψηλά που καταλαβαίνει τον πόνο του*. Η αναζήτηση της ίδιας αυτής αίσθησης ανακούφισης, εξάλλου, οδηγεί, σύμφωνα με τον συγγραφέα, τη στιγμή αυτής καθαυτής της πυροβασίας τους διάφορους ασθενείς και αδικημένους να διατυμπανίσουν μέσα από το δημόσιο εκστασιασμένο χορό τους πάνω στα αναμμένα κάρβουνα πως υποφέρουν από κάτι το οποίο δεν χρειάζεται καν να ονοματίσουν καθώς ο καθ’ ύλην αρμόδιος Άγιος Κωνσταντίνος θεωρείται πως το γνωρίζει με πάσα βεβαιότητα. Όπως ακριβώς το γνωρίζουν και πολλοί από τους παρευρισκόμενους συντοπίτες τους, οι οποίοι λειτουργούν ως μάρτυρες στον επώδυνο χορό των ασθενών· έναν χορό που συμβολίζει για τον συγγραφέα τον σιωπηλό αγώνα που δίνουν οι τελευταίοι προκειμένου να διεκδικήσουν μια καλύτερη κοινωνική θέση (ό.π.: 136).

Παρότι είναι σαφές πως τα Αναστενάρια έχουν συγκεκριμένη χωρική εμβέλεια, αλλά και παρότι βρίσκονταν σε ύφεση (γεγονός που σημαίνει εδώ πως οι νεότεροι Έλληνες δύσκολα θα έχουν δει, ή θα έχουν την τύχη να συμμετάσχουν στην εν λόγω τελετή, εκτός ίσως εάν κατάγονται από τους πολύ συγκεκριμένους τόπους που συνδέονται

στενά με το εν λόγω τελετουργικό) η φήμη των Αναστενάρηδων εξακολουθεί να είναι διάχυτη σε όλη την επικράτεια. Κάτι που μάλλον οφείλεται στο γεγονός πως η τελετουργική εμπλοκή του επικίνδυνου σε κάθε περίπτωση για τη σωματική ακεραιότητα των συμμετεχόντων στοιχείου της *φωτιάς* κάνει την αφήγηση των περιορισμένων πράγματι περιστατικών πυροβασίας ιδιαίτερως ενδιαφέρουσα και αξιομνημόνευτη. Υπ' αυτήν την έννοια, παρότι η πλειονότητα των σύγχρονων Ελλήνων δεν έχει δια ζώσης εικόνα της εν λόγω τελετουργίας, την ίδια στιγμή φαίνεται πως έχει τουλάχιστον ακούσει από τους μεγαλύτερους συγγενείς και φίλους για την ύπαρξη της ριψοκίνδυνης αυτής παράδοσης, η οποία προϋποθέτει το βάδισμα πάνω στα αναμμένα κάρβουνα και διαλαλεί, κατά τη γνώμη μου, τη δυνατότητα του ανθρώπου να ξεπεράσει τον πόνο και να *αναγεννηθεί από τις στάχτες του* (ό.π.: 145-150). Για το λόγο εξάλλου ότι υμνεί τις δυνάμεις του ανθρώπου, η πυροβασία επανακάμπτει σταδιακά τα τελευταία χρόνια, σε συνδυασμό με την αναβίωση προγενέστερων θεραπευτικών μεθόδων π.χ. των ιπποκρατικών θεραπευτικών πρακτικών, της βοτανοθεραπείας, των χειροπρακτικών μαλάξεων, του τοκετού στο σπίτι κ.ο.κ., οι οποίες, όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, εκλαμβάνονται πλέον ολοένα και περισσότερο ως *εναλλακτικές* ως προς τις πρακτικές της κλασικής ιατρικής επιστήμης και προτιμώνται σε ορισμένες περιπτώσεις ως πιο *αγνές/φυσικές* σε σχέση με τις φαρμακοκεντρικές και ιδιαίτερως επεμβατικές ιατρικές μεθόδους.

Τέλος, οι σύγχρονοι Έλληνες είναι συναισθητηριακά οικείοι και με το ελληνορθόδοξο θεραπευτικό τελετουργικό του εξορκισμού, το οποίο μας ενδιαφέρει εδώ κυρίως καθώς, σύμφωνα με τον Charles Stewart, μυεί τους Έλληνες στη θεραπευτική δύναμη των ονομάτων, αλλά και στη διαμεσολαβητική δύναμη των ιεουργών της ελληνορθόδοξης εκκλησίας –στη δύναμή τους να «τα βάζουν» με το κακό (2008: 205). Ο Stewart εντοπίζει στην τελετουργία του εξορκισμού τον αποδεκτό από την επίσημη εκκλησία τρόπο με τον οποίο οι στερούμενες επιστημονικής λογικής κλειστές ελληνικές κοινότητες των περασμένων δεκαετιών αντιμετώπιζαν περιστατικά επιληψίας, καταθλίψεων ή/και σοβαρότερων ψυχικών νόσων, εξαρτήσεων από ναρκωτικές ουσίες κ.ο.κ. (ό.π.: 115, 182). Το κοινωνικά προβλεπόμενο, αλλιώς, φάρμακο με το οποίο οι αγράμματοι γονείς των αρχών και μέσω των κυρίως του 20^{ου} αιώνα επέλεξαν να αντιμετωπίσουν τις κοινωνικά

στιγματισμένες, αν και φυσιολογικές και συνήθεις εφηβικές και ενήλικες συμπεριφορές: τις ερωτικές απογοητεύσεις, τον ψυχολογικό αντίκτυπο των χωρισμών, τις ενδοοικογενειακές συγκρούσεις, αλλά και σοβαρότερες ψυχικές ασθένειες, οι αιτίες των οποίων παρέμεναν άγνωστες ή/και αμφισβητούμενες εκείνα τα χρόνια. Ο εξορκισμός στον οποίο αναφέρεται ο Stewart δεν αφορά στη σχεδόν καθημερινή, δημόσια προσευχή, η οποία πραγματοποιείται από τον ελληνορθόδοξο ιερέα για να εξορκιστεί το κακό, δηλαδή τον διάβολο και όσους τον υπηρετούν, και να προφυλαχτούν ως εκ τούτου οι πιστοί από τις απροκάλυπτες επιθέσεις του κακού. Αλλά αφορά σε μια ιδιωτική προσευχητική τελετουργία με την οποία ο εκπρόσωπος του Θεού στη γη ιερέας επιχειρεί να διώξει από το σώμα του εκάστοτε νεαρού ανθρώπου και μη πιστού συνήθως ασθενούς το κακό πνεύμα -τον διάβολο που έχει μπει μέσα του (ό.π.: 202). Όπως γράφει ο Stewart, σε αυτήν την ιδιωτικότερη μορφή εξορκισμού, ο θεωρούμενος ως δαιμονισμένος, ευρισκόμενος συνήθως σε κατάσταση ιδιαίτερης έντασης (φωνών, κατάρων, ουρλιαχτών), είτε επειδή βιώνει έντονα σωματικά ή ψυχικά συμπτώματα, είτε επειδή απλώς εξαναγκάζεται συνήθως από τους συγγενείς του να συμμετάσχει στην εν λόγω διαδικασία, γονατίζει, ει δυνατόν, μπροστά από τον ιερέα προκειμένου να δεχτεί τη βοήθεια του τελευταίου. Από την άλλη πλευρά, ο ιερέας καλύπτει με το ιερό του ένδυμα (το πετραχήλι) τον γονυπετή ασθενή και κατόπιν βάζει το χέρι του στο κεφάλι του τελευταίου, προτού ξεκινήσει την απαγγελία του εξορκισμού, η οποία και συνοδεύεται από τον εκ μέρους του περιοδικό σχηματισμό του ελληνορθόδοξου «σταυρού πάνω από το κεφάλι του πάσχοντος» (ό.π.: 203). Σύμφωνα με τον Stewart, η τελετουργία του εξορκισμού στέφεται με επιτυχία, εφόσον ο ιερέας μπορέσει, επικαλούμενος τη δύναμη/το όνομα του Θεού και των Αγίων του, «να κάνει τον δαίμονα», που τεκμαίρεται πως έχει καταβάλει τον ασθενή «να φανερώσει το όνομά του», ακριβώς καθώς η μαρτυρία αυτή του ονόματος τεκμαίρεται επίσης πως καθιστά τον δαίμονα πλήρως ελέγξιμο από τον θνητό εκπρόσωπο του Θεού, ο οποίος, ωστόσο, τη στιγμή της τελετουργίας φαίνεται πως δανείζεται/ντύνεται/σωματοποιεί την επικαλεσθείσα δύναμη «του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος» (ό.π.: 205-206 *έμφαση στο πρωτότυπο*). Συνεπάγεται, πως η επιτυχής ονοματοδοσία του δαίμονα θεωρείται πως δύναται να στείλει τον πρώτο από εκεί που ήρθε, στα μέρη που του αναλογούν, ήτοι στην κόλαση, στον Άδη, στα τάρταρα στο σκοτάδι κ.ο.κ., αλλά και να απελευθερώσει από την

διαβολική κατοχή τα «“ανοίγματα” στο σώμα μέσω των οποίων μπορούν να εισέλθουν ο δαίμονες» (ό.π.: 209-210). Ως εκ τούτου, η πλέον σπανίως ακολουθούμενη από τους σύγχρονους Έλληνες συγκλονιστική πρακτική του εξορκισμού, μας ενδιαφέρει εδώ καθώς φαίνεται πως παρόλη την αποδυνάμωσή της εξακολουθεί να μεταφέρει στο σήμερα την ελληνορθόδοξη αντίληψη σχετικά με την *αιώνια μάχη* ανάμεσα στο Θεό και το Διάβολο, στο φως και στο σκοτάδι, στο καλό και στο κακό (ό.π.: 117). Δηλαδή, την απόλυτη μάχη του ανθρώπινου γένους, στην οποία, ωστόσο, φαίνεται πως δύναται εν προκειμένω να συμμετάσχει ενεργά και ο αμαρτωλός/θνητός ελληνορθόδοξος λειτουργός. Ο απλός άνθρωπος του Θεού, ο οποίος σχηματοποιεί τη δυνατότητα να καταστεί ο εν Χριστώ άνθρωπος *προς στιγμήν ισ-άγιος*, ικανός, αλλιώς, να πραγματοποιήσει τη βούλησή Του και να συμμετάσχει ενεργά στο εν ευρεία εννοία θεραπευτικό (αποτρεπτικό του κακού) έργο Του, ορίζοντας με τον έμμεσο αυτό τρόπο τη διαλεκτική τελικά σχέση αλληλεξάρτησης ανάμεσα στο *θνητό* και το *αθάνατο*. Εξακολουθεί να μεταφέρει, επιπλέον, το εμπραγματωμένο εκείνο νόημα που ορίζει πως, τόσο ο *εντός των ορίων* Θεός και οι φύλακες άγγελοί του, όσο και τα πλάσματα που βρίσκονται «πέρα από τα όρια» (ο λεγόμενος «έξω από εδώ») υπάρχουν σε μια αόρατη, μη χειροπιαστή μορφή.

Μέσα από την προηγηθείσα εθνογραφική και αναλυτική διαδρομή στις διαθέσιμες εντός της σύγχρονης ελληνικής επικράτειας θεραπευτικές πρακτικές, οι οποίες φαίνεται πως έχουν λάβει τουλάχιστον συν τω χρόνω και τη συν-πράξει μια ξεκάθαρη ελληνορθόδοξη χροιά, θέλησα να δείξω τους τρόπους με τους οποίους οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες εξακολουθούν να μαθητεύουν στην αποθεματική λογική των ελληνορθόδοξων “θείων” αντιθετικών σχέσεων, αλλά και συσχετισμών ανάμεσα στον άνθρωπο και τον Θεό, τους Αγίους, τους Αγγέλους, το θνητό και το αθάνατο, τη ζωή και το θάνατο, το καλό και το κακό, την καλοτυχία και την κακοτυχία, το υλικό και το ψυχικό, αλλά και της ευλογημένης, καθαρτικής δύναμης του νερού, της ενδυναμωτικής, αλλά και ανανεωτικής δύναμης της φωτιάς, της άυλης, αόρατης και ιδιαιτέρως διεισδυτικής δύναμης του αέρα κ.ο.κ. Στη λογική, αλλιώς, σχέσεων και συσχετισμών που μεταφέρουν επιπλέον εδώ το ειδικότερο συναισθητηριακό μήνυμα πως προκειμένου να υπερβεί κανείς (πιστός και μη έλληνας ασθενής) λιγότερο ή περισσότερο θαυματουργικά μια σοβαρή περίπτωση ασθένειας πρέπει να επιδείξει μια *επιπλέον* διάθεση *δημόσιας* ταπείνωσης, μεταμέλειας,

ανανέωσης ή ενεργοποίησης της πίστης του *προς τον Θεό* και κυρίως έναν επιπλέον ζήλο υπέρβασης του ατελή σε κάθε περίπτωση ως θνητού/ανθρώπινου εαυτού του. Υπ' αυτήν την έννοια, ο ευρισκόμενος σε ανάγκη έλληνας ικέτης συναισθάνεται πως προκειμένου να κερδίσει την πολύτιμη υγεία του πρέπει τουλάχιστον να παρακαλέσει τον Θεό δημόσια με τρόπους που να καταδεικνύουν τη διάθεσή του για ταπείνωση και τη συνειδητοποίηση ότι χρειάζεται τη βοήθεια του θνητού ή αθάνατου *άλλου*: να διαλέξει συνειδητά τον αρμόδιο για την περίπτωσή του ιερό χωροχρόνο· να *απομακρυνθεί* ενίοτε από τον συνήθη τόπο διαμονής του και να εμπλακεί στην περιπέτεια ενός προσκυνηματικού ταξιδιού, το οποίο τεκμαίρεται πως θα τον βγάλει από τις μη ιερές/θνητές συνήθειές του και θα τον βοηθήσει να προσηλώσει όλη του την ενέργεια στη σχέση του με το Θεό· να αποδείξει πως είναι έτοιμος να *θυσιάσει* τη σωματική ή/και την ψυχική του ακεραιότητα, επιλέγοντας ένα επώδυνο ή και σοκαριστικό θεραπευτικό τελετουργικό (πυροβασία, ανάβαση στα γόνατα, εξορκισμό) προσφέροντας την ίδια τη θνητή ύπαρξή του στο Θεό ως δώρο, ως τάμα, ως «ανάθημα», όπως σημειώνει και η Βέικου κ.ο.κ. (2012: 399). Συνεπάγεται πως, χάρη ακριβώς στο υποχρεωτικό ρίζωμά τους στον ελληνικό χωροχρόνο, οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες έχουν τελικά προσλάβει συναισθητηριακά τον πυρήνα της υπερβατικής συλλογιστικής μέσω της οποίας θεωρείται πως μπορεί να επιτευχθεί το *χάρισμα* του θαύματος της υγιούς εδώ ζωής (Βέικου 2012: 396, 399). Ένα εμπεδωμένο συναισθητηριακά άδηλο νόημα, το οποίο διανοίγει τις προβλεπόμενες θεραπευτικές δυνατότητες της ελληνορθόδοξης αφήγησης κάθε φορά που μια ελληνική υποκειμενικότητα –*μη πιστή ή κατά συνθήκη πιστή*– αναγκάζεται να καταφύγει, από δική της ανάγκη, ή συνοδεύοντας κάποιον συγγενή της που έχει ανάγκη, στο παρεκκλήσι του εκάστοτε δημόσιου νοσοκομείου που συνήθως φέρει το όνομα κάποιου ελληνορθόδοξου Αγίου ή της Παναγίας π.χ. στον Άγιο Σάββα, στον Ευαγγελισμό, στους Αγίους Αναργύρους κ.τ.λ., προκειμένου να *ανάψει ένα κεράκι* για την πορεία του ανθρώπου τους που υποφέρει. Κάθε φορά, επιπλέον, που θα προσκυνήσει *καλού κακού* στο μοναστήρι που βρέθηκε κατά τη διάρκεια των καλοκαιρινών του διακοπών *γιατί τόσα* (άσχημα) *συμβαίνουν γύρω μας*, και θα δικαιολογήσει την πράξη του, παραθέτοντας την ιστορία ενός θεραπευτικού θαύματος και κυρίως εκείνη που αφορά σε έναν *μη πιστό* ασθενή, ο οποίος έκανε τάμα –εξαντλώντας τις τελευταίες του ελπίδες, ή και επειδή τον ανάγκασε την ύστατη

ώρα ένας πιστός συγγενής του – και έγινε καλά και πιστός πια χριστιανός, επειδή ο Θεός τον λυπήθηκε. Κάθε φορά εν τέλει που, όντας ο ίδιος ασθενής, θα προστατεύσει και πάλι καλού κακού τον εαυτό του με το αγιασμένο λαδάκι ή με την εικονίτσα που πιθανόν να του φέρει ένας πιστός συγγενής κατά την επίσκεψή του στον νοσοκομείο, αλλά και κάθε φορά που θα πιάσει τον εαυτό του, αντιμετωπίζοντας μια δύσκολη κατάσταση ασθένειας, να ρωτάει μεγαλόφωνα “γιατί σε μένα Θεέ μου”.

Κάθε ελληνική υποκειμενικότητα θα εμπλακεί, σε πρώτο ή δεύτερο χρόνο, στρατηγικά με τη λογική του θαύματος και με ό,τι αυτή συνεπάγεται από τη στιγμή που τα πράγματα θα δυσκολέψουν πραγματικά -χωρίς μάλιστα να δύναται ή να ενδιαφέρεται να δει αναστοχαστικά τουλάχιστον την στιγμή της κρίσης την αυτοματοποιημένη ευκολία με την οποία εμπιστεύεται δίχως δεύτερη σκέψη πεδία που πίστευε πως είχε αφήσει για πάντα πίσω της. Όπως θα δούμε εκτενέστερα στο πέμπτο κεφάλαιο, φαίνεται πως είναι ακριβώς η συνειδητοποίηση της έκτακτης και απόλυτης ανάγκης που ωθεί εν προκειμένω τους συνομιλητές μου να χρησιμοποιήσουν αυτόματα τα πρόχειρα/διαθέσιμα ελληνορθόδοξα νοήματα της μετανοίας, της ταπείνωσης, της αγάπης για τον πλησίον κ.ο.κ.. Να χρησιμοποιήσουν τα ελληνορθόδοξα πράγματα, τα κεριά, τις εικόνες, τα τάματα, τις εκκλησίες, τα προσκυνήματα, αλλά και τα ελληνορθόδοξα πρόσωπα, τους λειτουργούς, τις αόρατες οντότητες των Αγίων, τους Αγγέλους, τον ίδιο το Θεό, προκειμένου να επιτελέσουν μια αυτόματη κατάδυση στα οντολογικά τους “όρια”. Εκεί όπου βρίσκονται με αφαιρετική μορφή τα οντολογικά τους φαινόμενα, όπως θα έλεγε και ο Maurice Merleau-Ponty. Δηλαδή, οι εμπλεκόμενες εδώ με το ελληνορθόδοξο σύμπαν βασικές νοηματικές εκείνες σχέσεις που φαίνεται πως ορίζουν για το σύνολο των ελληνικών υποκειμενικότητων το ελάχιστο συναισθητηριακό τους ύφος. Ένα ύφος, το οποίο, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω μέσα από την καταληκτική αναφορά μου στην κεφαλίδα των ελληνικών διαβάσεων, στην τελετή της ταφής, είναι αδιαχώριστα πλεγμένο με ό,τι ορίζεται σήμερα ως ελληνορθόδοξο πεδίο.

Κλείνοντας το παρόν κεφάλαιο, οφείλω να αναφερθώ στην ελληνορθόδοξη πρακτική, η οποία σηματοδοτεί το πέρας της θνητής ανθρώπινης παρουσίας «στο ορατό». Παρότι σήμερα προβλέπεται η δυνατότητα τόσο της πολιτικής κηδείας (εντός της ελληνικών συνόρων), όσο και της αποτέφρωσης (προς το παρόν εκτός των ελληνικών συνόρων), ο ερχομός ενός θανάτου (ανεξάρτητα μάλιστα αν ο θανών είναι πιστός, κατά συνθήκη πιστός ή μη πιστός) εξακολουθεί να οδηγεί στην ανακίνηση δυο κυρίαρχων ιερών πρακτικών: της ελληνορθόδοξης κηδείας και της ελληνορθόδοξης ταφής. Είτε αφορά σε κάτοικο αγροτικής περιοχής, ο οποίος ενδέχεται να τιμηθεί, κατά τη Σερεμετάκη με το λεγόμενο «κλάμα», την ανθρωπινότερη, τιμητική και συναισθηματικά εκτονωτική διάσταση μιας σπιτικής θρηνητικής ολονύκτιας αποχαιρετιστήριας μάζωξης πριν την έναρξη της καθαυτό τελετουργίας, είτε αφορά σε κάτοικο του κλεινού άστεος, ο οποίος θα αφηθεί, προτού καλά-καλά αφήσει την τελευταία του ανάσα, στα εξειδικευμένα χέρια κάποιου γραφείου κηδειών που θα αναλάβει ό,τι δεν μπορούν, λόγω άγνοιας, αλλά και δεν θέλουν, αποστρεφόμενοι, φοβούμενοι ή/και αρνούμενοι τον θάνατο, οι άμεσοι - μετανεωτερικού αστικού τύπου- συγγενείς του, ο θάνατος θα τύχει με τον έναν ή τον άλλον τρόπο εκκλησιαστικής -θεσμικής- διαχείρισης (Σερεμετάκη 1999: 201, 206). Ο νεκρός θα οδηγηθεί μέσα σε φέρετρο στην εκκλησία του νεκροταφείου, όπου και θα τελεσθεί από τον ιερέα η νεκρώσιμη ακολουθία, συνοδευόμενη από μυρωδιές θυμιάματος, αλλά και από τα συγκρατημένα κόσμια αναφιλητά των συγγενών, τα οποία και μόνο επιτρέπεται να διαρρήξουν την κατά την Σερεμετάκη υποτακτική ως επιβαλλόμενη από την εκκλησιαστική εξουσία, αναντίστοιχη με την συναισθηματικά φορτισμένη κατάσταση, σιωπή/πειθαρχία του ποιμνίου εντός του θεσμοθετημένου θρησκευτικού χώρου (ό.π.: 207). Αλλά, και μετά την ολοκλήρωση της ακολουθίας και την έξοδο του φέρετρου από την εκκλησία, ο νεκρός θα οδηγηθεί με τη συνοδεία συγγενών και φίλων στην τελευταία του κατοικία, στον ατομικό ή οικογενειακό τάφο, εκεί όπου θα παιχτεί η τελευταία πράξη του δράματος: ο «ακραίος χωρισμός» του νεκρού από τους ζωντανούς, η συνειδητοποίηση του οποίου (χωρισμού) οδηγεί στην κορύφωση της συναισθηματικής έντασης πάνω από τον ανοιχθέντα τάφο και το στοιβαγμένο χώμα

που αναμένει να σκεπάσει τον νεκρό και να τον κρύψει από τα μάτια όσων μένουν πίσω να τον θυμούνται (ό.π.: 220-221).

Σύμφωνα με την έρευνά μου, η συνοπτικά περιγραφείσα εδώ ελληνορθόδοξη οδός, η οποία περιγράφεται με όλες τις λεπτομέρειές της τόσο στο έργο της Σερεμετάκη (1999), όσο και στο έργο των Danforth και Tsiaras (1982) και της Πανουργιά (1995), εξακολουθεί να αποτελεί τον κανόνα για τους κατά συντριπτική πλειοψηφία ελληνορθόδοξους χριστιανούς σύγχρονους Έλληνες.⁷⁰ Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει πως ο ελληνορθόδοξος κανόνας είναι αδιάσπαστος. Αντίθετα, διαρρηγνύεται καταρχάς, αν και αναλογικά, από τους 200.000 περίπου (σε σύνολο) Έλληνες Μουσουλμάνους, Καθολικούς και Προτεστάντες, οι οποίοι καταφεύγουν στα συναφή δικά τους θρησκευτικά τελετουργικά, υμνώντας τον δικό τους Θεό και προσβλέποντας στη δική τους μεταθανάτια σωτηρία. Διασπάται επιπλέον και κυρίως εδώ, από την πολιτειακά αναγνωρισμένη δυνατότητα της πολιτικής κηδείας, την οποία τείνουν να επιλέγουν οι ελληνικές εκείνες υποκειμενικότητες, οι οποίες, ούσες άθρησκες/άθεες και ως επί το πλείστον αριστερού φρονήματος, δεν επιθυμούν να διαβασθούν από τον ορθόδοξο ιερέα και να υποστούν εν γένει, έστω και μετά θάνατον, τη θρησκευτική ελληνορθόδοξη εδώ ιεραργία. Έτσι λοιπόν, τα στοιχεία δείχνουν πως ένας μικρός σε κάθε περίπτωση αριθμός Ελλήνων, ζητά συνήθως με τη διαθήκη του από τους συγγενείς του να τον αποχαιρετίσουν περισσότερο εκκοσμικευμένα, συναθροιζόμενοι σε έναν υπαίθριο χώρο, σε μια αίθουσα εκδηλώσεων ή/ και απευθείας πάνω από τον μελλοντικό τάφο του και απαγγέλλοντας προς τιμήν του επικήδειους λόγους, προσωπικότερης υφής και κυρίως μη θρησκευτικής υφής. Ωστόσο, αξίζει να υπογραμμίσουμε πως η εκκοσμικευμένη αυτή δυνατότητα της πολιτικής κηδείας, εξακολουθεί να ακολουθείται εντός του σύγχρονου ελληνικού χωροχρόνου από την, δίχως την παρουσία ελληνορθόδοξου ιερέα μεν, διαδικασία ταφής δε του θανόντος εντός του μόνου εγκεκριμένου από την ελληνική πολιτεία χώρου ενταφιασμού. Δηλαδή, του ελληνικού νεκροταφείου, το οποίο παραμένει ωστόσο, (αν εξαιρέσουμε τα αντίστοιχα καθολικά, τα εβραϊκά και το

⁷⁰ Τα ευρήματα για τη θρησκευτική πίστη της πανελλαδικής έρευνας Metron Forum της Metron Analysis που δημοσιεύθηκαν τον Απρίλη του 2012 έδειξαν πως το 96% των ερωτηθέντων Ελλήνων (εν προκειμένω 2.010 άτομα ηλικίας 18 άνω) δηλώνουν Χριστιανοί Ορθόδοξοι, το 0,6% δηλώνει ότι ανήκει σε κάποια άλλη θρησκεία, ενώ άθρησκοι ή άθεοι δηλώνουν το 2,3% του πληθυσμού, ποσοστό από τα χαμηλότερα στην Ευρώπη.

μοναδικό μουσουλμανικό νεκροταφείο στην Κομοτηνή), στενά σχετιζόμενο με τα ελληνορθόδοξα πρόσωπα και πράγματα.⁷¹

Βεβαίως, όπως μας έχει δείξει η Ελένη Παπαγαρουφάλη στο έργο της *Δώρα Ζωής Μετά Θάνατον* (2011), ο σχεδόν μονόδρομος της ελληνορθόδοξης κηδείας και ταφής κάμπτεται κάποιες φορές και από την περιορισμένης ακόμα έκτασης επιλογή των σύγχρονων ελληνικών υποκειμενικοτήτων να δωρίσουν ζωτικά όργανα τους στον συνάνθρωπο που τα έχει ανάγκη, ή και σύνολο το σώμα τους στην επιστήμη για λόγους που εκτείνονται ανάμεσα στη διάθεση προσφοράς στον συνάνθρωπο και τη μη αποδοχή της ελληνορθόδοξης μεταθανάτιας αναστάσιμης πρότασης ως και την αποφυγή του μακάβριου γεγονότος της ταφής, όπου το μόνο που μπορεί να περιμένει κανείς είναι να γίνει βορά στα σκουλήκια της γης. Ωστόσο, κόντρα στα αναμενόμενα, τόσο η δωρεά οργάνων όσο και η δωρεά σώματος ακολουθείται συνήθως (πολλές φορές δίχως να το συνειδητοποιούν οι ίδιοι οι δωρητές) από ταφή στο ελληνορθόδοξο νεκροταφείο. Μια ταφή που αφορά στο εξωτερικό περίβλημα του σώματος, εάν οι τελευταίοι έχουν δωρίσει μόνο τα όργανά τους, είτε τα υπολείμματα του πτώματος, εφόσον οι τελευταίοι δώρισαν το σύνολο του σώματός τους. Μια ταφή που επιπλέον εξακολουθεί να λαμβάνει χώρα παρόλο που, όπως μας μεταφέρει η συγγραφέας, αρκετοί κυρίως από τους δωρητές σώματος ελπίζουν πως τα υπολείμματά τους θα καούν ή απλώς θα πεταχτούν στα σκουπίδια, αλλά και παρότι αρκετοί από τους δωρητές οργάνων φαντασιώνονται τη λυτρωτική και άμεσα μετουσιωτική και απελευθερωτική της συσσωρευθείσας κατά τη διάρκεια του βίου τους ενέργειας, αποτέφρωσή τους, προκειμένου μεταξύ άλλων να αποφύγουν ό,τι οδυνηρό και σε κάθε περίπτωση άγνωστο στον άνθρωπο ακολουθεί τον θάνατο και τεκμαίρεται πως βρίσκει τον πρόσφατα νεκρό στην μταιχμιακή επιτάφια θέση του. Χωρίς, βεβαίως και πάλι αυτό να σημαίνει πως δεν υπάρχουν δωρητές κυρίως οργάνων, οι οποίοι εξακολουθούν να επιλέγουν οικειοθελώς την ελληνορθόδοξη ταφή του εναπομείναντος σώματός τους, είτε επειδή διακατέχονται από ελληνορθόδοξα αισθήματα και προσδοκούν την ανάσταση του σώματος κατά τη Δευτέρα Παρουσία,

⁷¹ Βεβαίως, και πάλι οφείλουμε να σημειώσουμε πως υπάρχουν σήμερα Έλληνες, οι οποίοι επιθυμούν να βιώσουν μια πλήρως εκκοσμικευμένη έξοδο, γι' αυτό και επιλέγουν την εντός των συνόρων πολιτική κηδεία και αντίστοιχα την εκτός των ελληνικών συνόρων (προς το παρόν) τελετή καύσης.

είτε επειδή επιθυμούν να προστατεύσουν δευτερογενώς, μετά την ανάληψη των οργάνων, το σώμα τους «από τα σαρκοβόρα βλέμματα και χέρια των φοιτητών και των γιατρών» (ό.π.: 257, 263-265 *έμφαση στο πρωτότυπο*, 270-271). Υπ' αυτήν την έννοια, ακόμα και η περισσότερο ή λιγότερο ρηξικέλευθη επιλογή της σύγχρονης ελληνικής δωρεάς οργάνων ή σώματος καταλήγει στην πλειονότητα των περιπτώσεων να “σκεπασθεί” με ελληνορθόδοξο χώμα, πόσο μάλλον όταν οι ίδιοι οι συγγενείς του νεκρού δεν συμφωνούν με αυτή καθαυτή τη δωρεά και την αποδέχονται μόνο με τον όρο πως θα ακολουθήσει η ελληνορθόδοξη ταφή ή και φθάνουν στο σημείο να μην εκπληρώσουν την τελευταία επιθυμία του δωρητή προκειμένου «να διατηρήσουν το σώμα των “δικών” τους όσο το δυνατόν πιο ακέραιο», για να μείνει, αλλιώς, κάτι πίσω για αυτούς να πενθήσουν, ένα γήινο σημείο αναφοράς του αγαπημένου τους νεκρού (ό.π.: 261).

Μέσα από τα παραπάνω είναι ελπίζω σαφές πως ακόμα και όσοι δεν πιστεύουν στο ελληνορθόδοξο σύμπαν και έχουν επιπλέον αποφασίσει να το καταστήσουν σαφές στον κοινωνικό τους περίγυρο παραμένουν σήμερα σε ευρύτερη ή στενότερη σχέση εξάρτησης με τις ελληνορθόδοξες επιθανάτιες πρακτικές και κυρίως με τη διαδικασία του ενταφιασμού εντός του ελληνικού κοιμητηρίου, ενός τόπου στολισμένου με μαρμάρινους ελληνορθόδοξους σταυρούς, καντήλια, εικόνες ελληνορθόδοξων αγίων, αλλά και ελληνορθόδοξων εκκλησιών. Η εξάρτηση αυτή φαίνεται πως επιβιώνει στο χρόνο, όχι μόνο επειδή το ελληνικό κράτος αδυνατεί να ξεπεράσει τις ελληνορθόδοξες, εθνικού τύπου, αγκυλώσεις και να επιτρέψει, για παράδειγμα, τη δημιουργία ελληνικού αποτεφρωτηρίου, καθιστώντας δυνατή την πρόσβαση του μέσου σύγχρονου Έλληνα σε μια αποχριστιανοποιημένη τουλάχιστον “έξοδο”, αλλά και επιπλέον επειδή η σύγχρονη ελληνική κοινωνία παραμένει τόσο στενά συνδεδεμένη με το ελληνορθόδοξο έθος, ώστε δεν λείπουν οι φορές που, παρότι ο μακαρίτης έχει διατάξει με τη διαθήκη του να ταφεί εναλλακτικά, οι στενοί συγγενείς καταφεύγουν (άλλες φορές για στενά κοινωνικούς λόγους, *για τα μάτια του κόσμου* και άλλες φορές για δικούς τους λόγους νοήματος) στο ελληνορθόδοξο τελετουργικό κηδείας και ταφής. Ή/και καταφεύγουν μεν *εξ ανάγκης* (κοινωνικής) στην ελληνορθόδοξη κηδεία, αλλά εν συνεχεία φυγαδεύουν τον νεκρό στη Βουλγαρία για να καεί, λέγοντας στους λοιπούς συγγενείς πως η ελληνορθόδοξη ταφή θα γίνει σε κάθε περίπτωση σε στενό κύκλο στο χωριό, για παράδειγμα, του μακαρίτη –

προκειμένου ακριβώς να αποφύγουν το σούσουρο που ακόμα προκαλεί, αν και λιγότερο σήμερα, η επιλογή *αντίστασης* στο ελληνορθόδοξο επιθανάτιο έθος.

Ωστόσο, έχοντας κανείς υπόψιν τις ιδιαίτερες ιστορικές ελληνικές συνθήκες, οι οποίες φαίνεται πως οδηγούν, ακόμα και τις περισσότερες θαρραλέες, μπροστά στο αναπόφευκτο του θανάτου, ελληνικές υποκειμενικότητες στα ελληνορθόδοξα νεκροταφεία, δύναται να κατανοήσει καλύτερα τους λόγους για τους οποίους η συντηρητική πλειονότητα των σύγχρονων Ελλήνων και κυρίως των *κατά συνθήκη* πιστών και μη πιστών καταφεύγει σχεδόν δίχως δεύτερη σκέψη στην προβλεπόμενη, κυρίαρχη και κυρίως μη απαιτούσα δικαιολόγηση ούτε στον εαυτό, ούτε στον στενότερο και ευρύτερο κοινωνικό περίγυρο “επιλογή” της ελληνορθόδοξης πρότασης. Στην στρατηγική επιλογή μιας πρότασης, η οποία μοιάζει τουλάχιστον να μην απαιτεί από τους ίδιους τους υποψήφιους αναχωρητές να (ανα)στοχαστούν πάνω στον θάνατο, να αποφασίσουν, δηλαδή, σε τι αφορά αυτή η τελευταία ορατή «μετάβαση» από την ανθρώπινη προσωπικότητα στη «σκόνη», αλλά και σχετικά με το ποιος θα τους περιμένει στην άλλη πλευρά, αν υπάρχει ο παράδεισος και η κόλαση, αν θα ξαναβρεθούν με τους αγαπημένους τους, αν η ψυχή τους θα επιβιώσει –σχετικά με το τι ήταν τελικά η θνητή ζωή που έζησαν (Danforth and Tsiaras 1982: 48-49). Πράγματι, «η τέλεια», κατά τους Danforth και Tsiaras, «σιωπή» του θανάτου μοιάζει, σε μια πρώτη τουλάχιστον ανάγνωση, να «εμπνέει τέτοιο φόβο» ή/και αμηχανία στις σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες, στις οποίες έλαχε ο επιπλέον δυτικός κυρίως κλήρος της αποδυνάμωσης των μεγάλων θρησκευτικών αφηγήσεων και της παράλληλης διάνοιξης ελέω της τεχνολογικής επέλασης των τρόπων αντίληψης και κατανόησης του κόσμου, ώστε οι πρώτες, μην έχοντας καταλήξει «κάπου “σίγουρα”», όσον αφορά το νόημα της ζωής και του θανάτου, να παραδίδονται οικειοθελώς μετά θάνατον *στα ανθρώπινα χέρια των συγγενών τους* και μέσω αυτών στη σχεδόν μονοπωλιακή κυρίαρχη ελληνορθόδοξη επιθανάτια πρόταση (Danforth and Tsiaras 1982: 31, βλ. και Παπαγαρουφάλη 2011: 176). Παρ’ όλα αυτά, η προσωπική επαφή με τους συνομιλητές μου δείχνει πως, παρά τα φαινόμενα, τόσο η υποχρεωτική, άδηλη στους περισσότερους από αυτούς, πρακτική μαθητεία τους στα πρόσωπα και τα πράγματα του ελληνορθόδοξου έθους, όσο και ειδικότερα οι αναγκαστικές προσωπικές δοκιμές τους πάνω στον θάνατο, οδηγεί τελικά *στρατηγικά* την πλειονότητα των σύγχρονων Ελλήνων (είτε πιστεύουν όπως είθισται στην

ανάσταση, είτε έχουν καταλήξει μέσα από την δική τους προσωπικότερη πνευματική αναζήτηση να αποδέχονται την ιδέα της μετενσάρκωσης και της μετεμψύχωσης, είτε ακόμα κι αν δηλώνουν και αισθάνονται άθρησκοι ή/και άθεοι) να αφεθούν εν τέλει στη δύσκολη στιγμή του ίδιου τους του θανάτου, όχι στα χέρια των θνητών συντρόφων τους ή των θνητών θρησκευτικών λειτουργών της ελληνορθόδοξης πίστης, αλλά στα χέρια του ίδιου του Θεού –να αφεθούν, αλλιώς, συναισθητηριακά στην ελληνορθόδοξης καταγωγής αφηρημένη/αποθεματική αίσθηση μιας αόρατης, πανταχού παρούσας, παντοδύναμης και θετικά προσκείμενα στον άνθρωπο αρχής και στους εξ αυτής εκπορευομένων οντολογικών συσχετισμών (Παπαγαρουφάλη 2011: 174-179). Με άλλα λόγια, φαίνεται πως η υποχρεωτική, ως τη στιγμή του θανάτου τους, μαθητεία των Ελλήνων στις υλικές βάσεις που μεταφέρουν τις υποστασιακές σχέσεις που εκλαμβάνονται ως η βάση της ελληνορθόδοξης πίστης, τους έχει συνδέσει συναισθητηριακά και σχεδόν άθελά τους με μια σειρά αποθεματικών νοημάτων, τα οποία οδηγούν τον αναχωρητή να αφεθεί διαισθητικά, δηλ. από την σωματοποιημένη ως υποκειμενικό βάθος άδηλη αυτή γνώση, στην ελληνορθόδοξη μοίρα της τελευτής του, όχι πια τόσο με τη λογική του *καλού κακού*, ούτε με την κοινωνικά επιβεβλημένη λογική του *για τα μάτια του κόσμου*, ούτε και με την στενά μοιρολατρική –σχεδόν μιμητική– λογική *ας γίνει στο τέλος-τέλος όπως 'νάσαι, όπως το κάνουν όλοι*, όσο λόγω μιας δι-αίσθησης, η οποία λέει στην εκάστοτε ελληνική υποκειμενικότητα πως, αν κάτι δύναται να επιβιώσει της επέλασης του θανάτου, αυτή είναι καταρχάς η άυλη, ανθρώπινη *ψυχή*. Και πως, εφόσον έτσι έχουν τα ανθρώπινα πράγματα, ο ορατός αποχαιρετισμός του θνητού, υλικού, γήινου σώματος *μπορεί να γίνει - ας γίνει στο τέλος-τέλος- όπως είθισται να πρέπει* στα ελληνικά πράγματα, και εν προκειμένω *ας τελεσθεί* σύμφωνα με την επικρατούσα ενεργή πνευματική γραμμή του τόπου όπου το εκλιπόν ελληνικό *σώμα* γεννήθηκε και έζησε. Δηλαδή, σύμφωνα με την πνευματική οδό, η οποία εξακολουθεί να εμποτίζει τους σύγχρονους Έλληνες με τη συναισθητηριακή γνώση του τι εστί *ψυχή* –μέσα από την παράδοση που μιλάει ακόμα, χωρίς απαραίτητα να γνωρίζουμε/συνειδητοποιούμε το γιατί, περισσότερο ή λιγότερο στις “ψυχές” όλων μας.

Εντός αυτής της συλλογιστικής, η υποχρεωτική επαφή των σύγχρονων ελληνικών υποκειμενικότητων με ό,τι μπορεί να θεωρηθεί *προμήνυμα θανάτου*, (μια σοβαρή ασθένεια, τα γηρατειά), ή και ως σαφές και μη αναστρέψιμο μήνυμα του λεγόμενου

Χάρου (δηλαδή ο θάνατος του άλλου), φαίνεται πως ανασύρει τις πυρηνικές αντιθετικού τύπου ελληνορθόδοξες σχέσεις ανάμεσα στο Θεό και τον άνθρωπο, το αθάνατο και το θνητό, το καλό/τέλειο και το κακό/αμαρτωλό, το πάνω και το κάτω και τους σχετικούς με τα δίπολα αυτά αναλογικούς συσχετισμούς. Αλλά και κατά προτεραιότητα τη σημαντική για την παρούσα εργασία σχέση ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα, και μέσω αυτής την συνειρμικού τύπου αίσθηση αθανασίας, διαχρονικότητας και αιωνιότητας μόνον της ανθρώπινης ψυχής. Εκείνου του αόρατου, αέρινου κομματιού της θνητής ύπαρξης, την μυστική γνώση της οποίας η πλειονότητα των σύγχρονων Ελλήνων πιστεύει πως οφείλει στην αποκαλυπτική ελληνορθόδοξη παράδοση, ενώ η επίσημη εκκλησία εξηγεί πως η μερική, κατά την άποψή της, θεολογική αυτή γνώση δεν έχει προκύψει από την δική της παράδοση, αλλά από την ελληνική αρχαιότητα και κυρίως τη διδασκαλία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Όπως θα σημείωνε και ο Κορνήλιος Καστοριάδης, στην τρομακτική σκέψη, αλλά και στη μακάβρια εικόνα του αναπόφευκτου χαρακτήρα πραγματοποίησης του ανθρώπινου πεπρωμένου, οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες έχουν μάθει να αισθάνονται εκ των προτέρων το θάνατό τους ως το τελευταίο μέρος του δράματος της θνητής ζωής τους (2007: 154). Έχουν φθάσει, τελικά, να θεωρούν, όπως σημειώνει και η Παπαγαρουφάλη, πως καλώς ή κακώς από το ανθρώπινο σαρκίο δεν απομένει «τίποτα», παρά (συμπληρώνω) μια χούφτα κόκκαλα στο χώμα (2011: 240). Ωστόσο, την ίδια στιγμή, ενώ οι Έλληνες βλέπουν πως η ανθρώπινη σωματικότητα εξαυλώνεται και χάνεται (τουλάχιστον από το ορατό πρόσωπο της γης) υπάρχει «κάτι» το οποίο αισθάνονται πως επιβιώνει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο μετά θάνατον. Κάτι, το οποίο εν προκειμένω κατανοούν ως μια άυλη, πνευματικού τύπου ανθρώπινη διάσταση που θεωρείται πως δύναται (παρότι χάνει στον θάνατο τον ανθρώπινο/σωματικό/εξατομικευμένο φορέα της) να αιωρείται, είτε σε μια (λιγότερο ή περισσότερο ελληνορθόδοξη) Βασιλεία των Ουρανών ως άυλη οντότητα/συνειδητότητα, είτε και στον ταπεινό ανθρώπινο κόσμο ως διαμοιρασθείσα μνήμη της προσωπικής σφραγίδας που άφησε ο θανών κατά το πέρασμά του στον κόσμο. Εντούτοις, η ελάχιστη αυτή θέαση της ψυχής ως το άυλο και αέρινο πολύτιμο απομεινάρι (εν τέλει) της ατομικής ύπαρξης, αλλά και η ελάχιστη θέαση του σώματος ως το ένυλο και γήινο άχρηστο απομεινάρι της ατομικής ύπαρξης, δεν αναγνωρίζονται

ως θεολογικώς ορθές από την ελληνορθόδοξη εκκλησία, ακριβώς επειδή για την τελευταία ο άνθρωπος δεν έχει απλώς σώμα (όπως υποστηρίζει για παράδειγμα η πλατωνική θεώρηση διακρίνοντας ανάμεσα στο *έχειν* του σώματος και το *είναι* της ψυχής/της ύπαρξης), αλλά *είναι* η ψυχή του και το σώμα του. Γεγονός που εν προκειμένω σημαίνει πως κανένα από τα δυο παραπάνω στοιχεία δεν προκρίνεται ως ανώτερο ή ουσιώδες και κατ' επέκταση πως το στενά σωματικό μέρος της ύπαρξης δεν είναι για την ορθοδοξία ούτε το πλατωνικό «σήμα», ο τάφος, εξαιτίας του οποίου επιμολύνεται η ψυχή και καταντά «άνους», ούτε και το απλό όχημα της αιώνιας ψυχής, αλλά αντίθετα ο *ναός* της, η αναγκαία και γι' αυτό πολύτιμη έδρα της (Μπέγζος 1996α: 43-46, Πλάτωνος *Γοργίας*: 493α, *Τιμαίος*: 86ε, 44b). Βάσει λοιπόν της σημαντικής αυτής διαφοράς, η επίσημη τουλάχιστον ελληνορθόδοξη αφήγηση υποστηρίζει πως αυτό που θάβεται και γυρίζει στο χώμα δεν είναι το σώμα, η απαραίτητη υλική και αισθητηριακή βάση του ανθρώπινου, αλλά η *σάρκα*, τουτέστι η ανθρώπινη διάσταση του αμαρτωλού, η οποία τεκμαίρεται πως αφορά, όχι μόνο την υλικότητα του σώματος, αλλά και την άυλη ανθρώπινη ψυχή. Επωμένο διαφορετικά, για την ελληνορθόδοξη πίστη αυτό που τελικά πεθαίνει, θάβεται, λιώνει και χάνεται είναι την ίδια στιγμή και *ψυχή* και *σώμα*. Είναι, πιο συγκεκριμένα, η αμαρτωλή χρήση του σώματος και η αμαρτωλή χρήση της ψυχής (Μπέγζος 1996α: 49). Έτσι, αυτό που τελικά σώζεται και ανυψώνεται *εις τους ουρανό*ς είναι κάθε φορά μια, απαλλαγμένη από την πνευματική διάνοια και τους εγωιστικούς της διαδρόμους, συναισθητηριακή αίσθηση προσωπικής (όχι ατομικής-) ύπαρξης, η οποία, έχοντας κατακτήσει εκ νέου την αγνότητά της μέσω της μετάβασης του θανάτου, αναμένει να επανενωθεί με το υλικό, κτιστό σώμα της κατά τη Δευτέρα Παρουσία.

Ωστόσο, μέσα από την έρευνά μου κατέστη σαφές πως οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες εξακολουθούν να βιώνουν την *ψυχή* και το *σώμα τους* *πέραν* των λεπτών, ορθόδοξου τύπου, διαφοροποιήσεων, *ελέω* ενός αρχαιοελληνικότερου τρόπου, τον οποίο αποδίδουν *από συνήθεια* στην χρονικά νεότερη ελληνορθόδοξη παράδοση. Αυτό οφείλεται στο γεγονός πως η θητεία των σύγχρονων ελληνικών υποκειμενικότητων στο ελληνορθόδοξο σύμπαν παρέμενε και παραμένει κατά κύριο λόγο επιφανειακή και αναγκαστική, κυρίως δε στο γεγονός πως οι λαϊκοί κληρικοί που ανέλαβαν το βάρος της μετάδοσης στο ευρύ κοινό των “επίσημων” ελληνορθόδοξων νοημάτων, δεν είχαν με τη σειρά τους κατανοήσει εις βάθος τις

λεπτές αυτές θεωρητικές διαφοροποιήσεις (εφόσον δεχτούμε πως αυτές υπήρχαν εξαρχής και δεν αφορούν σε κατοπινές επανερμηνείες), αλλά παρέμεναν πιο κοντά στις “γηγενείς” αρχαιοελληνικές φιλοσοφικές περί ψυχής και σώματος προσεγγίσεις. Προσεγγίσεις, οι οποίες, επιπλέον, είχαν αποτελέσει, όπως είπαμε, βασική πηγή ερμηνείας των Αγίων Γραφών εκ μέρους των πιο σκεπτόμενων ορθόδοξων λειτουργών από το 10^ο αιώνα κυρίως και μετά (παρότι όπως δείξαμε η ερμηνευτική αυτή εξάρτηση όφειλε να αποσιωπηθεί από την εκκλησιαστική ιεραρχία για λόγους επιβολής και δογματικής καθαρότητας). Φαίνεται, λοιπόν, πως για όλους τους παραπάνω λόγους και, παρά τη σημερινή σχετική σταθεροποίηση των επίσημων ελληνορθόδοξων θέσεων, οι Έλληνες, ανάμεσά τους και αρκετοί από τους ελληνορθόδοξους λειτουργούς του Θεού, εξακολουθούν να παραμένουν συναισθητηριακά πλησιέστεροι στην πλατωνικού ή και αριστοτελικού τύπου θεώρηση της *ψυχής*, ως άυλου, αιώνιου και αθάνατου ανθρώπινου/προσωπικού πυρήνα, και του σώματος, ως ένυλου, πρόσκαιρου, θνητού, ατομικού “δέρματος”. Η αποθεματική δε αυτή γνώση/αίσθηση φαίνεται πως τους οδηγεί κατ’ επέκταση στο να βιώνουν ή συναισθάνονται το μεν σώμα ως “το τίποτα” που *ενδέχεται* μόνον να επανακάμψει (στη Δευτέρα Παρουσία, σε μια άλλη διάσταση), τη δε ψυχή, ως “το κάτι” που *σχεδόν σίγουρα* επιβιώνει σαν ένα είδος συνείδησης που δύναται να παραμένει σε σχέση με τον γήινο κόσμο, είτε ως *ιερού* τύπου πνεύμα/ψυχή που εξακολουθεί μετά θάνατον να αλωνίζει τον ουρανό και τη γη και να εποπτεύει ελεύθερο αενάως μέχρι την όποια επόμενη φάση, είτε ως *κοσμικού* τύπου μνήμη, η οποία εγγυάται την υστεροφημία και την επιβίωση της ψυχής/της ζωής/της προσωπικότητας του θανόντος στις ζώσες ακόμα ψυχές των άλλων, είτε και διαμέσου της *οντολογικού* τύπου αίσθησης, η οποία αθανατίζει αριστοτελικά μόνο την ψυχή του ανθρωπίνου γένους, μεταφέροντας το μήνυμα πως, παρότι ο άνθρωπος πεθαίνει τελειωτικά *ψυχή τε και σώματι*, η ανθρωπότητα συνεχίζει να ζει εις τους αιώνας των αιώνων (Μπέγζος 1996α: 97).

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Το υπό εξαντικειμενίκευση νεοεποχικό νόημα στην Ελλάδα

1. Εισαγωγή

Έχοντας εμβαθύνει στις βιοϊατρικές και ελληνορθόδοξες μήτρες διανοητότητας, βάσει των οποίων οι σύγχρονοι Έλληνες βιώνουν την κακοτυχία μιας ασθένειας ως «κατασκευασμένοι ιθαγενείς μιας συγκεκριμένης εθνικής ιστοριοτοπογραφίας» (Γουργουρής 2007: 67), στο παρόν κεφάλαιο αναφέρομαι στις νεοεποχικές ταξινομίες της ασθένειας και της θεραπείας. Στόχος μου είναι να παρουσιάσω το ευρύτερο πλαίσιο κατανόησης των επίσημων προσώπων και πραγμάτων της βραζιλιάνικης πνευματιστικής θεραπευτικής πρότασης, αλλά και να αναδείξω τον τρόπο με τον οποίο (δύνανται να) προσλαμβάνουν οι Έλληνες θεραπευτικές πρακτικές, όπως τις βραζιλιάνικες πνευματιστικές, ενόσω ζουν το τεχνολογικό θαύμα ενός «παγκοσμιοποιημένου τώρα» (Appadurai 2014: 17-22). Έτσι, αναγνωρίζοντας, όπως θα σημείωνε και η ανθρωπολόγος Cristina Rocha, πως η σημερινή παγκοσμιοποιητική δυναμική έχει μπολιάσει το τοπικό με παγκόσμιες τάσεις και αντίστροφα το παγκοσμιοποιημένο με στοιχεία των διάφορων τοπικών χαρακτήρων (2006: 16-19), έχω επιλέξει στο κεφάλαιο αυτό να αναδείξω το γεγονός πως αυτό που τελικά μεταναστεύει στο ελληνικό έδαφος μέσα από το ταξίδι των βραζιλιάνων θεραπευτών στην Ελλάδα, είναι πολύ περισσότερα από την καρντεσική πνευματιστική συλλογιστική. Είναι, επιπλέον, η πανπεριεκτική νεοεποχική συλλογιστική, η οποία σχηματοποιήθηκε στις Ηνωμένες Πολιτείες στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, εξαπλώθηκε τη δεκαετία του 1960 στην Αμερική και μετανάστευσε από εκεί στην Βορειοδυτική κυρίως Ευρώπη και εν τέλει και στην μεταπολιτευτική Ελλάδα. Σε μια Ελλάδα, η οποία, παρότι είχε έρθει σε επαφή με τα πνεύματα του θεοσοφικού και ευρύτερου πνευματιστικού σύμπαντος ήδη από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, παρέμεινε για σχεδόν έναν αιώνα αφοσιωμένη στο σωτηριολογικό χαρακτήρα της ελληνορθόδοξης παράδοσης.

Προκειμένου να καλύψω την υποδόρια λογική που συνοδεύει σήμερα θεραπείες όπως του βραζιλιάνικου πνευματισμού, καθώς αυτές ταξιδεύουν στον δυτικό λεγόμενο κόσμο ή και δέχονται επισκέψεις από αυτόν, στην πρώτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου κάνω εκτενή αναφορά στο πεδίο της Νέας Πνευματικής Εποχής των Αμερικανικών Sixties (Hüwelmeier και Krause 2010: 1- 6). Στο λεγόμενο New Age, εντός του οποίου πολλοί νέοι μορφωμένοι, φιλειρηνιστές, κυρίως δε θρησκευτικά και πολιτικά αντισυμβατικοί (μαρξιστές, αναρχικοί κ.ο.κ.) βορειοαμερικανοί επαναχρησιμοποίησαν και επικαιροποίησαν, αφενός, μια σειρά πνευματικών, ανατολικών και άλλων «εξωτικών» διδασκαλιών, εκπορευόμενων από τον ινδουισμό, το ζεν βουδισμό, τον σουφισμό, τον ερμητισμό, τον ταοϊσμό, τον σαμανισμό, τον μερμερισμό/πνευματισμό κ.ο.κ. και αφετέρου, μια σειρά θεραπευτικών (εν ευρεία εννοία) πρακτικών, οι οποίες αφορούσαν, είτε σε ασκήσεις προσευχής, ενδοσκόπησης, χαλάρωσης, ή/και εκστασιακής επαφής με τον κόσμο των πνευμάτων (σχετικές με τις ως άνω εσωτερικές πνευματικές/θρησκευτικές διδασκαλίες), όπως ο διαλογισμός, η γιόγκα, οι ταοϊστικές αναπνευστικές ασκήσεις, η πνευματοληψία/channeling, ο οραματισμός κ.ο.κ., είτε σε θεραπευτικές τεχνικές που σχετιζόνταν με τομείς που βρίσκονταν ακόμα την εποχή εκείνη στο μεταίχμιο της δυτικής επιστημονικής ορθολογικότητας και εξακολουθούσαν να αγγίζουν για τον πολύ κόσμο απαγορευμένες παραφυσικές, όπως είθισται να λέγονται, χορδές, όπως η ομοιοπαθητική, ο βελονισμός, η ιριδολογία, ο μαγνητισμός, οι κβαντικές θεραπείες κ.ο.κ.⁷².

Οι εν λόγω διδασκαλίες και θεραπευτικές πρακτικές μας ενδιαφέρουν ιδιαίτερωσ εδώ καθώς, σύμφωνα με την έρευνά μου, ήταν αυτές που διάνοιξαν τη δυνατότητα εισόδου, καταρχάς των Βορειοαμερικανών εκείνης περιόδου και εν συνεχεία των δυτικών υποκειμενικοτήτων εν γένει, καθώς και των υπό ανάλυση εδώ ελληνικών υποκειμενικοτήτων, σε μια νέου τύπου (εκκοσμικευμένη, εκφρασιοκεντρική) νεοεποχική πνευματικότητα. Σε μια πνευματικότητα, η οποία, παρότι φαίνεται εν

⁷² Οι εν λόγω διδασκαλίες και πρακτικές συνελέχθησαν και συστηματοποιήθηκαν σταδιακά σε ενιαία θεωρητικά σώματα πολύ νωρίτερα από την αμερικανική δεκαετία του '60, από τα ιδρυτικά μέλη μιας σειράς πρωτοπόρων ομάδων/ενώσεων των τελών του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου}, όπως για παράδειγμα της θεοσοφικής εταιρίας της Έλενας Μπλαβάτσκι, της βουδιστικής εταιρίας, των νέων ελευθερομασωνικών στοών, των πνευματικών ομάδων του Γεωργίου Γκουρτζιέφ και των ψυχουσυνθετικών ομάδων του Καρλ Γιούνγκ κ.ο.κ. Βλ. ενδεικτικά και Heelas 2003, Παπαλεξανδρόπουλος 1991, 1992, 1997.

πρώτους πως αναφέρεται σε μια σειρά διακριτών εσωτερικών/πνευματικών οδών και μεθόδων, εντούτοις υπονοούσε και εξακολουθεί να υπονοεί ότι η πνευματική πλέον (όχι θρησκευτική ή στενά επιστημονική/ορθολογική) Αλήθεια του Κόσμου είναι *μία* και δεν βρίσκεται στις συμβάσεις, στις υποχρεώσεις και τους κανόνες της διαμεσολαβημένης ιερότητας των μεγάλων θρησκευτικών αφηγήσεων, παρά αποκαλύπτεται μέσα από την συνειδητή υποκειμενική αφοσίωση στην επίτευξη του νεοεποχικού χρέους της *υπερβατικής αυτοπραγμάτωσης* (Taylor 2007b). Δηλαδή, στην ενεργοποίηση του πνευματικού εκείνου μέρους της ανθρώπινης ύπαρξης που βρίσκεται σε καθεστώς ελεύθερης, αρμονικής κοινωνίας με το Όλον Ένα Πνεύμα του Σύμπαντος (Heelas 2003: 26-27, 135-140).

Εντός αυτής της συλλογιστικής, στη δεύτερη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου έχω επιλέξει να περιγράψω τις ιστορικές λεπτομέρειες τόσο της εισαγωγής όσο και της εξάπλωσης της νεοεποχικής συλλογιστικής στην Ελλάδα προκειμένου να διαφανεί η διαδρομή μέσα από την οποία εισήχθησαν στον ελληνικό χωροχρόνο, όχι απλώς τα νεοεποχικά πνεύματα και τα πολυδιαστασιακά σύμπαντά τους, αλλά κυρίως η νεοεποχική εκδοχή της πλατωνικής θέσης πως η ζωή λαμβάνει όλη της την αξία μόνον αν ο θνητός φορέας της επιλέξει συνειδητά να αυτοθεραπευτεί σε πνευματικό (αθάνατο) και ως εκ τούτου και σε σωματικό (θνητό) επίπεδο. Αν επιλέξει να ενεργοποιήσει την ενεργειακή δύναμη ζωής που ρέει εντός του, αλλά και παντού γύρω του (την λεγόμενη συμπαντική ενέργεια), και καταφέρει έτσι να αγγίξει τον παράδεισο επί της γης –να γίνει από εν δυνάμει κύριος, πραγματικός κύριος μιας διευρυμένης *συνειδητότητας* (Heelas 2008: 32-33, 38). Απώτερος στόχος της εν λόγω ενότητας είναι να διαφανούν οι συγκυρίες εκείνες που συνέβαλαν ώστε να εκλαμβάνεται από την μεταπολίτευση κυρίως και μετά ως *εναλλακτική* οποιαδήποτε καταρχάς ξένη, αλλά και εν τέλει εγχώρια θεραπευτική πρακτική δεν ανήκει στον κλειστό ελληνορθόδοξο και βιοϊατρικό πυρήνα ή δεν επιτελείται, όπως προβλέπουν οι κυρίαρχοι αυτοί πυρήνες.⁷³

⁷³ Αξίζει να σημειωθεί πως οι σύγχρονες κοινωνιολογικές/φιλοσοφικές μελέτες εντάσσουν τις σχέσεις δυτικών υποκειμενικοτήτων με θεραπευτικά σχήματα που δεν συνδέονται ευθέως με τα επικρατούντα στην Δύση βιοϊατρικά και χριστιανικά ήθη στην κοινωνιολογική/φιλοσοφική κατηγορία της νέας πνευματικότητας. Υποστηρίζουν δε στην πλειονότητά τους πως, παρότι η νέα αυτή πνευματικότητα καλείται και θεωρείται πνευματική από τα υποκείμενα που την αναζητούν, παραμένει, εντούτοις, κοινωνιολογικό δείγμα μιας

2. Η Νέα Πνευματική Εποχή (New Age)

Το πεδίο των λεγόμενων εναλλακτικών θεραπειών αποτελεί γέννημα της Νέας Πνευματικής Εποχής (New Age), η οποία αναδύθηκε κυρίως τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 στις Ηνωμένες Πολιτείες. Αφορά σε μια θεωρούμενη ως εναλλακτική

διαστρεβλωμένης αποσυνδεδεμένης από συλλογικά ηθικούς ορίζοντες και αντίστοιχα ηθικούς σκοπούς, ρηγά ατομικιστικής, στενά εργαλειακής, εκκοσμικευμένης εξέλιξης του θρησκευτικού/πνευματικού που υπηρετεί κοσμο-πολιτικά, παγκοσμιοποιητικά, συμφέροντα. Η επικριτική αυτή διάθεση της πλειονότητας των κοινωνιολογικών/φιλοσοφικών προσεγγίσεων φαίνεται πως προκύπτει από το γεγονός πως οι φιλόσοφοι/κοινωνιολόγοι (τόσο εκείνοι που είναι τουλάχιστον φίλοι της χριστιανική ηθικής, όσο και εκείνοι που εναντιώνονται στην ισοπεδωτική διάσταση του εξουσιαστικού, παγκοσμιοποιητικού, καπιταλιστικού έθους) τείνουν να υποτιμούν τη συγκρητιστική, επιλεκτική, καταναλωτική διάσταση του New Age, η οποία, κατά τη γνώμη τους, παράγει και αναπαράγει υποκειμενικότητες που έχουν την αίσθηση πως *δύνανται να είναι επιλεκτικά ηθικές, να συμμετέχουν ή όχι κατά βούληση στα τελετουργικά/κανονιστικά πλαίσια θρησκευτικών μορφωμάτων ή και πνευματικών ομάδων που και πάλι οι ίδιες επέλεξαν να ακολουθήσουν· πως δύνανται να επιχειρήσουν οποιαδήποτε σύνθεση διδαχών/θεραπευτικών πρακτικών έστω και αλληλοαναιρούμενων (εφόσον η σύνθεση αυτή συμφέρει την κατάσταση τους), πως δύνανται, πιο απλά να πιστεύουν σε ό,τι τους αρέσει δίχως να λογοδοτούν πουθενά, παρά μόνο (και μόνον αν το θελήσουν) στον νεωτερικά θεωρούμενο ως ελεύθερο να επιλέξει την πνευματική και όχι μόνο ζωή του, νεωτερικό και εν προκειμένω νεοεποχίτη/κοσμοπολίτη (δυτικό) *εαυτό* τους.*

Ειδικότερα, η νεοεποχίτικη τάση σύνθεσης διδαχών και πρακτικών έχει πολλάκις επικριθεί από τη σύγχρονη κοινωνιολογική θεώρηση, ως μια τάση που αναδεικνύει τα στενά ατομικιστικά καταναλωτικά (καπιταλιστικά/φιλελεύθερα) ήθη που διακρίνουν τις σύγχρονες δυτικές υποκειμενικότητες. Οδηγώντας τις να αντιλαμβάνονται ακόμα και τις πνευματικές/θρησκευτικές διδασκαλίες και πρακτικές σαν προς πώληση διαθέσιμα προϊόντα/εμπορεύματα, από την ελεύθερη αγορά των οποίων μπορούν να διαλέξουν κατά βούληση ακόμα και μόνον εκείνα τα εξειδικευμένα στοιχεία που πιστεύουν πως συνιστούν τον δικό τους δρόμο *αυτοπραγμάτωσης*. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει και ο Φώτης Τερζάκης: «το υλικό από το οποίο κατασκευάζεται ο σύγχρονος εσωτερισμός είναι θραύσματα από αρχαίες και κυρίως ασιατικές μυθολογίες, θρησκευτικές αφηγήσεις και τελετουργικές πρακτικές, από μυστικές παραδόσεις, ακόμα και πλευρές των σύγχρονων οικολογικών προβληματισμών, τα οποία αποσπασμένα βίαια από το φυσικό τους κοινωνικοιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο -το μόνο ικανό να τους παράσχει κάποιο αμφιλεγόμενο νόημα- όπως η σοβαρή θρησκευσιολογική και ανθρωπολογική έρευνα έχει από καιρό δείξει, αποσυναρμολογούνται σε συγκριτιστικά συστήματα ποικίλης κομψότητας και αντοχής και προσφέρονται προς άμεση κατανάλωση σε ένα διασπασμένο για νόημα κοινό». (2013: 25).

Βλ. ενδεικτικά *υπέρ αυτής της άποψης* Taylor 2006, 2007β, Λίποβατς 2008, Λίποβατς, Δεμερτζής, Γεωργιάδου (επ.) 2002, Carrette and King 2005, Μπέγζος 1996. Βλ. ενδεικτικά *υπέρ μιας πιο μετριοπαθούς στάσης* Heelas 2003, Heelas and Woodhead 2005, Saliba 2003.

κοσμοθεώρηση που εκλαμβάνει την πολυεπίπεδη και υπ' αυτήν την έννοια ολιστική θεραπεία του εκάστοτε προσώπου (από το υλικότερο στρώμα του ανθρώπινου σώματος, ως τα λεπτοφυέστερα στρώματα της ανθρώπινης ψυχής και του πνεύματος) ως τον μόνο εν ζωή τρόπο υπέρβασης της ανθρώπινης κατάστασης και αντίστοιχα κατάκτησης μιας «πνευματικής ολότητας» ανώτερου τύπου και κυρίως ομοούσιας με το Όλον, δηλαδή με την ιδωμένη ως πανπεριεκτική νεοεποχιακή Παγκόσμια Ψυχή, όπως σημειώνει και ο Charles Taylor (2007β: 507). Βεβαίως, η αναγνώριση της ιστορικής σχέσης ανάμεσα στη λεγόμενη Νέα Εποχή και τις εναλλακτικές θεραπείες δεν υπονοεί πως οι περισσότεροι *αποκρυφιστικές/εσωτερικές*, αλλά και οι περισσότεροι *επιστημονικές* νεοεποχικές θεραπευτικές πρακτικές είναι «εξορισμού ή καθεαυτά» νεοεποχικές, όπως επισημαίνει και ο Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος (1992: 52).⁷⁴ Υποδηλώνει, ωστόσο, ότι μια σειρά από θρησκευτικού/πνευματικού και επιστημονικού τύπου πρακτικές συνελέχθησαν από τη Νέα Εποχή, αφού πρώτα απογυμνώθηκαν εκλεκτικά από μέρος των ειδικότερων θρησκευτικών/πνευματικών ή/και επιστημονικών λεπτομερειών τους, προκειμένου να τεθούν στην υπηρεσία του διττού σκοπού της: στην υπέρβαση των ορίων που θεωρείται ότι θέτουν στο ανθρώπινο ον η φθορά, οι ασθένειες και ο θάνατος, καθώς και στην ανάδειξη της θεωρούμενης ως αληθινής -θεϊκής- υπόστασης του ανθρώπινου (ό.π.: 53). Συνεπάγεται, πως, παρότι η πλειονότητα των θεραπευτικών πρακτικών που συνιστούν το πεδίο των εναλλακτικών θεραπειών προϋπήρχαν, ως τέτοιες, της νεοεποχικής συνείδησης, (αποτελώντας αναπόσπαστο μέρος μη δυτικών πνευματικών και θρησκευτικών παραδόσεων, ή/και το μυστικιστικό μέρος των επικρατούντων στη Δύση θρησκειών, ή/και το πιο πρωτοποριακό, λεγόμενο και παραφυσικό, μέρος της επιστημονικής έρευνας), εντούτοις η εργαλειακή, κυρίως δε ενοποιητική χρήση τους από αυτούς που συνέβαλαν στην ανάδυση της κοσμοθεώρησης του New Age, διαπότισε τις προτάσεις αυτές με μια αναθεωρημένη αντίληψη της πνευματικότητας,

⁷⁴Σύμφωνα με τον Παπαλεξανδρόπουλο, στις περισσότεροι *αποκρυφιστικές/εσωτερικές* πρακτικές συγκαταλέγονται εκείνη του διαλογισμού, του πνευματισμού, του σαμανισμού, των μαγικών περασμάτων, της αγγελοθεραπείας, της yoga, του ρέικι, του τσι γκονγκ κ.ο.κ. Στις περισσότεροι *επιστημονικές* πρακτικές συγκαταλέγονται εκείνη της κρυσταλλοθεραπείας, του βελονισμού, της ρεφλεξολογίας, της κβαντικής θεραπείας, της ηλεκτρομαγνητικής θεραπείας, του βιοσυντονισμού, των θεραπευτικών μαλάξεων, του Shiatsu, της ομοιοπαθητικής, της αγιουβέρδα, της ιριδολογίας, της ηλιοπαθητικής, της χρωματοθεραπείας, της αρωματοθεραπείας, της βοτανοθεραπείας, της ανάγνωσης της αύρας, της ύπνωσης, της γεωακτινοβολίας και της ραδιαισθησίας, της βιοενέργειας κ.ο.κ.

η οποία φέρει από τη δεκαετία του '60 κυρίως και μετά ξεχωριστό νόημα. Νόημα δηλωτικό της (δυτικής) ανάγκης συσπείρωσης των θρησκευτικών/πνευματικών, αλλά και των εν ευρεία εννοία επιστημονικών ανθρωπίνων κατανοήσεων (του ανθρώπινου και της ανθρώπινης ψυχής/διαίσθησης), προκειμένου να αποκωδικοποιηθεί το θαύμα της ύπαρξης πληρέστερα, δηλαδή, όπως αρμόζει στην ξεχωριστή (χαίρουσα συνείδησης και δυνάμενη να χαίρει συνειδητότητας) σύγχρονη ανθρώπινη οντότητα.

Όπως υποστηρίζει ο Charles Taylor, είναι σαφές πως «κάτι συνέβη» στα μισά του 20^{ου} αιώνα «που άλλαξε βαθιά τις συνθήκες πίστης στις κοινωνίες μας», αναδεικνύοντας την προσωπική επιλογή και έκφραση της Αλήθειας ως το ύψιστο πνευματικό χρέος, αλλά και ως την ύψιστη δυνατότητα προσέγγισης της όποιας Αλήθειας (2007β: 473, 485). Κατά τον Taylor, εάν κανείς επιθυμεί να κατανοήσει την ανατρεπτική δυναμική της Νέας (εν πρώτοις αμερικανικής) πνευματικής Εποχής των μέσων του 20^{ου} αιώνα, οφείλει να στρέψει την προσοχή του σε δυο ιστορικούς παράγοντες που προετοίμασαν την υποδοχή της νέας αντίληψης “του πνευματικού”. Ο πρώτος αφορά στον ευρωπαϊκό ρομαντικό τρόπο σκέψης του 18^{ου} αιώνα, ο οποίος, αν και στην εποχή του δεν έτυχε ευρείας αποδοχής, εντούτοις κατάφερε να σπείρει (πρώτα στην Ευρώπη και κατόπιν στην Βόρεια Αμερική) τον πνευματικό εκείνο σπόρο που υποστήριζε πως η «αφυδατωμένη διάνοια δεν μπορεί να προσεγγίσει τις έσχατες αλήθειες» και πως «αυτό που χρειάζεται είναι μια λεπτοφύεστηρη», συναισθητηριακή, ενορατική «γλώσσα, η οποία θα μπορούσε να φανερώσει το ύψιστο και το θεϊκό» έξω από νόρμες και κλειστά θρησκευτικά πλαίσια, κι ίσως και να το φανερώσει «ως υστερογενές της ύπαρξης του κόσμου», ως μια κατασκευή εκ μέρους του ανθρώπινου (2007α: 489, 526 *έμφαση στο πρωτότυπο*). Οι ρομαντικοί υποστήριζαν πως η δυνατότητα πρόσβασης στην δομικού τύπου γνώση του εαυτού, του κόσμου, καθώς και του ύψιστου και του θεϊκού, δεν πρέπει να πηγάζει μόνο μέσα από την διανοητική εξερεύνηση και ταξινόμηση των πρωτοπρόσωπων βιωμάτων του νου, ούτε από την αποδέσμευση από αυτά, αλλά και μέσα από τα “μάτια της ψυχής”, από την ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου αισθάνεσθαι, το οποίο, όντας πιο κοντά στη φύση του ανθρώπου δύναται να τρέψει τη δυνατότητα «της εναργούς ενόρασης» σε εμπειρία μέθεξης με το Όλον (ό.π.: 270, 274, 299). Ο δεύτερος παράγοντας που προετοίμασε τη νέα αντίληψη του “πνευματικού” αφορά, σύμφωνα με τον Taylor, στο Μεταρρυθμιστικό Προτεσταντικό έθος, το οποίο μετανάστευσε μαζικότερα από

τη δυτική Ευρώπη στην βορειοαμερικανική ήπειρο στα τέλη του 18^{ου} αιώνα μέσα από τα ρεύματα μεταναστών που αναζήτησαν εκεί μια καλύτερη ζωή και έφερε μαζί του, αφενός, την επηρεασμένη από τον Πλάτωνα αυγουστίνηια εσωτερικότητα και, αφετέρου, την Λουθηρανική εικόνα του εκκοσμικευμένου ιερού τόπου, και αντίστοιχα της εκκοσμικευμένης ιερής σχέσης (ό.π.: 348-350). Δηλαδή νοήματα, τα οποία, όπως σημειώνουν και οι κοινωνιολόγοι της θρησκείας Jeremy Carrette και Richard King, συνέβαλαν στην «ιδιωτικοποίηση» και στην «ψυχολογικοποίηση» της θρησκείας, στην τοποθέτηση δηλ. του θρησκευτικού αισθήματος εντός ενός ιδιωτικού, ατομικού εαυτού, και εν τέλει στον θρησκευτικό πειραματισμό και τη θρησκευτική ελευθερία, ή αλλιώς, στην “αφυπνισμένη”, όπως είθισται να λέγεται, πνευματικότητα της Νέας Εποχής (2005: 14, 38-39, 58).

Η μεταρρυθμισμένη εικόνα του θεϊκού και κατ’ επέκταση του ανθρώπινου κόσμου μας ενδιαφέρει ιδιαίτερος εδώ καθώς είναι ο αποθεματικός ερμηνευτικός ορίζοντας της υπό ανάλυση νεοεποχικής πνευματικότητας την οποία φαίνεται πως βιώνουν, αν και κάπως καθυστερημένα, και οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες κατά την αναγκαστική ή οικειοθελή επαφή τους με το πεδίο των εναλλακτικών θεραπειών. Είναι η εικόνα που μετέφερε στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, στην άλλη άκρη του ατλαντικού, μια σειρά ανατρεπτικών θέσεων, οι οποίες καθόρισαν στο εξής τη δυνατότητα αυτοερμίνευσης των αμερικανικών –πολυπολιτισμικών- υποκειμενικοτήτων της εποχής και μέσω αυτών την εικόνα του ιερού για σύνολο (όπως φαίνεται) τον λεγόμενο δυτικό, αλλά και ευρύτερα παγκοσμιοποιημένο κόσμο. Καταρχάς, μετέφερε την αναβιωμένη από τον Λούθηρο αυγουστίνηια σύλληψη του κτιστού κόσμου ως μια τάξη μεστού νοήματος που μετέχει των (Πλατωνικών) Ιδεών, του Σχεδίου του Θεού. Και επιπλέον ως μια τάξη την οποία δύναται να σχεδιάζει και να κυριαρχεί η ανθρώπινη νόηση, χάρη στην φιλανθρωπία και την αγαθότητα της Ύψιστης νόησης του Θεού, η οποία επιθυμεί τη συμμετοχή του ανθρώπου στο έργο της, γι’ αυτό και του έχει δώσει τη νοητική δυνατότητα να υπερβαίνει τα θεωρούμενα κατώτερα μέρη της φύσης του, το σώμα, τις αισθήσεις, τις επιθυμίες του κ.ο.κ. και να στρέφει την δημιουργική προσοχή του σε αυτό με το οποίο (θα έπρεπε να) επιθυμεί να ομοιωθεί, τουτέστι τον Θεό κ.ο.κ. Συνεπάγεται πως, ακριβώς επειδή η ανθρώπινη νόηση (δύναται να) μετέχει της Νόησης του Θεού, και επειδή τα σχέδια του ανθρώπου (δύνανται να) φανερώνουν τα σχέδια του Θεού, η αυγουστίνηια ανθρώπινη

ψυχή (το ανθρώπινο άυλο εντός που διαποτίζει το νόημα της μεταρρύθμισης) δύναται και πρέπει να εστιάσει όχι πια στα φαινόμενα, δηλ. σε όσα “βλέπει” –βιώνει – κοιτάζοντας απλώς τον κόσμο γύρω της, αλλά στον τρόπο με τον οποίο βλέπει τον εαυτό και τον κόσμο, «στην ίδια τη δραστηριότητα του γνωρίζει» (Taylor 2007a: 214-215, 217). Υπ’ αυτήν την έννοια, αυτό που κυρίως διαφοροποιεί μεταξύ άλλων τις εκκλησίες της μεταρρύθμισης είναι η ανθρωποκεντρική θέση πως η «θεοψία» περνάει μέσα από τη δυνατότητα της αιώνιας, πνευματικής, άυλης, εσωτερικής, προσωπικής νόησης να στοχάζεται τον εαυτό της. Μια δραστηριότητα, η οποία δύναται να φέρει στο φως ένα είδος παρ-ουσίας, έναν πρωτόπρωπο στοχαστικό εαυτό (τον οποίο στα πλαίσια του New Age θα συναντήσουμε ως *Ανώτερο* ανθρώπινο *Εαυτό*) που δύναται να φανερώσει, αφενός, την ανθρώπινη οντότητα ως απόλυτα υπαρκτή και απαραίτητη στο θείο σχέδιο και, αφετέρου, τον Θεό ως τον εγγυητή της αναντίρρητης ύπαρξης της ανθρωπότητας και κατ’ επέκταση της υποχρεωτικής σχέσης ανάμεσα στο ανθρώπινο και το θεϊκό (ό.π.: 216-217, 220-221).

Πέρα, ωστόσο, από τον σκληρό θεωρητικό πυρήνα της Αυγουστίνειας διδασκαλίας, η Μεταρρύθμιση μεταφέρει στη Βόρεια Αμερική στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και την λουθηρανική αναθεωρημένη άποψη σχετικά με την έννοια της ιερότητας, η οποία, ιστορικά μιλώντας, είχε ως στόχο της την απαξίωση της Καθολικής –παπικής- εξουσίας και τάξης και η οποία επήλθε μέσα από δυο συγκοινωνούντα μονοπάτια. Αφενός, από την εδραίωση της άποψης πως ο πιστός δεν έχει ανάγκη από συγκεκριμένους ιερούς τόπους, εκκλησίες, μοναστήρια, προσκυνήματα, και ιερούς χρόνους, εορτασμούς αγίων, νηστείες κ.τ.λ. για να δοξάσει τη Βασιλεία του Θεού. Αφετέρου από την διάχυση της άποψης πως ο πιστός δεν έχει ανάγκη από συγκεκριμένα ιερά πρόσωπα, από διαμεσολαβητές αγίους, βασιλιάδες, πάπες, βασιλιάδες και ιερείς για να συνομιλήσει –να έρθει σε επαφή- με την Αλήθεια του κόσμου (Μπέγζος 1996: 66-67). Η μεταρρυθμισμένη αυτή κατανόηση του ιερού είχε άμεσες συνέπειες στον τρόπο κατανόησης της σχέσης ανάμεσα στο θεϊκό και το ανθρώπινο με προεξάρχουσα την επικράτηση της αρχής πως η σωτηρία επέρχεται αποκλειστικά δια της πίστεως του εκάστοτε προσώπου και όχι με τη βοήθεια των περισσότερο αφοσιωμένων πιστών που δύναται, κατά την καθολική εκκλησία, να μεσιτεύουν στον Θεό για τους λιγότερο αφοσιωμένους αδελφούς τους. Όπως σημειώνει και ο Taylor, η Μεταρρύθμιση φέρνει μια ανανεωμένη σωστική πρόταση

που λέει, εν ολίγοις, πως η σωτηρία είναι μεν δώρο -χάρισμα- Θεού και μόνο, αλλά η μετοχή σε αυτό απαιτεί ολόψυχη προσωπική προσχώρηση και αφοσίωση στην (αυγουστίνεια) επιμέλεια του εαυτού. Προκειμένου να σωθεί κανείς οφείλει μεν να αναγνωρίσει τη μηδαμινότητά του έναντι του Θεού, αλλά και να προσφέρει πειθαρχημένη και εκλογικευμένη –νοητική και σωματική- εργασία και υπηρεσία στο Θείο (2007 α: 349, 365). Οφείλει, να επιδείξει, αλλιώς, μια ολική αφιέρωση που δεν έχει ανάγκη από επίσημες εκδηλώσεις ευλάβειας, αλλά αντίθετα πρέπει να καθίσταται φανερή σε κάθε πτυχή του εγκόσμιου κοινού βίου (ό.π.: 357, 365, 366, 370).

Το μεταρρυθμιστικό προτεσταντικό έθος συνέβαλε στην ανάδυση του νεωτερικού έθους της εργαλειακότητας και ειδικότερα στην ανάδυση της αίσθησης πως, τόσο ο επιστημονικός και τεχνολογικός, όσο και ο έλλογος έλεγχος της ζωής και των φαινομένων της αποτελούν το μόνο πνευματικό βήμα που δύναται να οδηγήσει στη ανθρώπινη συμβίωση με το Νου του Θεού (Taylor 2007 α: 376). Συνέβαλε περαιτέρω στη σταδιακή θρησκευοποίηση της εγκόσμιας επιστήμης και τεχνικής, αλλά και του θνητού ανθρώπινου νου, οδηγώντας κατά τον Taylor, στις «δυσανεξίες» της δυτικής εποχής μας, στη στροφή, μεταξύ άλλων, της εμπιστοσύνης μας σε συγκεκριμένα επιστημονικά, τεχνολογικά και λογικού τύπου στερεότυπα, τα οποία σαφώς όρισαν και ορίζουν το δυνατό άνοιγμα του λεγόμενου δυτικού κόσμου στο μέλλον (Taylor 2006, βλ. και Λίποβατς 2008). Επιχειρώντας μια σύνδεση με το θέμα της παρούσας διατριβής, τα στερεότυπα αυτά εξακολουθούν να φανερώνονται, για παράδειγμα, στην ελληνική θεώρηση της ιατρικής επιστήμης ως μόνης εγγυήτριας της ανθρώπινης ζωής. Ή στο γεγονός πως οι συνομιλητές μου περιμένουν πως τα θεραπευτικά σκευάσματα της εναλλακτικής ιατρικής θα δράσουν τεχνολογικά -δραστικά- την ίδια κιάλας στιγμή που τα λαμβάνουν, ακριβώς δηλαδή όπως δρουν τα δυτικού τύπου χημικά φάρμακα, που έχουν συνηθίσει να λαμβάνουν, παραβλέποντας πως τα κλασικά φάρμακα έχουν ως σαφή στόχο τους να ελέγξουν το σύμπτωμα και όχι το αίτιο της ασθένειας. Ή και ακόμα στο γεγονός πως οι συνομιλητές μου τείνουν να εμπιστεύονται ευκολότερα τον θεωρούμενο ως δεδομένα έλλογο νου ενός επιστήμονα ιατρού, ή έναν εναλλακτικό θεραπευτή που τους παρουσιάζει μια αναλυτική, αποδεικτική, μεθοδική πρόταση θεραπείας που παραπέμπει στο βιολογικοποιημένο και άρα συναισθητηριακά γνώριμο στους ίδιους επιστημονικό

έθος. Αλλά επιπλέον και στο γεγονός πως, με δεδομένη τη σημερινή ποικιλία των διαθέσιμων θεραπευτικών προτάσεων, σπάνια εμπιστεύονται έναν μόνο πρακτικό υγείας. Αντίθετα αισθάνονται πως οφείλουν να προβάλουν τη δική τους έλλογη άποψη (βασισμένη στα γεγονότα και στην προσωπική τους έρευνα), επειδή πιστεύουν πως είναι τελικά μόνο οι ίδιοι που δύνανται να επιλέξουν την κατάλληλη θεραπευτική λύση για τον εαυτό τους. Φανερώνεται, τέλος, στο πολύ ενδιαφέρον εθνογραφικό στοιχείο πως η πλειονότητα των συνομιλητών μου, άπαξ και βρήκε μια εναλλακτική λύση στο πρόβλημα υγείας τους, θεώρησε υποχρέωσή της να μοιρασθεί με τους λιγότερο ή περισσότερο οικείους της την εμπειρία και τη γνώση που αποκόμισε, αναγνωρίζοντας στο συνειδητό αυτό μοίρασμα το δικό της θεϊκό κάλεσμα, το οποίο πιστοποιεί την άμεση –προσωπική- σχέση της με το Υπερβατικό.

Παρά τις δυσανεξίες, η εργαλειακότητα κατάφερε να μπολιάσει την έννοια του καθημερινού προσωπικού βίου με μια ανατρεπτική διάσταση: έφερε στο οντολογικό προσκήνιο της εποχής, μέσα από την εντολή απάρνησης της διαμεσολαβητικής ιερότητας τόπων και προσώπων και τη συνακόλουθη τοποθέτηση της ιερότητας εντός μιας συνειδητής -έστω περισσότερο εκλογικευμένης- σχέσης με τον Θεό και τον κόσμο, την έννοια της προσωπικής υπεύθυνης συναίνεσης και επιλογής στη διαμόρφωση του κοινού βίου. Επέτυχε με τον τρόπο αυτό τη θεωρητική τουλάχιστον μετατροπή της ανθρώπινης ύπαρξης σε ισότιμο -υπεύθυνο- μέρος της κάθε είδους -εγκόσμιας και υπερκόσμιας- σωτήριας σχέσης. Σε μέρος που έχει πια το αναφαίρετο –ιστορικό- δικαίωμα να αναγνωρίσει, ή όχι, την εξάρτησή του από τον Θεό, τον Κόσμο, τη Φύση, το Δίκαιο των Ανθρώπων και να συναινέσει, ή όχι, στο να εμπλακεί στη δημιουργία μιας δικαιότερης κοινωνίας, να προσφέρει στον συνάνθρωπο, στον Θεό και τον κόσμο, να επιδιώξει εν τέλει την προσωπική ευτυχία του (Taylor 2007α: 526, 569).

Παρά τη διεύρυνση του προτεσταντικού έθους στις Η.Π.Α., εκείνη που θα δώσει την τελική ώθηση προς το πνεύμα της Νέας Εποχής των μέσων του 20^{ου} θα είναι εκ νέου η ρομαντική θεώρηση. Εκείνη είναι που μέσα από τα έργα των διανοητών και των καλλιτεχνών του 19^{ου} αιώνα (Schiller, Herder, Schelling, Goethe) που αναζητούσαν έναν αυθεντικότερο τρόπο ύπαρξης θα ανοίξει τη δυνατότητα ύπαρξης -αντίληψης- μιας Πνευματικής Πηγής «πέρα από τις καθαυτό χριστιανικές μορφές», τη

δυνατότητα μιας υπερβατικής τάξης/φύσης που θα διαθέτει πλέον συν τοις άλλοις και υλικές, σωματικές, συναισθητηριακές πτυχές και θα μοιάζει ως μια τέλεια συγχώνευση του συναισθητηριακού και του πνευματικού, με την ανθρώπινη - σωματική τε και ψυχολογική πλέον- ύπαρξη (Taylor 2007β: 473, 2007α: 601, 604). Πράγματι, καθόλη τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, η αντίληψη της Θείας τάξης ως εγγενώς αγαθής, πνευματικής, προνοιακής που την αφοσίωση στην καταπολέμηση των κατώτερων συναισθητηριακών πλευρών της προς όφελος του αναστοχασμού, υποχωρεί μπρος σε μια εκκοσμικευμένη μεν, ρομαντική δε, αντίληψη του ιερού, η οποία αντιλαμβάνεται πλέον «την αδάμαστης φύση» ως τρόπο εκδήλωσης του αγαθού (2007α: 603). Η ρομαντική αυτή διάνοιξη ως προς τη διττή αγαθότητα - πνευματική και συναισθητηριακή- της Φυσικής Ιερότητας ακολουθήθηκε από μια αντίστοιχη διάνοιξη του ανθρωπίνου όντος, το οποίο θα συμπεριλάβει εκτός από την υποχρέωση του αναστοχασμού και το χρέος της δημιουργικής έκφρασης. Έτσι, η ρομαντική προσωπική έκφραση -των αισθημάτων, των σκέψεων, των ορμών, των παρορμήσεων- καθίσταται την εποχή αυτή ο αναγκαίος τρόπος μέσα από τον οποίο δύναται κανείς να εκπληρώσει τη φύση του, να δώσει φωνή στα εσωτερικά του βάθη και εν τέλει να δώσει σχήμα όχι μόνο στο βίο του, αλλά και στο άδηλο - αμορφοποίητο- μέρος της Αλήθειας της ύπαρξης. Σύμφωνα λοιπόν με την παραπάνω ιστορική θέαση του ανθρώπινου και του θεϊκού, «ο καθένας μας έχει έναν εντελώς δικό του δρόμο που επιβάλλει στον καθένα μας την υποχρέωση να σταθεί στο ύψος της πρωτοτυπίας του» (ό.π.: 607-608). Η ισχυροποίηση της ρομαντικής αυτής θέασης, η οποία διέβλεπε αγαθές και ηθικές προθέσεις ακόμα και στην αφορισμένη, (τόσο από τον ευρωπαϊκό διαφωτισμό, όσο και από το προτεσταντικό έθος), ορμή της ανθρώπινης και θεϊκής Φύσης, είχε ως επιπλέον αποτέλεσμα τη σταδιακή αμφισβήτηση του εργαλειακού επιστημονικού/τεχνολογικού λόγου, ο οποίος άρχισε να αντιμετωπίζεται από τις πνευματικές ελίτ ως στερούμενος «δύναμης, βάθους, δόνησης» και ως ένας εξαντικειμενικευτικός λόγος που ανάγει το Πνεύμα της φύσης σε μια «ουδέτερη» μετρήσιμη ελέγξιμη «τάξη πραγμάτων» (ό.π.: 621). Ως ένας λόγος, ο οποίος μας εμποδίζει να επανα-ενωθούμε με τη φύση εντός μας και να βρούμε εκεί –με τον δικό μας πρωτότυπο τρόπο- την ευρύτερη τάξη στην οποία ανήκουμε, «το όλον της φύσης» και άρα το όλον της ύπαρξής μας (ό.π.: 622-623). Από το σημείο αυτό και μετά, ο δρόμος προς την Νέα Πνευματικότητα των μέσων

του 20^{ου} αιώνα γίνεται, θα λέγαμε, μονόδρομος, μιας και η εκφρασιοκεντρική ρομαντική στροφή και η εκ μέρους της κριτική του εργαλειακού έθους οδηγεί στη μαζική πλέον κατανόηση της ανθρώπινης ψυχής ως ενός ασώματου, άυλου, εσωτερικού πεδίου, το οποίο «φθάνει επέκεινα του ακρότατου σημείου της σαφούς έκφρασής μας» και το οποίο «είναι ανοιχτό μόνον σε έναν τρόπο αυτοεξερεύνησης που συνεπάγεται την πρωτοπρόσωπη στάση». Συνεπάγεται πως μόνο *εγώ* δύναμαι να εξερευνήσω τα εσωτερικά μου βάθη και να εκφράσω την εσωτερική μου φωνή, να μετακινηθώ εντός μου και να φέρω πράγματα -ανθρώπινα και υπερβατικά- στο φως (ό.π.: 630-631). Και άρα, πως είμαι μόνο *εγώ* που δύναμαι να χρησιμοποιήσω εξίσου τον αποδεσμευμένο έλλογο έλεγχό μου, την αναστοχαστική διάνοιά μου, αλλά και τη δημιουργική φαντασία μου, τη συναισθητηριακή μου κατανόηση, δηλαδή όλες τις πνευματικές, άυλες δυνατότητες μιας διευρυμένης πλέον νόησης, προκειμένου να αρθρώσω όσο το δυνατόν πληρέστερα το είναι μου -την άπειρη ψυχή μου. Υπ' αυτήν την έννοια, η σπουδαιότερη για τον ρου της ιστορίας συνέπεια της συνάντησης ανάμεσα στη ρομαντική και τη διαφωτισμένη θέαση του κόσμου ήταν η ανάδυση της αναμφίβολης αίσθησης ότι υπάρχει κάποια εγκόσμια δύναμη, ο *εαυτός, η ψυχή, η συνειδητότητα*, η οποία δεν ταυτίζεται με την υλική/σωματική ή και με την άυλη/πνευματική της υπόσταση/συνείδηση και η οποία ως τέτοια δύναται, μέσα από την αυτοεξερεύνηση, να αποδεσμευθεί από τον πολιτισμικό ή/και φυσικό (βιολογικό) χαρακτήρα που τις έχει αποδοθεί και να αναπλάσει τον εαυτό της και τον δικό της δρόμο για την ευτυχία (ό.π.: 282-284). Αυτή, η ελπιδοφόρα, αν και πιθανόν ουτοπική, εικόνα μιας συνειδητότητας ελεύθερης από ένυλα και άυλα δεσμά αφού πρώτα ισχυροποίησε τη θέση της ως αντικείμενο μελέτης της επιστήμης της ψυχολογίας στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, αναζήτησε στη συνέχεια τον Ανώτερο Εαυτό της, (το μέρος εκείνο της ψυχής/της συνειδητότητας που θεωρείται πως ταυτίζεται πλέον με την Απόλυτη Πηγή), τόσο στο θεοσοφικό ρεύμα όσο και στην επανάσταση των λουλουδιών του 1960. Μια αναζήτηση που θα οδηγούσε στην επίσημη ανατολή της Νέας Πνευματικής Εποχής, μιας Νέας Εποχής με ομολογουμένως πολύ παλιό παρελθόν.

2.1. Πηγές έμπνευσης της Νέας Πνευματικής Εποχής

Οι παραπάνω συνειδησιακές μετατοπίσεις είχαν δυο κύριες συνέπειες: αφενός, την περαιτέρω απομείωση της ταύτισης των αμερικανικών υποκειμενικοτήτων της εποχής με τις θρησκευτικές νόρμες και, αφετέρου, την ολοένα και μεγαλύτερη εμφάνιση νέων θρησκευτικό-πνευματικών μορφών, σχετικών με το πνεύμα της εποχής και την κεντρική επιταγή του για μια πιο συνειδητή συμμετοχή των πιστών στο -Θείο ή μη- Σχέδιο. Μια σχέση, η οποία υπαννίσσεται επιπλέον ότι κανείς «δύναται να τριγυρνά ανάμεσα και γύρω από όλες αυτές τις επιλογές δίχως να υποχρεούται να καταλήξει ξεκάθαρα και αποφασιστικά σε κάποια από αυτές», όπως σημειώνει και ο Taylor (2007β: 471, 351). Η διάχυση του νέου αυτού εγκόσμιου ύφους ιερής δέσμευσης, (το οποίο αρχίζει να μοιάζει ολοένα και περισσότερο στο “κλασικό” ύφος της νεοεποχίτικης πνευματικής δέσμευσης), συνεχίστηκε καθόλο το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα, ενισχυόμενο από την φροϋδική κατασκευή της ψυχολογικής ατομικής ύπαρξης, καθώς και από το θεοσοφικό εγχείρημα σύνθεσης μιας ενοποιημένης θεωρίας του Θείου, στηριζόμενης στην λεγόμενη κοινή ιερή ουσία, την οποία οι εμπνευστές του θεοσοφικού ρεύματος ισχυρίστηκαν πως εντόπισαν στον πυρήνα όλων των θρησκειών που είχαν επιχειρήσει να ερμηνεύσουν την Αλήθεια του κόσμου - μέχρι τουλάχιστον το ιστορικό εκείνο σημείο.

Πράγματι, το επόμενο σημαντικό σημείο στο δρόμο προς την πνευματική συλλογιστική του New Age φαίνεται πως υπήρξε η επαφή της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Sigmund Freud με τους κόλπους της αμερικανικής επιστημονικής και φιλοσοφικής ελίτ των αρχών του 20^{ου} αιώνα. Μια επαφή, η οποία φαίνεται πως διάνοιξε τη δυνατότητα διαλόγου ανάμεσα στην ψυχαναλυτική προσέγγιση και τις επιταγές τόσο της ρομαντικής, όσο και της προτεσταντικής κοσμοθεώρησης σχετικά με την πρωτοκαθεδρία της ανθρώπινης εσωτερικότητας/συνειδητότητας, αλλά και τα οφέλη της στοχευμένης αναστοχαστικής εργασίας. Αυτό που επί της ουσίας επετεύχθη με τη συνδρομή της φροϋδικής ψυχαναλυτικής προσέγγισης ήταν η απόσπαση των πραγματοποιημένων συν τω χρόνω ψυχικών εσώτερων από το θρησκευτικό μονοπώλιο και η τοποθέτησή τους στον ευρύτερο, θα λέγαμε, επιστημονικό αναλυτικό χώρο. Σε έναν χώρο, εντός του οποίου οι ψυχικές διαταραχές σταδιακά απαλλάχθηκαν από το ιερό φορτίο της αμαρτίας και των ενοχών και

αντίθετα ενεπλάκησαν με τον ουδέτερο χώρο της ασθένειας, της παθολογίας, της απλής ατυχίας και ως εκ τούτου με τον χώρο της ιατρικής -εν ευρεία εννοία- θεραπείας, τουτέστι με τον εγκόσμιο/κοσμικό χώρο των ανθρώπινων δυνατοτήτων (Taylor 2007β: 618-619). Σε ένα ιατρογενή, επιπλέον, χώρο, εντός του οποίου αναδεικνύεται το αντίπαλο δέος του θρησκευτικού λειτουργού (ο οποίος μέχρι τότε απάλυνε με τα έτοιμα σωτηριολογικά ανακουφιστικά λόγια του τις αγωνίες της ανθρώπινης ύπαρξης), δηλαδή, ο επιστήμονας ψυχαναλυτής. Εκείνος που θεωρείται πλέον πως δύναται να θεραπεύσει τις εκλαμβανόμενες ως φυσιολογικές - παθολογικές- ψυχικές διαταραχές του ασθενούς, κάνοντας χρήση τόσο του δικού του επιστημονικού νου, όσο και του νου του ασθενούς, ο οποίος καλείται στο εξής να συμμετάσχει ενεργά στη θεραπεία της ψυχής του (ό.π.: 554, 620, 815). Συνεπάγεται πως η μεγαλύτερη ίσως συνεισφορά του Freud στο ιστορικό πέρασμα της Νέας Εποχής υπήρξε, αφενός, η αίσθηση πως «ο άνθρωπος δεν είναι εξολοκλήρου καλός (ούτε δημιουργία ενός “κακού” Θεού)», αλλά μόνον «δομικά διχασμένος» ανάμεσα στην αυτόνομη θέλησή του και τις περισσότερο λογικές πλευρές του, όπως γράφει και ο Θάνος Λίποβατς (2008: 53). Και αφετέρου, η ανάδειξη της δυνατότητας ελέγχου, αλλά και μετουσίωσης, του ανθρώπινου βίου δίχως την ανάγκη ύπαρξης μιας ανώτερης -ηθικής ή μη- εξωτερικής δύναμης, παρα με μόνη τη δύναμη του ανθρώπου. Και πιο συγκεκριμένα, μέσα από την επιβολή του περισσότερο εξωτερικού, λογικού *εγώ* πάνω στο καθαρά εσωτερικό και για αυτό άδηλο και ακατέργαστο συναισθητηριακό ασυνείδητο. Ή αλλιώς, μέσα από την επιμελή κατασκευή ενός περισσότερο αναστοχαστικού *εγώ*, το οποίο έχει επιλέξει να βλέπει κατά το δυνατόν τις ασυνείδητες συναισθητηριακές και διανοητικές δομές του και να ξαναγράφει διαρκώς τη δική του προσωπική ιστορία, αποκτώντας μέσω της εφαρμοσμένης αυτής επιστημονικής φιλοσοφικής στάσης έναν νέο περισσότερο αυτόνομο –συνειδητό- *τρόπο του είναι* (Ρωμανός: 2002 54-55, 64-65· βλ. και Λίποβατς: 2008 144-145, Taylor 2007α: 726-727).

Ωστόσο, την ίδια στιγμή που οι ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις του Freud συνέβαλαν στη δυνατότητα δημιουργίας ενός ανθρώπινου *απαλλαγμένου* από τη θρησκεία, τη μεταφυσική και σχετιζόμενου με τις θεωρούμενες ως ελεγχόμενες από τον ανθρώπινο νου αρμονικές δομές μιας αηθικής και διαρκώς εξελισσόμενης δαρβίνειας Φύσης, μια μερίδα της εναλλακτικής, αριστερής έως και αναρχικής αμερικανικής ελίτ των τελών

του 19^{ου} αιώνα συντάσσεται πίσω από το πνευματικής κατεύθυνσης θεοσοφικό εγχείρημα (Taylor 2007α: 722). Δηλαδή πίσω από την προσπάθεια μιας μικρής ομάδας ανθρώπων να συνενώσουν τις πυρηνικές θέσεις σύνολων των γνωστών έως τότε θρησκευτικών δογμάτων, αλλά και σύνολων των λιγότερο γνωστών μυστικιστικών παραδόσεων, προκειμένου να αφήσουν να αναδειχθεί ανακαινισμένη η ιερή ουσία που ενοικούσε κατ' αυτούς στον πυρήνα κάθε ανθρώπινης προσέγγισης του θείου. Μια ελάχιστη ουσία, η οποία σύμφωνα με τους θεοσοφιστές φανέρωνε και επιβεβαίωνε εκ νέου την ύπαρξη μιας ύψιστης δύναμης, του *όλου Πνεύματος*, το οποίο απαλλάσσεται, ωστόσο αυτή τη φορά, από τα ανθρωπόμορφα -θρησκευτικά- χαρακτηριστικά του και σχετίζεται ξεκάθαρα με την εικόνα μιας ενοποιητικής, αμορφοποίητης, αλλά δυναμικής Έσχατης Πηγής, η κατανόηση και η προσέγγιση της οποίας απαιτεί εκ νέου την προσωπική (αυγουστίνεια) καλών προθέσεων, ηθική και ολόψυχη εμπλοκή του εκάστοτε ανθρώπινου όντος με το πνευματικό πεδίο (όπ.: 733). Έτσι, επηρεασμένο σαφώς από τη ρομαντική θεώρηση, το νέο θεοσοφικό ερμηνευτικό σύμπαν κυριαρχείται, όχι πια από ένα ιεραρχικά ανώτερο πνεύμα -Θεό- που επιβάλλεται σε κατωτέρους του, αλλά από ένα ποιοτικά ανώτερο πνεύμα -Όλον- που λειτουργεί ως πρότυπο για τους (εξίσου ικανούς να ενεργοποιήσουν τα ανώτερα ψυχικά κέντρα τους) θνητούς, οι οποίοι καλούνται να πάρουν στα χέρια τους την ευθύνη της διατύπωσης της αυθεντικής και κυρίως εδώ ηθικής τους ύπαρξης. Να αναλάβουν την ευθύνη της αφύπνισης και ενεργοποίησης της ομοιάζουσας στην ουσία του θείου φύσης τους, μέσα από τη συνειδητή στροφή στην «ενδότητά» τους, η οποία και θα τους εξασφαλίσει τον εν ζωή συγχρονισμό τους με τη βαθύτερη ροή της συμπαντικής ύπαρξης (ό.π.: 741, 757).⁷⁵

⁷⁵ Σύμφωνα με τον θρησκευτιολόγο Paul Heelas, τρεις ήταν οι κεντρικές εκείνες φιγούρες του ευρύτερου θεοσοφικού ρεύματος που άσκησαν τη σημαντικότερη επιρροή και συνέβαλαν τα μάλα στο πέρασμα σύνολης της δυτικής τουλάχιστον ανθρωπότητας στην λεγόμενη Νέα Εποχή των αρχών του 20^{ου} αιώνα: η μητέρα της Θεοσοφίας Έλενα Μπλαβάτσκι, ο ιατρός και ψυχαναλυτής Καρλ Γιούνγκ και ο πνευματικός διδάσκαλος Γεώργιος Γκουρτζιέφ (Heelas 2003: 44-48). Βεβαίως είναι σαφές πως οι ερμηνείες περί του Νέου πνευματικού Σύμπαντος που κατασκεύασαν οι τρεις αυτοί πρωτοπόροι στοχαστές της Νέας Εποχής δεν ταυτίζονται πλήρως, αλλά αντίθετα διαφέρουν σε μια σειρά ζωτικών σημείων, αναλόγως με την προσωπικότερη οπτική του συνθέτη και εμπνευστή τους. Παρ' όλα αυτά, είναι επίσης σαφές πως, ακριβώς επειδή τόσο η Μπλαβάτσκι, ως δημιουργός του Θεοσοφικού ρεύματος όσο και οι Γιούνγκ και Γκουρτζιέφ, διαποτίστηκαν από το θεοσοφικό όραμα της ανάδειξης μιας νέας συνειδητότητας, κατασκεύασαν ερμηνείες που παραμένουν συγγενικές ως γεννήματα της ίδιας ιστορικής περιόδου και κυρίως της ίδιας ανάγκης για την πνευματική ανάπτυξη του

ανθρώπινου γένους, όπως θα επισημαίνουν και οι Carrette και King (2005: 39-44). Εν ολίγοις εδώ η Μπλαβάτσκι, έχοντας ταξιδέψει ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα στην Αίγυπτο, τον Καύκασο και το Θιβέτ και έχοντας εντυπωσιαστεί στην ερμητική, τη βουδιστική και την ινδουιστική διδασκαλία καθώς και στην αλχημιστική και την καμπαλική παράδοση αναλαμβάνει να αποκαλύψει στα τέλη του 19ου αιώνα πως κάθε τι μέσα στο σύμπαν είναι απόρροια της Μία Θείας Ουσίας και πως άρα όλες οι μονάδες στο σύμπαν διατρέχονται από ένα καθεστώς πρωταρχικής ενότητας, το οποίο τις καθιστά ικανές να ταυτιστούν υπό απαιτητικούς όρους με τον Συλλογικό Ανώτερο Εαυτό, ή πιο απλά με την Θεότητα. Αναλαμβάνει να αποκαλύψει επιπλέον, πως η ζωή στο επταδιάστατο, κατ' αυτήν, σύμπαν διέπεται από μια αιώνια, μυστικιστική, αρχαία γνώση, η οποία θεωρείται πως φυλάσσεται στην κυριολεξία από πνεύματα άλλων (των τριών γήινων) διαστάσεων, από θείες ενσαρκώσεις της Πρωταρχικής Θεότητας, οι οποίες έχουν ως αποστολή τους να διασπείρουν τη θεία γνώση σε θνητούς αγγελιοφόρους προκειμένου να σώσουν όχι μόνο την ανθρωπότητα, αλλά και τα (πνευματικά και μη) πλάσματα όλων των υπολοίπων διαστάσεων. Είναι αυτή, εξάλλου, η αιώνια, διηλεκτική, μυστικιστική, περί της Θεότητας γνώση, η οποία θα διδαχθεί για πρώτη φορά συστηματικά στο κέντρο της Θεοσοφικής Εταιρίας που ιδρύει η Μπλαβάτσκι το 1875 στην Νέα Υόρκη, αλλά και που θα καταγράψει για πρώτη φορά στο βιβλίο της *The Secret Doctrine*, το οποίο θα εκδοθεί λίγο αργότερα, το 1888. Πυρήνας του πολυδιάστατου θεοσοφικού σύμπαντος της Μπλαβάτσκι υπήρξε η θέση πως η ανθρώπινη κοινωνία με το Όλον και ως εκ τούτου η υπέρβαση του οδυνηρού (ινδουιστικής έμπνευσης) κύκλου των μετενσαρκώσεων απαιτεί την κατανόηση της πνευματικότητας ως μιας κοπιώδους συνειδητής διαδικασίας ανέλιξης και καλλιέργειας της αρετής με στόχο το κοινό - φυσικό και υπερφυσικό- καλό και κατά συνέπεια (απαιτεί) επί το ηθικότερο αλλαγές στον τρόπο ζωής των θνητών. Οι αλλαγές αυτές εκλαμβάνονται εδώ πως δύνανται να βοηθήσουν τον εκάστοτε αφοσιωμένο στην ανιδιοτελή αγάπη και καλοσύνη πιστό “να κάμει κάρμα”, να σβήσει δηλ. τις ενεργειακές εκκρεμότητες και τα χρέη που προκύπτουν από τις κακές πράξεις προηγούμενων ζωών. Όπως γράφει και η ίδια, η αφοσίωση, στον ενάρετο, συνειδητό βίο είναι ο μόνος τρόπος για να γίνει ο άνθρωπος Θεός, να αυξήσει την αυτοσυνειδησία του και να γευτεί τη θεία ουσία που καίει μέσα του, μέσα στην καρδιά του, να βρει εκεί –εντός του- τον Πατέρα εν τοις ουρανοίς και να προσφέρει μέσα από αυτήν την ανακάλυψη τον Ανώτερο Εαυτό του στο έργο της Δημιουργίας (Μπλαβάτσκι 2011: 81-82, <http://www.blavatsky.gr> βλ. και Heelas 2003: 44, Campbell 1980: 55).

Σε αντίθεση με την κλειστά μεταφυσική θεώρηση της Μπλαβάτσκι, ο Γκουρτζιέφ θα καταφέρει να προσεγγίσει το ζήτημα της πνευματικότητας επιστημονικότερα, αντλώντας από τις μεταιχμιακές για την εποχή του θεωρίες της φυσικής επιστήμης, όπως για παράδειγμα, την ειδική και τη γενική θεωρία της σχετικότητας του Αϊνστάιν (1905, 1915 αντίστοιχα). Πράγματι, η γνώση των εν λόγω θεωριών φαίνεται πως οδήγησε τον Γκουρτζιέφ να αμφισβητήσει τον πολυδιαστασιακό, ιεραρχημένο, μεταφυσικό και αόρατο κόσμο του θεοσοφικού πνευματικού σύμπαντος και αντίθετα να υποστηρίξει την ύπαρξη ενός υλικού (και στην αόρατη του πλευρά) σύμπαντος αποτελούμενου, αφενός, «από τον κόσμο των μικροοργανισμών, των κυττάρων, των μορίων, των ατόμων, των ηλεκτρονίων, “των δονήσεων”», (δηλαδή τον κόσμο της φυσικής και της χημείας) και αφετέρου, από τον κόσμο «των αόρατων άστρων, των άλλων ηλιακών συστημάτων, των άγνωστων σφαιρών του σύμπαντος», όπως γράφει και ο μαθητής του Ουσπένσκου (1997: 79). Έχοντας τοποθετήσει το αόρατο -το κατ' αναλογία πνευματικό- εντός του κόσμου, ο Γκουρτζιέφ έρχεται στη συνέχεια να εξαρτήσει τη δυνατή εξέλιξη της ανθρώπινης συνειδητότητας από τον κοσμικό και μόνο χρόνο. Από το χρόνο που έχει ο καθένας μας στη διάθεση του, για όσο και μόνο χρόνο το υφιστάμενο τη βαρύτητα (ως τοποθετημένο στη γη) σώμα του βιώνει την ψευδαίσθηση του χρόνου, να επιλέξει το δρόμο της εγκόσμιας (πριν τον φυσικό θάνατο και το πέρασμα στον απόλυτο μη χρόνο) τελείωσης. Συνεπάγεται, πως η σημαντικότερη συνεισφορά του Γκουρτζιέφ και της διδασκαλίας του έγκειται ακριβώς στην ανάδειξη της ανθρώπινης

δυνατότητας κατάκτησης μιας κοσμικής εν ευρεία εννοία αθανασίας, αλλά και περαιτέρω στη διεύρυνση των ανθρώπινων τύπων που θα μπορούσαν να προσεγγίσουν την εν λόγω αθανασία. Κι αυτό καθώς, σύμφωνα με τον Γκουρτζιέφ και την θεωρία του σχετικά με τον λεγόμενο “Τέταρτο Δρόμο”, ικανός για την κατάκτηση του αστρικού πνεύματος και άρα της δυνατής αθανασίας δεν είναι μόνο ο φακίρης (που συμβολίζει τον πρώτο δρόμο), ο μοναχός (που συμβολίζει το δεύτερο δρόμο) και ο γιόγκι (που συμβολίζει τον τρίτο δρόμο), αλλά και ο «πονηρός» εκείνος άνθρωπος που χωρίς να έχει «πεθάνει για τον κόσμο», χωρίς να έχει απαρνηθεί τα εγκόσμια, αναλαμβάνει στις «συνηθισμένες συνθήκες της πολιτισμένης ζωής» να ανακαλύψει τον δρόμο προς την αθανασία και να τον κατανοήσει, αποκτώντας συνειδητό έλεγχο πάνω σε όλες τις σωματικές, συναισθηματικές και διανοητικές του λειτουργίες αλλά και εξασφαλίζοντας με αυτόν τον τρόπο για τον εαυτό του τις απαραίτητες – πνευματικότερες– ουσίες της ίδιας της αθανασίας (Ουσπένσκυ 1989: 82, 86-91).

Τέλος, η συνεισφορά του ιατρού και ψυχιάτρου Καρλ Γιούνγκ στη Νέα Εποχή αφορά κυρίως στη διεύρυνση του περιεχομένου του ασυνείδητου χώρου. Ο Γιούνγκ υποστήριξε πως η ασυνείδητη ψυχική έκταση έχει περισσότερες εκφάνσεις από αυτές που είχε αρχικά υποθέσει η επιστήμη της ψυχολογίας και πως κυρίως η ασυνείδητη ψυχή περιλαμβάνει επιπλέον και την κοινή σε όλα τα ανθρώπινα όντα αρχετυπική ψυχή. Πως περιλαμβάνει, με άλλα λόγια, μια σειρά από προσυνειδητές, εγγενείς και όχι πολιτισμικά εγγραφόμενες, διαμορφωτικές αρχές που προσδίδουν στις βασικές ανθρώπινες σχέσεις τις σχετικές με τη ζωή, το θάνατο, το σεξ, τη γονιμοποίηση, το Θεό, τις συγκρούσεις, την πανανθρώπινη ουσία του νοήματός τους. Έτσι, αντλώντας από τον Κόσμο των Ιδεών του Πλάτωνα, ο Γιούνγκ προοικίζει την Νέα Εποχή, με έναν εύληπτο συμβολισμό, εκείνον ενός “ουρανού” (που συμβολίζει την εκάστοτε ανθρώπινη ψυχή) γεμάτου με, λιγότερο ή περισσότερο φωτεινά, αστέρια -που συμβολίζουν την εγγενή, αν και διάσπαρτη, στην ανθρώπινη ψυχή γνώση της Μίας Αρχετυπικής Ψυχής - της Αλήθειας του Κόσμου (2007: 68). Σύμφωνα με τον Γιούνγκ, η μόνη δυνατή ανθρώπινη επαφή με το ομόλογο αυτό συμπαντικό Πνεύμα δύναται να επιτευχθεί και πάλι μόνο μέσα από τη συνειδητή προσήλωση στην αναζήτησή του εν λόγω κοσμικού, αν και υπερβατικού (ως νοούμενου) Πνεύματος και κυρίως μέσα από την συνειδητή επιδίωξη ανάδυσης του τελευταίου εντός της συνειδητής σφαίρας μέσω της ατομικής εστίασης σε αυτό (ό.π.: 82-83, 100). Μέσω, δηλ. της αύξησης της ατομικής προσοχής στις παρορμήσεις, στις ενστικτώδεις εικόνες, στα όνειρα, τα οράματα και τις διαισθήσεις, η οποία, κατά τη γνώμη του, θα μπορούσε υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις να ανοίξει τον δρόμο για την ατομική -και πάλι- κατανόηση των ιδίων των διαμορφωτικών αρχών της ψυχής και άρα και της Ψυχής του συμπαντος κόσμου. Σύμφωνα με τον Γιούνγκ, η κατανόηση αυτή δύναται να οδηγήσει τον συνειδητό αναζητητή σε ένα επίπεδο επίγνωσης της εσωτερικής ζωής του που δεν θα αφορά απλώς στη στιγμιαία ανάδυση στη συνείδηση των μη συνειδητών άδηλων ρευστών εικόνων/μορφών, αλλά στην ίδια την λυτρωτική κατανόηση των διαμορφωτικών αρχών του κατ’ αναλογία -με τον ίδιο- υπάρχοντος Απόλυτου Πνεύματος (ό.π.: 84-85). Ωστόσο, αυτό που φαίνεται πως έκανε την μεγαλύτερη εντύπωση στις υποκειμενικότητες των αρχών του 20^{ου} αιώνα ήταν η επαναστατική για την εποχή θέση του Γιούνγκ πως η αρχετυπική ανθρώπινη ψυχή διέπεται από την κβαντικής προέλευσης αρχή της συγχρονικότητας. Δηλ. η ιδέα πως το εκ της φύσεως παραχωρημένο στο ανθρώπινο είδος ψυχικό αυτό «λογισμικό» δύναται να συγχρονίσει όχι μόνο τον εκάστοτε άνθρωπο -ατομικό πνεύμα- με το σύμπαν -συλλογικό Πνεύμα- (μέσα από την ανάδυση της αυτοαναφορικής συνείδησης του ανώτερου εαυτού που έχει γνώση των αρχετύπων και της μυστικής σύνδεσής τους με την ανθρώπινη ψυχή), αλλά να συγχρονίσει και τον κάθε άνθρωπο με τον διπλανό του, ξένο ή γνωστό, να ενεργοποιήσει την πολύτιμη για το ανθρώπινο είδος δυνατότητα της ενσυναίσθησης (ό.π.: 84-87).

2.2. Η αμερικανική δεκαετία του 1960

Οι νέες οντολογικού τύπου συνθέσεις βρήκαν γόνιμο έδαφος στους νέους κυρίως Βορειοαμερικανούς και Δυτικοευρωπαίους των πρώτων δεκαετιών του 20^{ου} αιώνα. Έχοντας βιώσει την τραγωδία του πρώτου Παγκόσμιου Πόλεμου, οι νέοι αυτοί αναζητούσαν έναν νέο τρόπο κατανόησης των νεωτερικών ρομαντικών αρχών του κοινού βίου και της καθολικής καλοσύνης, έναν τρόπο που να εκφράζει την μεταπολεμική ανάγκη τους για προσωπική έκφραση και ευτυχία, αλλά και την επιθυμία αποδέσμευσής τους από κάθε τύπου (θρησκευτική, πολιτική, πολιτειακή, οικογενειακή) νόρμα, όπως γράφει και ο Taylor (2007β: 474). Έτσι, δρώντας πάνω σε μια δυτικού τύπου κοινωνία, η οποία έχανε σταδιακά την κοινωνική συνοχή της (εξαιτίας κυρίως της μεταπολεμικής διάχυσης του καταναλωτικού προτύπου και της συνακόλουθης επικέντρωσης στην επίτευξη της δυνατής ατομικής ευμάρειας - “ευτυχίας”- με τον μικρότερο δυνατό κόπο), οι ιδέες της Νέας Εποχής ήρθαν να προσφέρουν μια νέα ανάγνωση του ηθικού για όσους (νέους διανοούμενους κυρίως) αισθάνονταν πως το κυνήγι της προσωπικής ευτυχίας μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε πολεμικού τύπου τραγωδία για την ανθρωπότητα, εάν δεν χαλιναγωγηθεί από μια νέα πνευματική/ηθική θεώρηση της Ύπαρξης. Από μια θεώρηση, η οποία, θα μπορούσε τώρα να αντιτάξει στη γενικευμένη τάση εξατομίκευσης των υποκειμενικοτήτων της εποχής το επιχείρημα πως η ιδεώδης μορφή του κοινού βίου που οδηγεί στην πολυπόθητη ευτυχία- δεν μπορεί να αφορά, για παράδειγμα, στο συρρικνωμένο νεωτερικό μόρφωμα της πυρηνικής οικογένειας, με τους δυο εργαζόμενους ως τα όρια της υπερκόπωσης γονείς που έχουν ως σκοπό της ζωής τους να προσφέρουν στα παιδιά τους ό,τι υλικό έλλειψε στη δική τους γενιά εξαιτίας του πολέμου. Αντίθετα, θα μπορούσε να αφορά σε μια ευρύτερη ηθική του κοινού βίου, η οποία θα περιελάμβανε ασυζητητί την ευθύνη για το σύνολο των συνανθρώπων, οικείων και ξένων, τους οποίους κανείς οφείλει να συνεπικουρεί αγαπητικά κατά το δυνατό, αλλά επιπλέον την ευθύνη για την φροντίδα αφενός της ίδιας της Γαίας (η οποία θεωρείται εντός του νεοεποχικού πλαισίου ως μια ξέχωρη πνευματική, υπερ-συνειδητή και άρα άξια σεβασμού ύπαρξη) και αφετέρου της πνευματικής πολυκοσμίας των λοιπών διαστάσεων του Σύμπαντος (οι οποίες εκλαμβάνονται εν προκειμένω είτε θεοσοφικά, ως άλλες πνευματικές/ενεργειακές διαστάσεις όπου και

κατοικούν πνευματικές οντότητες, η ύπαρξη των οποίων επηρεάζει τη μεγάλη Συνύπαρξη του θνητού και του θεϊκού κόσμου, είτε περισσότερο επιστημονικά ως φυσικές/ενεργειακές διαστάσεις που διαπερνούν εξίσου το φυσικό σύμπαν και το ομόλογο αυτού σωματικό και ψυχικό ανθρώπινο μάρφωμα).

Έκτος όμως από την διεύρυνση και επικαιριοποίηση της ηθικής εντολής του κοινού βίου, η υπαρκτική θεώρηση της Νέας Εποχής ήρθε να ανανεώσει και το περιεχόμενο της ηθικής επιταγής περί καθολικής καλοσύνης, προτείνοντας μεν το ιδεατό μιας ελεύθερης ύπαρξης, η οποία εκπληρώνει/εκφράζει την ανθρωπινότητά της με τον δικό της μοναδικό, προσωπικό τρόπο, ούσα ανοιχτή στις επιθυμίες -σεξουαλικές, διανοητικές, συναισθηματικές- του εαυτού της και επιλέγοντας τις ειδικότερες ερμηνείες που ταιριάζουν καλύτερα στην ιδιαιτερότητα της ύπαρξής της. Εντάσσοντας δε την ελεύθερη αυτή ύπαρξη εντός μιας ευρύτερης σύνθεσης, η οποία υπογράμμισε με σαφήνεια πως όλη αυτή η εξατομικευμένη, αυθεντική, εκφραστική δυναμική έχει νόημα, *μόνον εφόσον έχει ως απώτερο στόχο της την προσωπική πνευματική εξέλιξη*. Την ανάδειξη, αλλιώς, του ανώτερου εαυτού, του εαυτού που βλέπει εν τω βάθει του φυσικού ή του Υπερφυσικού σύμπαντος (ανάλογα σε ποιο έχει επιλέξει να πιστεύει) και άρα έχει πεισθεί για την ύπαρξη μιας καλύτερης/ανώτερης ουσίας εντός ή εκτός του, η οποία και δύναται να φανερωθεί μόνο μέσα από αδιάκοπη εργασία πάνω στην Αγάπη (Taylor 2007β: 475 και 2007α: 638-639). Έτσι, μια ολόκληρη γενιά νέων βορειοαμερικανών ξεκινά να αντιστέκεται στα έτοιμα νοήματα και τις κοινωνικές νόρμες που έχουν κατ' αυτούς οδηγήσει τον κόσμο, δις τουλάχιστον, στην καταστροφή, επιλέγοντας να «βρει τον εαυτό της» (2007β: 475-478). Με έμβλημα την ανοχή στο διαφορετικό και την εκφραστική επιλεκτικότητα, τα αμερικανικά sixties εισάγουν την έννοια της (εντός πνευματικών ορίων) αυθεντικότητας και ελευθερίας. Έχοντας στη διάθεσή τους ως ορίζοντα νοήματος όλες τις προαναφερθείσες ιστορικές ανατροπές αλλά και επιπλέον μια σειρά από οπτικοακουστικά τεχνολογικά επιτεύγματα, οι νέοι της δεκαετίας του '60, εγκαταλείπουν σταδιακά την παραδοσιακού τύπου θρησκευτική/τελετουργική ζωή και στρέφονται ολοένα και περισσότερο σε μια κοινοβιακή και πολλές φορές υπαίθρια προσέγγιση του "ιερού" (Taylor 2007β: 490). Σε μια φεστιβαλική, χίπικη προσέγγιση, όπου η επιθυμία για ισότητα, κοινωνική δικαιοσύνη και παγκόσμια ειρήνη περνούσε μέσα από την ελεύθερη (δίχως υποταγή σε περιοριστικές νόρμες)

πειραματική, αυτοοργανωμένη (δίχως εξωτερικούς επιβλέποντες και ειδήμονες) ομαδική ενασχόληση με ό,τι έκαστος των πολυάριθμων συμμετεχόντων πίστευε πως θα διάνοιγε τη συμβατική ως τότε συνειδητότητα της ανθρωπότητας: με τη χρήση ναρκωτικών –κυρίως παραισθησιογόνων- ουσιών, τον σεξουαλικό πειραματισμό, το διάβασμα των διάσπαρτων σε Ανατολή και Δύση μυστικών διδασκαλιών/δοξασιών, αλλά και της λεγόμενης *beat* λογοτεχνίας των Κέρουακ, Κάσντι, Γκίνσπεργκ, η οποία μέσα από την αυθόρμητη γραφή της υμνούσε τον αντισυμβατικό τρόπο ύπαρξης, την συνάντηση με τους λεγόμενους γκουρού/γιόγκι (πνευματικούς δασκάλους) που κατέφθαναν αεροπορικώς προσκεκλημένοι από τις πνευματικές ομάδες της εποχής για να διδάξουν τα μυστικά “οχήματα” προς τη *φώτιση*, για παράδειγμα την ινδική (ινδουιστική) *Yoga* και τον επίσης ινδικής καταγωγής, αλλά ανεπτυγμένο στο Θιβέτ την Κίνα και τελικά την Ιαπωνία βουδιστικό (καθιστικό/ακίνητο) διαλογισμό *Zen*, την τελετουργική απόλαυση των ηλιοβασιλεμάτων και τον τελετουργικό χαιρετισμό στον ήλιο, την ενασχόληση με την αστρολογία, και τα μαντικά βιβλία, όπως το ταοϊστικό *I Ching*, τη συνειδητή ενασχόληση με τη φύση και το αναδύομενο τότε οικολογικό κίνημα, την ακρόαση τζαζ, αλλά και ροκ (ψυχεδελικής κυρίως) μουσικής με πολιτικοποιημένο, “προβληματισμένο” στίχο, καθώς και ιερής μουσικής άλλων “εξωτικών”, “αγνών” πολιτισμών, η οποία θεωρείτο χαλαρωτική και κατάλληλη για τη διαλογιστική διαδικασία κ.ο.κ.

Η φεστιβαλική αυτή εκδοχή του New Age, εντατικοποιήθηκε ιδιαίτερος από το 1965 και μετά, όταν, η εμπλοκή της Αμερικής στον πόλεμο του Βιετνάμ έφερε την αμερικανική κοινωνία στα όριά της. Ωστόσο, η συνδεδεμένη κυρίως με την επιταγή για παγκόσμια ειρήνη αυτή εκδοχή της Νέας Εποχής, δεν εξαντλεί τις πρακτικές του λεγόμενου New Age που αναπτύχθηκαν από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα και μετά, όχι μόνο στις Η.Π.Α. αλλά και σταδιακά σε όλη Ευρώπη, κυρίως στο Ηνωμένο Βασίλειο, αλλά ακόμα και τη Νέα Ζηλανδία, όπου και άρχισαν να καταφθάνουν τα τροχήλατα караβάνια εκείνων των χίπις, οι οποίοι, θέλοντας να ζήσουν μια ζωή έξω από συμβάσεις, ταξίδευαν σε όλον τον κόσμο, βιώνοντας, αλλά και μεταλαμπαδεύοντας την νεοεποχίτικη κουλτούρα. Αντίθετα, όπως γράφει ο Heelas τόσο στις Η.Π.Α. όσο και στο Λονδίνο, τη Βιέννη, το Βερολίνο, καθώς και την Ινδία ανθίζουν από τη δεκαετία του '70 και οι κλειστές, μυστικές, ομάδες (Θεοσοφικές, Σαϊεντολογικές,

Ζεν, Γιουνγκιανές, Γκουρτζιεφικές) πνευματικού περιεχομένου, οι οποίες, παρά τις διαφορές τους σε επίπεδο περιεχομένου προσφέρουν την Αλήθεια της Νέας εποχής κυρίως πια σε ανθρώπους μεγαλύτερης ηλικίας, μορφωμένους επιστήμονες, επαγγελματίες που αναζητούν την πνευματική ολοκλήρωση έξω από τα κατεστημένα (Heelas 2003: 124, 125). Μια Αλήθεια μυστική, η οποία θεωρείται πως έχει μεταδοθεί εξίσου μυστικά στον εκάστοτε επικεφαλής της εκάστοτε ομάδας από έναν συνήθως ανατολίτη ή ανατολικοθρεμμένο δάσκαλο, ο οποίος λειτουργούσε είτε ως απλός θνητός σοφός, είτε ως χαρισματικός διάμεσος, που είχε την επιπλέον δύναμη να έρχεται σε επαφή με κάποια εξέχουσα πνευματική οντότητα, η οποία και του μετέφερε την αλήθεια της Άλλης Μεριάς (ανάλογα με την έμφαση που έδινε η κάθε ομάδα στην ύπαρξη άλλων -μεταφυσικού τύπου- διαστάσεων). Μια Αλήθεια νέα, αλλά και επιπλέον *ενοποιητική* των εσωτερικών παραδόσεων των μεγάλων θρησκειών, των μυστικών διδαχών άλλων παραδόσεων (π.χ. της αλχημείας, του ερμητισμού, της Ινδίας των Βεδών), και των παραδεκτών αλλά και μεταιχμιακών επιστημονικών δεδομένων της εποχής (Παπαλεξανδρόπουλος 1992: 52-53). Μια αλήθεια *ολοποιητική/ταυτοποιητική*, της φύσης του θεϊκού/άπειρου και του εγκόσμιου/πεπερασμένου, τα οποία αποτελούν μέρη ενός διαστρωματικού συνεχούς, στο οποίο ο άνθρωπος αποτελεί τον κατώτερο πόλο και *σχετιζόμενη* (ως προς την ανάδυση και λειτουργικότητά της) *με τη διεύρυνση της συνείδησης*. Δηλαδή, με την αφύπνιση, μέσω της θνητής δύναμης του γνώθι εαυτόν, του Ανώτερου Εαυτού, του Εαυτού που μετέχει της θεϊκής ουσίας του σύμπαντος (Παπαλεξανδρόπουλος 1991: 22-23).

Με την πάροδο των χρόνων, η πυρηνική αυτή νεοεποχίτικη αλήθεια βρήκε δυο, θα λέγαμε σχηματικά, κυρίαρχα μονοπάτια έκφρασης. Το πρώτο αφορούσε της ψυχαναλυτικής καταγωγής εκείνες ομάδες που εντάχθηκαν κάτω από το Κίνημα Υπέρ του Ανθρώπινου Δυναμικού (Human Potential Movement).⁷⁶ Μέσα σε αυτές

⁷⁶ Όπως σημειώνει ο Heelas, οι ομάδες αυτές με επικεφαλής τους Joel Kovel, Fritz Perls, Carl Rogers και Abraham Maslow, έχοντας επηρεαστεί από τις θεωρίες του Φρόυντ, του Γιούνγκ, αλλά και τη Γκεστάλτ θεωρία του Ράιχ και θέλοντας να αναδείξουν την αξία της προσωποκεντρικής ψυχαναλυτικής διαδικασίας έναντι της επικρατούσας τότε συμπεριφορικής ψυχοθεραπευτικής προσέγγισης, εμπλούτισαν την κυρίως συζητητική ψυχαναλυτική διαδικασία με μια σειρά από άλλες, λιγότερο ή περισσότερο πνευματικές πρακτικές, τις οποίες είχαν εντοπίσει εντός του νεοεποχίτικου πεδίου. Αυτό που υποστήριζαν ήταν πως οι εν λόγω πρακτικές έδιναν την ευκαιρία στον ασθενή να αποτινάξει ευκολότερα

τις ομάδες, μια σειρά από πρακτικές όπως η ύπνωση, η αναδρομή προηγούμενων ζών, ο διαλογισμός, η yoga, το channeling, (δηλ. η εκστατική επαφή με πνεύματα/αγγέλους), η επαφή με τις σαμανιστικές μουσικοχορευτικές θεραπευτικές τελετές, αλλά και με αναπνευστικές/χαλαρωτικές ασκήσεις, την ενέργεια των κρυστάλλων, των αιθέριων ελαίων και των βοτάνων κ.ο.κ., εισάγονται στο ψυχαναλυτικό πεδίο, δίνοντάς του κάτι από την πνευματικότητά τους, αλλά και παίρνοντας από αυτό κάτι από την κοσμική επιστημονοσύνη του. Όπως θα έλεγε και ο Merleau-Ponty, *η ανεπίγνωστη μεθοδολογική αυτή ανταλλαγή φαίνεται πως ευθύνεται, μεταξύ άλλων, για την έναρξη της άρρηκτης σήμερα σχέσης ανάμεσα στις πνευματικής καταγωγής αυτές πρακτικές και την έννοια της θεραπείας* (Merleau-Ponty 2005: 81). Ευθύνεται, αλλιώς, για τη νοηματική ταύτιση της απαιτούμενης εντός ενός ιεραρχικά δομημένου, πνευματικού -φυσικού ή/και μεταφυσικού- σύμπαντος διεύρυνσης της ανθρώπινης συνειδητότητας με την ανάγκη, αλλά και με τη δυνατότητα θεραπείας όλων των πτυχών μιας ανθρώπινης ύπαρξης που μπορεί και πρέπει να επιθυμεί να θεραπευτεί εν προκειμένω, να σχετισθεί αρμονικά (με το καλύτερο μέρος της ύπαρξής της) με το συμπεριληπτικό Όλο της Νέας Εποχής. Οφείλουμε να σημειώσουμε, ωστόσο, πως η δυτική αυτή στροφή της ιδέας της πνευματικότητας προς μια ιδανική –θεραπευμένη- συνείδηση που αναγνωρίζει την πνευματική καταγωγή και τον πνευματικό προορισμό της, είχε ως παράπλευρη συνέπεια την τροποποίηση των *ξένων/μη δυτικών* πνευματικών/θεραπευτικών συλλήψεων (που αποτέλεσαν τη μαγιά της διδασκαλίας και πρακτικής της Νέας Πνευματικής Εποχής) με γνώμονα τις δυτικές ανα-συγκροτητικές ανάγκες και δυνατότητες. Όπως σημειώνουν οι Diana Riboli και Davide Torri, ενδεικτικό παράδειγμα της ταυτολογικής (δυτικότροπης) αυτής προσέγγισης και κατανόησης της πνευματικής/θρησκευτικής ετερότητας αποτελεί η περίπτωση της συνάντησης των νεοεποχικών δυτικών υποκειμενικοτήτων με τη σαμανιστική παράδοση. Πιο συγκεκριμένα, στο συλλογικό έργο *Shamanism and Violence*, οι Riboli και Torri υποστηρίζουν πως, παρότι εντός των καταγωγικών τους συμφραζόμενων οι σαμάνοι είναι κυρίως κυνηγοί ψυχών και αρχηγοί-πολεμιστές που χρησιμοποιούν μάγια για να

από πάνω του τα στρώματα των αυτοματοποιημένων εμπειριών και να καταδυθεί πληρέστερα στα ασυνείδητα μέρη της ύπαρξής του (2003: 53). Να εντοπίσει, αλλιώς, τις δικές του θεραπευτικές δυνάμεις, επιτρέποντας παράλληλα και στον αναλυτή να εισχωρήσει συναισθητικά σε μια ευρύτερη ποικιλία ασυνείδητων στοιχείων και άρα να κατανοήσει καλύτερα τον πελάτη του - σαν να ήταν ο εαυτός του.

κυνηγήσουν υποχθόνιες δυνάμεις, αλλά και να προκαλέσουν ασθένειες ή το θάνατο στους κάθε είδους εισβολείς, η νεοεποχική ένταξη της σαμανιστικής λογικής στα δυτικά συμφραζόμενα σχεδόν αποσιώπησε την εν λόγω βία, πολιτική, συγκρουσιακή πλευρά του σαμανισμού και αντίθετα έδωσε έμφαση σε μία μόνο πλευρά του, εκείνη που σχετίζεται με την εκ μέρους των σαμάνων δυνατότητα αποκατάστασης της κοινωνικής και φυσικής ισορροπίας καθώς και της υγείας των ασθενών/μελών της εκάστοτε φυλής της οποίας προΐσταντο (2013 1-3). Εκείνη, με άλλα λόγια, που ενδιέφερε τις δυτικές υποκειμενικότητες της δεκαετίας του 1960.

Ο δεύτερος κυρίαρχος δρόμος έκφρασης της νεοεποχίτικης κουλτούρας αφορούσε στις θεοσοφικής έμπνευσης πνευματικές ομάδες, οι οποίες, παρά τις όποιες διαφοροποιήσεις τους, ταυτίζονταν πλήρως τόσο ως προς την πίστη τους σε μια ολοποιητική, ενοποιητική και σχετιζόμενη με τη διεύρυνση της ανθρώπινης συνείδησης εικόνα του υπό αναζήτηση Σύμπαντικού Πνεύματος, όσο και ως προς την σαφή πίστη τους στην ύπαρξη ενός πολυδιαστασιακού Σύμπαντος, κατοικούμενου από ανώτερες θεϊκές/ενεργειακές υποστάσεις που παίζουν τον δικό τους σημαντικό ρόλο στην πνευματική θεραπεία και άρα ολοκλήρωση τόσο των ανθρώπινων όντων όσο και των κατώτερων πνευματικών οντοτήτων (Taylor 2007α: 815). Πράγματι, η παραδοσιακή θεοσοφική θεώρηση, σχετικά με την ύπαρξη θεϊκών και χαρισματικών θνητών διαμεσολαβητών στα ανθρώπινα βρήκε από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και μετά μια ειδικότερη ενοποιημένη έκφραση, η οποία μας ενδιαφέρει ιδιαίτερω εδώ καθώς συνδέεται (αν και δεν ταυτίζεται) τόσο με τη σύγχρονη ελληνική εκδοχή της Νέας Εποχής, όσο και με τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται το πνευματιστικό βραζιλιάνικο σύμπαν οι συνομιλητές μου. Εν ολίγοις εδώ, χωρίς να υπαινίσσομαι πως κατέχω τις λεπτές αποχρώσεις του ζητήματος, οι οποίες φαίνονται εξάλλου πως διαφοροποιούνται από ομάδα σε ομάδα, από τα μέσα του 1970 και μετά φαίνεται πως εξαπλώνεται εντός των θεοσοφικής κατεύθυνσης πνευματικών ομάδων η ενιαία πίστη πως την πρώτη θέση ανάμεσα στις ανώτερες θεϊκές οντότητες του πολυδιαστασιακού και αυστηρά ιεραρχημένου σύμπαντος κατέχουν οι λεγόμενοι Ουράνιοι Βούδες, δηλ. οι πρωτότυπες εκφράσεις του Δημιουργικού Λόγου του Ενός Θεού (που ορίζεται ως το πεδίο της Απόλυτης Σοφίας), οι οποίοι θεωρούνται υπεύθυνοι για έναν κάθε φορά γύρο του Σύμπαντικού χρόνου (που μόνον οι ίδιοι γνωρίζουν τη σαφή διάρκεια του). Ωστόσο, ακριβώς επειδή, οι Ουράνιοι Βούδες

διακρίνονται από την ακίνητη αρμονική μακαριότητα του κενού που φαίνεται πως χαρακτηρίζει τις συμπαντικές διαστάσεις μετά την πέμπτη και ως την τελική έβδομη διάσταση (τις οποίες θεωρείται πως οι τελευταίοι κατοικούν), έχουν προβλέψει, προκειμένου ακριβώς να φέρουν εις πέρας τις πνευματικές υποχρεώσεις τους, έχουν επιτρέψει τη δυνατότητα (αυτο)κλωνοποίησής τους, την εκ μέρους τους παραγωγή των κατά τι κατώτερων θεϊκών οντοτήτων της πέμπτης διάστασης, οι οποίες λειτουργούν (με την άδεια των πρωτότυπων) ως πιο υλικές, πιο ενεργειακές και πιο ενεργητικές αποδόσεις των Ουράνιων Βουδών και γι' αυτό λογίζονται “μόνον” ως Χριστοί, ως Παγκόσμιοι Διδάσκαλοι που φέρουν την Χριστική Ουσία.⁷⁷ Αυτοί αφορούν σε Αρχιτέκτονες-Θεούς που καθορίζουν τα γενόμενα στις κατώτερες διαστάσεις (δηλ. από την πρώτη ως την τέταρτη, με την τρίτη διάσταση να αφορά στη γήινη κατάσταση). Έτσι λοιπόν, εντός του θεοσοφικού συλλογισμού τόσο ο Βούδας, όσο και ο Θεός των Εβραίων, αλλά και ο Αλλάχ και στις μέρες μας ο διάσημος, εντός των πνευματικών ομάδων, Μαϊτρέγια, εκλαμβάνονται ως μικρότερης εμβέλειας Θεοί, ως πεμπτοδιαστασιακές εκδηλώσεις του ενός και Μοναδικού Θεού με σημαντικές, ωστόσο, αρμοδιότητες, μιας και αυτοί θεωρούνται πως αποτελούν τους πνευματικούς προϊστάμενους του ανθρώπινου γένους επί της γης. Αυτό δε που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι πως οι ανώτεροι αυτοί πνευματικοί καθοδηγητές δεν δουλεύουν μόνοι. Αντίθετα, έχουν κι αυτοί τους επί της γης αντιπροσώπους τους, τους Γήινους πια Βούδες, τους λεγόμενους Κοινωνικούς Αναμορφωτές (Αβαταρς), οι οποίοι

⁷⁷ Κεντρική διαφοροποίηση της Νέας Εποχής είναι ότι «ο Χριστός και ο Ιησούς ο Ναζωραίος δεν είναι ένα και το αυτό πρόσωπο· πως, με άλλα λόγια, ο τίτλος "Χριστός" δεν αναφέρεται σ' ένα συγκεκριμένο άτομο, αλλά σε ένα αξίωμα εντός της ιεραρχίας των Δασκάλων της Σοφίας, το οποίο φέρουν τα προχωρημένα πνευματικά όντα της πέμπτης διάστασης, εκείνα που έχουν χριστεί από τους (πνευματικούς προϊσταμένους τους) Ουράνιους Βούδες ώστε να καθοδηγούν την εξέλιξη της ανθρωπότητας. Άρα "Χριστός" είναι εκείνος που έχει πάρει το χρίσμα, που έχει για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα ως επικεφαλής της εκστρατείας σωτηρίας της ανθρωπότητας. Ο εν λόγω επικεφαλής αναμορφωτής ονομάζεται για όσο διαρκεί η θητεία του Παγκόσμιος Διδάσκαλος ή "Μποντισάτβα". Ο σημερινός παγκόσμιος διδάσκαλος είναι ο λεγόμενος Μαϊτρέγια, ο οποίος θεωρείται πως κατέχει το εν λόγω αξίωμα εδώ και δυο χιλιάδες χρόνια. Θέση της Νέας Εποχής είναι πως ένα μόνο μέρος της ενέργειας του Χριστού-Μαϊτρέγια ενσαρκώθηκε ως Ιησούς Χριστός για να οδηγήσει την ανθρωπότητα στην Εποχή των Ιχθύων. Έτσι, ενώ οι μαθητές του Ιησού (Χριστού) έβλεπαν και άκουγαν τον Ιησού, αυτό που επί της ουσίας βίωναν ήταν η ενσαρκωμένη συνείδηση του Μαϊτρέγια, η οποία διαπερνούσε τις πράξεις και τις διδασκαλίες της ενεργειακής προβολής του, του Ιησού. Ενσαρκώσεις του Μαϊτρέγια έχουν θεωρηθεί, μεταξύ άλλων, ο ινδός γκουρού Σατάυ Σάυ Μπάμπα, αλλά και ο Γάλλος Ραέλ, ο οποίος ίδρυσε το 1973 ένα θεοσοφικής έμπνευσης κίνημα, το οποίο, ωστόσο, υποστήριζε πως η ανθρωπότητα είναι το προϊόν κλωνοποίησης εξωγήινων όντων.

αποτελούν ενσαρκώσεις του Παγκόσμιου Διδάσκαλου της Εποχής, όπως για παράδειγμα ήταν ο Ιησούς ο Ναζωραίος, ο Γκωντάμα Βούδας, ο Μωσής, ο Μανού, ο Κρίσνα, ο Ερμής ο Τρισμέγιστος, ο Κομφούκιος, ο Λάο Τσε, ο Θησέας, ο Μέγας Αλέξανδρος, αλλά και ο Καρλομάγνος, ο Παράκελσος και στις μέρες μας ο Σατάυ Σάι Μπάμπα κ.ο.κ.. Δηλαδή προσωπικότητες που θεωρήθηκαν από τους θεοσοφιστές -και όχι μόνο- πως άλλαξαν τον ρου της ανθρώπινης Ιστορίας, πως λειτούργησαν, με άλλα λόγια, ως Παράκλητοι, ως ενσαρκωμένοι διαμεσολαβητές, δείχνοντας τον δρόμο για την «αγκαλιά του Πατέρα», κατά τον Σιμονέτο (2007)⁷⁸. Μέσα από την επικαιριοποίηση της ύπαρξης όλων αυτών των πνευματικών διαστάσεων και όντων, το θεοσοφικό ρεύμα συνέβαλε εξίσου στην επικαιριοποίηση της αξίας του ανθρώπινου αποστόλου, του αγίου, του θνητού πια μεσολαβητή, όπως ο θεωρείται πως ήταν ο Κρισναμούρτι, ο Μαχαρίσι, ο Όσσο, αλλά και κάθε άλλος ξεχωριστός άνθρωπος, που οι ιδιαίτερες δυνάμεις του καθιστούσαν σαφές πως έχει αναπτυγμένο το θείο σπόρο μέσα του. Υπ' αυτήν την έννοια, όπως σημειώνει και ο Saliba (2003), το νέο θεοσοφικό σύμπαν έρχεται να ιεροποιήσει μια ευρεία γκάμα προσώπων, από τον χαρισματικό θεραπευτή με τις ξεχωριστές θεραπευτικές ικανότητες, (όπως τους βραζιλιάνους θεραπευτές, Ζοάο και Πάολο, της παρούσας εργασίας), έως τον απλό μαθητή των λεγόμενων πνευματικών ομάδων που δηλώνει πως έχει ενορατικές δυνάμεις, ή διακρίνεται για την θέλησή του να θεραπεύσει κάθε πλευρά της ύπαρξής του και, επιπλέον, για τη συμπόνια, την προσφορά του προς το πλησίον κ.ο.κ., δημιουργώντας τελικά ένα νέο σύμπαν, το οποίο μας χωρά όλους, εφόσον, βεβαίως, τηρείται μια απαρέγκλιτη προϋπόθεση: *να έχει ταχθεί κανείς ψυχή τε και σώματι στο μέγα πνευματικό έργο, στο έργο της θεραπείας των σχέσεών του με τον εαυτό του, τους άλλους, τη γη και τον κόσμο των πνευμάτων εν γένει.*

Σύμφωνα με τον Heelas, η σύνδεση ανάμεσα στην πνευματικότητα ως το ύψιστο προσδοκώμενο και τη θεραπεία ως τον δρόμο μέσα από τον οποίο η προσδοκία ταύτισης με το Όλον δύναται να πραγματοποιηθεί, οδήγησε, από την δεκαετία του 1980 και μετά, στην περαιτέρω εξειδίκευση των πρακτικών που οφείλει κανείς να ακολουθηθεί εφόσον έχει συνειδητά επιλέξει τον δρόμο της νεοεποχικής συνειδητότητας (2008: 170). Όπως σημειώνουν και οι Carrette και King, οι πρακτικές αυτές φαίνεται πως συνέβαλαν στην καθιέρωση των όρων: πνευματικότητα,

⁷⁸ www.Blavatsky.gr/el/varius/masters-of-wisdom/83-masters-of-humanity

συνειδητότητα, ενότητα, αρμονία, όλον, ισορροπία, ροή κ.ο.κ. στο καθημερινό λεξιλόγιο όσων είχαν αποφασίσει να βρουν τον ανώτερο εαυτό τους και να αποκαταστήσουν τη σύνδεσή τους με το γεμάτο πνεύματα ή/και πνευματική ενέργεια σύμπαν (2005: 42-43). Επίσης κατά τον Heelas, από την δεκαετία του ογδόντα και μετά δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στην θεσμοθέτηση των τρόπων μέσω των οποίων δύναται κανείς να αρνηθεί τα συμβατικά (και ανασταλτικά της θέωσης) δεσμά του γνωστού του κόσμου χωρίς να χρειαστεί να τον εγκαταλείψει (2003: 55-56). Καταρχάς, εξαπλώθηκε η λογική των πνευματικών ομάδων και των λεγόμενων σεμιναρίων, δηλαδή η λογική της συνειδητής συστηματικής εντρυφήσης στην πνευματική γνώση. Η ενεργή συμμετοχή στις δραστηριότητες ομάδων που είχαν ταχθεί στην αναζήτηση του πνεύματος δήλωνε πλέον πως κανείς είχε συνειδητοποιήσει την ανάγκη βελτίωσης και διεύρυνσης των γνώσεών του και άρα την ατελή φύση του σε σχέση με το τέλειο σύμπαν στο οποίο λαχταρά να ανήκει. Η συνειδητοποίηση, εξάλλου, αυτή φαίνεται πως οδήγησε αρκετούς, βορειοαμερικανούς και ευρωπαίους (και Έλληνες όπως θα δείξω στη συνέχεια), όχι μόνο να συμμετάσχουν ενεργά και καθημερινά στις δραστηριότητες και τις τελετές μιας ή περισσότερων πνευματικών ομάδων, αλλά και να εγκαταλείπουν για μικρότερα ή μεγαλύτερα διαστήματα τις οικίες τους και την καθημερινότητά τους και να διαβιούν σε κοινόβια. Εκεί όπου πέρασαν τον χρόνο τους, αναζητώντας τον τρόπο να απεγκλωβιστούν από το εγώ τους και να συναντήσουν το δημιουργικό εαυτό τους, μέσα από την προσευχή, το διαλογισμό, την άσκηση, την επίκληση πνευμάτων, τη γιόγκα και το τάι τσι, τον χορό και το τραγούδι, το ψυχόδραμα, το διάβασμα, το μασάζ, την αρωματοθεραπεία, την κρυσταλλοθεραπεία κ.ο.κ. αλλά και κυρίως την εργασία για το κοινό καλό (καθάρισμα, μαγείρεμα, διδασκαλία κ.ο.κ.) (ό.π.: 54-61). Μέσα σε αυτές τις ομάδες προέκυψαν υποκειμενικότητες, οι οποίες άρχισαν να θεωρούν, για παράδειγμα, τα κοινά σχολεία ως τόπους ψυχολογικής τυραννίας, όπου καταδυναστεύονται οι δημιουργικές τάσεις των παιδιών, και οι οποίες αναζήτησαν σταδιακά εναλλακτικές μεθόδους διδασκαλίας για τα τέκνα τους, είτε κοινοβιακού τύπου, προκειμένου τα τελευταία να μάθουν από νωρίς έναν άλλο τρόπο συνύπαρξης, είτε ειδικού τύπου, επιλέγοντας να τα στείλουν σε σχολεία τα οποία προωθούσαν μια σειρά επαναστατικών για την εποχή μεθόδων διδασκαλίας, στοχεύοντας στην ανάγκη μεταμόρφωσης του εγώ από μικρή ηλικία. Όπως για

παράδειγμα, τη διαδραστική μάθηση, την επαφή με τη φύση, την έμφαση στον διαλογισμό, την φαντασία, την τέχνη, και κυρίως την επικέντρωση στους φόβους, τις ιδιαίτερες ανάγκες, αλλά και δυνατότητες του εκάστοτε παιδιού προκειμένου να δοθεί ώθηση στην καλλιέργεια της αυθεντικότητάς του κ.ο.κ. (ό.π.: 77-80). Εντός της ίδιας συλλογιστικής, οι υποκειμενικότητες αυτές έμαθαν να δείχνουν ευαισθησία σε μια σειρά άλλα πράγματα, τα οποία δήλωναν την αφοσίωσή τους στο νεοεποχικό πρόταγμα: να τρώνε συγκεκριμένα είδη τροφών που είχαν φυτευτεί από συγκεκριμένους σπόρους με μεθόδους που σέβονται τη μητέρα γη και τις παραγωγικές αντοχές της, να φορούν φυσικής προέλευσης ρούχα που έδειχναν πως γνωρίζουν τις επιπτώσεις των συνθετικών υφασμάτων στο σώμα και την αύρα, να επιλέγουν διαβάσματα, ακούσματα, μέρη ψυχαγωγίας και διακοπών που αναδείκνυαν την πνευματικότητά τους, και κυρίως να χρησιμοποιούν μεθόδους θεραπείας που καταδείκνυαν πως έχουν πλήρη συνείδηση πως οι ασθένειες είναι η ένδειξη της μη πληρωθείσας πνευματικής τους ολοκλήρωσης. Έμαθαν ακόμα πως η επιλογή των επαγγελματικών τους δραστηριοτήτων θα έπρεπε να δείχνει πως είναι πλήρως αφοσιωμένοι στο στόχο της πνευματικότητας, για αυτό εξάλλου και πολλοί από αυτούς αποφάσιζαν να εγκαταλείψουν τις μέχρι τότε εργασίες τους και να αναλάβουν θεραπευτικό/διδασκαλικό έργο προς το συνάνθρωπό τους, βρίσκοντας με άλλα λόγια τον θεραπευτή μέσα τους (ό.π.: 83). Είναι, βεβαίως, γνωστό πως η εξάπλωση της νεοεποχικής λογικής δημιούργησε μια ολόκληρη οικονομία γύρω της, γεμίζοντας τα ράφια των βιβλιοπωλείων με βιβλία περί αυτοβελτίωσης και πνευματικότητας, τα ράφια των δισκοπωλείων με μουσική ειδική για διαλογισμό, γιόγκα και οραματισμό, την αγορά με μαγαζιά με βιολογικά προϊόντα και πακέτα προσφορών για όσους ήθελαν να ξεφύγουν από τα συνηθισμένα, μαγαζάκια με κεράκια, είδη διακόσμησης για εναλλακτικά σπίτια, έως και επιμορφωτικά σεμινάρια, στα οποία κανείς εμβάθυνε στις αρχές του πνευματικού, θα λέγαμε, management και μάθαινε τρόπους για να ωφεληθεί οικονομικά/επαγγελματικά με το να προσλαμβάνει π.χ. υπαλλήλους σύμφωνα με τον αστρολογικό τους χάρτη, να μαντεύει με τη βοήθεια του βιβλίου χρησμών I Ching τις κατάλληλες στιγμές για να λαμβάνει αποφάσεις και να κάνει νέα επαγγελματικά βήματα, να εφαρμόζει τις αρχές του φενγκ σουί προκειμένου να ρυθμίζει τη ροή της ενέργειας στον επαγγελματικό του χώρο και άρα τη θετική ενέργεια των υπαλλήλων του κ.ο.κ. (ό.π.: 64-65).

Όπως γράφουν και οι Carrette και King από την δεκαετία του 1980 και μετά η οπτική της πνευματικότητας αρχίζει και διεισδύει σε όλους τους τομείς της δημόσιας σφαίρας, στην υγεία, την εκπαίδευση, καθώς και στον τομέα των επιχειρήσεων με αποτέλεσμα την εμφάνιση πληθώρας συγγραμμάτων με τίτλους όπως: πνευματικότητα και εκπαίδευση, πνευματικότητα και ψυχοθεραπεία, πνευματικότητα και ιατρική, πνευματικότητα και νοσηλευτική, πνευματικότητα και ψυχική υγεία, πνευματικότητα και διοίκηση επιχειρήσεων, πνευματικότητα και εργασία κ.ο.κ. (2005: 45-46). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, οι ίδιοι συγγραφείς έρχονται να υποστηρίξουν πως η επικράτηση του νεοεποχικού έθους ήταν τελικά υποκινούμενη από καπιταλιστικού προσανατολισμού σφαίρες εξουσίας, οι οποίες δρομολόγησαν μέσα από την εξειδίκευση και εξάπλωση του νεοεποχικού πρακτικού έθους την περαιτέρω ιδιωτικοποίηση της πνευματικότητας και επί της ουσίας την ανάθεση της κάλυψης της πανανθρώπινης ανάγκης νοήματος ύπαρξης σε πολυεθνικές εταιρίες. Σε εταιρίες, οι οποίες (χρησιμοποιώντας την οδό των πνευματικών ομάδων και την ανάγκη του ανθρώπου για πνευματική/θρησκευτική κοινότητα) διέσπειραν συντεταγμένα την πίστη πως η ευτυχία έρχεται μόνο από μέσα, δηλ. από το πώς στέκεται ο εκάστοτε εξατομικευμένος εαυτός στον κόσμο, απομακρύνοντας με τον τρόπο αυτό τις υποκειμενικότητες από τα πραγματικά εγκόσμια προβλήματα για τα οποία θα όφειλαν να νοιάζονται, αλλά και πείθοντάς τες πως είναι οι μόνες υπεύθυνες για την εύρεση της ευτυχίας τους. Κρύβοντας εν τέλει από τους ενδιαφερόμενους να ευτυχίσουν το γεγονός πως η ευτυχία δε βρίσκεται στην ατομική κατανάλωση των προτεινόμενων πνευματικών πρακτικών, αλλά κυρίως μέσα από την ανάληψη ζωτικών υποχρεώσεων απέναντι στον κόσμο (ό.π.: 80-81, 99, 139, 157). Είναι σαφές πως οι όψεις αυτές της νεοεποχικής πραγματικότητας πράγματι υπάρχουν και αποκαλύπτονται και μέσα από την έρευνά μου όπου κανείς μπορεί να διακρίνει τον τρόπο με τον οποίο οι συνομιλητές μου ανεπίγνωστα καταναλώνουν κατ' επιλογήν τις εναλλακτικές επιλογές τους, δίχως να συνειδητοποιούν το γεγονός πως το νεοεποχικό έθος έχει υποκαταστήσει τις εξουσιαστικές -θρησκευτικές, επιστημονικές- δομές που έταζε πως θα υπερβεί. Παρ' όλα αυτά, μέσα από την έρευνά μου επίσης προκύπτει πως ότι οι σύγχρονες δυτικού τύπου υποκειμενικότητες έχουν μάθει να καταναλώνουν τα πνευματικά προϊόντα, δεν σημαίνει πως οι τελευταίες εκκινούν την σχέση τους με τα πνευματικά προκειμένου να

καταναλώσουν πνεύμα. Αντίθετα αυτό που συμβαίνει, έστω και με καταναλωτικό, τρόπο, φαίνεται πως αφορά εδώ πράγματι σε μια προσπάθεια κατάδυσης στον εαυτό και αλλαγής του, η οποία περιέχει εξαρχής και τον άλλο (ό.π.: 157, 508-509), καθώς, για να εμβαθύνει κανείς στα εσώτερα του, οφείλει να εμβαθύνει και στις διαπροσωπικές του σχέσεις, οι οποίες συνιστούν επί της ουσίας την υπό εξέταση και υπό βελτίωση ζωή. Υπ' αυτήν την έννοια, η έστω και εκμεταλλευθείσα από τα καπιταλιστικά δίκτυα νεοεποχική αρχή της επιμέλειας του εαυτού, φαίνεται πως στην πράξη κρύβει μια επιπλέον προϋπόθεση για τις δυτικές υποκειμενικότητες: εκείνη της κατανόησης της αξίας της παρουσίας του άλλου, δίχως την οποία η σωτηρία του εαυτού, όχι απλώς δεν αξίζει τίποτα, αλλά καθίσταται επί της ουσίας αδιανόητη.

2.3. Το *New Age* στην Ελλάδα

Οι ιστορικές συγκυρίες που βίωναν οι Έλληνες κατά τις κρίσιμες δεκαετίες του 1960 και 1970 είχαν ως συνέπεια η συνάντησή τους με το νεοεποχικό έθος να συντελεσθεί μετά το 1975, δηλαδή αφού το ύφος της Νέας Εποχής είχε ήδη διαμορφωθεί στις λεπτομέρειές του σε αμερικανικά και ευρωπαϊκά περιβάλλοντα. Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει πως τα πνεύματα μετανάστευσαν για πρώτη φορά την Ελλάδα στα χρόνια της μεταπολίτευσης. Αντίθετα, το ευρύτερο πνευματιστικό πεδίο είχε εμφανισθεί στην Ελλάδα ήδη από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Κατά τον ερευνητή Θανάση Βέμπο, φαίνεται πως σχετιζόταν με τον λεγόμενο μεσμερισμό ή ζωικό μαγνητισμό που εισήγαγε από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα σε Ευρώπη και Η.Π.Α την θέση του αυστριακού γιατρού Φραντς Άντον Μέσμερ πως τα ζωντανά σώματα περιβάλλονται από ένα αόρατο φυσικό ρευστό, (τη σημερινή αύρα ή ενέργεια), του οποίου η ανεμπόδιστη ροή επιτρέπει τη διατήρηση της σωματικής υγείας, ενώ αντίθετα το μπλοκάρισμά της αποτελεί την υποβόσκουσα αιτία κάθε ασθένειας. Υποστηρίζοντας πως το αόρατο αυτό ρευστό υπόκειται στους φυσικούς νόμους της έλξης και της άπωσης, ο Μέσμερ εγκαινίασε μια σειρά καινοτόμων θεραπειών, όπως ο υπνωτισμός ή το πέρασμα των χεριών πάνω από το ασθενές σώμα, οι οποίες σύμφωνα με τον ίδιο συνεισέφεραν στην αποκατάσταση της ροής του εν λόγω ρευστού και κατ' επέκταση στην διατήρηση της υγείας του σώματος (Βέμπος 2013: 53-54). Παρότι, ο μεσμερισμός πρότεινε μια εκκοσμικευμένη, σχεδόν επιστημονική, προσέγγιση του πνευματικού, από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα κυρίως και μετά, η εν λόγω παράδοση φαίνεται πως έλαβε μια περισσότερο μεταφυσική, αν και εξίσου υλιστική, χροιά εξαιτίας του γεγονότος πως πολλοί από τους αμερικανούς και δυτικοευρωπαίους υποστηρικτές της υποστήριζαν πως κάθε φορά που βρίσκονταν στην κατάσταση της λεγόμενης μαγνητικής έκστασης (υπνωτισμού, βαθιάς συγκέντρωσης κ.ο.κ), ένιωθαν την παρουσία άλλων αόρατων οντοτήτων, φαντασμάτων (ό.π.: 55-56). Η τροπή αυτή οδήγησε στην αμερικανική, αλλά και ευρωπαϊκή μόδα των μέντιουμ και της επίκλησης πνευμάτων γύρω από περιστρεφόμενα τραπέζια, αλλά και στην ανάπτυξη του πνευματισμού του Γάλλου Αλάν Καρντέκ, πρόδρομου του θεοσοφικού κινήματος, ο οποίος το 1853 υποστήριξε τη θέση πως κάθε άνθρωπος συνεχίζει να

υπάρχει μετά θάνατον ως πνεύμα (ως αόρατη/άυλη οντότητα) που δύναται να παρεμβαίνει θετικά ή αρνητικά και κυρίως εδώ θεραπευτικά στη ζωή των θνητών. Κατά τον Βέμπο, είναι αυτή η μεσημερική και καρντεσική σύλληψη του πνευματικού που μύησε μέρος της φίλα προσκείμενης στο ευρωπαϊκό στυλ ελίτ της εποχής στην ύπαρξη και τις δυνάμεις των πνευμάτων, στην ιδέα του ζωικού μαγνητισμού, αλλά και στην ιδέα των μέντιουμ και της επίκλησης των πνευμάτων (ό.π.: 56-61)⁷⁹. Την αρχική αυτή επαφή της ελληνικής ελίτ με τις καινοφανείς για την εποχή ιδέες του μεσημερισμού/ καρντεσιτισμού θα ακολουθήσει (από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και μετά) η σύσταση των πρώτων θεοσοφικών ομάδων.⁸⁰ Έτσι το 1876 ιδρύεται στην Κέρκυρα η πρώτη Θεοσοφική Στοά, βρίσκοντας έφορο έδαφος στις παραδοσιακές σχέσεις των Επτανήσιων με την ευρύτερη τεκτονική παράδοση, ήδη από την προεπεναστατική περίοδο, ενώ το 1914 και το 1915 θα ιδρυθούν ακόμα δυο στοές του θεοσοφικού κινήματος στην Αθήνα. Το 1924 θα ιδρυθεί η Εταιρία Ψυχικών Ερευνών, η οποία θα αναλάβει να εμβαθύνει στο επιστημονικότερο σκέλος του πνευματισμού, αφήνοντας υπό μια έννοια το περισσότερο θρησκευτικό κομμάτι στο θεοσοφικό κίνημα, το οποίο θα ιδρύσει το 1925 την Ένωση των Ελληνικών Θεοσοφικών Στοών και την Θεοσοφική Εταιρεία εν Ελλάδι το 1946. Το 1956 εκδίδεται το θεοσοφικό περιοδικό *Ιλισός* με σκοπό να εξοικειώσει περαιτέρω το ελληνικό αστικό κοινό της εποχής με τις έννοιες του μέντιουμ (του ευαίσθητου ενορατικού διαμεσολαβητή ανάμεσα στο ορατό και το αόρατο) αλλά και της πνευματικής οντότητας (της άυλης οντότητας που δύναται να παρεμβαίνει με υλικό

⁷⁹ Έτσι, για παράδειγμα, το 1885 εκδίδεται στη Σύρο το βιβλίο του Ιωάννη Φουστάνου *Υπνωτισμός ή Ζωικός Μαγνητισμός Ενώπιον της Επιστήμης*, ενώ το 1891 ιδρύεται στην Αθήνα ο κύκλος των Πνευματιζομένων Ποιητών, οι οποίοι σύμφωνα με την εφημερίδα της εποχής Άστυ (17-18/10/1891) καταγίνονται με πνευματιστικές εργασίες «κινούσι τρίποδα τραπέζια, καλούσι πνεύματα αρχαίων και νέων φιλοσόφων και ποιητών άτινα τις υπαγορεύουσι στίχους, ίστανται προ του κατόπτρου και βλέπουσι διερχόμενα εντός αυτού φαντάσματα γυναικών περικαλλών, φίλων μορφάς, αγγέλων λευκάς πτέρυγας» κ.ο.κ. (Βέμπος 2013: 80, 91).

⁸⁰ Παρότι η θεοσοφική αλλά και η ευρύτερη τεκτονική παράδοση, αποτέλεσε απόγονο του μεσημερισμού/καρντεσιτισμού, κατέληξε να τον ανταγωνίζεται, υποστηρίζοντας πως τα πνεύματα δεν είναι ό,τι απομένει από την ανθρώπινη ύπαρξη μετά θάνατον, όπως υποστήριζε ο Καρντέκ, αλλά τελείως άλλης φύσεως υπάρξεις, αυτοφυνείς και ανεξάρτητες από τη ανθρώπινη θέση στο σύμπαν. Η επικράτηση της θεοσοφικής αυτής θέσης οδήγησε στην σταδιακή απομόνωση του πνευματισμού στην Λατινική Αμερική και κυρίως την Βραζιλία όπου η επαφή του με τις αφρικανικές προσεγγίσεις του πνευματικού που είχαν μεταναστεύσει στην ήπειρό έδωσε πρόσφορο έδαφος για την εξάπλωση και την επικράτησή του έως τις μέρες μας.

τρόπο στον υλικό χρόνο). Βεβαίως, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε, πως παρ' όλη την αποδεδειγμένη κινητικότητα των πνευματιστικών ομάδων της εποχής, ο λόγος περί πνευμάτων θα παραμείνει για σχεδόν έναν αιώνα το καλά κρυμμένο μυστικό μικρών, κλειστών, αστικών ομάδων που δρούσαν υπογείως, μη δυνάμενες να βρουν απήχηση σε έναν δοσμένο ολόψυχα στη χριστιανοσύνη λαό.

Κατά τη διάρκεια της κατοχής και του εμφυλίου η παρουσία των νεοεισαχθέντων πνευμάτων επισκιάστηκε από τις εμφανίσεις της Παναγίας, οι οποίες άρχισαν να πληθαίνουν ακριβώς τη στιγμή που ο χειμαζόμενος ελληνικός λαός είχε ανάγκη από μια ελπιδοφόρα, θεόσταλη παρουσία. Ωστόσο, όπως υποστηρίζει ο Βέμπος, από τη δεκαετία του 1950 και μετά, τα λεγόμενα ΑΤΙΑ (αγνώστου ταυτότητας ιπτάμενα αντικείμενα) ήρθαν να ταραξούν την πρωτοκαθεδρία της ελληνοχριστιανικής πίστης και να επανεισάγουν μια περισσότερο εκκοσμικευμένη εικόνα του υπερφυσικού, επικαιροποιώντας παράλληλα και τα πνεύματα του ευρύτερου πνευματιστικού σύμπαντος (ό.π.: 2013 317). Αυτό συνέβη επειδή η έλλειψη επαρκούς ενημέρωσης σχετικά με τα τεχνολογικά, (κατασκοπευτικά, πολεμικά) μέσα που χρησιμοποιούσαν Αμερικανοί και Ρώσοι στα πλαίσια του Ψυχρού πολέμου, όσο και με τα διάφορα αστρονομικά φαινόμενα, οδήγησε στην εκ μέρους του ελληνικού λαού φοβική, μαζική συσχέτιση της θολής, μακρινής εικόνας πυραύλων, προπαγανδιστικών μπαλονιών, κομητών κ.ο.κ. με μεταφυσικά εξωγήινα φαινόμενα. Δηλαδή με φαινόμενα, προκληθέντα από μη γήινες δυνάμεις, οι οποίες εκλαμβάνονταν τότε άλλοτε ως υλικές, φυσικές παρουσίες (προερχόμενες από άλλους μιν, φυσικούς δε, κόσμους) και άλλοτε ως άυλες, πνευματικές οντότητες, συγγενείς υπό μία έννοια με τις οντότητες για τις οποίες μίλαγαν οι μυστικοπαθείς, αλλά σε κάθε περίπτωση ενεργές πνευματιστικές και θεοσοφικές ομάδες της εποχής. Ο συσχετισμός αυτός ανάμεσα στο άγνωστο και το πνευματικό/μεταφυσικό εδραιώθηκε περαιτέρω από τη στιγμή που τα επανερχόμενα στην επικαιρότητα ενορατικά μντήριουμ της εποχής που συμμετείχαν στις συνεδρίες των πνευματιστικών ομάδων άρχισαν να απαντούν σε ερωτήματα σχετικά με την προέλευση των ιπτάμενων δίσκων, αλλά και σχετικά με την μορφή των εξωγήινων, τις τηλεπαθητικές τους ικανότητες, την σύνδεσή τους με τους ανώτερους κόσμους, το έργο τους στη γη κ.ο.κ. εντάσσοντας με αυτόν τον τρόπο τα λεγόμενα εξωγήινα φαινόμενα στο πεδίο του πνευματικού (ό.π.: 327-328).

Έχοντας ήδη από το 1951 απαγορεύσει την επίκληση πνευμάτων με επίσημη απόφασή της που δημοσιεύτηκε στο θεολογικό περιοδικό *Ζωή* (15.1.1951), η Ελληνορθόδοξη Εκκλησία θα δεχτεί δεύτερο πλήγμα, κατά τη δεκαετία του '60, τόσο από την αντιχριστιανική, κατά τη γνώμη της, ρωσική και αμερικανική προσπάθεια κατάκτησης του διαστήματος, η οποία θεωρήθηκε πως καταδείκνυε την αμαρτωλή τάση του ανθρώπου να υπερβεί τον Δημιουργό του, όσο και από το αμερικανοφερμένο αριστερής ποιότητας έθος του rock and roll, το οποίο επίσης θεωρήθηκε απειλή για τα ελληνοχριστιανικά συντηρητικά χρηστά ήθη. Πράγματι, τα πνεύματα του τετελεσμένου πια νεοεποχικού σύμπαντος φαίνεται πως εισήχθησαν (ή επικαιροποιήθηκαν) στην Ελλάδα, ενταγμένα αυτή τη φορά στη ροκ αμερικανική νοοτροπία των Sixties, η οποία έδωσε την ευκαιρία στους αριστερούς και όχι μόνο Έλληνες νέους της εποχής να διαφοροποιηθούν από το συντηρητικό τους πλαίσιο και να επιχειρήσουν τουλάχιστον να συγχρονισθούν με τα ριζοσπαστικά τεκταινόμενα στη Δύση. Όπως σημειώνει ο Νίκος Μποζίνης, παλεύοντας μέσα σε ένα μετεμφυλιακό συντηρητικό ιδεολογικά περιβάλλον, το οποίο προσέβλεπε στη Δύση, οι αριστεροί νέοι της εποχής επιδίωξαν να έρθουν σε επαφή με νέους του εξωτερικού που βρίσκονταν κοντά στην πηγή των γεγονότων (κυρίως στο Παρίσι και τη Νέα Υόρκη) και ξεκίνησαν αντάρτικο ενάντια στο ελληνικό κατεστημένο, υιοθετώντας το ροκ ντύσιμο (blue jeans, mini φούστες, μαύρα ρούχα), τα μακριά μαλλιά, το κάπνισμα, τα ακούσματα των Beatles, Bob Dylan, Rolling Stones κ.ο.κ., τα αντιπολεμικά, αριστερά και εν γένει φιλοσοφικά διαβάσματα των νέων της αμερικανικής άνοιξης κ.ο.κ. (2008: 300-301). Μέσα από αυτήν τους την επιλογή δημιουργήθηκε σταδιακά ένα άτυπο νεανικό κίνημα, το οποίο θα επιχειρήσει να διεκδικήσει, μέχρι την έλευση της χούντας, τα οράματα του εκδημοκρατισμού της ελληνικής κοινωνίας, αλλά και της εξατομικευμένης εκφραστικότητας μέσα από την κοινωνική διαμαρτυρία, τους αντιπολεμικούς αγώνες, τους αριστερούς προβληματισμούς, την πολιτική, αλλά και μέσα από τις μπουάτ του Νέου Κύματος, τα πολιτικά τραγούδια του Μίκη Θεοδωράκη, τις εξυψωτικές μελωδίες του Μάνου Χατζηδάκη, τα ροκ επαναστατικά ακούσματα, τους στίχους του Λειβαδίτη, του Χριστιανόπουλου, του Ασλάνογλου, του Καρούζου, της Δημουλά, τα κείμενα του Μπέκετ, του Κέρουακ, του Γκίνσμπουργκ, του Μπάρροουζ, του Μπουκόφσκι, τις ταινίες του Φελίνι, του Παζολίνι, του Κουροσάβα, του Μπέργκμαν, τις παραστάσεις

του Κουν, του Κροντήρη, της Παξινοῦ, του Χορν κ.ο.κ. (ό.π.: 336-339). Την νεωτερική αυτή δυναμική θα ανακόψει προς στιγμήν το 1967 η Δικτατορία των Συνταγματαρχών, η οποία, όπως περιγράφει και ο Τάσος Σακελλαρόπουλος, θα καταστείλει όλες τις κεκτημένες ελευθερίες, θα ποινικοποιήσει την πολιτική σκέψη, θα ξανανοίξει του τόπους εξορίας και θα απομονώσει τη χώρα από τις διεθνείς εξελίξεις (2009: 13-14)⁸¹. Και επιπλέον εδώ θα ανακόψει τουλάχιστον τη φανερή συνάντηση του ελληνικού τόπου με το έθος της Νέας Πνευματικής Εποχής των αμερικανικών Sixties. Παρ' όλα αυτά, μέσα από την υπάρχουσα σχετική βιβλιογραφία καθίσταται σαφές πως ο νεοεποχικός σπόρος κατάφερε να επιβιώσει εντός αυτού του καθόλα αυταρχικού κλίματος και να συμβάλει με τον δικό του (ειρηνιστικό, κοινοβιακό) τρόπο στη δημιουργία εστιών αντίστασης ενάντια στη χούντα. Πράγματι, στα χρόνια της δικτατορίας τα πνεύματα (του ευρύτερου πνευματιστικού πεδίου που μας ενδιαφέρουν εδώ) φαίνεται πως κατάφεραν να επιβιώσουν, σχετιζόμενα αυτή τη φορά με το νεοεποχικό πνεύμα που εισήγαγαν στην Ελλάδα της χούντας οι έστω λιγοστοί Έλληνες και λιγοστές Ελληνίδες χίπηδες/-ισσες που έκαναν την εμφάνισή τους το 1968, δηλ. τη χρονιά ακριβώς που στο Παρίσι οι φοιτητές διατυμπάνιζαν μέσα από αθρόες διαδηλώσεις πως «απαγορεύονται οι απαγορεύσεις». Εκκινώντας και πάλι με αντισυμβατικές αλλαγές στην εξωτερική τους εμφάνιση, (αφήνοντας τα μαλλιά τους πολύ μακριά, φορώντας εξωτικά ρούχα, χρωματιστά παντελόνια καμπάνα, ινδικές πουκαμίσες, κρεμαστά κοσμήματα, σανδάλια κ.ο.κ), τα ελληνικά παιδιά των λουλουδιών δεν διατυμπάνισαν απλώς την ειρηνιστική, έως και νωχελική αντισυμβατική νοοτροπία της χίπικης κουλτούρας, ούτε απλώς πειραματίστηκαν με ψυχοτρόπες ουσίες, αλλά και με τη σεξουαλικότητά τους κ.ο.κ. (Μποζίνης 2008: 343). Αντίθετα φαίνεται πως μπόλιασαν επιπλέον το καταδικασμένο στη δικτατορική λογική ελληνικό τοπίο με τις λιγότερο και περισσότερο πνευματιστικές, αλλά σε κάθε περίπτωση επαναστατικές ιδέες του ακτιβισμού, της κοινοβιακότητας και της κοινοκτημοσύνης, της επαφής με τη φύση, του φεμινισμού και της σεξουαλικής απελευθέρωσης, της έκφρασης μέσω της τέχνης, με τις σκέψεις του Herman Hesse, του Herbert Marcuse, του Wilhelm Reich, του Carlos Castaneda, των Beatniks κ.ο.κ. και επιπλέον με τις άλλες, μη δυτικές, κοσμοθεωρήσεις της ζωής (την ινδουιστική, την ταοϊστική, την σαμανική κ.ο.κ.)

⁸¹ Βλ. και Μποζίνης 2008: 335, Τσίμας 2009: 19-23, Χρονάς: 2009 57-58

(ό.π.: 348-350). Το μπόλιασαν ακόμα με τις εναλλακτικές εικόνες που έφεραν οι πιο τολμηροί από αυτούς μέσα από τα ταξίδια που έκαναν στην Ασία, με το θρυλικό *magic bus*⁸², εικόνες από *yogi* (πνευματικούς δασκάλους), *ashram* (πνευματικά κοινόβια), διαλογιστικές ασκήσεις κ.ο.κ. Εικόνες που θα επιτρέψουν στο εξής την σταδιακή εξοικείωση των ελληνικών υποκειμενικοτήτων με το νεοεποχικό έθος, αλλά και με τα εν αυτό πνεύματα. Βεβαίως, είναι γνωστό πως ο εναλλακτικός τρόπος ζωής και τα πιστεύω των ελλήνων χίπις δεν είχαν την απήχηση των αντίστοιχων αμερικανών και δυτικοευρωπαίων. Αυτό ίσως οφείλεται στο ότι οι εγχώριοι χίπις και ο αντισυμβατικός τρόπος ζωής τους δεν ενοχλούσε μόνο την παραδοσιακή, δεξιά και ελληνορθόδοξη, ελληνική οικογένεια της εποχής, αλλά και την παραδοσιακή αριστερή, κομμουνιστικού προσανατολισμού, οικογένεια, η οποία διέβλεπε στο νωχελικό και φιλήδονο χίπικο στυλ μια απολιτική στάση ζωής' μια στάση ζωής που στερείται ιδεολογικού περιεχομένου και αρέσκειται απλώς να περνάει καλά, διατυμπανίζοντας πως την ενδιαφέρει η παγκόσμια ειρήνη, καταναλώνοντας ναρκωτικά και επιδιόδομη σε προκλητικές σεξουαλικές πράξεις, δίχως να εμπλέκεται ενεργά στα καίρια κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα. Η αριστερή αυτή αμφισβήτηση των χίπιδων επιτάθηκε από το 1970 και μετά, όταν η, για πρώτη φορά επιχειρούμενη, βιομηχανική ανάπτυξη της Ελλάδας δεν απέφερε απλώς βελτίωση στα οικονομικά των ελληνικών οικογενειών, αλλά διάνοιξε επιπλέον τις ελληνικές υποκειμενικότητες στην αμαρτωλή αμερικανοφερμένη για τους παραδοσιακά αριστερούς λογική του καταναλωτισμού, δηλαδή στην μετανεωτερική λογική της εξατομικευμένης έκφρασης της γνησιότητας του εαυτού μέσα από τα προϊόντα που επιλέγει να καταναλώνει κανείς (ό.π.: 360). Η αριστερή αυτή αμφισβήτηση του χίπικου τρόπου ζωής σε συνδυασμό βεβαίως με την δεδομένη εκ δεξιών αμφισβήτηση του τελευταίου είχε ως αποτέλεσμα την εκ νέου ανάσχεση της διάχυσης του νεοεποχικού έθους στον ελληνικό χωροχρόνο. Ωστόσο, παρ' όλες τις συντεταγμένες απόπειρες απαξίωσής του, ακόμα και οι παραδοσιακά αριστεροί νέοι

⁸² Όπως μεταφέρει η δημοσιογράφος Νίκη Παπάζογλου από τα τέλη της δεκαετίας του '60, οι χίπις είχαν τη δυνατότητα να ταξιδέψουν στην μακρινή ανατολή με τα διάσημα *Magic Buses*, τα οποία ξεκινούσαν από το Λονδίνο και με ενδιάμεσους σταθμούς την Αθήνα ή την Κωνσταντινούπολη έφθαναν στην Γκόα της Ινδίας ή την Καμπούλ του Αφγανιστάν για να ζήσουν το νεοεποχίτικο όνειρό τους σε περιοχές όπου βεβαίως η ινδική κάνναβη διατίθετο ελεύθερα www.newsbeast.gr/greece/anthro/707806/h-pragmatiki-istoria-tou-magic-bus.

άρχισαν να διακρίνουν ολοένα και περισσότερο (από τις αρχές της δεκαετίας του '70 κυρίως και μετά) πως η χίπικη στάση ζωής έφερε σε κάθε περίπτωση στοιχεία που μπορούσαν να εκφράσουν και τους ίδιους, όπως το ροκ, το εναλλακτικό ντύσιμο, τη σεξουαλική απελευθέρωση, την αλληλεγγύη και τον σεβασμό στις αυτεξούσιες οντότητες των λαών. Η διαισθητική σχεδόν αναγνώριση των κοινών αυτών σημείων φαίνεται πως έφεραν, όπως σημειώνει και ο Μποζίνης, κοντά το *Κεφάλαιο* του Μαρξ με το *Δικαίωμα στην Τεμπελιά* του Λαφάργκ, δημιουργώντας σταδιακά νεανικά περιβάλλοντα στα οποία «συνυπήρχαν η αντίσταση κατά της Δικτατορίας και η πολιτικοποίηση με το χίπικο πνεύμα, τη χίπικη μουσική και τους επιδεικτικούς τρόπους της κοινωνικής ανέλιξης» (ό.π.: 361).

Οι ως άνω ζυμώσεις οδήγησαν και στην ενίσχυση του οράματος του εκδημοκρατισμού και εν μέρει στο νεανικό κίνημα του 1973 και την κατάλυση της χούντας το καλοκαίρι του 1974. Η επακόλουθη περίοδος της μεταπολίτευσης, εκτός από τις σημαντικές αλλαγές σε επίπεδο θεσμών και ελευθεριών, έφερε και σημαντικές αλλαγές στο υπό ανάλυση εδώ πεδίο του νεοεποχικού πνευματικού. Σύμφωνα με την έρευνά μου, ήδη από την πρώτη μεταπολιτευτική χρονιά, δραστηριοποιήθηκε στην Αθήνα ομάδα προώθησης της διδασκαλίας του ινδού Μαχαρίσι Μαχές Γιόγκι σχετικά με τον υπερβατικό διαλογισμό. Η εν λόγω ομάδα είχε ως αποστολή της να μυήσει τις ελληνικές υποκειμενικότητες της εποχής σε μια εναλλακτική θεοσοφικής προέλευσης κοσμοθεώρηση που συνδύαζε κυρίως την ινδική φιλοσοφία των Βεδών με την φυσική/κβαντική σύλληψη του κόσμου, με τελικό στόχο να τις δια φωτίσει σχετικά τον ιδανικό εκείνο εσωτερικό δρόμο που οδηγούσε, σύμφωνα με την διδασκαλία του Μαχαρίσι, στις ανώτερες πλευρές του θνητού εαυτού τους. Έναν δρόμο, ο οποίος φαίνεται πως πέρναγε εν προκειμένω μέσα από την καθημερινή αφοσίωση των συμμετεχόντων στην τελετουργία του καθιστικού διαλογισμού και της προσευχής (μέσα από τη χρήση των λεγόμενων «μάντρας», δηλ. λέξεων που αναφέρονται σε ινδουιστικές θεότητες και θεωρούνται πως φέρουν συγκεκριμένες δονήσεις ικανές να διευκολύνουν τη ροή της ενέργειας), αλλά και κυρίως μέσα από την ολόψυχη προσήλωση των πιστών στην διδασκαλία του δασκάλου (γκουρού), δηλαδή εκείνης της οντότητας που θεωρείται εδώ πως

γνωρίζει την Αλήθεια, αλλά και τον δρόμο προς αυτήν.⁸³ Μέσα σε συναφή πλαίσια νοήματος, το 1976 ο γεννημένος και σπουδαγμένος στην Αμερική χημικός μηχανικός Robert Natzemy ιδρύει στην Αθήνα το πρώτο κέντρο yoga, διαλογισμού και δημιουργικής έκφρασης Ηλιάνθος (το οποίο θα μετονομασθεί το 1984 σε Αρμονική Ζωή) όπου και διδάσκει στους μαθητές του τρόπους για να απελευθερωθούν από τα δεσμά του ανθρώπινου πόνου και να αφεθούν στην αναστάσιμη δύναμη της αγάπης για τον συνάνθρωπο, ζώντας παράλληλα τη ζωή τους όπως πραγματικά την επιθυμούν. Όπως γράφει και ο Δημήτρης Ουλής, μέσα από την συνδυαστική χρήση των μεθόδων και θέσεων του νεοεποχικού ρεύματος, (διαλογισμό, yoga, χορό, τέχνη, ανάγνωση ιερών και άλλων κειμένων, παρακολούθηση ομιλιών, προσφορά εργασίας, μελέτη της φιλοσοφίας, του ινδουισμού, του σουφισμού, της αστρολογίας κ.ο.κ.), ο Natzemy θα δημιουργήσει στην Αθήνα ένα «από τους σημαντικότερους φορείς εναλλακτικής θρησκευτικότητας» που σταδιακά θα συσχετισθεί με τη διδασκαλία του διάσημου ινδού γκουρού Σατάν Σάι Μπάμπα (Ουλής 2014: 87-88). Έτσι, μέσα από τις, μεγάλης απήχησης για την εποχή, διδασκαλίες του Natzemy επανεισάγεται στον ελληνικό χωροχρόνο η θεοσοφική ιδέα πως ο Θεός είναι «Μπράχμα», ή αλλιώς, συμπαντική ενέργεια, την οποία αυτούσια φέρει και ο κάθε άνθρωπος, ωστόσο, εν υπνώσει. Η ενεργοποίηση της θεϊκής αυτής ποιότητας και η συνακόλουθη συναίσθηση πως είναι «ένα και το ίδιο με τον Θεό», απαιτεί από τον άνθρωπο να απαλλαγεί από τις προσκολλήσεις που προκύπτουν από το φυσικό μέρος της ύπαρξής του (τη σάρκα, το ένστικτο) και να επαναπρογραμματίσει την ύπαρξή του ώστε να σκέφτεται θετικά, αγαπητικά (Θαύματα Αγάπης και Γνώσης 1988: 124-125, Η Ψυχολογία της Ευτυχίας 1986: 91). Επανεισάγεται επιπλέον η ιδέα πως η δυνατή ανθρώπινη θέωση δεν δύναται να επιτευχθεί στα όρια μιας ανθρώπινης ζωής, αλλά συνήθως απαιτεί μια σειρά από διαδοχικές μετενσαρκώσεις και κυρίως την συνεχή βοήθεια των ενσαρκωτών της θείας αγάπης, θαυματουργών, γήινων διδασκάλων (Αβαταρς), όπως ο Σάι Μπάμπα, οι οποίοι, επανενσαρκώνονται ηθελημένα, όχι για να

⁸³ Σύμφωνα με τη διδασκαλία του Μαχαρίσι η συνειδητή αφοσίωση στον δρόμο του υπερβατικού διαλογισμού δύναται να επιτρέψει στον συνειδητό νου να υπερβεί την κλειστή νοητική διάσταση, και να βιώσει την ουράνια ηρεμία της διαισθητικής, συναισθητηριακής πηγής των σκέψεών του. Με τον τρόπο αυτό ο νους θεωρείται πως έρχεται σε μία κατάσταση γαλήνιας εγρήγορσης, η οποία του επιτρέπει να αναπτύξει δυνάμεις διαίσθησης, τηλεπάθειας, πρόβλεψης του μέλλοντος, ελέγχου του σώματος κ.ο.κ. αντίστοιχες με εκείνες του Χριστού και του Βούδα, αλλά και να επιφέρει αλλαγές σε συλλογικό επίπεδο, οδηγώντας σύνολη την ανθρωπότητα σε άλλα ανθρωπινότερα επίπεδα συνειδητότητας.

χωρίσουν τους ανθρώπους σε κάστες και θρησκείες, αλλά για να ξαναθυμίσουν στην ανθρωπότητα τη θεϊκή μοίρα της⁸⁴. Όπως λέει εξάλλου και ο ίδιος ο Μπάμπα: *«Υπάρχει μόνο μια φυλή, η φυλή της ανθρωπότητας, υπάρχει μόνο μια Θρησκεία, η θρησκεία της αγάπης, υπάρχει μόνο μια γλώσσα, η γλώσσα της καρδιάς, υπάρχει μόνο ένας Θεός και είναι πανταχού παρών»*.

Μέσα στην ίδια συλλογιστική, το 1977 ιδρύεται στην Καλαμάτα, από την μαθήτριά του ινδού γκουρού Σουάμι Σατυανάντα, Σουάμι Σιβαμούρτι, το πρώτο κέντρο γιόγκα. Η Σιβαμούρτι ταξίδεψε σταδιακά σε όλη την Ελλάδα και έδωσε την ευκαιρία σε όσες ελληνικές υποκειμενικότητες δεν ήταν εξοικειωμένες με το θεοσοφικό σύμπαν ή δεν ενδιαφέρονταν (ακόμα) για τα νεοεποχικά πνεύματα να πειραματισθούν με μια μορφή άσκησης που συνδύαζε τις γυμναστικές, θα λέγαμε, κινήσεις με τις πρακτικές αναπνοής, τη χαλάρωση και τον διαλογισμό, δίχως παράλληλα να απαιτεί (σε πρώτο τουλάχιστον επίπεδο) την θρησκευτική συναίνεση των συμμετεχόντων. Με τον τρόπο αυτό, η yoga γίνεται γνωστή στο ευρύτερο ελληνικό κοινό ως μια ινδουιστική/ινδική μέθοδος εκγύμνασης του σώματος και του πνεύματος, η οποία δεν απαιτεί από τον εξασκούμενο να αλλαξοπιστήσει - να αποφασίσει σε ποιον Θεό πιστεύει. Η ηπιότερη αυτή προσέγγιση είχε ως αποτέλεσμα την έξαρση της yoga από τα μέσα της δεκαετίας του '80 κυρίως και μετά. Μάλιστα, σε συνδυασμό με τις κινέζικες και ιαπωνικές πολεμικές τέχνες, οι οποίες επίσης μύησαν με σχετικά ανώδυνο -μη φανερά θρησκευτικό τρόπο- ένα μεγαλύτερο μέρος του ελληνικού κοινού στους νεοεποχικούς συσχετισμούς, η yoga και η ανατολίτικη φιλοσοφία της έμελλε να γίνει το καθοριστικό εισιτήριο της Νέας Εποχής εντός του ελληνικού χωροχρόνου. Το 1977, ιδρύεται στην Ελλάδα και μια συγγενέστερη με την παράδοση του μεσμερισμού, αλλά και με τις επιστημονικότερες θέσεις του Γκουρτζιέφ κίνηση, η σχετιζόμενη με την μέθοδο Silva, η οποία υποστήριξε πως κατέχει τον τρόπο ενεργοποίησης του δεξιού ημισφαιρίου του ανθρώπινου εγκεφάλου, το οποίο και σχετίζεται με την διαίσθηση, την ενόραση και την φαντασία. Βασιζόμενοι πάνω στην νεοεποχική αρχή του συνδυασμού των θρησκευτικών, φιλοσοφικών και επιστημονικών κατακτήσεων της ανθρωπότητας, οι ιδρυτές της εν λόγω κίνησης έρχονται να υποστηρίξουν πως το απόσπασμα της Βίβλου σχετικά με την πτώση των

⁸⁴ Βλ. http://www.egolpion.com/shai_baba.el.aspx#ixzz3ZNCzaMml

πρωτόπλαστων από τον παράδεισο δεν αφορά σε τίποτα άλλο παρά στην συμβολική αποτύπωση του γεγονότος πως το ανθρώπινο είδος στράφηκε κάποια στιγμή στην αποκλειστική καλλιέργεια της ύλης και της διάνοιας (δηλαδή του αριστερού ημισφαιρίου), αφήνοντας να ατροφήσει ο παράδεισος του δεξιού του ημισφαιρίου, δηλ. τα συναισθήματα, η διαίσθησή του, η ονειρική και δημιουργική του ικανότητα. Σύμφωνα με τους υποστηρικτές της μεθόδου Silva, η πολυπόθητη (κατ' αυτούς) ενεργοποίηση των ανθρώπινων δημιουργικών δυνάμεων μπορεί να γίνει μέσα από την συνειδητή προσήλωση του θνητού στις θετικές σκέψεις, η οποία και εδώ επιτυγχάνεται μέσα από ένα είδος οραματικού διαλογισμού που στοχεύει, εν προκειμένω, στον συνειδητό έλεγχο των παλμών της καρδιάς με απώτερο σκοπό ο ασκούμενος να βρεθεί στην λεγόμενη διάσταση άλφα. Σε μια διάσταση συνειδητής χαλάρωσης που θεωρείται πως επιτρέπει στην ανθρώπινη ύπαρξη να ανασυνταχθεί, να αυτοθεραπευθεί, αλλά και να κατασκευάσει το μέλλον της -την τύχη της- σε κάθε επίπεδο, προσωπικό, διαπροσωπικό, ακόμα και σε οικονομικό, επιχειρηματικό κ.ο.κ.

Παρότι, οι παραπάνω κινήσεις υπήρξαν πράγματι μεταξύ των σημαντικότερων δίαυλων διάχυσης του νεοεποχικού ρεύματος στην σύγχρονη Ελλάδα, πρέπει να υπογραμμίσουμε πως δεν βρήκαν αμέσως την αναμενόμενη ανταπόκριση εντός του μεταπολιτευτικού περιβάλλοντος. Αυτό φαίνεται πως συνέβη για δύο λόγους. Αφενός επειδή η κραταιά ακόμα Ελληνική Εκκλησία διέβλεψε και πάλι τον κίνδυνο που θα είχε για την πρωτοκαθεδρία της η ολοένα και επεκτεινόμενη νεοεποχική απειλή και ξεχύθηκε σε συντεταγμένο πόλεμο ενάντια σε τέτοιου είδους πρωτοβουλίες. Αλλά και αφετέρου επειδή ο ενθουσιασμός του αντιδικτατορικού αγώνα έμελλε να ανανεώσει την αξία της πολιτικής ύπαρξης, της ενεργού κοινωνικής εμπλοκής (Μποζίνης 2008: 370). Έτσι, η ελληνική κοινωνία καταλήγει να βιώνει μια νέα διαίρεση ανάμεσα στους πολιτικοποιημένους αριστερούς νέους (που εμπνεόμενοι από τις θέσεις του νομιμοποιημένου πια ΚΚΕ αμφισβητούν τον χίπικο/νεοεποχικό, αμερικανικό τρόπο ύπαρξης, αλλά και την αποκηρυγμένη από το κόμμα ψυχανάλυση και το ίδιο το ροκ), και τους ροκ νέους, οι οποίοι εξακολουθούν να ενστερνίζονται τον χίπικο/νεοεποχικό/εναλλακτικό τρόπο ζωής. Όπως σημειώνει ο Μποζίνης, η διαιρετική (αν και καθόλα λογική) αυτή κατάσταση θα αρχίσει να αλλάζει σταδιακά από το 1978 οπότε και αρχίζουν να καταφθάνουν στην Ελλάδα νέοι και νέες που έχουν σπουδάσει ή ζήσει στο εξωτερικό και κυρίως στη Γαλλία και έχουν ασπασθεί

το νεοεποχικό/μετανεωτερικό έθος. Αλλά και οι νέοι του Ρήγα Φεραίου (του ΚΚΕ εσωτερικού), και του αναρχικού χώρου θα δηλώσουν ευθαρσώς πως θεωρούν «φυσικό να είναι και λίγο χίπηδες» εκτός από ενεργά πολιτικοποιημένα όντα (ό.π.: 377). Η σταδιακή αυτή αλλαγή κλίματος απέναντι στη νεοεποχική συλλογιστική επηρεάζει και κάποιους από τους νέους του κομμουνιστικού κόμματος, οδηγώντας τους να ασπασθούν σταδιακά το νεοεποχικό έθος και ό,τι αυτό συνεπαγόταν δίχως περαιτέρω ενοχές. Η ηπιότερη αυτή νεανική στάση οδηγεί τελικά στην διάχυση του συσχετισμού ανάμεσα στο πολιτικοποιημένο αριστερό έθος και την νεοεποχική αντικουλτούρα και εν τέλει στην νεανική αφομοίωση, όχι απλώς του έθους του ροκ, αλλά κυρίως των σημαντικών κειμένων της Νέας Εποχής, τα οποία από τα τέλη του 1960 και μετά αρχίζουν να μεταφράζονται και εκδίδονται ολοένα και περισσότερο και στην ελληνική γλώσσα.⁸⁵ Μέσα σε αυτά τα έργα συγκαταλέγονται, βεβαίως, και τα περισσότερο εκκοσμικευμένα ψυχαναλυτικής υφής έργα των Φρόιντ, Ράιχ, Φρομ και Μαρκούζε, τα οποία συνέβαλαν στην σταδιακή συνάντηση της ελληνικής καθημερινότητας με σημαντικά μετανεωτερικά εννοιολογικά εργαλεία, όπως το εγώ, ο εαυτός, το ασυνείδητο, το υποσυνείδητο. Εργαλεία, τα οποία φαίνεται πως δημιούργησαν σταδιακά άλλους εσωτερικούς εννοιολογικούς χώρους, ικανούς να φιλοξενήσουν στη συνέχεια τους νεοεποχικούς όρους του Ανώτερου Εαυτού, του Εγώ και του Συμπαντικού Πνεύματος, ακριβώς επειδή επέτρεψαν στις ελληνικές

⁸⁵ Αναφέρω ενδεικτικά:

- Μπλαβάτσκι Έλενα, *Το Κλειδί της Φιλοσοφίας*, Θεοσοφικές Εκδόσεις, 1959
- Watts Alan, *Το Νόημα της Ευτυχίας. Η Αναζήτηση της Ελευθερίας του Πνεύματος στη Σύγχρονη Ψυχολογία και η Σοφία της Ανατολής*, Εκδόσεις Ωρόρα, 1968
- Edwards Harry, *Πνευματική Θεραπεία*, Εκδόσεις ιερομονάχου, 1972
- Λαό Τσε, *Ταό Τε Κινγκ*, Εκδόσεις Ερμής, 1971
- *Βουδισμός Ζεν Τύπος και Ουσία*, Εκδόσεις Μπουκουμάνη, 1977
- Καστανέντα Κάρλος, *Η Διδασκαλία του Δον Χουάν*, Εκδόσεις Καστανιώτη, 1977
- Καστανέντα Κάρλος, *Μια Ξεχωριστή Πραγματικότητα*, Εκδόσεις Καστανιώτη, 1978
- Καστανέντα Κάρλος, *Ιστορίες Δύναμης*, Εκδόσεις Καστανιώτη, 1978
- Καστανέντα Κάρλος, *Ταξίδι στο Ιξτλάν*, Εκδόσεις Καστανιώτη, 1978
- Suzuki D., Fromm Erich, De Martino Richard, *Ζεν Βουδισμός και Ψυχανάλυση*, Εκδόσεις Μπουκουμάνη, 1979
- *Ο Γκουρτζίεφ Μιλά στους Μαθητές του*, Εκδόσεις Πύρινος Κόσμος, 1984
- Aïvanhohv Mikhaël Omraam, *Η Μεταφυσική Διάσταση του Ανθρώπου*, Εκδόσεις Prosveta Hellas, 1987
- Νατζέμ Ρόμπερτ, *Η Ψυχολογία της Ευτυχίας*, Εκδόσεις Αρμονική Ζωή, 1986
- Νατζέμ Ρόμπερτ, *Θαύματα Αγάπης και Γνώσης*, Εκδόσεις Αρμονική Ζωή, 1988
- Ουσπένσκυ Πήτερ, *Αναζητώντας τον Κόσμο του Θαυμαστού*, Εκδόσεις Πύρινος Κόσμος, 1989

υποκειμενικότητες να ξεφύγουν από τον κλασικά αριστερό ταξικό/συλλογικό, όσο και από τον ελληνορθόδοξο (υποτακτικό στον Θεό) προσδιορισμό της ταυτότητας και να σωματοποιήσουν σταδιακά μια περισσότερο ατομικιστική αίσθησή της. Μια νεωτερική αίσθηση, η οποία εξυμνούσε τη δύναμη του ίδιου του ανθρώπου να ελέγξει τα πτωτικά του πάθη, να κυριαρχήσει στη φύση του, αλλά και στην Φύση, παίρνοντας στα χέρια του τον εργαλειακό έλεγχο του ασυνειδήτου του και ενεργοποιώντας με λειτουργικό, συμμετοχικό τρόπο τις επιβιωτικές δυνάμεις του.

Σύμφωνα με τον Φώτη Τερζάκη, η νεοεποχική αυτή στροφή των αριστερών/προοδευτικών νέων της εποχής ενισχύεται περαιτέρω, αυτή την φορά εκ δεξιών, μέσα από το ρεύμα της λεγόμενης νεοορθοδοξίας. Ένα κίνημα νέων που βρίσκονταν στα αριστερά των χριστιανικών οργανώσεων, είχαν αντιληφθεί τη γονιμότητα των ριζοσπαστικών δονήσεων των Sixties και είχαν εντυπώσει οικειοθελώς στην θεολογία της απελευθέρωσης, στον υπαρξισμό, στον περσοναλισμό, στην ψυχανάλυση κ.ο.κ. (2013: 70). Από το ρεύμα αυτό προέκυψαν γενιές χριστιανομαρξιστών κληρικών και μοναχών που έδρασαν υπό μία έννοια προς όφελος της Νέας Εποχής, αποτελώντας το αντίπαλον λογικό δέος της ελληνορθόδοξης ρητορείας, τη στιγμή ακριβώς που η διάχυση του νεοεποχικού έθους οδηγούσε την παραδοσιακή εκκλησία σε περαιτέρω συντηρητική αναδίπλωση (ό.π.: 71). Πράγματι, την δεκαετία του 1980 η αυξανόμενη έκδοση των νεοεποχικών κειμένων, η ίδρυση βιβλιοπωλείων με αποκλειστικά νεοεποχική ύλη (όπως ο Πύρινος Κόσμος), η άνθιση των θεοσοφικών/πνευματιστικών ομάδων, των ανατολίτικων πολεμικών τεχνών (karate, kung fu), η εισαγωγή της ομοιοπαθητικής και του κινέζικου βελονισμού, η συνεχής παρουσία διάσημων γκουρού εξ ανατολής (όπως για παράδειγμα του διάσημου Osho ή αλλιώς [Rajneesh](#)) και οι επαφές τους με εκπροσώπους των γραμμάτων και των τεχνών, η άνθιση των νεοπαγανιστικών ομάδων⁸⁶, η έστω και δειλή διοργάνωση καλοκαιρινών σεμιναρίων διαλογισμού και

⁸⁶ Τη δεκαετία του '80 αναβιώνει μυστικά στην Ελλάδα η αρχαιοελληνική θρησκεία εντός των λεγόμενων νεοπαγανιστικών ομάδων, δεξιάς ή και ακροδεξιάς καταρχάς λογικής, οι οποίες συνδυάζουν τα υψηλά εθνικά αισθήματα με την λατρεία της φύσης και του δωδεκάθεου, το όραμα αναβίωσης του Ολυμπιακού πνεύματος, των Δελφικών ιδεωδών και της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. Οι νεοπαγανιστές επαναφέρουν σταδιακά στο προσκήνιο τελετουργίες, όπως τα Ελευσίνια μυστήρια, τα αναστενάρια, τον εορτασμό του θερινού ηλιοστασίου, τιμούν την πανσέληνο από το ιερό βράχο της Ακρόπολης κ.ο.κ. Οι ομάδες αυτές θα ανοίξουν διαύλους επικοινωνίας με το νεοεποχίτικο θεοσοφικό/πνευματιστικό έθος

επίγνωσης σε ελληνικά νησιά, τα ταξίδια Ελλήνων στις μακρινές Ινδίες και η συμμετοχή τους σε κοινόβια, η ολοένα και κλιμακούμενη σεξουαλική απελευθέρωση σε συνδυασμό με τις φεμινιστικές προεκτάσεις του φαινομένου, καθώς και η ψυχιατρική μεταρρύθμιση, η οποία εξοικείωσε περαιτέρω τις ελληνικές υποκειμενικότητες με τα βάθη και τις δυνάμεις του εαυτού τους,⁸⁷ οδήγησε την εκκλησία σε καθημερινές, συντεταγμένες επιθέσεις μέσα κυρίως από κείμενα που στόχευαν στην προστασία των πιστών από τις λεγόμενες νεοεποχικές αιρέσεις και πρακτικές. Σε επιθέσεις, οι οποίες συνεχίστηκαν εντεινόμενες καθ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '90.⁸⁸

και ενσωματώσουν στην αρχαιοελληνική λογική τους τη θεοσοφική συλλογιστική των ιερών διδασκάλων (Αβαταρς) των πολλαπλών διαστάσεων και της μετενσάρκωσης, μολιάζοντας ωστόσο από την πλευρά τους την παραπάνω συλλογιστική με αρχαιοελληνικά στοιχεία, δηλ. αναγνωρίζοντας τόσο την ίδια τη Γη, ή όπως την αποκαλούν Γαία, όσο και τους Θεούς του Ολύμπου, αλλά και τους σοφούς Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Ηράκλειτο, τους Στωικούς ως οντότητες άλλων ανώτερων διαστάσεων ή και ως εξωγήινα ενεργειακά πεδία. Αναγνωρίζοντας συν τοις άλλοις και τον Ιησού ως απλό Μεσσία –διδάσκαλο- της Νέας Εποχής που ήρθε και αυτός όπως τόσοι άλλοι να μεταφέρει τη φλόγα του Όλου/Ενός Πνεύματος στην θνητή ανθρωπότητα.

⁸⁷ Για την Ψυχιατρική Μεταρρύθμιση στην Ελλάδα βλ. ενδεικτικά Σακέλλης Γιάννης (επιμ.) 2009.

⁸⁸ Αναφέρω ενδεικτικά αποσπάσματα:

- *(Αναφερόμενο στον Μαχαρίσι) Πρόκειται για τον «μεσσία» του «Υπερβατικού Διαλογισμού», μια γκουρουϊστική κίνηση που εντάσσεται στις λεγόμενες «θρησκείες της Νεότητας» και λογίζεται «πολιτικό- θρησκεία». Παρουσιάζεται σαν «Επιστήμη της Δημιουργικής Διανοίας». Ιδρύθηκε στη δεκαετία του 1950 από τον Ινδό Mahesh Prasad Warma, που αυτοονομάσθηκε Μαχαρίσι Μάχες Γιόγκι. Οι οπαδοί διαλογίζονται δύο φορές την ημέρα με ένα μάντρα, που δίδεται στα πλαίσια μύησης. Αυτά τα μάντρα (διαλογιστική λέξη) είναι κωδικές λέξεις, που δηλώνουν ινδουιστικές θεότητες και, επομένως, ο υπερβατικός συνεπάγεται λατρεία ξένων θεών. <http://www.egolpion.com>*
- *(Αναφερόμενο στον υπερβατικό διαλογισμό) Η "Επιστήμη της Δημιουργικής Διανοίας" και η "Τεχνική του Υπερβατικού Διαλογισμού", του Μαχαρίσι Μάχες Γιόγκι δεν είναι αξιολογικά ουδέτερες επιστήμες ή τεχνικές, όπως ισχυρίζονται οι ενδιαφερόμενοι να προβάλλουν τις τεχνικές αυτές. Η θεωρία και η πράξη τους, παρά την προσαρμογή τους εξωτερικά στον δυτικό τρόπο σκέψης, **δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτές χωρίς το πλαίσιο του ινδουισμού**. Η υπόσχεση για την δημιουργία ενός κόσμου ελεύθερου από πάθη και προβλήματα, που θα επιτευχθεί, δήθεν, μέσω των μάντρα και του διαλογισμού αποδεικνύεται, ήδη από την αξίωσή της, ως ουτοπική. Η αίρεση του γκουρουϊσμού, ο διαλογισμός, τα μάντρα, η θεωρία του κάρμα και οι αντιλήψεις περί μετεμψύχωσης είναι ασύμβατα με τη χριστιανική πίστη <http://www.egolpion.com>*
- *(Αναφερόμενο στον αποκρυφισμό) Ο αποκρυφισμός θεοποιεί την κτίση και τον άνθρωπο και αρνείται ολότελα τον κτίστη. Εξάλλου προβάλλονται επιτεύγματα ως αποτέλεσμα απόκρυφων εσωτερικών δυνάμεων μέσα στον άνθρωπο. Πρόκειται δηλαδή*

Τη δεκαετία του 1990 η υποχώρηση του συγκυριακού ριζοσπαστισμού της μεταπολίτευσης σε συνδυασμό με τις παγκόσμιες εξελίξεις (επικράτηση της θάτσερικής και ριγκανικής νεοφιλελεύθερης λογικής της αγοράς), αλλά και τις εσωτερικές ανακατατάξεις (αναδιανομή εισοδήματος, διορισμοί στο δημόσιο, διαχείριση ευρωπαϊκών πόρων), οδηγούν συντεταγμένα στην περαιτέρω απομυθοποίηση των συλλογικών αξιών και στην συνακόλουθη στροφή προς τα μέσα. Προς τον μικρόκοσμο της οικογένειας, προς την ατομική απόλαυση, προς την ανάγκη εκπλήρωσης του καπιταλιστικού ονείρου, *καριέρα, σπίτι, εξοχικό, αυτοκίνητο*, αλλά και προς την διεκδίκηση του δικαιώματος του να ξέρει κανείς ποιος είναι και άρα του να αποφασίζει ελεύθερα για τη ζωή του μέσα από τις δικές του αυθεντικές επιλογές. Προς την ίδια κατεύθυνση, φαίνεται πως διευκόλυνε και η περαιτέρω διάδοση του ψυχαναλυτικού έθους, ακριβώς καθώς οι ψυχαναλυτικές αξίες της ατομικής επίγνωσης και της αυθεντικής έκφρασης του καθέκαστου εαυτού διευκόλυναν την καπιταλιστική/καταναλωτική λογική, ανοίγοντας τον δρόμο στον συσχετισμό της βελτίωσης των ανθρώπινων εσώτερων με την χρήση/κατανάλωση κάθε πρακτικής, ή/και κάθε έννοιας ικανής να απελευθερώσει τον εαυτό από τα δεσμά του και να του αποκαλύψει τον δικό του μοναδικό δρόμο προς μια περισσότερο συνειδητή ύπαρξη. Όπως έχουν αντίστοιχα επισημάνει οι Carrette και King για τις Η.Π.Α, μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η εξατομικευτική λογική του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού και του ψυχαναλυτικού έθους έρχονται να συνδράμουν στην περαιτέρω σύνδεση των διαθέσιμων στον ελληνικό χωροχρόνο εναλλακτικών/νεοεποχικών προϊόντων, (που αρχίζουν και καταφθάνουν πια από κάθε γωνιά του πλανήτη, καθώς ολοένα και μεγαλύτερο τμήμα του ελληνικού πληθυσμού απολαμβάνει την δυνατότητα των ταξιδιών αναψυχής/ψυχικής ανάτασης) με την ανάγκη, αλλά και με την δυνατότητα να ανακαλύψει κανείς το δικό του νόημα ύπαρξης (2005: 53, 55-57). Έτσι, η δεκαετία του '90 εγκαινίασε μια περίοδο ευρύτερης, αλλά ακόμα διακριτικής κατανάλωσης

για αυτοθέωση ή ειδωλοποίηση του ανθρώπου. Συμπερασματικώς υπογραμμίζουμε ότι ο αποκρυφισμός προβάλλει μια διαφορετική αντίληψη περί ανθρώπου, αντίθετη από εκείνη στην οποία βασίζονται οι πνευματικές μας αξίες κι ολόκληρος ο ευρωπαϊκός πολιτισμός. Γίνεται δηλαδή σαφές ότι το φρόνημα της αστρολογίας και γενικότερα του αποκρυφισμού συνιστά πραγματική απειλή βασικών αξιών συνταγματικά κατοχυρωμένων, όπως είναι η δημοκρατία, η ιερότητα του γάμου και της οικογένειας, η υπευθυνότητα του πολίτη και το καθήκον της συμμετοχής σε έργα πολιτικής, κοινωνικής και λοιπής προόδου (Αλεβιζόπουλος Αντώνιος ομιλία 1993)

νεοεποχικών κειμένων, ψυχαναλυτικών συνεδριών, πνευματιστικών εμπειριών, ταξιδιών επίγνωσης, σεμιναρίων διαλογισμού, οραματισμού και αναγέννησης, βιολογικών προϊόντων, οικολογικών θέσεων, εναλλακτικών θεραπειών (αρωματοθεραπείας, βοτανοθεραπείας, μασάζ, shiatsu, βελονισμού, ρεφλεξολογίας, ιριδολογίας) και εν γένει πρακτικών που αρχίζουν πλέον να προτείνονται ως ικανές να βοηθήσουν τον σύγχρονο αναζητητή να υπερβεί τις δομές του εαυτού του και να αποκτήσει επαφή με την καλύτερη/ανώτερη εκδοχή του είναι του, ανεξάρτητα από το αν το τελευταίο γίνεται κατανοητό με έναν περισσότερο εκκοσμηκευμένο ή με ένα περισσότερο θρησκευτικό τρόπο, όπως θα επεσήμαιναν και οι Carrette και King (2005: 50· βλ. και Heelas 2003: 55, 57, 107).

Αυτή η περαιτέρω εξοικείωση μέρους του ελληνικού πληθυσμού με το νεοεποχικό έθος προκύπτει σαφώς μέσα από τα λεγόμενα κάποιων συνομιλητών μου, οι οποίοι διένυαν κατά την δεκαετία του 1990 την τρίτη ή/και τέταρτη δεκαετία της ζωής τους. Σύμφωνα με τις συνεντεύξεις τους, το γεγονός πως εκείνα τα σημαντικά για την καταστάλαξη της προσωπικότητάς τους χρόνια η νεοεποχική λογική ήταν ήδη διαθέσιμη (αν και όχι διαδεδομένη) στον ελλάδικο χώρο τους επέτρεψε να πειραματισθούν, όταν χρειάστηκε, με πνευματικές και θεραπευτικές πρακτικές που δεν γνώριζαν από τις οικογένειές τους και που θεωρούνταν ακόμα τότε από τον πολύ κόσμο οριακές, αν όχι επίφοβες. Έτσι, οι εν λόγω δοκιμαστικές (νεανικές) διαδρομές φαίνεται πως διάνοιξαν για τους περισσότερο ανήσυχους πνευματικά/φιλοσοφικά συνομιλητές μου μια επαρκή βάση *ετοιμότητας*. Μια βάση που τους διευκόλυνε, τη στιγμή που η σοβαρή ασθένεια τους χτύπησε την πόρτα, να θεωρήσουν πως η επιλογή ενός εναλλακτικού θεραπευτικού πεδίου, ακόμα και τόσο ξένου, όπως εκείνο των βραζιλιάνικων πνευματιστικών θεραπειών, είναι μια πιθανώς λογική λύση, παρά το γεγονός πως δεν την γνώριζαν ως τέτοια. Η εν λόγω ανιχνευτική λειτουργία της δοκιμαστικής/πειραματικής σχέσης με το νεοεποχικό *άλλο/ξένο* φανερώνεται, για παράδειγμα, στα λόγια του κύριου Μιχάλη, ο οποίος κατέφυγε γύρω στα 55 του χρόνια στον βραζιλιάνο θεραπευτή Zoao για να αντιμετωπίσει ένα καλόηθες μηνιγγίωμα στο κεφάλι που επηρέαζε τις ικανότητές του της ομιλίας, της όρασης και της βάδισης του:

Εκεί γύρω στα τριάντα, γνώρισα μια κοπέλα που στάθηκε σταθμός για μένα...Αυτή η κοπέλα μου έδωσε το κλειδί της μεταφυσικής..Έφερε στα χέρια μου το βιβλίο της Αλίκης Μπέιλυ και άλλαξε όλο το σύμπαν μέσα μου. Κατάλαβα γιατί είμαστε εδώ στη γη. Ας πιστεύεις στο Θεό. Όλοι πιστεύουμε στο Θεό, στη χριστιανοσύνη. Και μένα η μάνα μου από μωρό στις εκκλησίες με έσερνε, αλλά η θεοσοφία μου έδωσε το κλειδί ν' ανοίξω, να εμβαθύνω περισσότερο στο ζήτημα της πίστης και να κοιτάζω γιατί πρέπει να την αποκτήσουμε. Σιγά σιγά, το ένα βιβλίο έφερε το άλλο και έφθασα στον δάσκαλο Αιβανχόφ. Από εκεί κατάλαβα πως καθένας που συναντάμε στο δρόμο μας μπορεί να γίνει δάσκαλός μας, μπορεί να είναι βαρκάρης, να είναι ψαράς, δεν έχει σημασία...πρέπει να καταλάβουμε πως είναι μια σημαντική συνάντηση στον δρόμο προς τον Ανώτερω Εαυτό...Κατάλαβα ακόμα πως το σύμπαν τα κανονίζει όλα, δεν μπορούμε να ξεφύγουμε πρέπει μόνο να μάθουμε να συγχωρούμε τον εαυτό μας και τους άλλους [...]. Όταν με χτύπησε η ασθένεια ήρθε μια φίλη και μου είπε, σήκω θα πάμε στον Άγιο Εφραίμ, στην Νέα Μάκρη. Δεν είχα ξαναπάει, ούτε που ήξερα πού είναι. Ήθελα να πάω για να προσευχηθώ, έτσι κι αλλιώς, όλα είναι ζήτημα πίστης, όχι θρησκείας. Πήγα εκεί και προσευχήθηκα για όλους τους άλλους εκτός από τον εαυτό μου. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει ότι με ξέχασα, δεν υπήρχα εκείνη τη στιγμή, είχα γίνει ένα με το Όλον. Την άλλη μέρα αισθανόμουν λες και είχε εξαφανιστεί ο πόνος..Τώρα εσύ εξήγησέ το αυτό όπως θες. Από τότε άρχισα σιγά σιγά να αλλάζω, να σκέφτομαι και τους άλλους, να κοιτάζω τα ελαττώματά μου. Αλλά η αλλαγή δεν ήρθε από τη μία μέρα στην άλλη. Είμαστε εγωιστές. Γι' αυτό και όταν πήγα στη Βραζιλία με κατάλαβαν οι οντότητες, με ζύγισαν, αυτός είναι υπερόπτης, είπαν, δεν είναι καθόλου μα καθόλου ταπεινός. Γι' αυτό και ταλαιπωρήθηκα τόσο πολύ, αλλά τελικά η αρρώστια έγινε αιτία να μπω περισσότερο στην πίστη, στην κατανόηση. [...] Τώρα έχω αλλάξει, όχι εκατό τοις εκατό, αλλά αισθάνομαι πιο κοντά στο πνευματικό κομμάτι, σαν να το κατανοώ καλύτερα, τι θέλει από μένα, να μην κολλάω στους τύπους και να ακολουθώ την εσωτερική μου φωνή κάνοντας το καλό, όχι μόνο για τους δικούς μου, αλλά για όλον τον κόσμο. Το μόνο που με λυπεί σήμερα είναι ποιος θα αντικαταστήσει τον Ζοάο. [...] Ένα να θυμάσαι, πως είναι τελικά δική σου ευθύνη να θεραπευτείς, αλλά όπως και να' χει οι οντότητες με βοήθησαν και ο Ζοάο με βοήθησε, τους χρωστάω αιώνια ευγνωμοσύνη, όχι μόνο γιατί άντεξα, αλλά γιατί με έπεισαν να χειρουργηθώ, εκεί που

πριν άκουγα για γιατρούς και άλλαξα κατεύθυνση. Μου άνοιξαν τη συνειδητότητα. Ευτυχώς ήμουν έτοιμος. Γι' αυτό και είμαι εδώ μπροστά σου και συζητάμε σήμερα...

Όπως σημειώνει και η συνομιλήτριά μου Όλγα, η οποία αναζήτησε τον βραζιλιάνο θεραπευτή Πάολο για να λύσει κάποια επίμονα γυναικολογικά θέματα υγείας:

Σε έμενα όλα αυτά που έλεγε και έκανε ο Πάολο δεν φάνταζαν και τόσο περίεργα δεδομένου ότι είχα εκτεθεί σε ανάλογες αναζητήσεις πριν πάω στον συγκεκριμένο άνθρωπο, οπότε ήμουν διαβασμένη, ψαγμένη και σίγουρα προετοιμασμένη. Για να είμαι ειλικρινής είχα σχεδόν κατασταλάξει για το πώς γίνονται αυτού του είδους οι θεραπείες. [...] Η πρώτη μεγάλη αμφισβήτηση του χριστιανο-κοινωνικού μοντέλου ξεκίνησε σε μικρή ηλικία όταν η μητέρα μου δεν με άφησε να πάω να προσκυνήσω τον επιτάφιο επειδή είχα περίοδο. Μου φάνηκε εξωφρενικά παράλογο και άρχισα να είμαι δύσπιστη παρ' όλο που πήγαινα στο κατηχητικό κάθε Κυριακή. Το πιο σοβαρό ψάξιμο όμως ξεκίνησε όταν ήμουν γύρω στα 32 και είχε να κάνει με προσωπικά θέματα υγείας, φιλοσοφίας και καθημερινών εμπειριών, από το τι είμαστε, γιατί ζούμε, που πάμε, αλλά και πώς πρέπει να ζούμε τη ζωή μας. Κλασικά οντολογικά θέματα. [...]. Ευτυχώς η δουλειά μου σχετιζόταν με ταξίδια και είδα από πολύ νωρίς πως η ιδέα του ιερού υπάρχει παντού. Είδα ότι ο κόσμος γελάει και πονάει για τα ίδια πράγματα, κλαίει και αγαπάει με τον ίδιο τρόπο. Δεν μπορούσα να χωρέσω στο στενό κουτάκι που έτuche να γεννηθώ. Έτσι ξεκίνησε μια προσωπική διαδρομή για να βρω ποια ήμουν. Προέκυψαν βεβαίως και κάποια ζητήματα προσωπικά, υγείας και ένα διαζύγιο..τα οποία πέρασα πιο ανώδυνα λόγω αυτής της ανοιχτότητας και της αποδοχής των φάσεων της ζωής μου. Όλα έχουν να μας διδάξουν κάτι, αυτό με δίδαξαν τα βιβλία και οι σοφοί του κόσμου μας. Απ' την άλλη ήθελα να παραμείνω ανοιχτή, δεν ήθελα να ενταχθώ απλώς σε ένα νέο κουτάκι. Γι' αυτό και ενώ πέρασα από διάφορες ομάδες, θεοσοφικές, ινδουιστικές, σούφικες δεν εντάχθηκα τελικά σε καμία από αυτές τις new age ομάδες. Ήθελα να παραμείνω πολυσυλλεκτική και αυθεντική στον εαυτό μου..δεν ήθελα να προσκυνήσω κανέναν..Είναι μεγάλο το κομμάτι της δικής μας ευθύνης για όσα μας συμβαίνουν και για όσα μπορούν να μας συμβούν...Το κάρμα υπάρχει και εμείς πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι δεν μπορούμε να τα καταλάβουμε όλα, όπως τα μερμύγκι δεν καταλαβαίνει τον κόσμο των ανθρώπων. Για να τον καταλάβει χρειάζεται εργαλεία, όπως εμείς χρειαζόμαστε την ύπνωση, τον οραματισμό, τα θαύματα για να

*συνειδητοποιήσουμε το κομμάτι του πνευματικού, για να πειστούμε ότι υπάρχει...[...]
Απ' όλη αυτή τη διαδρομή αυτό που αξίζει να θυμάται κανείς είναι πως είμαστε όλοι
συνδεδεμένοι, μέρος ενός ευρύτερου όλου, αλλά και πως θα ξανασυναντηθούμε..*

Ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει η Όλγα την σταδιακή και κυρίως ανεπίγνωστη
ανάδειξη της σε υποκειμενικότητα φέρουσα το ευρύτερο νεοεποχικό έθος καθίσταται
σαφής και στα λόγια του Παναγιώτη:

*Από την εκκλησία είχα απομακρυνθεί όταν ήμουν μικρός. Μου είπαν κάποια στιγμή ότι
για να μεταλάβω πρέπει να εξομολογηθώ και όταν πήγα άκουσα τον παπά να ρωτάει
καθέναν από τους συμμαθητές μου τι έκανε. Σε κάθε απάντηση όπως, έκλεψα γλυκό,
είπα ψέματα, έκλεψα χρήματα από τον πατέρα μου, του έλεγε, να κάνεις πέντε
προσευχές, να πεις πέντε πάτερ ημών και να μην το ξανακάνεις. Σκέφτηκα, αυτή είναι η
εξομολόγηση; Και σηκώθηκα και έφυγα και για πολλά χρόνια είχα αποστασιοποιηθεί
από την εκκλησία. Ίσως αυτό έπρεπε να γίνει για να μην γίνω άνθρωπος με παρωπίδες.
Τελικά επέστρεψα στη θρησκεία από άλλο μονοπάτι. Από μικρός σκεπτόμουνα γιατί ο
Αϊνστάϊν είναι πιο γρήγορος και πιο έξυπνος από εμένα, κάποιες διασυνδέσεις θα
πρέπει να υπάρχουν στον εγκέφαλό του για να είναι πιο έξυπνος από εμένα. Και
πάντοτε περίμενα ότι κάτι θα γινόταν ώστε να μπορέσω να αναπτύξω αυτό το κομμάτι
του εγκεφάλου μου. Και σε ένα τραπέζι που είχαμε κάνει ένα καλοκαίρι και ήταν πολλοί
φίλοι από τον Άγιο Στέφανο, ένας φίλος ο Σάββας μου είπε, ξέρεις την άλλη εβδομάδα
πάω να περάσω τη μέθοδο Silva . Όταν ρώτησα τι είναι αυτό, είπε Silva mind control,
είναι μια μέθοδος για τον έλεγχο του νου μέσω του διαλογισμού. Πήγα κατευθείαν και
χωρίς να περάσω προκαταρκτικό σεμινάριο. Αμέσως λειτούργησε σε πολλά θέματα,
γιατί το περίμενα... Κανείς δεν σου 'χει μάθει ότι ο εγκέφαλός σου είναι ένα βιονικό
ρολόι που σε κάνει να ξυπνάς και να κοιμάσαι όποτε θέλεις, ότι μπορείς να θεραπεύσεις
κάποιον μόνο με το άγγιγμα. Μετά από αυτό το σεμινάριο πέρασα άλλο ένα και
ακολούθησε η διαδικασία των θεραπειών. Ανακάλυψα ότι όλοι μας είμαστε
θεραπευτικά κανάλια που μεταφέρουν συμπαντική ενέργεια, πολύ πριν ανακαλύψω τις
βραζιλιάνικες θεραπείες. Έτσι θέλησα να το ψάξω περισσότερο και μπήκα σε μία
ομάδα ρέικι. Το ρέικι χρησιμοποιείται παντού. Για να εξαγνίζεις το χώρο, για να
εξαγνίζεις τα τρόφιμα, τις αρνητικές ενέργειες. Εκεί έμαθα ότι πρέπει να είναι κάποιος
έτοιμος για να θεραπευτεί και το να είναι έτοιμος σημαίνει να έχει πάρει κάποια*

μαθήματα και να πιστεύει ότι μπορεί να θεραπευτεί [...]. Κατάλαβα ακόμα πως η θρησκεία βοηθάει πολλούς ανθρώπους, άσχετα αν το ιερατείο δεν κάνει σωστά τη δουλειά του, γιατί το ιερατείο έκανε πολλούς ανθρώπους να φύγουν από τη θρησκεία και να αναζητήσουν εναλλακτικές λύσεις θεραπείες. [...] Ο Ιησούς χριστός είναι μια οντότητα η οποία υπάρχει, βοηθάει τη γη και θυσιάστηκε για το καλό μας. Αν κοιτάζουμε τι είπε ο Ιησούς Χριστός και τι λέει το ιερατείο, υπάρχουν σε πολλά σημεία χάσματα τεράστια. Ίσως αυτό έκανε πολλούς ανθρώπους να τραβηχτούν από τη θρησκεία και να ακολουθήσουν ομάδες μεταφυσικής και ομάδες θεραπευτικές, γιατί αισθανόντουσαν ότι δεν τους έλεγαν την αλήθεια. Οι άνθρωποι οι οποίοι πηγαίνουν σε εναλλακτικές θεραπείες και ψάχνονται σε ομάδες μεταφυσικές πάνε γιατί εκεί αρχίζουν να ανακαλύπτουν τις δυνατότητες που έχουν οι ίδιοι, ο νους τους και τις εσωτερικές τους δυνάμεις. Οι εναλλακτικές θεραπείες βοηθούν τους ανθρώπους να καταλάβουν ότι μπορούμε να θεραπεύσουμε και να θεραπευτούμε, πράγμα που κανένας δεν μας το έχει πει, ούτε στα σχολεία ούτε στη θρησκεία, γιατί κρύβουν τις δυνάμεις τις πραγματικές, τις θεϊκές που έχουμε. Ο Ιησούς χριστός είχε πει ότι είμαστε κατ' εικόνα και ομοίωση. Αυτό σημαίνει ότι είμαστε ένα μέρος του θεού, ουσιαστικά είμαστε κύτταρα του θεού, ο κάθε άνθρωπος είναι ένας μικρός θεός, που μπορεί να κάνει απίστευτα πράγματα όταν το πιστέψει και όταν εξασκηθεί.

Βεβαίως, κάποιες από τις δοκιμαστικές αυτές επαφές των ελληνικών υποκειμενικοτήτων με το νεοεποχικό έθος και τις εναλλακτικές θεραπείες συνέβησαν επειδή κάποιιοι από τους συνομιλητές μου δίχως να ενδιαφέρονται για το νεοεποχικό έθος αυτό καθαυτό, βρέθηκαν σε τέτοια θεραπευτική ανάγκη που τόλμησαν να δοκιμάσουν θεραπευτικές πρακτικές που την δεκαετία ακόμα του '90 φάνταζαν στον πολύ κόσμο παράλογες έως και επικίνδυνες. Όπως περιγράφει και ο Νίκος:

Θυμάμαι ήταν στο στρατό, το 1982. Μου παρουσιάστηκε εν μία νυκτί. Κοιμήθηκα και ξύπνησα με έναν αφόρητο πόνο στη μέση, ο οποίος επεκτάθηκε. Πήγα τότε στα στρατιωτικά νοσοκομεία. Ό,τι ήταν δυνατό να κάνουν το έκαναν και υπηρέτησα τους τρεις τελευταίους μήνες με πολύ σημαντικό πρόβλημα. Με το που απολύθηκα άρχισα να πηγαίνω σε γιατρούς. Οι εξετάσεις ήταν όλες καθαρές, δεν έχεις τίποτα μου λέγανε. [...] Ήταν ένας πόνος αφόρητος που άρχισε από την οσφυϊκή μοίρα δεξιά και άπλωνε σε όλο το σώμα τη σπονδυλική στήλη, σαν να φόραγα μία πανοπλία που δυσκόλευε την κίνηση. Είχα τρομερή δυσκαμψία και πόνο σε οποιαδήποτε δραστηριότητα. Δεν μπορούσα να

τρέζω. Με το που απολύθηκα πήγα σε έναν-δύο-πέντε-δέκα γιατρούς. Είχα πάει στο διευθυντή του ΚΑΤ, πλήρωνα, και σε όλες τις εξετάσεις που μου κάνανε, αζονικές κλπ., δεν υπήρχε τίποτα. Απογοητεύθηκα πλήρως λοιπόν και περνώντας οι μήνες και τα χρόνια, άρχισα να κατανοώ ότι είχα ένα μόνιμο πρόβλημα για το οποίο δεν ήξερα που να αποτανθώ. Και άρχισα να σκέφτομαι ότι εάν είχα λεφτά θα πήγαινα στην Αμερική να με εξετάσουν. Η μάνα μου βέβαια και οι αδελφές μου, όχι ότι δεν με πίστευαν, αλλά αρχίσανε και με λέγανε και ψιλοτεμπέλη, γιατί δεν μπορούσα να έχω τις φυσικές δραστηριότητες που είχα προγενέστερα. Στη διαδρομή αυτή, αφού εξάντλησα τους γιατρούς και έκανα ένα πλήθος ολοκληρωμένων φυσιοθεραπειών, όπου έχω δώσει του κόσμου τα λεφτά, άρχισα να πηγαίνω σε εναλλακτικές θεραπείες. Ό,τι λεφτά μάζευα, με οποιοδήποτε τρόπο, τα έδινα, δοκίμασα βελονισμό, τίποτα. Ρεφλεξολογία σε έναν πολύ δυνατό ρεφλεξολόγο που χοροπήδαγα από τον πόνο και που έκανε ανθρώπους μπροστά στα μάτια μου να σηκώνονται, τίποτα. Πήγα μέχρι και στη Βουλγαρία. Ξεχνάω πάρα πολλές από τις θεραπείες τις οποίες μπορεί να έκανα. Έχω γυρίσει όλη την Ελλάδα σε πρακτικούς θεραπευτές. Από την Ξάνθη, από το νομό Ημαθίας στους Γαλατάδες, από τη Ζάκυνθο. Όπου υπήρχε κάποιος εναλλακτικός θεραπευτής που έκανε κάτι περίεργο, θα πήγαινα να το κάνω. Άνθρωποι οι οποίοι κατά τεκμήριο είχαν βοηθήσει χιλιάδες ανθρώπους, δεν βγαίνουν οι φήμες έτσι τυχαία, εμένα δεν μπορούσαν να με βοηθήσουν. Παρ' όλα αυτά δεν το έβαζα κάτω. Κάποια στιγμή, μετά από αρκετά χρόνια, άρχισα να καταλαβαίνω ότι παραλύω πλέον. Σε σημείο που ένιωθα ότι δεν μπορούσα να περπατήσω. Και λέω τέρμα, κάτι πρέπει να γίνει. Σ' αυτή τη δύσκολη στιγμή, κάποιος φίλος μου είχε ακούσει για έναν βουδιστή θεραπευτή, τον Σόναν, που είναι στη Νέα Μάκρη τώρα. Ήταν Λάμα ο άνθρωπος και έκανε βουδιστικές τελετές για θεραπεία με βότανα θιβητιανά, διαβασμένα σε βουδιστικούς ναούς, που είχαν εκπληκτικά αποτελέσματα. Όντως αυτό το παιδί με βοήθησε να ξεφύγω από την παράλυση. Γύρισα στην πρότερη κατάσταση αλλά έφυγα από τη διαδικασία της παράλυσης. Κανά χρόνο επέμεινα μήπως βελτιωθώ κι άλλο, αλλά πέρα από αυτό το αρχικό όφελος που είχα δει, δεν πήγε παρακάτω η δουλειά.. Κι έτσι χωρίς να το καταλάβω, και χωρίς να το θέλω, είχα γίνει πλέον ερευνητής στο χώρο των εναλλακτικών θεραπειών και όσους θεραπευτές έβρισκα, ακόμα και αν δεν είχαν καταφέρει να βοηθήσουν εμένα τους έγραφα σε ένα αρχείο. Σήμερα έχω το μεγαλύτερο αρχείο με εναλλακτικούς θεραπευτές ανά την Ελλάδα και τον κόσμο.. Έχω σώσει κόσμο με αυτό το αρχείο. Εσύ τι έχεις, θα

πας εκεί... Εμένα μόνο δεν μπορούσα να βοηθήσω. Όλοι αυτοί οι μεγάλοι θεραπευτές, εμένα δεν μπορούσαν να με βοηθήσουν. Μέχρι που γνώρισα τον Ζοάο.

Όπως θα φανεί αναλυτικά στην ενότητα που ακολουθεί, λίγο πριν δύσει η δεκαετία του '90, το 1999, οι ως άνω αναγνωριστικές επαφές κάποιων εκ των (υστέρων) συνομιλητών μου με το ευρύτερο νεοεποχικό έθος, οδήγησε στην πρώτη δοκιμαστική επαφή με το βραζιλιάνικο πνευματιστικό έθος σαράντα περίπου ελληνικών υποκειμενικότητων που βρίσκονταν σε κατάσταση *αδήριτης* θεραπευτικής *ανάγκης* καθώς δεν δύναντο να βρουν λύση στο πρόβλημα υγείας τους μέσα από τις οικείες συναισθητηριακά οδούς της βιοιατρικής επιστήμης ή/και της ελληνορθόδοξης πίστης. Η συγκυρία αυτή οδήγησε σταδιακά στη σημερινή συστηματοποίηση της ελληνοβραζιλιάνικης πνευματιστικής θεραπευτικής σχέσης, η οποία αποτελεί και το κατεξοχήν εθνογραφικό αντικείμενο της παρούσας έρευνας. Ωστόσο, μέσα από τη βιβλιογραφική μου έρευνα κατέστη επίσης σαφές πως, παρότι κάποιοι λίγοι Έλληνες εξαναγκάστηκαν να εντρυφήσουν νωρίτερα στο νεοεποχικό έθος, είτε για να βρουν λύση στο πρόβλημα υγείας τους, είτε επειδή επιθυμούσαν να δώσουν τη δική τους αυθεντική απάντηση σε φλέγοντα οντολογικά ζητήματα, έξω από τα ελληνικά κατεστημένα, η ουσιαστική εξάπλωση και αποδοχή του νεοεποχικού έθους εντός του ελληνικού χωροχρόνου συνέβη μόνον την πρώτη δεκαετία του 2000. Δηλαδή, τη δεκαετία που η, από το 1994, είσοδος του κυβερνοχώρου (internet) στον ελληνικό χωροχρόνο και η συνακόλουθη διάχυση των εθνικών και παγκόσμιων πληροφοριών, άρχισαν να προκαλούν εμφανείς ρωγμές στους κυρίαρχους παραδοσιακούς λόγους τόσο της ελληνορθόδοξης πίστης, όσο και της βιοιατρικής επιστήμης. Πράγματι, φαίνεται πως η έλευση του κυβερνοχώρου ολοκλήρωσε αυτό που είχε ξεκινήσει σχεδόν μια δεκαετία νωρίτερα η έλευση της ιδιωτικής τηλεόρασης και των ιδιωτικών ραδιοφωνικών σταθμών, δηλαδή αφενός την εκκοσμίκευση του ελληνορθόδοξου έθους και αφετέρου την αμφισβήτηση της απολυτότητας του βιοιατρικού έθους. Όπως γράφει χαρακτηριστικά και ο Νίκος Δεμερτζής, η επικράτηση της κουλτούρας της επικοινωνίας από τη δεκαετία του '90 και μετά, καθώς και η απόφαση χρήσης των ραδιοτηλεοπτικών μέσων από την Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος ως μέσο κατήχησης και προώθησης των εκκλησιαστικών συμφερόντων, είχαν ως αποτέλεσμα την σταδιακή «απο-ιεροποίηση και απώλεια του μυστικισμού» της Ορθοδοξίας και την εκκοσμίκευση της θρησκευτικής συγκίνησης. Η ιεροπρεπής αφήγηση των

θαυμάτων και των Θείων Λόγων υποβιβάσθηκε στο επίπεδο της καθημερινής είδησης, ενώ οι ιερωμένοι εκπρόσωποι της εκκλησίας δεν θα διστάσουν πλέον να χρησιμοποιήσουν το γυαλί προκειμένου να υπερασπίσουν τα συμφέροντα του οίκου τους (2002: 156, 164-166). Από την άλλη πλευρά, η καθημερινή ανάγκη της ενδιαφέρουσας είδησης που θα προκαλούσε υψηλά νούμερα τηλεθέασης και άρα υψηλότερα κέρδη ώθησε μια σειρά από δημοσιογράφους και παρουσιαστές να φέρουν στην επιφάνεια μια σειρά σκανδάλων τόσο της Εκκλησίας όσο και του ιατροφαρμακευτικού κατεστημένου. Έτσι άρχισαν να στηλιτεύονται τηλεοπτικά η διαπλοκή της Εκκλησίας με την εγκόσμια εξουσία, η εμπλοκή ιερωμένων σε σεξουαλικά σκάνδαλα, η στάση ανήθικων επαγγελματιών ιατρών που εκμεταλλεύονται τον ανθρώπινο πόνο, προτρέποντας σωρηδόν σε κάθε άλλο παρά αναγκαίες εγχειρίσεις και επεμβάσεις, αλλά και συνταγογραφώντας απροβλημάτιστα τόνους φαρμάκων και αντικαταθλιπτικών χαπιών, ο χρηματισμός δημόσιων λειτουργιών προκειμένου να επισπευσθεί ο χρόνος αναμονής μιας επέμβασης ή για να εξασφαλισθεί μια κλίνη στην εντατική, η απανθρωπιά των φαρμακοβιομηχανιών που κατασκεύαζαν φάρμακα που προμηθεύουν την αγορά με φάρμακα αμφιβόλου ποιότητας με μοναδικό κίνητρο το κέρδος κ.ο.κ.. Με άλλα λόγια, μέσα από την επικράτηση του έθους της πληροφορίας, επετεύχθη η απομάγευση (σε θεωρητικό τουλάχιστον επίπεδο) των πεδίων που μέχρι πρότινος θεωρούνταν τα αποκλειστικώς αρμόδια για τη σωτηρία της ελληνικής ψυχής, αλλά και του ελληνικού σώματος. Όχι μόνο επειδή ο εικονικός χωροχρόνος του internet προσέφερε επιπλέον παγκόσμιες (επιστημονικού και βιοματικού τύπου) πληροφορίες σχετικά με την άλλη, σκοτεινή πλευρά των κυρίαρχων λόγων, αλλά και επειδή την ίδια στιγμή προσέφερε εναλλακτικές προτάσεις στις υποκειμενικότητες που είχαν πρόσβαση σε αυτόν και μάλιστα από το σαλόνι του σπιτιού τους. Προτάσεις που θα μπορούσαν πιθανόν να καλύψουν τα κενά και τις αμφιβολίες των σύγχρονων Ελλήνων σε επίπεδο θεραπείας εν στενή εννοία, όσο και σε επίπεδο θεραπείας/σωτηρίας εν ευρεία εννοία. Πράγματι, η δυνατότητα να πληροφορηθεί κανείς, ή/και αργότερα να δει κανείς με τα ίδια του τα μάτια (μέσα από την έλευση ιστότοπων που φιλοξενούν βίντεο όπως το Youtube), μία άλλη/ξένη θεραπευτική ή και σωτηριολογική πρακτική, δίχως να χρειαστεί να βγει από το σπίτι του και δίχως να πρέπει να βιώσει την αγωνιώδη διαδικασία της πραγματικής δοκιμής της, έδωσε την δυνατότητα διεύρυνσης του περιεχομένου του

νοητικού ορίζοντα των ανήσυχων εκείνων ελληνικών υποκειμενικότητων που ήδη διαισθάνονταν πως ό,τι πίστευαν μέχρι τότε ως απόλυτο και δεδομένο μπορεί να ήταν απλώς σχετικό και σε κάθε περίπτωση υπό αμφισβήτηση.

Όπως σημειώνουν οι Γεωργιάδου και Νικολόπουλος, οι παραπάνω συγκυρίες φαίνεται πως είχαν καθοριστική συμβολή στην επικράτηση του έθους της χαλαρής, θα λέγαμε, θρησκευτικής δέσμευσης, και στην περαιτέρω διευκόλυνση μιας «patchwork θρησκευτικότητας», η οποία αποδέσμευε τους πιστούς από την ανάγκη μιας συγκεκριμένης κλειστής ιδέας του θείου και τους επέτρεπε να εκφράσουν ελεύθερα την αίσθησή τους για το επέκεινα (2002: 255-256). Έτσι, αρχίζουν να εκδηλώνονται ολοένα και περισσότερο ελληνικές υποκειμενικότητες που δηλώνουν πλέον ευθαρσώς πως έχουν το δικό τους πλάνο, σχετικά με την συχνότητα, τον τόπο, αλλά και το πλαίσιο αναφοράς του εκκλησιασμού τους, ή της προσευχής τους, την δική τους άποψη σχετικά με την μετά θάνατον ζωή ή τη μετενσάρκωση, την δική τους κοσμοθεώρηση σχετικά με τις οντότητες που κατοικούν το άγνωστο εν πολλοίς επέκεινα και την ιστορική ή όχι ύπαρξη του Ιησού Χριστού κ.ο.κ. (ό.π.: 260). Και κυρίως αρχίζει να κυριαρχεί ο ελληνικός εκείνος υποκειμενικός τύπος που δηλώνει χριστιανός μεν, κριτικός δε απέναντι στην Εκκλησία, αλλά και εκείνος που δεν πιστεύει στον Θεό, αλλά πιστεύει με κάποιον τρόπο στην μετά θάνατον ζωή (ό.π.: 265, 273). Την ίδια στιγμή, γίνεται ολοένα και εμφανέστερη η ύπαρξη ελληνικών υποκειμενικότητων που θεωρούν την ασθένεια όχι απλώς μηχανική βλάβη του φυσικού σωματικού μας υποδοχέα, αλλά μια προειδοποιητική ένδειξη της διαταραχθείσας (μη ρέουσας) ψυχικής, πνευματικής και διαπροσωπικής μας κατάστασης, η οποία απλώς εκδηλώνεται ως ασθένεια πάνω στον υλικό μας καμβά προκειμένου να μας παρακινήσει να λάβουμε μέτρα. Πληθαίνουν, αλλιώς, οι ελληνικές εκείνες υποκειμενικότητες, οι οποίες σε περίπτωση ελαφριάς τουλάχιστον ασθένειας δεν θα καταφύγουν αμέσως στα βιοϊατρικώς προβλεπόμενα, αλλά θα αναζητήσουν καταρχάς στον κυβερνοχώρο, ή στις εμπειρίες των φίλων τους, εναλλακτικές πρακτικές που (υποτίθεται πως) φανερώθηκαν επαρκείς σε αντίστοιχες περιπτώσεις. Οι υποκειμενικότητες αυτές θα συμβάλουν στην ενίσχυση της άποψης πως η ιατρική και η τεχνολογία δεν αποτελούν πανάκεια για κάθε ασθένεια (πόσο μάλλον όταν αυτή αποκαλύπτεται ως υποχέιριο του παγκόσμιου κεφαλαίου) αλλά πως, αντίθετα, οφείλει κανείς να στραφεί προς τον εαυτό του, προκειμένου να

αφουγκραστεί τις ψυχολογικού/διαπροσωπικού/πνευματικού τύπου αιτίες του δικού του πόνου και να κοπιήσει αν θέλει να βρει τις λύσεις που θα έλυναν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το δικό του ξεχωριστό πρόβλημα υγείας. Είναι, εξάλλου, οι ίδιες αυτές υποκειμενικότητες που χρησιμοποιούν πια συνειδητά τον όρο θεραπεία, προκειμένου να αναφερθούν σε οτιδήποτε θα μπορούσε να ανασυντάξει το ψυχοπνευματικό υπόβαθρο της εκάστοτε ύπαρξης, ώστε το τελευταίο να αποδώσει σε δεύτερο χρόνο ένα υγιές σώμα, θεωρώντας την ίδια στιγμή πως η, με την βοήθεια της δυτικής ιατρικής, «εξάλειψη των συμπτωμάτων δεν αποτελεί αναγκαστικά αποκατάσταση της υγείας», όπως θα σημείωνε και ο Φιλότηος Φάρος (2003: 29-33). Έτσι λοιπόν, η συγκυριακή αμφισβήτηση της καρτεσιανής λογικής της ασθένειας και αντίστοιχα η έμφαση στις πνευματικές/ψυχικές και διαπροσωπικές συνιστώσες της ασθένειας και της υγείας οδήγησαν την πρώτη ελληνική δεκαετία του 2000 στην κατακόρυφη αύξηση της απελευθερωμένης αναζήτησης νέων/εναλλακτικών θεραπειών, αλλά και πνευματικών διδαχών που θα μπορούσαν να καλύψουν την νέα αυτή ανάγκη ολιστικής θεώρησης της ύπαρξης και να παράσχουν επικαιροποιημένες σωτηριολογικές κοσμοθεωρήσεις. Η διάγνωση του εν λόγω υπαρξιακού, υπό μία έννοια, κενού, οδήγησε στην εντονότερη μέχρι σήμερα περίοδο διάχυσης του νεοεποχικού έθους μέσα κυρίως από δυο παράλληλες, αλλά και επικαλυπτόμενες από ένα σημείο και μετά οδούς. Αφενός μέσα από τη θεραπευτική οδό: μέσα από την εξαντλητική πλέον αναζήτηση των θεραπευτικών πρακτικών που κατάφεραν να επιβιώσουν μέχρι σήμερα στον πλανήτη, τη φιλοξενία της πλειονότητας των διάσημων και μη θεραπευτών που φημίζονται στον τόπο καταγωγής τους για τις θεϊκές/υπερφυσικές δυνάμεις τους, αλλά και την δοκιμή κάθε νέας θεραπευτικής μεθόδου που προκύπτει μέσα από την επαναστατική συνάντηση της φυσικής επιστήμης (κυρίως δε της μη στενά μηχανιστικής κβαντικής κοσμοθεώρησης) με την τεχνολογική πρωτοπορία⁸⁹. Αφετέρου μέσα από τη σωτηριολογική οδό: δηλ. μέσα από την περαιτέρω εξάπλωση της επικαιροποιημένης θεοσοφικής συλλογιστικής, που παρέχουν κάθε λογής ομάδες πνευματικής αναζήτησης, οι οποίες, αντίθετα με το παρελθόν, διατυμπανίζουν την ξεχωριστή σύνδεσή τους με την Αλήθεια της ύπαρξης,

⁸⁹ Σε αυτήν την κατηγορία των περισσότερο επιστημονικών θεραπευτικών πρακτικών συγκαταλέγονται, για παράδειγμα, ο βιοσυντονισμός, η κβαντική βιοανάδραση, αλλά και η δονητική διεύρυνση, οι οποίες επιχειρούν μέσα από συσκευές συχνότητας να επαναφέρουν σε ισορροπία τα ηλεκτρομαγνητικά σήματα που θεωρείται πως εκπέμπει κάθε ανθρώπινο σώμα και να ανακουφίσει από μια σειρά πόνους και ασθένειες.

αλλά και την ανώτερη πνευματική υπόσταση των διδασκάλων, διοργανωτών και συμμετεχόντων.⁹⁰

Η εντατική αυτή στροφή προς την εναλλακτική πνευματικότητα και θεραπευτική συνέβαλε στη δημιουργία μιας ολόκληρης ελληνικής αγοράς γύρω από το *brandname* πνευματικότητα, με μεγάλα κέρδη και με ισχυρή διάθεση εκμετάλλευσης του δυτικού τύπου υπαρξιακού κενού που το νεωτερικό έθος προκάλεσε και η νεοποχική πνευματικότητα κλήθηκε να καλύψει. Πράγματι, η συνειδητοποίηση πως η Νέα Εποχή αποτελεί παράλληλα και μια πολύ καλή ευκαιρία για κερδοφορία οδήγησε στην συστηματοποίηση μιας σχετικής αγοράς και στην δημιουργία δικτύων προώθησης των νεοεποχικών προϊόντων (διδασκαλιών, κειμένων, θεραπειών, αντικειμένων). Έτσι, για παράδειγμα, η ήδη ενισχυμένη από τα τέλη της δεκαετίας του '90 αγορά νεοεποχικών κειμένων ενισχύεται τώρα περαιτέρω⁹¹. Την ίδια αυτή

⁹⁰ Από τα τέλη της δεκαετίας του 2000 και μετά οι θεοσοφικής κυρίως καταγωγής πνευματιστικές ομάδες επικαιροποίησαν το λόγο τους, εμπλουτίζοντας το παραδοσιακό πολυδιαστασιακό θεοσοφικό οικοδόμημα των Ιερών Βουδών, των Παγκόσμιων Διδασκάλων και των Γήινων Διδασκάλων με αρχαγγελικές οντότητες και διδασκάλους από άλλους Γαλαξίες και πιο συγκεκριμένα από την περιοχή των Πλειάδων, του Σειρίου και της Ανδρομέδας, οι οποίοι αποτελούν μέλη της λεγόμενης Πλανητικής και Κοσμικής Ιεραρχίας Του Φωτός (τον αρχάγγελο Ra, τον αρχάγγελο Μιχαήλ, τον αρχάγγελο Μέτατρον κ.ο.κ). Οι περισσότερο κοσμικοί αυτοί διδάσκαλοι έχουν ιδιαίτερη σημασία καθώς θεωρούνται πως είναι εκείνοι που θα βοηθήσουν τώρα τους γήινους και την γη αυτή καθαυτή να αλλάξει διάσταση και να ανέλθει από την θνητή τρίτη διάσταση στην περισσότερο θείκη Πέμπτη διάσταση. Μια ευκαιρία που σύμφωνα με την εσωτερική διδασκαλία δίδεται μια φορά κάθε 250.000.000 χρόνια. Έτσι, μέσα από τις ήδη υπάρχουσες δομές των θεοσοφικών/πνευματιστικών ομάδων αρχίζει να εξαπλώνεται η είδηση πως η ανάληψη (υπό μια έννοια η ανάσταση) του ανθρώπινου γένους έχει αρχίσει και θα ολοκληρωθεί στις 21 Δεκέμβρη του σωτήριου έτους 2012, όταν η προβλεφθείσα (μεταξύ του 250μ.Χ. και του 900 μ.Χ.) από τους Μεξικανούς Μάγια καταστροφή του κόσμου (εξαιτίας της αντιστροφής των πόλων της γης), να μεν θα οδηγήσει όσους θνητούς δεν προνοήσουν για την πνευματική τους μεταμόρφωση στην “κόλαση”, αλλά την ίδια στιγμή θα δώσει την ευκαιρία στους λεγόμενους Πολεμιστές του Φωτός (δηλ. σε όσους θελήσουν να διευρύνουν τη συνειδητότητα τους και να παλέψουν για το ανθρώπινο γένος) να μεταβούν σε ένα ανώτερο επίπεδο ύπαρξης.

⁹¹ Ενδεικτικά αναφέρω:

- Jung C.G., *Εισαγωγή στην Ψυχολογία*, Εκδόσεις Ιαμβλιχός, 1994
- Krishnamurti J., *Η Ουσία της Διδασκαλίας του. Υπάρχει Απάντηση στο Μυστήριο του Θανάτου*, Εκδόσεις Μπουκουμάνη, 1996
- Girard Haven, *25 Χρόνια Μαθητείας πάνω στη Διδασκαλία των Π. Ντ. Ουσπένσκυ, Γ. Γκουρτζιέφ, Ρ. Μπάρτον*, Εκδόσεις Πτερόεσσα, 1998
- Ουσπένσκυ Πήτερ, *Ένα νέο Πρότυπο του Σύμπαντος*, Εκδόσεις Πύρινος Κόσμος, 1997
- Ted Andrews, *Αύρα*, Εκδόσεις: Η Δύναμη της Επιτυχίας, 2000
- Ιπποκράτης, *Πνευματική Ιατρική*, Εκδόσεις το Θεϊόν Φως, 2000

περίοδο, κάνουν την εμφάνισή τους περιοδικά, τηλεοπτικές εκπομπές ή και ιστότοποι αποκλειστικά προσανατολισμένα προς την νέα αυτή αγορά.⁹² Επιπλέον, η θεματολογία τόσο περιοδικών ποικίλης ύλης όσο και η θεματολογία εκπομπών ποικίλης ύλης της ελληνικής τηλεόρασης διευρύνθηκε ώστε να περιλάβει την προώθηση προϊόντων σχετικών με τον λεγόμενο εναλλακτικό τρόπο ζωής⁹³. Μέσα

-
- Αβρααμίδης Ευστάθιος, *Ολιστική Θεραπεία, Βιοενέργεια και Συνείδηση*, Εκδόσεις Πύρινος Κόσμος, 2000
 - Σουζούκι Σουνρύου, *Zen Nouns, ο Nouns του Αρχάριου*, Εκδόσεις ΣΩΜΑΝΟΥΣ, 2000
 - *Οι Πνευματικοί Κόσμοι*, Εκδόσεις Πύρινος Κόσμος, 2001
 - Schoch Manuel, *Παρατήρηση: Το «Κλειδί» της Ελευθερίας*, Εκδόσεις Ισόρροπον, 2007

⁹²Ενδεικτικά αναφέρω:

Περιοδικά

- *ΑΒΑΤΟΝ*, ενδεικτικοί τίτλοι άρθρων: Η Νέα Σχολή της Πραγματικής Ζωής/ Η Απάντηση της Πνευματικότητας στην Παγκόσμια Κρίση/ Μπορεί ο Βουδισμός να σώσει τον Κόσμο;/Κρισναμουρτι. Πώς να γίνεις καινούργιος και ευτυχισμένος;/ Το New Age, οι Εσωτερικές Σχολές και η Ορθοδοξία/ ο Εσωτερισμός ως Απάντηση στα Προσωπικά Αδιέξοδα/Καβείρια Μυστήρια και Αυτογνωσία Σήμερα
- *Μυστική Ελλάδα*, ενδεικτικοί τίτλοι άρθρων: Ελλάδα και 2012/ Η Θεοσοφία στην Ελλάδα/Ονειρομαντεία στην Αρχαία Ελλάδα/ Εγκοίμηση και Ονειρομαντεία.
- *Το Τρίτο Μάτι*, ενδεικτικοί τίτλοι άρθρων: Χριστός το αιώνιο Ταό.
- *Ομοιοπαθητική Ιατρική*, ενδεικτικοί τίτλοι άρθρων: Πώς αντιμετωπίζει η ομοιοπαθητική της παιδικές ιώσεις;
- *Παιώνια (περιοδικό της Ακαδημίας Αρχαίας Ελληνικής και Παραδοσιακής Κινέζικης Ιατρικής)*, ενδεικτικοί τίτλοι άρθρων: Παραδοσιακή Κινέζικη Ιατρική και Αρωματοθεραπεία σε Γυναικολογικά Προβλήματα/ Gao Zi: Βοτανικά Σιρόπια της Κινέζικης Ιατρικής.
- *Yoga*, ενδεικτικοί τίτλοι άρθρων: Sri Siva: Οι Τρόποι για να Αλλάξετε το Κάρμα σας στα Οικονομικά/ Η Τέχνη της Θετικής Σκέψης/Γιόγκα και Σκολίωση/ Τα Τσάκρα της Ρίζας/Η Ιερή Γεωμετρία του Σώματος
- *Holistic Life*, ενδεικτικοί τίτλοι άρθρων: Amatsu Tatara: Ιαπωνική Ολιστική Θεραπεία/Συνδυασμός Κινέζικης Ιατρικής και Ομοιοπαθητικής/ Αντιμετώπιση του Σακχαρώδη Διαβήτη με Ρυθμιστή Ηλεκτρομαγνητικής Ενέργειας
- *Ανεξήγητο*

Τηλεοπτικές Εκπομπές:

- Πύλες του Ανεξήγητου
- Αθέατος Κόσμος

Ιστότοποι: metafysiko.gr, esoterica.gr, therapy.gr, olistiki-therapeutiki.gr, Blavatsky.gr, spiritualinsight.gr, athensyoga.gr, olistiki.gr, osho.gr, armonikizoi.gr, silvamethod.gr κ.ο.κ.

⁹³ Ενδεικτικά αναφέρω

- Geo (10/2008), Ούτα Χένσελ: Η Δύναμη που Πηγάζει από Μέσα μας (σελ. 40-49)/Πλασίμπο. Η Φαντασία Βοηθάει στη Θεραπεία (σελ. 50-63). Εκεί διαβάζουμε: «Η προσδοκία της θεραπείας μπορεί να αναζωπυρώσει την παραγωγή ανοσοκυττάρων στο λεμφικό ιστό και στο νωτιαίο μυελό. Τα άρρωστα κύτταρα καταστρέφονται από τα αντισώματα ή δηλητηριάζονται (σελ. 57).

στην ίδια συλλογιστική ιδρύονται για πρώτη φορά κέντρα εκπαίδευσης θεραπευτών/δασκάλων, αλλά και διοργανώνονται φεστιβάλ, όπως το Therapy Planet Festival ή το Πανελλήνιο Φεστιβάλ Ρέικι, με αποκλειστικό αντικείμενο την κουλτούρα της πνευματικότητας.⁹⁴

Παρ' όλη την εμφανή καταναλωτική διάσταση της Νέας Πνευματικής Εποχής, η οποία οδήγησε κοινωνιολόγους, όπως ο Θάνος Λίποβατς, να υποστηρίξουν πως οι σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες τείνουν τελικά σε μια «αντινεωτερική αναζήτηση αποκαλυπτικών, μυστικών βιωμάτων γνωστικιστικής λύτρωσης, απορρίπτοντας τη δυνατότητα μιας ορθολογικής πράξης αλλαγής των εγχοσμίων, μέσα από μια εσχατολογική προοπτική», είναι σαφές πως, η ανάπτυξη του πεδίου της πνευματικότητας έδωσε την ευκαιρία στο ελληνικό κοινό να έρθει σε επαφή με μια διαφορετική υπαρξιακή λογική, η οποία φαίνεται πως διάνοιξε τη δυνατότητα των μελών της ελληνικής κοινωνίας να παύσουν να «χειραγωγούνται, συλλογικά και ατομικά, από μια κεντρική, υποχρεωτική, θρησκευτική ερμηνεία και εξωτερική αυθεντία» και να αποκτήσουν «εμπιστοσύνη στην ηθική τους συνείδηση» (Λίποβατς

-
- Geo (1/2009), Γιατί Πιστεύει ο Άνθρωπος; Υπάρχει Θεός ή Είναι Πλάσμα της Φαντασίας μας;/ Η Γέννηση των Θρησκειών/ Η Πίστη στη Λίθινη Εποχή. Οι Πρώτες Απαντήσεις για το Νόημα της Ζωής (σελ. 38-63).
 - Nexus (Απρίλιος/Μαίος 2009), Η Μυστική Όψη του Καρκίνου και Απαγορευμένες Θεραπείες.
 - Elle (9/2010), Zen, η Νέα Πολυτέλεια. Γιόγκα, Διαλογισμός και Θετικές Σκέψεις Ελαφραίνουν την Ψυχή και μας Δείχνουν τον Δρόμο προς την Ευτυχία (σελ. 76-82)
 - Έπιλον (12/2010), Ρίψατε Απόδειξη Περί Υπάρξεως Θεού STOP! Νέοι Άθεοι STOP! (σελ. 44-48)
 - Elle (12/2013), Πείτε OMMM και Διώζτε το Στρες. Η Νευροεπιστήμη Παραδέχτηκε το Διαλογισμό (σελ. 132-136).
 - Elle (6/2014), Διαλογισμός της Επίγωσης. Το Μεγάλο Βήμα που θα Αλλάξει για Πάντα τη Ζωή μας (σελ. 64-66)

⁹⁴ Ενδεικτικά αναφέρω:

Κέντρα σπουδών:

- Om (Oriental Medicine and Shiatsu Center) Κέντρο Εκπαίδευσης Συμπληρωματικής και Εναλλακτικής Θεραπευτικής. Στο σχετικό φυλλάδιο αναφέρεται: «το όραμά μας είναι να προσφέρουμε επαγγελματικά εφόδια υψηλής στάθμης, παρέχοντας ολοκληρωμένη γνώση της σχετικής θεωρίας και πρακτικής».
- Ακαδημία Αρχαίας Ελληνικής και Παραδοσιακής Κινέζικης Ιατρικής
- Κέντρο Εναλλακτικής Θεραπευτικής και Αυτογνωσίας (Κύκλοι τριετών σπουδών στη σαμανική)
- Σπουδές Μπλαβάτσκι
- Ιπποκράτειο Κέντρο Κλασικής Ομοιοπαθητικής
- Alternative Healing Center (Σχολή και Κέντρο Εναλλακτικών Θεραπειών)

2008: 45, 58). Η έστω και συντεταγμένη οντολογική αυτή μετατόπιση γίνεται μεταξύ άλλων φανερό στο γεγονός πως η διάχυση του όρου και της λογικής της πνευματικότητας εντός του σύγχρονου ελληνικού χωροχρόνου την πρώτη δεκαετία του 2000, φαίνεται πως επέτρεψε, έστω καθυστερημένα (σε σχέση με την Η.Π.Α. και τη Δυτική Ευρώπη), σε μια μερίδα Ελλήνων ιατρών και λειτουργών υγείας να ασχοληθούν σοβαρά με τη σχέση ανάμεσα στην πνευματικότητα/θρησκευτικότητα/πίστη και την υγεία και να τολμήσουν την εφαρμογή των ερευνητικών τους ευρημάτων στην ιατρική πρακτική τους. Πράγματι, η διάχυση του, νεωτερικής καταγωγής, έθους της ψυχανάλυσης, καθώς και η ολοένα μεγαλύτερη απήχηση των εναλλακτικών θεραπειών κατά την προηγούμενη δεκαετία, φαίνεται πως συνέβαλαν στην στροφή ενός ικανού πια αριθμού ελλήνων ιατρών (κυρίως παθολόγων και ψυχιάτρων) προς τη λεγόμενη ψυχοσωματική προσέγγιση που υποστηρίζει πως οι εξατομικευμένοι τρόποι ψυχικής λειτουργίας προκαλούν λειτουργικές νευρώσεις στα όργανα και υπ' αυτήν την έννοια μια σειρά ασθένειες που δεν οφείλονται σε στενά παθολογικά αίτια (σε βλάβη των οργάνων και συστημάτων του ανθρώπινου σώματος), αλλά στον δυσλειτουργικό τρόπο που έχει μάθει να συνδιαλέγεται με τον κόσμο της η ψυχή του εκάστοτε ασθενούς. Έτσι, μέσα από την αποδοχή της ψυχοσωματικής συλλογιστικής, οι πρωτοπόροι (για τα ελληνικά δεδομένα) αυτοί γιατροί, επιτυγχάνουν να ενοχλήσουν εκ των έσω την στενά μηχανιστική εφαρμογή της ιατρικής πρακτικής στην Ελλάδα, μπολιάζοντας μια μερίδα νεότερων ιατρών, αλλά και κυρίως μια μερίδα ασθενών (και των οικείων τους), με την ιδέα πως οι διαταραγμένες διαπροσωπικές σχέσεις και οι υπαρξιακές εκκρεμότητες οδηγούν σε μια σειρά σωματικές ασθένειες που αφορούν, ωστόσο, σε προϊόντα στρεσογόνας ασυνεννοησίας, μη αρμονικής δηλ. σχέσης με τον εαυτό, τον κόσμο ή το σύμπαν, όπως θα σημείωνε και ο ιατρός Ρένος-Παναγιώτης Ρώτας ⁹⁵. Έτσι, μέσα από το κανάλι της ψυχοσωματικής προσέγγισης, το ελληνικό βιοιατρικό πεδίο αρχίζει τώρα να στρέφει ουσιαστικότερα την προσοχή του αφενός σε μελέτες

⁹⁵ Ο ιατρός-παθολόγος Ρένος-Παναγιώτης Ρώτας υπήρξε από τους Έλληνες πρωτεργάτες της ψυχοσωματικής προσέγγισης. Από το 1956 έως το 1964 εργάστηκε ως επιστημονικός συνεργάτης, αλλά και ως αναπληρωτής διευθυντής στο τμήμα Κλινικής Ψυχοθεραπείας της Παθολογικής Κλινικής της Ιατρικής Σχολής του πανεπιστημίου του Freiburg. Το 1977 ίδρυσε την Ελληνική Εταιρία Μελέτης Ψυχοσωματικών Προβλημάτων. Ήταν από τους πρώτους που δίδαξε το μάθημα «Σχέση Ανάμεσα στον Ιατρό και τον Άρρωστο» στην Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημίου της Κρήτης.

κυρίως αμερικανών, γάλλων και γερμανών επιστημόνων σχετικά με τον τρόπο που ο έντονος τρόπος ζωής, σε συνδυασμό με τις διαπροσωπικές εκκρεμότητες και την έλλειψη ενός συνεκτικού νοήματος ζωής δύναται να εξαντλήσει τον εγγενή μηχανισμό επιβίωσης που ονομάζουμε *στρες*, αδυνατίζοντας το ανοσοποιητικό σύστημα, επιτρέποντας την δημιουργία ύπουλων φλεγμονών και αναστέλλοντας ή υποβαθμίζοντας τις ρυθμιστικές και αυτοθεραπευτικές δυνάμεις του εκάστοτε οργανισμού. Αλλά και αφετέρου στις έρευνες αμερικανών κυρίως πρακτικών ιατρών που υποδείκνυαν πως οι νεοεποχικές μέθοδοι χαλάρωσης και θεραπείας, όπως ο διαλογισμός, ο βελονισμός, η ρεφλεξολογία, η yoga, όσο και η, θρησκευτικής καταγωγής, προσευχή και η συνειδητή στροφή του ασθενούς στην αναζήτηση της δικής του πνευματικής αλήθειας και στην μαχητική επίλυση των κοσμικών και μεταφυσικών του εκκρεμοτήτων δύνανται να συμβάλουν ενισχυτικά στην αποκατάσταση της υγείας τους, καταπραΰνοντας την αρτηριακή πίεση, επουλώνοντας τις εστίες φλεγμονών, εκκρίνοντας τις υπεύθυνες για την ομοιόσταση ορμόνες σε δόσεις ευεργετικές για την υγεία, κ.ο.κ..

Την ίδια εποχή, οι ήδη διανοιγμένες στο νεοεποχικό έθος ελληνικές υποκειμενικότητες, έχοντας πληροφορηθεί (κυρίως μέσω του internet) για τις συγκλονιστικές, (αλλά ακόμα όχι ευρείας αποδοχής εντός του ελληνικού χωροχρόνου), αυτές εξελίξεις εντός του μηχανιστικού βιοιατρικού πεδίου, αρχίζουν να αναζητούν ολοένα και περισσότερο ιατρούς διανοιγμένους στο εναλλακτικό έθος, που δεν χορηγούν μηχανικά αντιβιώσεις, αλλά αντίθετα συστήνουν καταρχάς ήπια αντιτυρετικά, βότανα, ομοιοπαθητικά χάπια κ.ο.κ.. Ή/και γιατρούς που δεν χορηγούν αφειδώς ή μόνον ψυχοφάρμακα αλλά συνιστούν επίσης ψυχανάλυση, διαλογισμό, άσκηση και ενδυνάμωση των διαπροσωπικών δεσμών των ασθενών, δεν προτείνουν αφειδώς επεμβάσεις/εγχειρίσεις με μοναδικό σκοπό το κέρδος, αλλά δίνουν προσοχή στην διατροφή και την ενδυνάμωση του ασθενούς, καθώς και σε οτιδήποτε άλλο θα μπορούσε να βοηθήσει στην αποφυγή της επέμβασης στο ανθρώπινο σώμα όπου αυτό δεν κρίνεται απολύτως απαραίτητο, ή/και ορίζουν μεν το προβλεπόμενο πρωτόκολλο χημειοθεραπείας, αλλά συστήνουν ταυτόχρονα και ψυχανάλυση, ή και άλλες χαλαρωτικές και ενδυναμωτικές πρακτικές στον ασθενή τους. Αναζητούν, με άλλα λόγια, γιατρούς που φαίνεται πως έχουν συνειδητοποιήσει την ανάγκη παρέμβασης στην κυρίαρχη στενά μηχανιστική, αλλά και απρόσωπη, εφαρμογή των

ιατρικών κεκτημένων και αναζητούν και οι ίδιοι για τον εαυτό τους, θα λέγαμε, μια εναλλακτική προσέγγιση των ζητημάτων ζωής και θανάτου που έχουν ταχθεί να υπηρετούν. Η διάχυση των Ελλήνων ασθενών που θα εμπιστεύονταν μόνο έναν τέτοιο γιατρό, ή/και που θα έπαιρναν μια δεύτερη γνώμη και από έναν τέτοιο γιατρό, ή/και που θα συμπλήρωναν τα ιατρικά πρωτόκολλα με μια σειρά εναλλακτικές θεραπείες, ανάγκασε αρκετούς ακόμα από τους εκπροσώπους του βιοιατρικού κλάδου που δεν είχαν οι ίδιοι νεοεποχικές ή εναλλακτικές ανησυχίες να διευρύνουν πάραυτα τους ορίζοντές τους, να παρακολουθήσουν επιμορφωτικά σεμινάρια βελονισμού ή ρεφλεξολογίας, να συνεργασθούν με χώρους εναλλακτικών θεραπειών κ.ο.κ. Ταυτόχρονα, η ανάγκη των πιο προβληματισμένων αυτών ασθενών να αντιμετωπισθούν από τους ιατρούς τους ως αυθεντικές, μοναδικές και ικανές να αποφασίσουν για τη ζωή τους υπάρξεις που βιώνουν την εξατομικευμένη όψη μιας (κλασικής) ασθένειας, οδήγησε στην ολοένα και μεγαλύτερη διάχυση της επιταγής για μια σχέση ενσυναίσθησης ανάμεσα στον γιατρό και τον ασθενή του. Στην επικράτηση, όπως είδαμε, της ιδέας πως μια ουσιαστικότερη σχέση ανάμεσα στον γιατρό και τον ασθενή μόνο θετικά μπορεί να συμβάλει στο δράμα μιας ασθένειας. Εντός αυτής της συλλογιστικής, ιδρύεται το 2000, στο Νοσοκομείο Μεταξά μονάδα Διασυνδεδετικής Ψυχιατρικής, η οποία εκπαιδεύει νεοπροσλαμβανόμενους ογκολόγους γιατρούς, νοσηλευτές, αλλά και τελειόφοιτους ψυχολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου στην λογική της ενσυναίσθησης. Για τον ίδιο λόγο, από το 2004 ιδρύονται σταδιακά στις ιατρικές και νοσηλευτικές σχολές της χώρας τα λεγόμενα εργαστήρια κλινικών δεξιοτήτων, όπου πλέον των πρακτικών και εργαστηριακών δεξιοτήτων οι φοιτητές διδάσκονται και δεξιότητες επικοινωνίας, τρόπους δηλ. που αφορούν όχι μόνο στην λήψη του ιστορικού και στην ανακοίνωση των δυσάρεστων νέων, αλλά κυρίως στην δυνατότητα εδραίωσης μια σχέσης εμπιστοσύνης, σεβασμού και αμοιβαίας κατανόησης με τους ασθενείς τους. Την ίδια περίπου εποχή άρχισαν να εμφανίζονται και μια σειρά άρθρων, καταρχάς από το χώρο της ψυχιατρικής, τα οποία αναφέρονταν στην ανάγκη εκπαίδευσης των ογκολόγων ιατρών στις ψυχιατρικές στρατηγικές διαχείρισης απαιτητικών συναισθηματικών καταστάσεων προκειμένου οι πρώτοι να εξοπλιστούν με τις βιωματικές εκείνες εμπειρίες που θα μπορούσαν να τους διευκολύνουν τόσο στο δύσκολο έργο εξασφάλισης της ποιότητας της συναισθηματικής ζωής των ασθενών τους, αλλά και των πρώην

ασθενών τους (που τελείωσαν μεν επιτυχώς τη θεραπείας τους, πρέπει, ωστόσο να επανενταχθούν στο περιβάλλον τους, ζώντας παράλληλα με τον φόβο της επανάκαμψης του καρκίνου), όσο και στη διαχείριση των δικών τους ασυνείδητων και συνειδητών φόβων που αναδύονται λόγω της καθημερινής ενασχόλησής τους με ζητήματα ζωής και θανάτου.⁹⁶ Από το 2006 και μετά διενεργούνται μια σειρά πρωτοπόρων για τα ελληνικά δεδομένα ερευνών σε Έλληνες καρκινοπαθείς από τις Ιατρικές σχολές Αθηνών και Πατρών, οι οποίες συσχετίζουν την πνευματικότητα και την πίστη με την μείωση της αίσθησης του πόνου σε ασθενείς με προχωρημένο καρκίνο. Όπως σημειώνει η υπεύθυνη της έρευνας Κυριακή Μυστακίδου σε συνέντευξή της στα Νέα, «οι ασθενείς που καταφέρνουν να δαμάσουν τον πανικό του θανάτου, καταφέρνουν να μειώσουν και τα συμπτώματα. Αυτό δεν σημαίνει πως δεν πονούν, πως αισθάνονται λιγότερο κουρασμένοι ή πως μπορούν να πάρουν καλύτερες ανάσες. Η πίστη και η θρησκευτικότητα όμως μπορεί να λειτουργούν καταπραυντικά στα συμπτώματα». Μέσα από τις ίδιες έρευνες προέκυψε πως όσο πιο βαριά είναι η κατάσταση της υγείας τους τόσο περισσότερο οι ασθενείς επαφίενται στην ηρεμία και την χαλάρωση από την προσευχή και τον διαλογισμό, αλλά και πως όσοι εκκλησιάζονταν ή προσεύχονταν συχνότερα (κυρίως γυναίκες) πίστευαν πως βρίσκονταν σε καλύτερη θέση ακόμα και κατά τη διάρκεια της ασθένειάς τους από όσους δεν πίστευαν.⁹⁷ Την ίδια εποχή αρχίζουν να εμφανίζονται συστηματικά σε εφημερίδες και περιοδικά μεγάλης κυκλοφορίας άρθρα σχετικά με την σχέση

⁹⁶ Βλ. για παράδειγμα:

- Ιακωβίδης Β., Καλλέργης Γ., Σπυροπούλου Β., Μπεντενίδης Χ., 2004, «Διασυνδεδετική Ψυχιατρική σε Ογκολογικό Νοσοκομείο. Εκπαίδευση του Ογκολογικού Προσωπικού», *Psychiatriki* 15(1): 57-63.
- Καρκανιάς Α., Ιακωβίδης Β., Μπεντενίδης Χ., 2006, «Θεραπευτική έναντι Διαγνωστικής Ενημέρωσης σε Ασθενείς με Καρκίνο, *Εγκέφαλος* 43 (1)

⁹⁷ Βλ. Ενδεικτικά

- [Mystakidou K](#), [Tsilika E](#), [Parpa E](#), [Smyrnioti M](#), [Vlahos L.](#), 2006, «Assessing Spirituality and Religiousness in Advanced Cancer Patients», *The American Journal of Hospice and Palliative Care* , 23(6): 457-63.
- [Mystakidou K](#), [Tsilika E](#), [Prapa E](#), [Smyrnioti M](#), [Pagoropoulou A](#), [Lambros V](#), 2008, «Predictors of Spirituality at the End of Life», *Canadian Family Physician*, 54(12): 1720-1721.
- [Mystakidou K](#), [Tsilika E](#), [Parpa E](#), [Hatzipli I](#), [Smyrnioti M](#), [Galanos A](#), [Vlahos L](#), 2008, «Demographic and Clinical Predictors of Spirituality in Advanced Cancer Patients: A Randomized Control Study», *Journal of Clinical Nursing*, 17(13):1779-85.

πνευματικότητας και υγείας⁹⁸. Με την είσοδο στην νέα δεκαετία τα ελληνικά ιατρικά επιστημονικά άρθρα τα σχετικά με την πνευματικότητα, το στρες και την υγεία, αρχίζουν να πυκνώνουν στο χώρο του διαδικτύου, επιβεβαιώνοντας πως η είσοδος στην νέα πνευματική ιατρική ελληνική εποχή είναι πια αμετάκλητο γεγονός.⁹⁹ Την ίδια περίπου περίοδο εισάγεται στο ιατρείο πόνου του Αρεταίειου Νοσοκομείου ο βελονισμός, ως μέθοδος ανακούφισης των χρόνια και βαριά νοσούντων, ενώ το 2008 εισάγονται οι τεχνικές του σιάτσου και της ρεφλεξολογίας.

Έτσι, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως είναι τελικά από τα τέλη της δεκαετίας του 2000 και μετά που έγιναν ευρέως διαθέσιμες στον ελληνικό χωροχρόνο οι εναλλακτικές πνευματικές διδαχές και θεραπευτικές πρακτικές της Νέας Εποχής. Βεβαίως και πάλι, αυτό δεν σημαίνει πως η εξοικείωση των ελληνικών υποκειμενικότητων με τον εναλλακτικό χώρο είναι σήμερα τέτοια, ώστε να καταφεύγουν σε αυτόν χωρίς δεύτερη σκέψη ακόμα και στις περιπτώσεις σοβαρών περιστατικών ασθένειας, όπου η ανάγκη εξεύρεσης θεραπευτικής λύσης καθίσταται

⁹⁸Βλ. ενδεικτικά:

- Το Αγχος Δυναμώνει τα Καρκινικά Κύτταρα, *Περιοδικό Geo*, (12/2007, σελ.22).
- Μανουσέλης Σπύρος, Αισιοδοξία, το Καλύτερο Φάρμακο, *Ελευθεροτυπία* (23/1/2010, σελ 22-23).
- Τούντας Γιάννης, Πνευματικότητα και Υγεία, *Ελευθεροτυπία* (6/11/2010).
- Steve Connor, Πιστεύουμε για να Επιβιώσουμε. Εξέλιξη: Ο Εγκέφαλός μας είναι Προγραμματισμένος για Θρησκευτικές Εμπειρίες, *Τα Νέα/The Independent* (10/3/2009, σελ. 22).
- Jeremy Laurance, Θαύματα στο Μικροσκόπιο. Έρευνες για να Εξηγηθούν οι Περιπτώσεις κατά τις οποίες Θεραπεύονται Ανίατες Ασθενείς. *Τα Νέα/The Independent*.
- Χρούσος Γεώργιος, Η Βιολογία Συστημάτων. Τα Συστήματα του Στρες και της Αμοιβής και οι Καλές Τέχνες, *Συμπόσιο Νευροαισθητικής*, (2012) <http://www.anagnostouli.gr>
- Χρούσος Γεώργιος, Αναλύοντας το Στρες, *vita.gr*

⁹⁹ Ενδεικτικά αναφέρω:

- Μουσσάς Γ.Ι., Καρκανιάς Α.Π., Παπαδοπούλου Α.Γ., 2010, «Ψυχολογική Διάσταση της Γενετικής του Καρκίνου: Επικοινωνία Γιατρού-Ασθενούς», *Psychiatriki* 21(2): 48-57.
- [Matsota P](#), [Christodouloupoulou T](#), [Smyrnioti ME](#), [Pandazi A](#), [Kanellopoulos I](#), [Koursoumi E](#), [Karamanis P](#), [Kostopanagiotou G](#), 2013 «Music's use for anesthesia and analgesia», *Journal of Alternative and Complementary Medicine* 19(4): 298-307.
- Κιούλος Κ. Θ., Μπεργιαννάκη Ι.Δ., 2014, «Θρησκευτικότητα, Πνευματικότητα και Κατάθλιψη», *Αρχαία Ελληνικής Ιατρικής*, 31 (3): 263-271.

επιτακτική. Παρ' όλα αυτά, μέσα από την έρευνά μου προκύπτει σαφώς πως, παρότι η πλειονότητα των σύγχρονων ελληνικών υποκειμενικοτήτων εξακολουθεί σήμερα να ακολουθεί σχεδόν διαισθητικά τις οικείες ως σωματοποιημένες ελληνορθόδοξες και βιοϊατρικές προτάσεις σε περιπτώσεις κρίσιμων καταστάσεων ασθενείας, εντούτοις έχει στραφεί και προς τις νεοεποχικές πρακτικές προκειμένου να αντιμετωπίσει εναλλακτικά είτε ελαφρύτερα περιστατικά ασθενείας, είτε σοβαρά περιστατικά ασθενείας που δεν κατάφεραν να βρουν γιατρεία (ή βρήκαν μερική γιατρεία) μέσα από τις κυρίαρχες ελληνικές (ελληνοποιημένες μέχρι σήμερα) θεραπευτικές οδούς. Υπ' αυτήν την έννοια, καθίσταται μέσα και από την παρούσα έρευνα φανερό πως το νεοεποχικό έθος παραμένει ακόμα εντός του ελληνικού χωροχρόνου ένα μη εξαντικειμενικευμένο ή ένα υπό εξαντικειμενίκευση έθος. Ένα έθος που, εξαιτίας της καταγωγικής ξενότητάς του, αλλά και της σχετικά πρόσφατης (εξαιτίας των συγκυριών) πορείας του στη χώρα μας, δεν έχει καταφέρει να μετατραπεί σε μέρος της υποβόσκουσας συναισθητηριακής συνείδησης των συνομιλητών μου, η οποία καθορίζει και ξεχωρίζει αυτόματα, ιδίως σε στιγμές κρίσης, τα του εαυτού και τα του ξένου. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, ελπίζω να έγινε σαφές πως σήμερα είναι αρκετά διαθέσιμη στις ελληνικές υποκειμενικότητες, όχι απλώς μια άλλη θεραπευτική λογική, αλλά ένα άλλο πλαίσιο ύπαρξης και, πιο συγκεκριμένα, μια διαφορετική, της ελληνορθόδοξης, τροπικότητα του Απόλυτου, όπως σημειώνει και ο Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος (1991: 17). Μια εκδοχή οντολογικής θεραπείας και σωτηρίας που δεν εκλαμβάνει το Απόλυτο (το πεδίο του θείου, του υπερβατικού), ως το απόλυτα έτερο (του θνητού) που μπορεί να προσεγγισθεί (από το θνητό) μόνο κατά Χάρη, ή αλλιώς, ελέω Θεού. Αλλά αντίθετα το εκλαμβάνει ως το απόλυτα όμοιο της θνητότητας, το οποίο δύναται να προσεγγιστεί με μόνη τη θέληση του ανθρώπου να επιστρέψει προς τα μέσα, προς τον Ανώτερο Εαυτό του, εκεί που του αποκαλύπτεται πως είναι εξ' αρχής Ένα με το Απόλυτο, Τέλειο, Μακάριο Όλον. Συνεπάγεται πως αυτό που τελικά έχει σήμερα εισαχθεί στον ελληνικό τόπο μέσω των νεοεποχικών προσώπων και πραγμάτων, (ή/και επαν-εισαχθεί, αν αναλογιστεί κανείς την πλατωνική θέση περί της επιμέλειας της ψυχής), είναι η ιδέα πως η ελευθερία του ανθρώπινου γένους –και άρα η σωτηρία του- είναι μια δεδομένη και όχι μια ελπιζόμενη εξωτερική συνθήκη. Μια συνθήκη που δεν χαρίζεται, αλλά κερδίζεται άπαξ και ο θνητός συνειδητοποιήσει πως περιέχει

ήδη ο ίδιος μέσα του εν υπνώσει την μοναδική, διαρκή, δεδομένη Αλήθεια της ύπαρξής του και της Ύπαρξης· ή πως *Όλα τελικά είναι Ένα* και αφιερωθεί ολόψυχα στην συνειδησιακή επιστροφή του στην πηγή της ύπαρξής του (Παπαλεξανδρόπουλος 1991: 486-487).

Αυτό που μένει να δούμε μέσα από τη συνάντηση των συνομιλητών μου με τα βραζιλιάνικα πνεύματα είναι τον τρόπο (αλλά και τον λόγο) με τον οποίο η διαθέσιμη αυτή νεοεποχική πρόταση μετατράπηκε σε κάποιες από τις περιπτώσεις των συνομιλητών μου (εκείνων που βίωναν ένα καθεστώς αδήριτης ανάγκης θεραπείας) σε σωματοποιημένη (αν και όχι εξαντικειμενικευμένη) αλήθεια. Δηλαδή σε μέρος όχι της νοητικής τους συνείδησης (όπως για τους περισσότερους Έλληνες), αλλά σε μέρος της συναισθητηριακής τους συνείδησης. Ένας τρόπος που δύναται να μας δώσει αναλυτικά στοιχεία για τη δυνατότητα ανασυγκρότησης της υποκειμενικότητας, παρότι, όπως θα φανεί στο τέταρτο κεφάλαιο, η νεοεποχική αυτή αλήθεια δεν καταφέρνει να γίνει μέρος του αναχθέντος *ύφους* της συναισθητηριακής συνείδησης των συνομιλητών μου. Παρότι δηλαδή ένα μέρος της συναισθητηριακής ύπαρξής τους φανερώθηκε, πράγματι, μη ανασυγκροτήσιμο.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Το πεδίο των βραζιλιάνικων πνευματιστικών θεραπειών

1. Εισαγωγή

Στο παρόν κεφάλαιο αναφέρομαι στο δεύτερο σκέλος της *ελληνοβραζιλιάνικης* θεραπευτικής σχέσης: το *βραζιλιάνικο* και ειδικότερα στις βραζιλιάνικες πνευματιστικές θεραπευτικές πρακτικές που συνιστούν τον λόγο θεραπείας κάποιων εκ των συνομιλητών μου, αλλά και το μικρογραφικό εκείνο πεδίο εντός του οποίου επέλεξα να ερευνήσω τους οντολογικούς κραδασμούς που φαίνεται πως προκαλεί στις σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες η *εξ' ανάγκης* συνάντησή τους με την θεραπευτική *ξενότητα*. Ειδικότερα αναφέρομαι στην, συνδεδεμένη με τον ευρωπαϊκό και βορειοαμερικανικό πνευματισμό/μερμερισμό των μέσων του 19^{ου} αιώνα, ιστορία των πνευματιστικών θεραπειών, καθώς και στη θέση που οι τελευταίες κατέχουν στη βραζιλιάνικη κοινωνία του σήμερα. Περιγράψω, επίσης, τους πρωταγωνιστές της πνευματιστικής θεραπευτικής τελετουργίας και εν προκειμένω τους βραζιλιάνους χαρισματικούς διάμεσους/θεραπευτές και τις “σωτήριες” πνευματικές οντότητες του πνευματιστικού οικοδομήματος του Καρντέκ από τις οποίες οι θνητοί διάμεσοι αντλούν τη θεραπευτική τους δύναμη, καθώς και την πνευματιστική θεραπευτική τελετουργία και στις δύο εκδοχές της. Τόσο την λεγόμενη *αόρατη* και περισσότερο ήπια που αφορά στη μέσω χειροθεσίας διοχέτευση της ενέργειας του Αγίου Πνεύματος από εκπαιδευμένα μέντιουμ στο εκάστοτε ασθενές σώμα του, όσο και την λεγόμενη *ορατή*, περισσότερο έντονη εκδοχή της που αφορά στη δημόσια, δίχως μέτρα υγιεινής και δίχως αναισθησία, διενέργεια λεπτών χειρουργικών επεμβάσεων εκ μέρους ιδιαιτέρως χαρισματικών διαμέσων που έχουν τη δύναμη να ενσαρκώνουν πνευματικές οντότητες φέρουσες εξειδικευμένες θεραπευτικές γνώσεις/δυνάμεις. Μια εκδοχή που μέχρι πρόσφατα συναντούσε κανείς μόνο σε απομονωμένα θεραπευτικά κέντρα (μοναστηριακού τύπου) στη φτωχή βραζιλιάνικη ενδοχώρα. Τέλος, στο ίδιο

αυτό κεφάλαιο καταγράφω τη θεωρητική πνευματιστική γνώση που υποστυλώνει τον βραζιλιάνικο πνευματιστικό θεραπευτικό τρόπο. Μια γνώση, η οποία, υποστηρίζει την ιδέα ενός σύμπαντος πλήρους πνευματικών όντων που επενεργούν στον ορατό κόσμο, έχοντας ως κύριο σκοπό τους (εφόσον πρόκειται για καλής θελήσεως πνεύματα) να δείξουν στους ανθρώπους τον δρόμο της πνευματιστικής πνευματικής εξέλιξης. Και εν προκειμένω, τον δρόμο προς την επίτευξη μιας αρμονικής (και δηλωτικής του πνευματικού τους επιπέδου) σχέσης με το πνευματικό Όλον. Ο δρόμος αυτός θεωρείται εδώ ανοιχτός σε όλους εκείνους τους θνητούς που θα θελήσουν να ενεργοποιήσουν την εγγενή, αν και συνήθως εν υπνώση, ιερή ψυχή τους, την οποία τεκμαίρεται πως μοιράζονται με το Σύμπαντικό Πνεύμα αυτό καθαυτό. Δηλαδή, σε όλους εκείνους που θα θελήσουν να εμπλακούν συνειδητά με το Πνεύμα και να διευρύνουν την πνευματικότητά τους, αφενός εκμεταλλευόμενοι συνειδητά τις αναγκαστικές διαδοχικές επανασαρκώσεις τους που θεωρείται πως τους παρέχουν τον απαραίτητο πραγματικό και ει δυνατόν υγιή χρόνο για να μάθουν μέσα από το λάθη τους. Αλλά και αφετέρου, επωφελούμενοι συνειδητά από τις διαδοχικές αποσαρκώσεις τους, δηλαδή το αναγκαστικό πέρας της εκάστοτε ενσάρκωσής τους, τον θάνατό τους, ο οποίος θεωρείται εδώ πως τους επιτρέπει να αφιερωθούν «από άλλη θέση» σε περαιτέρω εξυψωτικές φιλανθρωπικές, θεραπευτικές πράξεις, αλλά και να αναλογιστούν σχετικά με το τι τους απομένει να διορθώσουν, ενόψει της νέας -επικείμενης- θνητής τους ενσάρκωσης, μέχρι να αγγίξουν τόσο οι ίδιοι όσο και η ανθρωπότητα το *Τέλειο*.

2. Ο βραζιλιάνικος πνευματισμός

Ο πυρήνας του βραζιλιάνικου πνευματισμού, καθώς και η λογική των βραζιλιάνικων πνευματικών θεραπειών, στηρίζονται στη θεωρητική συστηματοποίηση που επιχείρησε το 1857 στο *Βιβλίο των Πνευμάτων* ο Γάλλος συγγραφέας Λεόν Ντενιζάρ Ριβάιγ, γνωστός με το ψευδώνυμο Αλάν Καρντέκ. Όπως σημειώνει η συγγραφέας Emma Bragdon, ο Καρντέκ είχε πάθος με τη διδασκαλία, γι' αυτό και εργαζόταν ως διευθυντής σε Παρισινό σχολείο αρρένων, αλλά και έδινε συχνά διαλέξεις πάνω στα θεωρητικά μαθηματικά, τη γλωσσολογία και τη δημόσια εκπαίδευση. Επίσης, δραστηριοποιείτο στον Φρενολογικό Σύλλογο και τον Σύλλογο Μαγνητισμού του

Παρισιού (2008: 47). Σύμφωνα με την Bragdon, γύρω στα 1850, ο Καρντέκ έτυχε να γνωρίσει δυο γάλλους διάμεσους (medium) που του ανακοίνωσαν πως είχαν λάβει ξεκάθαρο μήνυμα από τον πνευματικό κόσμο πως εκείνος είχε επιλεγθεί από τον αόρατο κόσμο ώστε να φέρει εις πέρας μια ιδιαίτερος σημαντική πνευματική αποστολή, να καταγράψει τα μυστικά του πνευματικού κόσμου και να συνεισφέρει έτσι στην πνευματική ανέλιξη της ανθρωπότητας. Ο Καρντέκ πείσθηκε για τον σκοπό αυτό της ζωής του και ξεκίνησε να καταγράφει τις επικοινωνίες των δυο διάμεσων με τα πνεύματα, τις οποίες και δημοσίευσε τελικά στο *Βιβλίο των Πνευμάτων*, το 1857. Έκτοτε και μέχρι τον θάνατό του, το 1869, εντρύφησε στην καθολική και την προτεσταντική θρησκεία καθώς και στις παραδόσεις του μερσερισμού (του ζωικού μαγνητισμού), του ροδοσταυρισμού και της ελευθερομασωνίας, φθάνοντας να συνθέσει την δική του υβριδική θεώρηση, στην οποία πρώτευαν οι ιδέες της μετά θάνατον επιβίωσης των ανθρώπινων όντων ως πνευματικών οντοτήτων, της πνευματικής εξέλιξης μέσω του δρόμου της μετενσάρκωσης, του ανταποδοτικού νόμου του κάρμα, της προσωπικής ευθύνης στον δρόμο προς τη φώτιση κ.ά.¹⁰⁰ Ιδέες, τις οποίες ο Καρντέκ δημοσιοποιούσε σε τακτά διαστήματα στο περιοδικό *Spiritist Journal-Journal of Psychological Studies* (που εξέδιδε ο ίδιος από το 1858 έως και το 1869) προκειμένου να προσφέρει, όπως εξηγεί, στο ανθρώπινο γένος μια τέτοια αίσθηση βεβαιότητας για την μέλλουσα και μετά θάνατον ζωή ικανή να το εξοπλίσει ενάντια στην οντολογική δυσφορία και ενδεχομένως στην τρέλα που προκαλεί το πεπερασμένο της ζωής στους ανθρώπινους φορείς της (Καρντέκ 2004 1996: 52-53).¹⁰¹

Σύμφωνα με την κοινωνική ανθρωπολόγο Cristina Rocha, η καρντεσική εκδοχή του πνευματισμού εισήχθη συγκυριακά, περί το 1860, στην αναγκαστικά Καθολική (μετά τον ερχομό των πορτογάλων αποίκων το 1500) Βραζιλία. Φαίνεται, ωστόσο, πως βρήκε απήχηση στον βραζιλιάνικο λαό ακριβώς επειδή η λογική των πνευμάτων και των διάμεσων ήταν ήδη ισχυρή τόσο στα πιστεύω των ιθαγενών λαών της Βραζιλίας (*Ουμπάντα*) όσο και στις αφρικανικής καταγωγής θρησκείες, όπως για παράδειγμα

¹⁰⁰ Τα αποτελέσματα της λεπτομερούς αυτής σύνθεσης είναι καταγεγραμμένα στα βιβλία του: *Το Βιβλίο των Διαμέσων* (1861), *Το Ευαγγέλιο όπως Εξηγείται από τα Πνεύματα* (1864), *Παράδεισος και Κόλαση* (1865) και *Γένεση* (1867).

¹⁰¹ Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη ζωή και το έργο του Καρντέκ βλ. και Moreira-Almeida και Lotufo-Neto 2005.

της *Καντόμπλε*, που είχαν εισαχθεί το 1550 με τους πρώτους αφρικανούς σκλάβους (2006: 91-93, 96-97). Πράγματι, το ίδιο περίπου διάστημα που η αποδιδόμενη στις αδελφές Φοξ αμερικανική παράδοση του πνευματισμού¹⁰² και η μόδα της επίκλησης πνευμάτων γύρω από στρογγυλά τραπέζια επικρατούσε σε Αμερική και Ευρώπη, η κωδικοποίηση του Καρντέκ εισήχθει στη Βραζιλία χάρη κυρίως σε μια μερίδα γιατρών που είχαν εντυπώσει ήδη από το 1848 στην πρωτοπόρα προσέγγιση του ζωικού μεσεμερισμού/μαγνητισμού και επιχειρούσαν τις λεγόμενες μαγνητικές θεραπείες, χρησιμοποιώντας τη διαίσθησή τους, την προσευχή, αλλά και τις μεθόδους της θεραπευτικής χειροθεσίας και του υπνωτισμού.¹⁰³ Μάλιστα, σύμφωνα με τη Bragdon, αυτοί είναι που εξέδωσαν το 1858 στη βραζιλιάνικη γλώσσα το *Βιβλίο των Πνευμάτων* του Καρντέκ, ανοίγοντας το δρόμο για να συναντηθούν οι πνευματιστικές και μεντιουμιστικές παραδόσεις της χώρας με την ιδέα της πνευματιστικής εξέλιξης στο βάθος πολλών μετενσαρκώσεων, το νόμο του κάρμα κ.ο.κ., αλλά και για να αποδεσμευτούν αρκετοί από τους βραζιλιάνους πιστούς από τη θυσιαστική λογική των αφρικανικών και ιθαγενών θρησκειών (2008: 38-39).

2.1. Η Καρντεσική πνευματιστική κοσμοθεώρηση

Σύμφωνα με την κοσμοθεώρηση του Καρντέκ, όπως αυτή επικράτησε στη Βραζιλία, το σύμπαν είναι δημιούργημα του αιώνιου, αναλλοίωτου, άυλου, ενιαίου, παντοδύναμου, δίκαιου και πανάγαθου Θεού και περιλαμβάνει όλα τα άψυχα και έμψυχα όντα, τα υλικά και τα άυλα. Τα υλικά όντα συγκροτούν τον ορατό ή υλικό κόσμο και τα άυλα τον αόρατο ή πνευματικό κόσμο, δηλ. τον κόσμο των πνευμάτων. Ο πνευματικός κόσμος είναι ο κόσμος που προϋπάρχει των πάντων (εκτός του Θεού) και επιζεί των πάντων, ενώ ο υλικός έρχεται σε δεύτερη μοίρα, γιατί αν καταστραφεί ή ακόμη και αν δεν είχε δημιουργηθεί, ο πνευματικός κόσμος και πάλι θα υπήρχε. Τα πνεύματα, (που φέρουν ένα άυλο/αιθερικό σώμα) φορούν για κάποιο σύντομο

¹⁰² Η γέννηση του αμερικανικού πνευματισμού, αποδίδεται στις αμερικανίδες αδελφές Φοξ, οι οποίες υποστήριξαν για πρώτη φορά το 1848 πως άκουγαν κωδικοποιημένα χτυπήματα στους τοίχους του εξοχικού τους σπιτιού, αλλά και πως κατάφεραν να ανταπαντήσουν στο πνεύμα που τους έστελνε τα εν λόγω μηνύματα και να επικοινωνήσουν μαζί του.

¹⁰³ Σύμφωνα με την Bragdon, οι γιατροί αυτοί είχαν ιδρύσει ήδη από το 1848 την πρώτη βραζιλιάνικη πνευματιστική ομάδα.

διάστημα ένα υλικό περίβλημα, το σώμα, και όταν αυτό καταστρέφεται με το θάνατο, αποκτούν την ελευθερία τους. Κατά τον Καρντέκ, ανάμεσα στα διάφορα είδη των υλικών όντων, ο Θεός επέλεξε το ανθρώπινο γένος για την ενσάρκωση των πνευμάτων. Η ψυχή είναι η ενσάρκωση του πνεύματος και η κατοικία της είναι το σώμα, ενώ ο θάνατος είναι η καταστροφή του υλικού σώματος. Το πνεύμα διατηρεί το αιθερικό σώμα και με αυτό μαζί αποτελεί σώμα αιθέριο, αόρατο για εμάς στη φυσική του κατάσταση, το οποίο μπορεί να γίνει ορατό και απτό κατά βούλησή του, όπως συμβαίνει στα διάφορα φαινόμενα οπτασιών. Τα πνεύματα ανήκουν σε διάφορες τάξεις και δεν είναι ίσα ούτε κατά τη δύναμη ούτε κατά το νου ούτε κατά την ηθική. Τα πνεύματα που ανήκουν στην πρώτη τάξη διακρίνονται για την τελειότητά τους, τις γνώσεις τους, την προσέγγισή τους προς τον Θεό, την αγνότητα των αισθημάτων και την αγάπη τους για το καλό. Αυτά είναι οι άγγελοι ή τα αγνά πνεύματα, οι Άγιοι Ασώματοι. Οι άλλες τάξεις απέχουν από την τελειότητα. Τα πνεύματα των κατώτερων τάξεων έχουν τα πάθη των ανθρώπων, δηλ. το μίσος, το φθόνο, τη ζηλοτυπία, την υπερηφάνεια. Ωστόσο, τα πνεύματα δεν μένουν πάντοτε στο ίδιο επίπεδο, αλλά σταδιακά τελειοποιούνται, μέσα από τις διαδοχικές ενσαρκώσεις. Η ενσάρκωση επιβάλλεται σε άλλα μεν πνεύματα ως εξιλέωση και σε άλλα ως αποστολή. Πάντως, η υλική ζωή είναι μια δοκιμασία την οποία οφείλουν τα πνεύματα να περάσουν πολλές φορές, μέχρι να φτάσουν στην απόλυτη τελειότητα.

Όταν η ψυχή εγκαταλείπει το σώμα, επανέρχεται στον κόσμο των πνευμάτων από τον οποίο προήλθε και μετά από κάποιο διάστημα, μικρότερο ή μεγαλύτερο, θα αναλάβει νέα ύπαρξη. Στο μεσοδιάστημα αυτό είτε βρίσκεται σε κατάσταση περιπλάνησης, είτε αποκτά γνώσεις που θα της χρησιμεύσουν στην επόμενη ενσάρκωσή της. Επειδή η ψυχή οφείλει να περάσει από ενσαρκώσεις, έπεται ότι εμείς οι άνθρωποι έχουμε ζήσει και πολλές υπάρξεις μέχρι σήμερα και ότι θα ζήσουμε και άλλες στο μέλλον, είτε στη Γη είτε σε άλλους κόσμους, καθώς κάθε ενσάρκωση αποτελεί μια πρόοδο σε σχέση με την προηγούμενη. Η ταχύτητα όμως αυτής της προόδου εξαρτάται από τις προσπάθειες που καταβάλλουμε για να φτάσουμε στην τελειότητα. Ο αγαθός άνθρωπος είναι ενσάρκωση αγαθού πνεύματος, ενώ ο μοχθηρός είναι ενσάρκωση ακάθαρτου πνεύματος. Πριν από την ενσάρκωσή της η ψυχή είχε συνείδηση της ύπαρξής της, την οποία ξαναβρίσκει αφού αποχωριστεί από το σώμα. Τα ενσαρκωμένα πνεύματα κατοικούν σε παράλληλους κόσμους του σύμπαντος, ενώ τα

πνεύματα που δεν είναι ενσαρκωμένα δεν βρίσκονται σε καθορισμένο μέρος είναι παντού γύρω μας, μας βλέπουν και μας αγγίζουν ακατάπαυστα· είναι ένας αόρατος πληθυσμός που βρίσκεται πάντοτε κοντά μας. Τα πνεύματα επενεργούν στην ηθική, στη διάνοια και το σώμα μας και αποτελούν μια από τις δυνάμεις της φύσης. Είναι η αιτία πολλών φαινομένων τα οποία ήταν ανεξήγητα ή παρερμηνευμένα πριν τα εξηγήσει ο πνευματισμός. Για τον Καρντέκ, η ηθική των υψηλών πνευμάτων, όπως και εκείνη του Χριστού, συνοψίζεται στο εξής αξίωμα: «“Κάνε στους άλλους εκείνο που επιθυμείς να κάνουν οι άλλοι σ’ εσένα”» (Καρντέκ 2004: 16-19).

Εντός της ως άνω καρντεσικής συλλογιστικής τα αγαθά πνεύματα δύνανται, όταν τους ζητηθεί, να στηρίζουν τους ανθρώπους όποτε το έχουν ανάγκη. Ωστόσο, τα πνεύματα με τη μεγαλύτερη θεραπευτική δύναμη είναι τα ανώτερα εκείνα πνεύματα των, Καθολικών κυρίως, αγίων, ή και ορισμένων άλλων προσώπων που υπήρξαν κατά την διάρκεια της θνητής ζωής τους πολύτιμοι αρωγοί του ανθρώπινου γένους, μεγάλοι γιατροί, φιλόσοφοι, εξερευνητές, φιλόσοφοι κ.ο.κ. Παραδείγματος χάριν, ο Άγιος Ιωάννης ο Βαπτιστής, ο Ιερός Αυγουστίνος, ο Άγιος Βικέντιος του Παύλου, η Αγία Αικατερίνη, ο Άγιος Φραγκίσκος της Ασίζης, ο Απόστολος Παύλος, ο Σωκράτης, ο Πλάτων, ο Μέγας Αλέξανδρος και σήμερα η Μητέρα Τερέζα, η Πριγκίπισσα Νταϊάνα κ.ο.κ. (ό.π.: 142-143). Έτσι, ενώ όλα τα αγαθά πνεύματα έχουν τη δυνατότητα να επηρεάσουν θετικά τους θνητούς,¹⁰⁴ οι ως άνω ανώτερες οντότητες έχουν ως ξεχωριστή αποστολή τους να συνδράμουν θεραπευτικά την ανθρωπότητα (ό.π.: 27). Ωστόσο, για να το επιτύχουν αυτό, τα πνεύματα του πνευματιστικού σύμπαντος φαίνεται πως έχουν την ανάγκη ενός συγκεκριμένου τύπου υλοποιημένου, θνητού σώματος, το οποίο, διαθέτοντας πλούσιο ενεργειακό/αιθερικό ρευστό (και άρα ευαισθησία στις δονήσεις και τα μαγνητικά κύματα), δύναται να λειτουργήσει ως κανάλι που μεταφέρει ενδυναμωμένη την πνευματική ενέργεια των πνευματικών οντοτήτων στο θνητό επίπεδο. Έτσι, κεντρική θέση της πνευματιστικής θεραπευτικής συλλογιστικής είναι πως το αιθερικό/ενεργειακό ρευστό, από το οποίο συνίστανται το μοναδικό αόρατο σώμα των πνευμάτων και το εξωτερικό περίβλημα του σάρκινου

¹⁰⁴ Είτε παρέχοντάς τους έμπνευση (επηρεάζοντας τις αποφάσεις και τις σκέψεις τους) είτε δημιουργώντας φαινόμενα που γίνονται αντιληπτά από τις ανθρώπινες αισθήσεις και δύνανται ως τέτοια να εντείνουν την πίστη των θνητών προς το θείο πχ. μετακινώντας έπιπλα, προκαλώντας θορύβους, γράφοντας μηνύματα, παράγοντας ήχους, ζωγραφίζοντας πίνακες κ.ο.κ (Καρντέκ 2004: 27-28)

ορατού ανθρώπινου σώματος (το οποίο και θα επιβιώσει μετά θάνατον), αποτελεί την ελάχιστη κοινή ουσία θνητού και αθάνατου που δύναται να λειτουργήσει ως κανάλι επαφής ανάμεσα στις δυο αυτές διαστάσεις. Όπως όμως άφησα να εννοηθεί, ενώ η κοινή αιθερική διάσταση εξασφαλίζει τη δυνατότητα επαφής θνητού και αθάνατου, η θεραπευτική εμπλοκή του πνευματικού κόσμου στο θνητό επίπεδο απαιτεί περαιτέρω την επαφή των οντοτήτων με σώματα που ξεχωρίζουν από τα άλλα, επειδή, αν και θνητά, χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερος ανεπτυγμένη αιθερική ποιότητα, γεγονός που τα τοποθετεί στην ιδιαίτερη πνευματιστική κατηγορία των λεγόμενων *ενδιάμεσων* (medium).

Σύμφωνα με το πνευματιστικό έθος, οι ενδιάμεσοι που εμπλέκονται στις πνευματικές θεραπείες είναι συνήθως άνθρωποι που κάποια στιγμή, μέσα από ένα συνταρακτικό γεγονός της ζωής τους (αφού γλίτωσαν από βέβαιο θάνατο ή από πνιγμό, ή αφού είδαν κάποιο όραμα) αντιλήφθηκαν ότι έχουν το λεγόμενο θεραπευτικό χάρισμα, γι' αυτό και, εξάλλου, είθισται να αποκαλούνται και χαρισματικοί θεραπευτές. Μιλώντας σχηματικά, θα λέγαμε ότι αναγνωρίζονται, δυο είδη θεραπευτικών διάμεσων και υπ' αυτήν την έννοια δυο είδη πνευματιστικών θεραπειών. Από τη μία πλευρά, υπάρχουν τα ισχυρά εκείνα θνητά όντα που θεωρείται ότι δύνανται να ενσαρκώνουν κατά βούληση πνευματικές οντότητες, πέφτοντας οικειοθελώς σε ένα είδος έκστασης που επιτρέπει στα ενσαρκωθέντα πνεύματα, όχι απλώς να στέλνουν αόρατη/ενεργειακή θεραπευτική δύναμη στο ασθενές σώμα, αλλά επιπλέον εδώ, να πάρουν τα ηνία του σώματος του ίδιου του ενδιάμεσου και να διενεργήσουν μέσω αυτού τις λεγόμενες ορατές πνευματικές θεραπείες. Δηλαδή, να διενεργήσουν λεπτές χειρουργικές πράξεις πάνω στο υλικό σώμα των ασθενών. Πράξεις τις οποίες δεν επιτελούν σε χειρουργικά δωμάτια και τραπέζια, με νοσοκόμους, με αναισθησία, με αποστειρώσεις κ.ο.κ., αλλά μόνον με το σώμα του ενδιάμεσου, ο οποίος εκτελεί τις πνευματιστικές θεραπευτικές πράξεις χωρίς να διατηρεί την παραμικρή μνήμη. Όπως θα δείξω αναλυτικά, έναν τέτοιο ισχυρό διάμεσο, τον λεγόμενο Ζοάο, πρωτοσυνάντησαν στην μακρινή Βραζιλία κάποιοι από τους συνομιλητές μου, διανοίγοντας τη δυνατότητα σύναψης της ελληνοβραζιλιάνικης διαπολιτισμικής θεραπευτικής σχέσης με την ριψοκίνδυνη απόφασή τους να τον αφήσουν π.χ. να ξύσει δημοσίως τα ασθενικά τους μάτια με το ίδιο εκείνο νυστέρι με το οποίο μόλις πριν από λίγο ο Ζοάο είχε ανοίξει

μια μικρή τομή στην πονεμένη κοιλιά μιας βραζιλιάνας για να της αφαιρέσει έναν όζο.

Από την άλλη πλευρά, το πνευματιστικό σύμπαν προβλέπει λιγότερο εντυπωσιακά, αλλά εξίσου ισχυρά διάμεσα, τα οποία δεν ενσαρκώνουν μεν οντότητες, αλλά αισθάνονται και ακούνε την παρουσία τους στο χώρο και δύνανται να τις καλέσουν για να παρέμβουν θεραπευτικά με έναν, ωστόσο, διαφορετικό αυτήν την φορά τρόπο: βοηθώντας το διάμεσο να συσσωρεύσει στην περιοχή των χεριών του την αιθερική (και ομοιάζουσα στην πνευματική) ενέργεια που ήδη διαθέτει (ως αόρατο, ενεργειακό περίγραμμα του σώματός του). Η επιβοηθούμενη αυτή συσσώρευση θεωρείται εδώ πως ενεργοποιεί το διαθέσιμο αιθερικό ρευστό, αλλά και του επιτρέπει να διαχυθεί στο σημείο εκείνο που θα στραφούν, μέσω της μεθόδου της χειροθεσίας, τα δυναμοποιημένα χέρια του διάμεσου. Η εν λόγω θεραπευτική πρακτική, η οποία λαμβάνει χώρα ενώ το διάμεσο βρίσκεται σε πλήρη συνείδηση, αποκαλείται *αόρατη* πνευματική θεραπεία, μιας και αυτό που ανταλλάσσεται παραμένει κρυφό -αόρατο- στα ανθρώπινα μάτια. Όπως θα δείξω στη συνέχεια, ένας τέτοιος ενδιάμεσος, ο λεγόμενος Πάολο, έρχεται από το 2006 και μετά και στην Ελλάδα, διενεργώντας θεραπείες σε 3.000-4.000 Έλληνες ασθενείς τη φορά.

2.2. Η θέση του Καρντεσικού πνευματισμού στη σύγχρονη Βραζιλία

Σήμερα και οι δυο αυτές τελετουργικές εκδοχές του Καρντεσικού πνευματισμού διενεργούνται συστηματικά στην Βραζιλία. Μάλιστα, σύμφωνα με τα στοιχεία της Bragdon, παρότι μόνον το 1,3 % (περίπου 4 εκατομμύρια) του βραζιλιάνικου πληθυσμού δηλώνουν πνευματιστές,¹⁰⁵ το 80% του βραζιλιάνικου πληθυσμού έχει ζητήσει κάποια στιγμή στη ζωή του τη βοήθεια ενός πνευματικού θεραπευτή, αλλά και το 41,5% των αυτοχαρακτηριζόμενων ως Καθολικών καταφεύγει συστηματικά και στις δραστηριότητες των πνευματιστικών κέντρων (Bragdon 2008: 36). Η σημαντική, αυτή, αν και συνήθως παράλληλη ή έκτακτη χρήση των Καρντεσικών

¹⁰⁵ Και αντίστοιχα το 75,2 % (155.000.0000) των Βραζιλιάνων δηλώνουν Καθολικοί, το 15,4% Προτεστάντες, το 7,4% αγνωστικιστές ή άθεοι, το 0,4% [Μάρτυρες του Ιαχωβά](#) (767.438 μέλη) και το 0,3% οπαδοί των αφρικανικών παραδοσιακών θρησκειών όπως οι Candomblé, Macumba και Umbanda.

θεραπευτικών προτάσεων φαίνεται πως επιβεβαιώνεται και από την έρευνα της κοινωνικής ανθρωπολόγου Cristina Pozzi Redko. Η Redko μελέτησε φτωχούς νεαρούς ψυχωτικούς ασθενείς στο Σάο Παολο της Βραζιλίας προκειμένου να εμβαθύνει στον τρόπο με τον οποίο οι ασθενείς και οι συγγενείς τους αντλούν από τις διαθέσιμες σε αυτούς μήτρες διανοητότητας προκειμένου να κατανοήσουν την κατάστασή τους (2000: 6-7). Εκεί διαπίστωσε πως, ανεξάρτητα από την ειδικότερη ένταξή τους, το εύρος, αλλά και την ένταση της θρησκευτικής τους αφοσίωσης, οι ψυχωτικοί ασθενείς και οι συγγενείς τους αντλούν επιλεκτικά από τα διαθέσιμα σε αυτούς θρησκευτικά μορφώματα (του καθολικισμού, του πνευματισμού, του προτεσταντισμού, των αφροβραζιλιάνικων θρησκειών), επιχειρώντας προσωπικές συνθέσεις που φαίνεται πως τους επιτρέπουν να επανερμηνεύσουν την ιδιαίτερη κατάστασή τους με τέτοιον τρόπο ώστε η τελευταία να βιώνεται εκ μέρους τους περισσότερο θετικά ή ανεκτά, ακόμα και αν δεν καταφέρουν να απαλλαχθούν από τα ψυχωτικά συμπτώματα (ό.π.: 217, 223). Η Redko υποστηρίζει πως, παρόλο που το μεγαλύτερο μέρος του βραζιλιάνικου πληθυσμού έχει ανατραφεί βάσει του επικρατούντος καθολικού έθους, ο καρντεσικός πνευματισμός αποτελεί συχνή (αλλά όχι την μόνη) πηγή νοήματος για τους ψυχωτικούς ασθενείς και τις οικογένειές τους μιας και οι αιτίες ασθένειας που προβλέπει (μεταξύ άλλων τα καρμικά χρέη από λάθη προηγούμενων ζωών, η μαύρη μαγεία από τον φθόνο τρίτων, η κατάληψη από κατώτερα πνεύματα κ.ο.κ.) τους προσφέρουν μια σειρά από απενοχοποιημένες προτάσεις κατανόησης της ασθένειάς τους, που φαίνεται πως ανακουφίζουν τους πάσχοντες (ό.π.: 224-225). Εντός της ίδια συλλογιστικής, η Redko επισημαίνει πως το γεγονός πως το καρντεσικό σύμπαν προβλέπει την ύπαρξη ξεχωριστών θνητών (των διάμεσων) που έχουν το χάρισμα να επικοινωνούν με την πλευρά του πνευματικού κόσμου και υπ' αυτήν την έννοια να σπάνε τους κανόνες του θνητού παιχνιδιού, ακούγοντας φωνές, λαμβάνοντας μηνύματα, αλλά και κυρίως ελέγχοντας θεραπευτικά την ενέργειά τους, επιτρέπει στους ψυχωτικούς ασθενείς και τους συγγενείς τους να ταυτίζονται με τα εκλεκτά αυτά πρόσωπα, θεωρώντας πως τα ιδιαίτερα συμπτώματα της ασθένειάς τους (η ένταση, η ανησυχία, η επιθετικότητα, οι παραισθήσεις, οι εμμονές κ.ο.κ.) δεν είναι παρά συγκαλυμμένα σημάδια που στέλνει ο πνευματικός κόσμος στον πάσχοντα προκειμένου να συνειδητοποιήσει την ξεχωριστή θέση του στο έργο του πνεύματος στον θνητό κόσμο (ό.π.: 366).

Όπως περιγράφουν ο καθηγητής ψυχιατρικής και παραψυχολογίας Alexander Moreira-Almeida και η καθηγήτρια κοινωνικής ανθρωπολογίας και ψυχιατρικής Joan D. Koss-Chioino στο άρθρο τους που αφορά στη σύγκριση των πνευματιστικών και των ψυχιατρικών μεθόδων αντιμετώπισης των ψυχωτικών ασθενών στο Πουέρτο Ρίο και τη Βραζιλιά (2009), η ηπιότερη, *αόρατη* εκδοχή των πνευματιστικών θεραπειών είναι εξόχως διαδεδομένη και διενεργείται αφενός στα 10.000 χιλιάδες Καρντεσικά πνευματιστικά κέντρα που είναι σπαρμένα σχεδόν σε κάθε γειτονιά της Βραζιλίας και προσφέρουν καθημερινώς και δωρεάν, κυρίως στα φτωχότερα στρώματα των βραζιλιάνων πιστών, έναν τόπο να προσεγγίσουν την ύπαρξη και την Ύπαρξη, αλλά και έναν τρόπο να αντιμετωπίσουν όχι μόνο το γεγονός μιας ασθένειας, αλλά και την ανέχεια, την έλλειψη επαγγελματικών προοπτικών, την μοναξιά τους.¹⁰⁶ Και αφετέρου, στα πενήντα Πνευματιστικά Ψυχιατρικά Νοσοκομεία της χώρας όπου επιχειρείται η θεραπεία ψυχωτικών διαταραχών μέσα από έναν συνδυασμό ψυχιατρικών, ψυχαναλυτικών και πνευματιστικών θεραπευτικών μεθόδων (2009: 268, 272). Αντίθετα, οι σπανιότερες *ορατές* θεραπείες διενεργούνται συνήθως σε εξειδικευμένους χώρους που θυμίζουν μοναστήρια ή σανατόρια και που βρίσκονται συνήθως σε απομακρυσμένα φτωχά χωριά της ηπειρωτικής Βραζιλίας, τα οποία

¹⁰⁶ Όπως σημειώνει και η Emma Bragdon, «τα πνευματιστικά κέντρα παίζουν ένα σημαντικό ρόλο στο χτίσιμο και την διατήρηση της κοινότητας. Συχνά λειτουργούν ως διευρυμένη οικογένεια, παρέχοντας αγάπη και ασφάλεια εκτός από θεραπεία. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τις πόλεις της Βραζιλίας που είναι γνωστές παγκοσμίως για την έλλειψη ασφάλειας. Επτά χιλιάδες άτομα την ημέρα έρχονται στην Ομοσπονδία Πνευματισμού στο Σαν Πάολο και χρησιμοποιούν τις υπηρεσίες που παρέχει: θεραπεία, παιδική φροντίδα, νηπιαγωγείο, δωρεάν σούπα, βιβλιοθήκη, διαλέξεις, καλλιτεχνικές και μουσικές παραγωγές, μαθήματα για γονείς, ράψιμο και πλέξιμο, και συμβουλευτικές συνεδρίες για γιατρούς, ομοιοπαθητικούς, οδοντιάτρους ή οικονομικούς συμβούλους. Αυτές οι υπηρεσίες παρέχονται δωρεάν σε οικογένειες που τις έχουν ανάγκη. Δυο χιλιάδες διάμεσα εργάζονται σε αυτό το κέντρο σε εθελοντική βάση. Τα κέντρα λειτουργούν με δωρεές. Δεν χρηματοδοτούνται από καμία κυβερνητική ή θρησκευτική οργάνωση. Πολλά πνευματιστικά κέντρα προσφέρουν μαθήματα Καρντεσικού πνευματισμού για ενήλικους, και ξεχωριστά για εφήβους επίσης» (2008: 40, 42-43). Σε ορισμένα από αυτά τα κέντρα προβλέπεται η εκπαίδευση νέων διάμεσων. Πρόκειται για εκπαίδευση στην διαχείριση και ανάπτυξη των ψυχικών ικανοτήτων με σκοπό την θεραπευτική χρήση τους, η οποία διαρκεί τέσσερα χρόνια. Μάλιστα, η Βραζιλιάνικη Ομοσπονδία Πνευματισμού έχει εκδώσει βιβλία που χρησιμοποιούνται ως διδακτέα ύλη (όπως εκείνα του Καρντέκ, ή του André Luiz). Η λογική αυτή της εκπαίδευσης ατόμων που δεν είχαν λάβει μια καθαρή θεία κλήση, (όπως οι ισχυροί θεραπευτές Ζοάο και Πάολο), βασίζεται πάνω στην πνευματιστική πίστη πως ως ένα σημείο όλοι οι άνθρωποι είναι διάμεσα, πως όλοι έχουν ιδιαίτερες ψυχικές ικανότητες ή ιδιαίτερες ευαισθησίες. Αλλά και στην ιδέα πως η φιλανθρωπική προσφορά προς τους άλλους ανθρώπους είναι προϋπόθεση της πνευματικής εξέλιξης και υπό μια έννοια ένδειξη του επιπέδου συνειδητότητας αυτού που προσφέρει.

γνωρίζουν σήμερα μέρες παγκοσμιοποιημένης δόξας, καθώς κατακλύζονται από βραζιλιάνους, λατινοαμερικάνους και δυτικούς ή δυτικοποιημένους ασθενείς όλων των κοινωνικών τάξεων ακριβώς επειδή έτυχε να γεννήσουν, ή να παράσχουν στέγη σε μια ξεχωριστή ψυχή, σε έναν διάμεσο με εξαιρετικές θεραπευτικές δυνάμεις. Υπ' αυτήν την έννοια, είναι εξαιτίας αυτής της δεύτερης, *ορατής*, επεμβατικής, και γι' αυτό συνταρακτικής για το δυτικό μάτι, θεραπευτικής πρακτικής που ο βραζιλιάνικος πνευματισμός κινεί, από τα τέλη της δεκαετίας του 1990 και μετά, το ενδιαφέρον δυτικών κυρίως υποκειμενικοτήτων που είτε ερευνούν τέτοιου είδους θέματα (κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι), είτε βιώνουν την κακοτυχία μιας ασθένειας και έχουν χάσει κάθε ελπίδα. Δηλαδή υποκειμενικότητων, οι οποίες, σύμφωνα με τον θεραπευτή Πάολο: *«έρχονται επειδή χρειάζονται τις πνευματικές θεραπείες. Επειδή έχουν εξαντλήσει όλα τα μέσα. Εμείς δεν κοιτάμε αν είναι βραζιλιάνοι ή όχι, αρκεί που είναι άνθρωποι σε ανάγκη»*. Αξίζει να σημειωθεί πως η νεοεποχική (για τους δυτικούς ασθενείς και ερευνητές) διάσταση των καρντεσικών πνευματιστικών θεραπειών φαίνεται πως δεν γίνεται αντιληπτή από τους φτωχούς βραζιλιάνους, οι οποίοι προσεγγίζουν τις εν λόγω θεραπείες καταστατικά, ως διαθέσιμο/προβλεπόμενο βραζιλιάνικο μέσο σωτηρίας στο οποίο έχουν καταγωγικό δικαίωμα να καταφύγουν ακόμα κι αν παραμένουν (ή έστω δηλώνουν ότι παραμένουν) πιστοί στον καθολικισμό και τον προτεσταντισμό. Αντίθετα, όπως σημειώνει η Cristina Rocha στο έργο της *Zen in Brazil*, οι καρντεσικές πνευματιστικές θεραπείες φαίνεται πως βιώνονται ως νεοεποχικές από τους οικονομικά εύρωστους και μορφωμένους βραζιλιάνους, οι οποίοι συσχετίζουν ευθέως τις πρώτες (στηριζόμενοι στις πνευματιστικές έννοιες του κάρμα, των οντοτήτων, της μετενσάρκωσης) με τις εκ μέρους τους θεωρούμενες ως μοντέρνες, περισσότερο φιλοσοφικές παρά θρησκευτικές και υπ' αυτήν την έννοια άξιες προσοχής θεοσοφικές και βουδιστικές ιδέες και πρακτικές που άρχισαν να εισέρχονται την δεκαετία του '60 στο βραζιλιάνικο έδαφος, μώντας καταρχάς κάποιους λίγους λευκούς, μεσοαστούς, μορφωμένους βραζιλιάνους στην παγκοσμιοποιητική λογική της Νεοεποχικής Πνευματικότητας (2006: 91-97).

2.3. Η ελληνική συνάντηση με τις πνευματιστικές θεραπείες στη Βραζιλία

Οι συγκυρίες θέλησαν ώστε ο Γιάννης, ο άνθρωπος που έμελλε να γίνει ο επί χρόνια συνδιοργανωτής βραζιλιάνικων πνευματικών συνεδριών εν Ελλάδι, να στείλει το 1999 τον καρκινοπαθή πεθερό του σε ένα μικρό και έρημο χωριό της Βραζιλίας προκειμένου ο τελευταίος να συναντήσει τον διάσημο θεραπευτή Ζοάο ντε Ντέους, παρότι όπως μου έγινε σαφές στις συζητήσεις μου με την ευρύτερη οικογένειά του ο πεθερός του Γιάννη *δεν πίστευε* ούτε σε Θεούς ούτε σε πνεύματα. Φαίνεται, ωστόσο, πως δέχτηκε να κάνει το ταξίδι στη Βραζιλία ως τελευταία χάρη στα παιδιά και την γυναίκα του, αλλά και για να τιμήσει τον γαμπρό του, ο οποίος (από κοινού με τους λοιπούς διοργανωτές των εν Ελλάδι βραζιλιάνικων πνευματιστικών συνεδριών), είχε από ερευνητικό ενδιαφέρον αφιερώσει μεγάλο μέρος της ζωής του μελετώντας, αλλά και συμμετέχοντας στις θεωρούμενες σήμερα ως εναλλακτικές θεραπευτικές μεθόδους που γέννησε ή δέχτηκε η ελληνική γη και που ανεδείχθησαν συγκυριακά με τη βοήθεια της Νέας Εποχής.¹⁰⁷ Πράγματι, οι επαναληπτικές εξετάσεις που ο πεθερός του Γιάννη έκανε τρεις μήνες μετά την επιστροφή του στην Ελλάδα έδειξαν πως ο καρκίνος είχε εξαφανιστεί. Η εντυπωσιακή και μη αναμενόμενη αυτή βελτίωση της υγείας του πεθερού του ενέπνευσε τον Γιάννη να γράψει ένα σχετικό άρθρο σε γνωστό περιοδικό εναλλακτικής ύλης, *το Ανεξήγητο*, το οποίο βρήκε σημαντική, για την εποχή, απήχηση και οδήγησε στο δεύτερο οργανωμένο ταξίδι σαράντα περίπου Ελλήνων που βίωναν σοβαρά προσωπικά ή οικογενειακά προβλήματα υγείας στην Βραζιλία (με επικεφαλής αυτήν την φορά τον Γιάννη) προκειμένου να συναντήσουν από κοντά εκείνον τον θεραπευτή που είχε καταφέρει αυτό το θαύμα. Και το έκαναν αυτό το ταξίδι παρότι, εν τω μεταξύ, μετά τη βελτίωσή του, ο καρκίνος του πεθερού του Γιάννη επανήλθε δριμύτερος, οδηγώντας τελικά στον θάνατό του. Έτσι, η προσδοκία, αλλά και η περιέργεια που προκάλεσε το γεγονός της πρόσκαιρης βελτίωσης της υγείας ενός συμπατριώτη τους οδήγησε τις πρωτοπόρες αυτές ελληνικές υποκειμενικότητες σε ένα έρημο, φτωχό βραζιλιάνικο χωριό, την Αμπαντζιάνια (103 χιλιόμετρα έξω από την πρωτεύουσα Μπραζίλια), όπου και βρίσκεται το θεραπευτήριο ή, αλλιώς, η Κάζα του Δον Ιγνάσιο Λογιόλα. Εκεί, όπου,

¹⁰⁷ Η ερευνητική αυτή διαδρομή του Γιάννη Σακατζή οδήγησε το 2009 στην εκ μέρους του έκδοση του έργου *Πνευματικοί θεραπευτές*.

από το 1965, ο Ζοάο Τειξείρα ντε Φάρια ή πιο απλά ο Ιωάννης του Θεού (Zoa de Deus) σε ηλικία 16 ετών συνειδητοποίησε το χάρισμά του και όπου φημολογείται πως έχει βοηθήσει πάνω από 15 εκατομμύρια ανθρώπους απ' όλον τον κόσμο να ξεπεράσουν ασθένειες όπως Aids, καρκίνο, παράλυση, τύφλωση, ψυχικές παθήσεις κ.ο.κ Αλλά και εκεί όπου ο Ζοάο, μέσω των πνευματικών οντοτήτων που υποστηρίζει πως ενσαρκώνει, διενεργεί καθημερινά περίπου πεντακόσιες ορατές και αόρατες πνευματικές θεραπείες στους σοβαρά ασθενείς που καταφθάνουν καθημερινώς με οργανωμένα (και μέσω του διαδικτύου) πια γκρουπ απ' όλον τον κόσμο για να αφεθούν στα χέρια του, παρ' όλο που διώκεται ποινικά για τη θεωρούμενη ως αντιεπιστημονική θεραπευτική αυτή δράση του.¹⁰⁸ Πράγματι λοιπόν, ευρισκόμενοι εξ' ανάγκης στο ξένο θεραπευτικό αυτό περιβάλλον, κάποιοι από τους Έλληνες συνομιλητές μου δεν συνάντησαν απλώς τον προικισμένο ενδιάμεσο, αλλά και δέχτηκαν (τρεμάμενοι όπως οι ίδιοι δηλώνουν) να χειρουργηθούν μπροστά σε όλους τους ξένους και ντόπιους επισκέπτες της Κάζα από κάποια από τις τριάντα τέσσερις (όπως φημολογείται) εξειδικευμένες σε ζητήματα υγείας διάσημες εκείνες οντότητες χειρουργών, θεολόγων, γιατρών ή/και θεραπευτών που φημολογείται πως ενσαρκώνονται στο σώμα του Ζοάο για να διενεργήσουν τόσο τις αόρατες, όσο και κυρίως εδώ τις ορατές χειρουργικές επεμβάσεις σε όσους δυσκολεύονται να πιστέψουν στον πνευματικό κόσμο. Η εμπειρία αυτή της προσκυνηματικής συνάντησης με το ξένο, κυρίως δε της δημόσιας έμπρακτης δοκιμής του ξένου, του μακρινού και του ανοίκειου, σε συνδυασμό με την τρομακτική πρακτική των ορατών,

¹⁰⁸ Ενώ μέχρι το 2000 η πρόσβαση στην έτσι κι αλλιώς απομονωμένη Κάζα αποτελούσε μια δύσκολη προσωπική υπόθεση για την οποία έπρεπε θα λέγαμε να παλέψει κανείς, από τα μέσα της δεκαετίας του 2000 κυρίως και μετά άρχισαν να διοργανώνονται ταξίδια στην Κάζα καταρχάς από διανοιγμένες στο νεοεποχικό έθος βορειοαμερικανικές υποκειμενικότητες που είχαν βιώσει την εμπειρία των πνευματικών θεραπειών και επιθυμούσαν να διαδώσουν το θεραπευτικό έργο του Ζοάο, ανταποδίδοντας το καλό που οι ίδιοι έλαβαν. Οι περιορισμένες και περισσότερο ανιδιοτελείς, θα λέγαμε, αυτές προσπάθειες, οδήγησαν σταδιακά στη δημιουργία ενός ολόκληρου δικτύου παροχής πνευματιστικών θεραπειών με σαφές οικονομικό πρόσημο. Ενδεικτικά αναφέρω κάποια από τις ιστοσελίδες που μπορεί να βρει κανείς στο διαδίκτυο αν αναζητήσει για παράδειγμα, *ταξίδια στον Ζοάο ντε Ντεούς: friendsofthecasa.com, healingjourneys.net, travel-joaodedeus.com, johnofgod-brazil.net, healingguidance.net*. Την ίδια στιγμή ενώ μέχρι το 2000 κυκλοφορούσαν ελάχιστες τυπωμένες ή μαγνητοσκοπημένες εικόνες της Κάζα και του Ζοάο, το θαυματουργικό προϊόν Ζοάο είναι σήμερα άμεσα διαθέσιμο προς κρίση και δοκιμή στα εκατοντάδες βίντεο που ανεβάζουν στον ιστότοπο του Youtube τόσο οι ασθενείς που επιθυμούν να διαλαλήσουν την εμπειρία τους, όσο και οι επαγγελματίες θεραπευτές και τουριστικοί πάροχοι που επιθυμούν να προσελκύσουν κοινό ασθενών.

επεμβατικών θεραπειών, που βίωσαν κάποιοι από τους συνομιλητές μου σε κατάσταση σοκ (αν και όχι πόνου), φαίνεται πως τους οδήγησε σχεδόν όλους να βιώσουν μια αισθητή βελτίωση της κατάστασής τους, η οποία κυμάνθηκε από μια απλή αίσθηση ανακούφισης, ελπίδας και δύναμης, μέχρι την περισσότερο χειροπιαστή βελτίωση της παθολογικής τους, θα λέγαμε, εικόνας (βιοϊατρικά σωματικής και βιοϊατρικά ψυχικής).¹⁰⁹ Μια βελτίωση, της οποίας η κατάκτηση, το είδος, αλλά και η διάρκεια αποτελεί το κατεξοχήν αντικείμενο του πέμπτου κεφαλαίου, το οποίο, βεβαίως, δεν αναφέρεται μόνο στους λίγους εκείνους ασθενείς που βίωσαν την εντυπωσιακή αυτή τελετουργική εκδοχή, αλλά αφορά σε κάθε περίπτωση ελληνικές υποκειμενικότητες που ακόμα κι αν βίωσαν μόνο τις λιγότερο εντυπωσιακές *αόρατες* θεραπείες και μάλιστα στην Ελλάδα, είχαν ακούσει (και άρα είχαν διανοίξει τον συναισθητηριακό και νοητικό τους ορίζοντα) και για τις άλλες εκείνες ισχυρότερες θεραπείες που αποτελούσαν την περισσότερο ξακουστή όψη της θεραπευτικής δυναμικής του ίδιου αυτού πνευματιστικού σύμπαντος στο οποίο είχαν εναποθέσει τις τελευταίες τους ελπίδες.

Μέσα από τις πρωτοπόρες αυτές ελληνικές υποκειμενικότητες και τις ξεχωριστές ιστορίες τους ήρθε στην Ελλάδα καταρχάς η λογική των πνευματιστικών θεραπειών, των βραζιλιάνων χαρισματικών διαμέσων και των πνευματικών κέντρων εν γένει.

¹⁰⁹ Οι ιστορίες ζωής των συνομιλητών μου ανέδειξαν αναλυτικά περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα: ενός άνδρα γύρω στα 50 με χρόνιους πόνους στη μέση και μούδιασμα στα κάτω άκρα λόγω οσφυϊκής δισκοκήλης του οποίου τα συμπτώματα απομειώθηκαν και κατέστησαν ανεκτά αφού έλαβε *αόρατη* θεραπεία· ενός άνδρα 55 ετών με καλοήθες μηνιγγίωμα στο κεφάλι και οπτικά, κινητικά, αλλά και προβλήματα ομιλίας, ο οποίος είχε διαγνωσθεί με 3 μήνες ζωής και κατάφερε να κρατηθεί σε σταθερή κατάσταση μετά από *ορατή* θεραπεία, αλλά και να χειρουργηθεί έναν περίπου χρόνο μετά την αρχική διάγνωση με αποτέλεσμα να ζει μέχρι σήμερα, με μερικά αποκατεστημένες τις συνέπειες του μηνιγγιώματος· ενός άνδρα 60 ετών με χρόνια προβλήματα καρδιακών αρρυθμιών και αρτηριακής πίεσης που αντιμετωπίστηκαν μετά από *αόρατη* επέμβαση· ενός κοριτσιού 12 ετών με βαριά κινητική αναπηρία (λόγω πρωορότητας) που κατάφερε να στηρίξει σε όρθια στάση την πλάτη του μετά από *αόρατη* θεραπεία· ενός άνδρα στα 45 με καλοήθη όγκο στον προστάτη, ο οποίος υποχώρησε μετά από *αόρατη* θεραπεία με αποτέλεσμα να αποφευχθεί η χειρουργική επέμβαση· μιας γυναίκας στα 40 με πρόβλημα ενδομητρίωσης που υποχώρησε για περίπου έναν χρόνο μετά από *αόρατη* θεραπεία· μιας γυναίκας στα 45 με καρκίνο στο στήθος που είδε τον όγκο της να συρρικνώνεται για τρεις περίπου μήνες μετά από *αόρατη* θεραπεία· ενός άνδρα 65 ετών που είχε διαγνωσθεί με πλήρη τύφλωση, ο οποίος ανέκτησε το 35% της όρασης του ενός ματιού και συντήρησε το ποσοστό του άλλου μετά από *ορατή* επέμβαση· μιας γυναίκας 40 ετών με σκλήρυνση κατά πλάκας που απαλλάχθηκε από τα έντονα μούδιασμα και παραλυτικά συμπτώματα για περίπου μια πενταετία μετά από *αόρατη* θεραπεία κ.ο.κ.

Έτσι, εισήχθη (ή μάλλον επανεισήχθη μέσω της βραζιλιάνικης οδού) η (ήδη χρησιμοποιηθείσα από τη κουλτούρα της νέα εποχής) κεντρική πνευματιστική θέση πως η φυσική εκδήλωση της ασθένειας είναι ένδειξη ότι υποφέρει (για καιρό) το πιο πνευματικό κομμάτι του εαυτού μας, αυτό που αφορά στη σχέση μας με το Θεό καθώς και στις διαπροσωπικές μας σχέσεις. Αλλά και πως οι σοβαρές και αγιάτρευτες τουλάχιστον παθήσεις είναι καρμικές, δηλαδή συνέπειες αρνητικών, αλαζονικών και ετεροβαρών πράξεων προηγούμενων ζωών, που παραμένουν και στις επόμενες ζωές ως χρεωστικό υπόλοιπο για να παρακινούν τον ασθενή να αλλάξει τον εαυτό του προς το καλύτερο και αγαπητικότερο, εφόσον αυτός προσβλέπει σε ένα υγιές υπόλοιπο θνητής ζωής, σε μια προνομακότερη θέση στο πνευματικό σύμπαν (στο οποίο θα περάσει μετά θάνατον), αλλά και τέλος σε μια προνομακή, υγιέστερη και περισσότερη ευτυχισμένη επόμενη ζωή – μια ζωή που αποδεικνύει πως στις προηγούμενες ενσαρκώσεις του είχε κάνει ό,τι καλύτερο μπορούσε για να υπάρξει συνειδητά ως προς την πλάση και τους συνανθρώπους του. Εισήχθη, επιπλέον, η πρωτοποριακή (για την εποχή που την διατύπωσε) καρντεσική θέση πως οι ψυχικές διαταραχές ενδέχεται να οφείλονται και σε προσκολλήσεις αρνητικών (μοχθηρών) πνευματικών οντοτήτων πάνω στο εξασθενημένο (από αρνητικά συναισθήματα) αιθερικό σώμα του ασθενούς, ή και σε οφειλές προηγούμενων ζωών του υπό πνευματική κατάληψη θνητού, όπως σημειώνουν οι Alexander Moreira-Almeida και Joan D. Koss-Chioino (2009: 272). Εισήχθη, ειδικότερα, η άποψη πως υπάρχουν ιδιαίτερα ανθρώπινα όντα –οι ενδιάμεσοι- που μπορούν να καθοδηγήσουν τους θνητούς στο πέρασμα της παρούσας ενσάρκωσης και στην προσπάθειά τους να ευθυγραμμιστούν ψυχικά με το καλό και την αγαπητική διάθεση του πνευματικού κόσμου. Τέλος, εισήχθη και η εικόνα μιας θεραπείας (της πνευματικής θεραπείας) η οποία, είτε στην αόρατη, είτε και κυρίως στην ορατή της εκδοχή, δύναται να αποτελέσει τη συμμετοχική υπενθύμιση σε υλικό επίπεδο πως ο γαλήνιος θείος κόσμος υπάρχει και ενδιαφέρεται για τα δημιουργήματά του. Μια υπενθύμιση-ευκαιρία, η οποία, θεωρείται εδώ ικανή να απομειώσει για κάποιο χρονικό διάστημα τα παθολογικά συμπτώματα και να παράσχει χρόνο στον ασθενή προκειμένου να *αναμετρηθεί* τόσο με την ασθένειά του, όσο και με το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον του –με το νόημα της ζωής του. Υπ’ αυτήν την έννοια, εισήχθη μέσω των εν λόγω πρωτοπόρων ελληνικών υποκειμενικοτήτων η ιδέα μιας θεραπείας, η οποία

συνιστά ένα είδος ύστατης ευκαιρίας ή χάρις, προκειμένου να μετανοήσει κανείς και να στραφεί ολόψυχα, όχι απλώς στην αποφυγή του κακού, αλλά στην ενεργή και γι' αυτό θεραπευτική σε βάθος χρόνου, εμπλοκή του με το καλό, τη δικαιοσύνη και την αγάπη, όπως θα υποδείκνυε και ο Άλαν Καρντεκ (2004: 44-45).

Βεβαίως, πέραν του ευρύτερου αυτού πλαισίου αναφοράς, με τη συνδρομή των εμπειριών των συνομιλητών μου που έζησαν την βραζιλιάνικη απόδοση των πνευματιστικών θεραπειών, μεταφέρθηκαν στον ελληνικό χωροχρόνο και μια σειρά άλλων ειδικότερων εννοηματομένων πράξεων, οι οποίες φαίνεται πως έδωσαν ένα πρώτο σχήμα και στην ελληνική απόδοση των εν λόγω θεραπειών. Αναλυτικότερα, μέσα από το ταξίδι τους στην Κάζα, κάποιοι από τους έλληνες συνομιλητές μου μαθήτευσαν στην ιδέα πως ακόμα και οι ισχυρές πνευματικές και ανθρώπινες οντότητες έχουν ανάγκη από ένα σαφώς οργανωμένο πλαίσιο προκειμένου να λειτουργήσουν θεραπευτικά. Έτσι, για παράδειγμα, οι έλληνες επισκέπτες της Κάζα παρατήρησαν πως ο Ζοάο ντε Ντέους έχει σταθερό θεραπευτικό πρόγραμμα, έρχεται στην Κάζα και βλέπει ασθενείς κάθε Τετάρτη, Πέμπτη και Παρασκευή «το πρωί από τις 8.00 μέχρι τις 12.00, και μετά πάλι το μεσημέρι μετά τις 14.00». Άκουσαν πως όσοι έρχονται για να δουν την Οντότητα (δηλ. τον Ζοάο που έχει ενσαρκώσει προς στιγμής κάποια οντότητα και φέρει τις δυνάμεις της) «πρέπει να φορούν λευκά ρούχα κατάλληλα για διαλογισμό και να σέβονται την πνευματική φύση του χώρου». Διαπίστωσαν, επίσης, πως λίγο μετά τις 8.00 το πρωί λαμβάνει χώρα η πρωινή ενημέρωση (στα πορτογαλικά και αγγλικά) από τους βοηθούς του Ζοάο που καλωσορίζουν τον κόσμο και τους εισάγουν στην λογική, αλλά και στο πρωτόκολλο των θεραπειών στο οποίο θα αναφερθώ στη συνέχεια αναλυτικά μέσα από την περιγραφή των εν Ελλάδι πνευματικών θεραπευτικών συνεδριών. Έδωσαν προσοχή στους κανόνες της πνευματικής θεραπείας (πχ. ο ασθενής πρέπει να τρώει καθημερινά την κολοκυθόσουπα που παρασκευάζεται από τους εθελοντές, ενεργοποιείται από τις οντότητες και διανέμεται δωρεάν, να παίρνει τα βότανα που θα του συστηθούν για τουλάχιστον 40 μέρες, να απέχει σεξουαλικά για το ίδιο διάστημα, να είναι προσηλωμένος στο ζήτημα της ασθένειάς του καθόλη τη διάρκεια της παραμονής του στην Κάζα κ.ο.κ), αλλά και στις μαρτυρίες κάποιων εκ των εθελοντών που κλήθηκαν από τους ιθύνοντες να μοιραστούν την εμπειρία τους με τους νεοφώτιστους. Είπαν μαζί με τους λοιπούς παρευρισκομένους μια σειρά

χριστιανικών προσευχών, όπως το Πάτερ Ημών. Ακολουθώντας τις προτροπές των εθελοντών, *χρησιμοποίησαν* τις αίθουσες προσευχής, ή αλλιώς, ροής και διαλογισμού, όσο ανέμεναν την εξατομικευμένη θεραπευτική συνεδρία τους προκειμένου να αναπτύξουν την πολύτιμη για την θεραπεία θετική πρόθεση, αλλά και διάβασαν πνευματικά βιβλία που βρήκαν στον χώρο και έκαναν πνευματικές συζητήσεις με τους συνοδοιπόρους τους καθ' όλη την διάρκεια της παραμονής τους.¹¹⁰ *Μπήκαν* στις αντίστοιχες σειρές των 500 περίπου ατόμων την ημέρα και ανέμεναν υπομονετικά τη σειρά τους για μια διάγνωση από την Οντότητα-Ζοάο. *Κοίταζαν* την Οντότητα-Ζοάο στα μάτια, όπως τους είχε ζητηθεί, και ανέμεναν από αυτήν την οραματική ανάγνωση του διαγράμματός τους (την διάγνωση της ποιότητας της αύρας τους) μέσω της οποίας έμαθαν πως ο Ζοάο έχει την δυνατότητα να διαβάσει τις σκέψεις τους και να βλέπει τις προηγούμενες ζωές τους, τις οφειλές τους, την ποιότητα του χαρακτήρα τους, την πρόθεσή τους, την πίστη τους. *Ρώτησαν*, όπως και πάλι τους είχε υποδειχθεί, την Οντότητα-Ζοάο, τι προβλέπει για την κατάσταση της υγείας τους προκειμένου να λάβουν εντός ελαχίστων δευτερολέπτων την απάντηση του Ζοάο. Κάποιοι από αυτούς, όσοι διαγνώστηκαν από την οντότητα-Ζοάο ως θετικά διακείμενοι στην πνευματιστική τελετή, *έλαβαν* την διάγνωση πως πρέπει να πάρουν βότανα και να υποβληθούν απλώς σε αόρατη θεραπεία. Αυτοί *ενημερώθηκαν* επιπλέον πως η αόρατη πνευματική θεραπεία δεν έχει συγκεκριμένο τελετουργικό, αλλά μπορεί να (τους) συμβεί οποιαδήποτε στιγμή, σε οποιοδήποτε σημείο της Κάζα ή και έξω από αυτήν καθώς οι οντότητες κρίνουν το πότε, το πού και το πώς της αόρατης χειρουργικής επέμβασης θεραπείας και δεν έχουν κανέναν χωροχρονικό περιορισμό. Κάποιοι από τους συνομιλητές μου *δέχτηκαν* μάλιστα κατά παρέκκλιση αόρατη πνευματική θεραπεία από τον ίδιο τον Ζοάο¹¹¹. Όσοι αντιμετώπιζαν ιδιαίτερος σοβαρά προβλήματα υγείας ή κρίθηκαν από την Οντότητα-Ζοάο ως

¹¹⁰ Οι αίθουσες ροής και διαλογισμού είναι διακοσμημένες με αγάλματα και εικόνες προερχόμενες από όλες τις θρησκευτικές παραδόσεις, αλλά και με μεγάλους διαφανείς κρυστάλλους χαλαζία (κουάρτς), οι οποίοι θεωρούνται πως διευκολύνουν την ροή της ενέργειας.

¹¹¹ Ο Ζοάο διενεργεί αόρατη θεραπεία αγγίζοντας τον ασθενή στο σημείο που υποφέρει ή/και φυσώντας προς το μέρος του, ή/και αγκαλιάζοντάς τον και λέγοντας μια σειρά προσευχών. Όποιος λαμβάνει διάγνωση ή δέχεται αόρατη θεραπεία καλείται από τους εθελοντές να συμπεριφέρεται για σαράντα τουλάχιστον μέρες λες και είναι στην πραγματικότητα χειρουργημένος στο αντίστοιχο μέρος του σώματος του. Να είναι εξαιρετικά φειδωλός με τις κινήσεις του σαν να έχει ράμματα, να προσέχει την διατροφή και ανάπαυσή του, επίσης να σκέφτεται διαρκώς τον εαυτό του θεραπευμένο.

εξαιρετικά δύσπιστοι, έλαβαν διάγνωση ορατής θεραπείας. Αυτοί, εφόσον δέχτηκαν να υποστούν την εν λόγω διαδικασία, κλήθηκαν να μεταβούν σε συγκεκριμένη μέρα και ώρα στην αίθουσα ορατών εγχειρήσεων για να υποστούν πάνω στο σώμα τους και μπροστά σε όλους τους φιλοξενούμενους της Κάζα τα χειρουργικά εργαλεία που θα επιλέξει η Οντότητα-Ζοάο για την περίπτωση τους, μεταξύ των οποίων, λαβίδες Κέλι, δηλ. λαβίδες με κυρτή άκρη σε γωνία σαράντα μοιρών αλλά και μαχαίρια κουζίνας, βελόνες ραψίματος και νήμα κ.ο.κ.. Εκεί, οι συνομιλητές μου είδαν έναν άλλο Ζοάο, έναν Ζοάο που έφερε μια ιδιαίτερος δραματική μορφή, βίωνε σπασμούς σε όλο του το σώμα, είχε έντονη αναπνοή και αντίστοιχα απόκοσμο βλέμμα, και καλούσε έναν έναν από τους διεγνωσμένους ασθενείς να ανέβει στη μικρή σκηνή και να αφηθεί στα χέρια του και στις παράλογες (για τους συνομιλητές μου) πρακτικές του. Όσοι έζησαν το δράμα της ορατής θεραπείας (στο οποίο θα επανέλθουμε μέσα από το πρώτο παράδειγμα του πέμπτου κεφαλαίου) άφησαν στη συνέχεια τους εθελοντές να τους μεταφέρουν στο αναρρωτήριο προκειμένου να δεχτούν τις υλικές και συναισθηματικές φροντίδες τους και κυρίως να πιούν από το ενεργοποιημένο από τις οντότητες νερό, το οποίο θεωρείται πως λειτουργεί ως επουλωτικό της σάρκας και της ψυχής φάρμακο. Τέλος, μέσα στο ίδιο αυτό πλαίσιο, οι πρωτοπόρες αυτές ελληνικές υποκειμενικότητες έμαθαν πως η πληρωμή του πνευματικού κόσμου για τις υπηρεσίες του δεν είναι ανάγκη να γίνει σε χρήμα, ή σε κάποιο άλλο είδος, αλλά μπορεί εξίσου να γίνει και μέσα από την αφιέρωση του ωφελημένου στην φιλανθρωπική, εθελοντική προσφορά προς τον συνάνθρωπό του. Μαθήτευσαν, δηλαδή, σε μια εναλλακτική λογική ανταπόδοσης την οποία υλοποιούσαν καθημερινά οι χιλιάδες εθελοντές της Κάζα, οι οποίοι μετά τη δική τους θεραπεία παρέμεναν ή επανέρχονταν για καιρό στο θεραπευτικό κέντρο του Ιωάννη του Θεού για να βοηθήσουν τους νέους ασθενείς, ή/και διέδιδαν στον τόπο καταγωγής τους τα όσα θαυματουργά συνέβαιναν εκεί, ή και αναλάμβαναν να εμβαθύνουν οι ίδιοι στη λογική των άορατων πνευματικών θεραπειών προκειμένου να λειτουργήσουν ως θεραπευτικοί διάυλοι για όσους το είχαν ανάγκη εντός και εν προκειμένω εκτός Βραζιλίας.

2.4. Η ελληνική εκδοχή των Καρντεσικών πνευματιστικών θεραπειών

Παρότι οι ως άνω εννοηματομένες πρακτικές εισήχθησαν ως λογικό σύνολο στον ελληνικό χωροχρόνο μέσα από τις εμπειρίες κάποιων συνομιλητών που βρέθηκαν σε τέτοιο σημείο αδήριτης ανάγκης θεραπείας ώστε να τολμήσουν το άλμα προς το άγνωστο, οι πνευματιστικές τελετουργίες ως τέτοιες εισήχθησαν στην Ελλάδα το 2004 και συστηματοποιήθηκαν από το 2006 και μετά. Πιο συγκεκριμένα, το 2004, ο διάσημος θεραπευτής Ζοάο ήρθε στην Ελλάδα (καλεσμένος κάποιων από τους συμμετέχοντες στο ταξίδι του 1999) και διενήργησε αόρατες θεραπείες σε 2.000 ασθενείς, αλλά και ορατές θεραπείες σε μια μικρότερη ομάδα εκατό περίπου ατόμων (που είτε τον είχαν συναντήσει ήδη στην Βραζιλία είτε έτυχε να έχουν ιδιαίτερη σχέση με τους διοργανωτές και κατάφεραν να δουν με τα μάτια τους την συνταρακτική αυτή εκδοχή λόγω της σχέσης εμπιστοσύνης που είχαν με τους τελευταίους). Ωστόσο, ο φόρτος εργασίας του Ζοάο οδήγησε τους ιθύνοντες των ελληνικών συνεδριών να αναζητήσουν άλλα πρόσωπα προκειμένου να υλοποιήσουν αφενός την υπόσχεση που είχαν δώσει στα πνεύματα: να διαδώσουν τα βραζιλιάνικα πνεύματα στην Ελλάδα, ανταποδίδοντας το καλό που έλαβαν οι ίδιοι ή δικοί τους άνθρωποι, αλλά και κατοχυρώνοντας μια καλύτερη θέση στον αδυσώπητο τροχό των μετενσαρκώσεων και άρα στον δρόμο προς την κατάκτηση της τελειότητας. Και αφετέρου την υπόσχεση που είχαν δώσει στον νεωτερικό εαυτό τους: να ερευνήσουν ενδελεχώς τις διαθέσιμες θεραπευτικές προτάσεις και διδαχές περί ζωής και θανάτου και να διατυπώσουν το δικό τους αυθεντικό μοντέλο επιβίωσης, αρνούμενοι τις έξωθεν αυθεντίες και τις κυρίαρχες και προβαλλόμενες ως δεδικασμένες, επιστημονικές και θρησκευτικές, θέσεις. Έτσι, μέσα από μια σειρά ταξιδιών που διενήργησαν προκειμένου να βρουν το σωστό πρόσωπο, αλλά και μέσω της δικής τους θεραπευτικής εμπειρίας, κατέληξαν να εντοπίσουν και να φιλοξενήσουν για πρώτη φορά το 2006 στην Ελλάδα ένα εξίσου ισχυρό μέντιουμ, τον Πάολο, ο οποίος, έχοντας λάβει σε ηλικία 9 ετών το χάρισμά του και την θεία εντολή να πηγαίνει εκεί που είναι οι άρρωστοι και να θεραπεύει, διενεργεί μόνο αόρατες θεραπείες, σε διάφορα πνευματικά κέντρα της Βραζιλίας, βλέποντας περίπου 1.000 ασθενείς την ημέρα. Ο Πάολο δέχτηκε την πρόταση των Ελλήνων διοργανωτών, θεωρώντας την θετικό σημάδι της δικής του εξελικτικής πορείας στο πεδίο του πνευματικού, γεγονός

που οδήγησε σταδιακά στην συστηματοποίηση της συχνότητας των εν Ελλάδι συνεδριών και στην δημιουργία μιας ομάδας 5.000 περίπου ατόμων που λάμβαναν θεραπεία από τον Πάολο, όποτε αυτός ερχόταν στην Ελλάδα, δυο φορές τον χρόνο μέχρι το 2012 όταν λόγω προχωρημένης ηλικίας αποφάσισε να στέλνει στο εξής στην Ελλάδα δυο βοηθούς του πνευματικούς θεραπευτές για να συνεχίσουν το έργο του.

Η πνευματιστική θεραπευτική τελετουργία που διενεργείται στην Ελλάδα προσομοιάζει στην τελετουργία των αόρατων θεραπειών που διενεργείται αντίστοιχα στα βραζιλιάνικα πνευματιστικά κέντρα, με τη μεγάλη διαφορά πως η πρώτη λαμβάνει χώρα σε μια απολύτως κοσμική ξενοδοχειακή αίθουσα από καιρού εις καιρόν (και όχι όπως στη Βραζιλία, σε εκκλησιαστικού τύπου δομές, καθημερινά). Προσομοιάζει και στην τελετή που διενεργείται εντός των μοναστηριακού τύπου θεραπευτικών κέντρων, όπως της Κάζα του Δον Ιγνάσιο, με την επιπλέον, ωστόσο, διαφορά πως στερείται τον κοινοβιακό χαρακτήρα της τελευταίας. Η εν Ελλάδι πνευματιστική τελετουργία διενεργείται κατά κύριο λόγο σε αίθουσες κεντρικών ξενοδοχείων των Αθηνών. Οι διοργανωτές έχουν ήδη προ μηνών, με την βοήθεια εθελοντών,¹¹² τηλεφωνήσει ή και αποστέλλει τηλεφωνικά μηνύματα (sms) ή και μηνύματα ηλεκτρονικού ταχυδρομείου (e-mails) προκειμένου να ενημερώσουν όποιον θεωρούν πως ενδιαφέρεται να λάβει μέρος σχετικά με τον χώρο, τον τόπο, αλλά και τον τρόπο διεξαγωγής των θεραπειών.¹¹³ Προκειμένου να συμμετάσχει κανείς στη δίωρη θεραπευτική συνεδρία πρέπει να φέρει πρόσκληση που δύναται να προμηθευτεί από τους διοργανωτές των θεραπειών ή μέσω internet¹¹⁴. Τα πρώτα

¹¹² Μέσα από την ενεργή εμπλοκή μου στις αρμοδιότητες των εθελοντών διαπίστωσα πως μέχρι περίπου το 2010 υπήρχε κόσμος που ντρεπόταν να δηλώσει στους οικείους του πως θα συμμετείχε στα πνευματιστικά θεραπευτικά τελετουργικά. Ο κόσμος αυτός συνήθως απαντούσε χαμηλόφωνα στο τηλέφωνο, ή ζητούσε να τους ξανακαλέσουμε αργότερα, σε μια ώρα που θα ήταν μόνοι και θα δύναντο να καταγράψουν τις πληροφορίες που τους δίναμε. Από το 2010, ωστόσο, και μετά τα περιστατικά αυτά σχεδόν εξανεμίσθηκαν, σαν να επήλθε μια σχετική κανονικοποίηση και αποδοχή του νέου αυτού θεραπευτικού έθους και εν γένει της νεοεποχικής συλλογιστικής.

¹¹³ Παρότι τα πρώτα χρόνια διεξαγωγής των θεραπειών η διαδικασία της ενημέρωσης ήταν ερασιτεχνική και γινόταν από στόμα σε στόμα, στη συνέχεια συστηματοποιήθηκε επαρκώς καθώς έξω ακριβώς από την εκάστοτε ξενοδοχειακή αίθουσα υπήρχαν εθελοντές που ζητούσαν αμέσως μετά το πέρας της θεραπείας από τους συμμετέχοντες να αφήσουν τα ακριβή στοιχεία τους αν ήθελαν να λαμβάνουν ειδοποιήσεις για την έλευση του Πάολο. Έτσι δημιουργήθηκε ένα αξιόλογο αρχείο που διευκόλυνε στην εδραίωση του ελληνικού κοινού των πνευματιστικών θεραπειών.

¹¹⁴ Βλ. παράρτημα, εικόνα 1, σελ.335

χρόνια η πρόσκληση αυτή δινόταν εντελώς δωρεάν και ο λόγος ύπαρξής της ήταν να ελέγχει υπό μια έννοια το ποιος συμμετέχει τελικά σε αυτήν την τόσο ξεχωριστή διαδικασία (αν είναι δικός μας ή όχι, αν μπορούμε να του έχουμε εμπιστοσύνη). Αργότερα, όταν οι θεραπείες έγιναν ευρέως γνωστές, οι διοργανωτές όρισαν ένα συμβολικό αντίτιμο της τάξης των πέντε έως και οκτώ ευρώ για την απόκτηση της πρόσκλησης με σκοπό να ανταποκριθούν στα αυξημένα έξοδα που για κάποιο καιρό είχαν αναλάβει εντελώς μόνοι τους. Από το ποσό αυτό οι διοργανωτές κάλυπταν όχι απλώς την φιλοξενία του Πάολο και του επιτελείου του (δέκα περίπου άτομα βοηθοί και διερμηνείς), αλλά και το νοίκι των ξενοδοχειακών αιθουσών όπου διενεργούνταν οι θεραπείες.¹¹⁵

Οι εθελοντές ενημερώνουν επιπλέον όσους επιθυμούν να συμμετάσχουν πως πρέπει να φορούν λευκά ρούχα, καθώς τα τελευταία θεωρούνται πως επιτρέπουν την καλύτερη ροή και αποδοχή της θείας ενέργειας, αλλά και να φέρουν ένα ή περισσότερα (ανάλογα με τον αριθμό των ασθενών για τους οποίους επιθυμούσαν να προσευχηθούν) σφραγισμένα μπουκαλάκια εμφιαλωμένου νερού, το περιεχόμενο του οποίου θεωρείται πως ενεργοποιείται ή καθαγιάζεται κατά τη διάρκεια της τελετής από τις παρευρισκόμενες οντότητες και μετατρέπεται με τον τρόπο αυτό σε φάρμακο διατήρησης των αποτελεσμάτων της θεραπείας κατά τις επόμενες ημέρες. Με την έλευσή τους στον χώρο του ξενοδοχείου, οι συμμετέχοντες συναντούν κάποιους από τους εθελοντές οι οποίοι ελέγχουν τις προσκλήσεις και τους καθοδηγούν στον χώρο, κάνοντάς τους να αισθανθούν οικεία. Επιπλέον, δίνουν στους ασθενείς και τους

¹¹⁵ Η διατήρηση αυτού του χαμηλού ποσού οφείλεται στο γεγονός πως οι διοργανωτές ήταν πεπεισμένοι όχι μόνο για την ποιότητα των υπηρεσιών του Πάολο, αλλά και για το γεγονός πως καλώντας τον Πάολο δρούσαν και οι ίδιοι ως αγαθά ενδιάμεσα ανάμεσα στον θνητό και τον ιερό κόσμο. Η πίστη τους αυτή μου κατέστη σαφής μέσα από τις κατ' ιδίαν συνομιλίες μας, όπου μου δήλωναν πως, «όλοι οι άνθρωποι είμαστε εν δυνάμει διάμεσα, πρέπει ωστόσο να στοχεύσουμε για να ενεργοποιήσουμε τις ψυχικές μας ικανότητες, όχι μόνο για να κάνουμε το καλό και να γλιτώσουμε από τον κύκλο της ζωής και του θανάτου (ενν. των μετενσαρκώσεων), αλλά για να διατηρήσουμε την ψυχική μας υγεία, να καλλιεργήσουμε σωστά τους πνευματικούς μας σπόρους». Αλλά και μέσα από μια ιδιαίτερος σημαντική συνάντηση που είχα την τύχη να παρακολουθήσω ανάμεσα σε βραζιλιάνους πνευματικούς θεραπευτές και Έλληνες που ασχολούνταν με τον χώρο της εναλλακτικής θεραπείας και βρισκόταν στον χώρο για να βοηθήσουν ενεργειακά. Εκεί, κάποιος από τους συμμετέχοντες ζητούσαν με αγωνία από τον θεραπευτή Πάολο να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η ανάληψη φιλανθρωπικών πρωτοβουλιών συνεισφέρουν στην ταχύτερη ανέλιξη στον πνευματικό χωροχρόνο και στην εξασφάλιση της θνητής υγείας των ενεργά εμπλεκομένων για να λάβουν την διαβεβαίωση πως η φιλεύσπλαχη υπηρεσία προς τον πλησίον ανοίγει με βεβαιότητα τον δρόμο προς την τελειότητα.

οικείους τους το σχετικό φυλλάδιο που περιλαμβάνει κάποιες γενικές οδηγίες¹¹⁶ για τις πνευματικές θεραπείες, αλλά και εξειδικευμένες πληροφορίες σχετικά με το τι πρέπει να αποφύγει κανείς μετά τη θεραπεία ανάλογα με το πρόβλημα που αντιμετωπίζει. Η θέση μου ως εθελόντριας για πολλά χρόνια μου επέτρεψε να επισημάνω πως στο αμήχανο αυτό μεσοδιάστημα ανάμεσα στην έλευση στο χώρο και την έναρξη των θεραπειών πολλοί από τους ασθενείς, που δεν έχουν καμία ιδέα για τι επρόκειτο να συναντήσουν παρά μόνο γνωρίζουν πως θα συναντήσουν έναν χαρισματικό άνθρωπο, προσπαθούν να κατευνάσουν την αγωνία τους για το άγνωστο, ρωτώντας τους εθελοντές ή και τους ιθύνοντες (που ξεχωρίζουν από την άνεσή τους στο χώρο) «τι είναι οι πνευματικές θεραπείες». Είναι ενδιαφέρον ότι μερικές από τις απαντήσεις έχουν ένα ευρύτερο περιεχόμενο που καταδεικνύει, κατά τη γνώμη μου, πως οι ελληνικές υποκειμενικότητες (εδώ οι ιθύνοντες ή οι εθελοντές) ερμηνεύουν τον βραζιλιάνικο πνευματισμό με νεωτερικούς, νεοεποχικούς τρόπους. Επιχειρούν δηλαδή να εντοπίσουν και να διατυπώσουν δικές τους συνθέσεις σχετικά με τα ζητήματα ασθένειας και θεραπείας, ζωής και θανάτου, συνθέσεις με άλλα λόγια που δεν ταυτίζονται κατ' ανάγκη με όσα πρεσβεύει το βραζιλιάνικο πνευματιστικό σύμπαν. Έτσι, για παράδειγμα, κάποιες από τις απαντήσεις που άκουσα έμοιαζαν με τις παρακάτω:

Η πνευματική θεραπεία είναι σαν το ρέικι, την αρχαία ιαπωνική θεραπευτική τέχνη που εφαρμόζεται με τα χέρια. Μέσω των χεριών η συμπαντική ζωτική ενέργεια διοχετεύεται στο σημείο του σώματος που ασθενεί και διεγείρει τη φυσική θεραπευτική ικανότητα του ίδιου του οργανισμού.

Ή και:

Εμείς, οι ζώντες άνθρωποι, ζούμε στην πρώτη διάσταση, αλλά υπάρχουν άλλες έντεκα. Σε κάθε μια από αυτές ζούνε οντότητες, καλές και κακές που ανάλογα με τη δύναμή τους κατοικούν ανώτερες ή κατώτερες διαστάσεις. Στο "τέλος" μπορεί να βρίσκεται ο Θεός, το Άπειρο, το Ταό κ.ο.κ. Το ποιος τελικά είναι η πηγή όμως δεν έχει και τόση σημασία, γιατί τα νήματα κινούνται από τις οντότητες. Οι οντότητες αυτές που για έναν άνθρωπο σαν και μας ισοδυναμούν με τις ψυχές, τους νεκρούς ή όσους γενικότερα έχουν φύγει είναι πλήρως συνειδητές υπάρξεις, αυτοδύναμες και καθεμία απ' αυτές

¹¹⁶ Βλ. παράρτημα, κείμενο 1, σελ.336

παίζει σημαντικό ρόλο ανάλογα με την ποιότητά της, αν δηλαδή συγκαταλέγεται στις καλές ή στις κακές δυνάμεις, στην επικράτηση αντίστοιχα του καλού ή του κακού στον κόσμο· στον κόσμο ιδωμένο πια με μια ευρεία έννοια: τόσο ως τον ορατό κόσμο των ζώντων όσο και ως τον αόρατο στους πολλούς, αλλά ορατό στους λίγους κόσμο των οντοτήτων. Ο Πάολο είναι σε επαφή με τις καλές οντότητες. Έχει το χάρισμα να επικοινωνεί μαζί τους, να αντιλαμβάνεται την παρουσία τους μέσα σ' ένα χώρο και κυρίως να διαμεσολαβεί έτσι ώστε να επικεντρώνουν τη θεραπευτική δύναμή τους σε έναν συγκεκριμένο τόπο. Μπορεί, δηλ. ψιθυρίζοντας μια προσευχή ή αγγίζοντας το ασθενές σημείο του σώματος να προσκαλεί τα πνεύματα να γιατρέψουν τους ασθενείς. Πετυχαίνει έναν ενεργειακό συντονισμό ανάμεσα σε διαστάσεις που φαίνονται διαφορετικές, αλλά προέρχονται από την ίδια ενεργειακή πηγή, γεγονός που τελικά επιτρέπει την ανταλλαγή ενεργειακών δυναμικών και επιτρέπει την εισροή ενέργειας από τις ανώτερες, πιο εξελιγμένες διαστάσεις στον εδώ κόσμο που χρήζει άμεσης βοήθειας από τα εξελιγμένα ενεργειακά αδέρφια του.

Στο ίδιο μεσοδιάστημα, κάποιοι από τους συμμετέχοντες μαθαίνουν πως ο Πάολο έχει τη δύναμη να γνωρίζει εκ των προτέρων το πρόβλημα υγείας του ασθενούς, ενώ ο ίδιος δεν ισχυρίζεται κάτι τέτοιο. Αλλά και κάποιοι άλλοι που νιώθουν γεμάτοι ενοχές, ακριβώς επειδή αναγκάζονταν να παραβρεθούν σε μια μη χριστιανική τελετή, μαθαίνουν από τους ιθύνοντες πως ο Πάολο είναι μεν χριστιανός όχι όμως με τη δογματική έννοια του όρου. Αλλά πως αντίθετα:

Είναι κατά κυριολεξία χριστιανός καθώς η οντότητα με την οποία έχει τη μεγαλύτερη επαφή είναι ο ίδιος ο Χριστός. Ένας Χριστός αποκομμένος από τη χριστιανική θρησκεία και ιδωμένος ως εξαιρετική οντότητα, ως μονάδα, ως πρόσωπο, ως παράδειγμα και πρότυπο. Αυτός ο Χριστός-οντότητα, είναι παρών σ' όλη τη διάρκεια των θεραπειών. Ωστόσο, δεν είναι μοναχός. Μαζί του συμπράττει και μια πληθώρα άλλων οντοτήτων όπως η Λαίδη Νταϊάνα, η Αγ. Αικατερίνη, ο Αγ. Φραγκίσκος της Ασίζης, ο Πλάτων, η Μητέρα Τερέζα κ.α..

Γεγονός, ωστόσο, το οποίο δεν επιβεβαιώνεται από τον ίδιο τον Πάολο, ο οποίος μου αποκάλυψε στην κατ' ιδίαν συνομιλία μας, πως ναι μεν ο Χριστός βρίσκεται στην αίθουσα των θεραπειών, αλλά τον επικαλείται επειδή γνωρίζει «πως είναι πολύ κοντά στην ελληνική καρδιά μας».

Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί πως ακόμα και μετά από την ολοκλήρωση της διαδικασίας, διενεργούνται συζητήσεις, οι οποίες επιβεβαιώνουν το στοιχείο που προέκυπτε εξίσου από τις κατ' ιδίαν συνεντεύξεις με τους συνομιλητές μου, ότι δηλαδή πολλοί από τους συμμετέχοντες βρίσκονται ήδη (πριν την εξ' ανάγκης τους επαφή με τον βραζιλιάνικο πνευματισμό) σε επαφή με μια ιδιαίτερη ελληνική εκδοχή του νεοεποχικού μοντέλου που είχε αρχίσει να παίρνει σάρκα και οστά από το 2005 κυρίως και μετά. Ενδεικτικά αναφέρω την παρακάτω συζήτηση:

Έχω δυο εγγόνια. Είναι πολύ καλά παιδιά. Χαρισματικά. Ο μικρός είναι μόνο 19 μηνών και κάνεις ολόκληρη συζήτηση μαζί του. Βγαίνουμε στη γειτονιά να παίζει με τα άλλα παιδάκια, με τα παιδάκια της ηλικίας του και τα τ' άλλα ακούς μόνο τα-τα-τα ενώ ο δικός μας μιλάει κανονικά. Αγγελική έχεις ακούσει για τα παιδιά Indigo; Είναι αυτό που λέμε παιδιά-θαύματα. Παιδιά που μαθαίνουν πολύ γρήγορα ή που χρειάζονται ελάχιστη εκπαίδευση. Είναι σε επαφή με τους πάνω. Μέχρι το 1990-92 η αναλογία ήταν 2 στα 10. Δύο Indigakia για 10 κανονικά παιδιά. Από το 1992 και μετά όμως η αναλογία άλλαξε. Έρχονται Αγγελική, είναι πολλοί. Μέχρι το 2012 που η πρώτη φουρνιά θα είναι περίπου 20 χρονών και κάτι θα προωθηθούν σε καίριες θέσεις της επιστήμης και της πολιτικής και τότε πάει το κακό όπως το ήξερες. Πάει ο Bush. Είναι σχέδιο Αγγελική και να μη φοβάσαι. Οι καλές οντότητες έχουν συσπειρωθεί. Έχουμε συσπειρωθεί και εμείς και προσευχόμαστε για το καλό της Ελλάδας.

Μόνο για την Ελλάδα;

Για την Ελλάδα και για όποιον είναι Έλληνας γιατί το να είσαι Έλληνας είναι ποιότητα. Όλοι αυτοί οι μετανάστες Αγγελική, έχεις σκεφτεί γιατί έρχονται εδώ. Έρχονται εδώ γιατί τους οδηγεί το Ελληνικό τους DNA. Είναι στα σκαριά μια αλλαγή. Και τα πράγματα δεν σταματούν εκεί. Τα Indigo έχουν εντολή να παντρεύονται μόνο μεταξύ τους. Και ξέρεις γιατί; Για να φέρουν στον κόσμο τα Αγγελάκια. Τα παιδιά που δεν θα χρειάζονται καθόλου εκπαίδευση. Θα είναι τελείως έτοιμα. Γι' αυτό σου λέω δεν έχεις λόγο να στενοχωριέσαι για τίποτα. Μόνο να ανοίγεις την καρδιά σου. Κι εγώ μη με βλέπεις τώρα έτσι ήρεμο, ήμουν πολύ πειστικός για τα παιδιά μου, είχα πολλές προσδοκίες, πολλές απαιτήσεις. Το μόνο που κατάφερα ήταν να τους στερώ την ελευθερία τους και τη δική μου φυσικά γιατί ξέρεις τι είναι να έχεις συνέχεια έγνοια τα παιδιά σου; Τα έπνιγα με την έγνοια μου. Κόντεψα να αρρωστήσω. Έτσι μια μέρα

αποφασίσαμε με τη γυναίκα μου και τα καλέσαμε και τους είπαμε: Εμείς θα είμαστε εδώ για εσάς όποτε μας χρειαστείτε. Από τότε ηρέμησα. Προσευχήθηκα. Διαλογίστηκα. Έγινα άλλος άνθρωπος.

Μέσα σε αυτό το κλίμα διαβεβαιωμένης ελπίδας και συμπαντικού οράματος ξεκινούν συνήθως οι θεραπευτικές συνεδρίες με τους ασθενείς και όσους συγγενείς τους το επιθυμούν (γιατί υπάρχουν και εκείνοι που συνοδεύουν γεμάτοι ενοχές τους οικείους τους, επειδή αισθάνονται οι ίδιοι ελληνορθόδοξοι με τη στενή έννοια δεν επιθυμούν να συμμετάσχουν στην διαδικασία) να εισέρχονται στην μεγάλη αίθουσα όπου ξεκινά το κυρίως μέρος της διαδικασίας. Από το σημείο αυτό και στο εξής η διαδικασία των αόρατων θεραπειών είναι όμοια με εκείνη που λαμβάνει χώρα στα αστικά πνευματιστικά κέντρα της Βραζιλίας, αλλά και ομοιάζει κατά πολύ με εκείνη που λαμβάνει χώρα στα απομονωμένα μοναστηριακού τύπου θεραπευτικά κέντρα της Βραζιλίας. Πιο αναλυτικά λοιπόν, κάτω από την υπόκρουση απαλής μουσικής κάποιος από τους διοργανωτές ξεκινά με απαλή φωνή την προετοιμασία των εκατό περίπου ασθενών που μπαίνουν σε κάθε μια από τις συνεχείς συνεδρίες προκειμένου οι τελευταίοι να εισέλθουν σε μια εσωτερική κατάσταση που θα τους διευκολύνει να δεχτούν την πνευματική θεραπεία: «Κλείστε τα μάτια. Καθίστε αναπαυτικά. Μην σταυρώνετε τα πόδια ή τα χέρια γιατί μπλοκάρετε τη ροή της ενέργειας. Χαλαρώστε. Προσευχηθείτε. Διαλογιστείτε αν μπορείτε. Να ζητάτε βοήθεια για εσάς και για τους δικούς σας συνέχεια όσο βρίσκεστε σε αυτή την αίθουσα και κυρίως στη διπλανή (εννοεί την αίθουσα που λαμβάνει χώρα το δεύτερο πιο εξατομικευμένο μέρος της θεραπείας). Ας πούμε μαζί μία προσευχή: *«Έυλογημένη η ώρα του φωτός. Η ώρα της αγάπης, της ειρήνης και της αρμονίας έφθασε. Έφθασε η ώρα των αγγέλων»*. Τις προσευχές¹¹⁷ απαγγέλουν συνήθως από κοινού ο εθελοντής που έχει αναλάβει την εισαγωγική αυτή διαδικασία και οι ασθενείς, αφού ο τελευταίος τους ζητά να επαναλαμβάνουν μετά από αυτόν, φράση-φράση. Στην συνέχεια ζητείται από τους συμμετέχοντες να περιμένουν σιωπηλοί και προσευχόμενοι, εστιάζοντας στο πρόβλημά τους μέχρι να έρθει ο επόμενος διοργανωτής που θα τους πει κάποια πράγματα επιπλέον για όσα πρόκειται να ακολουθήσουν:

¹¹⁷ Βλ. και παράρτημα, κείμενο 2, σελ. 340.

Καλησπέρα κι από μένα. Έχετε έρθει εδώ για πνευματική θεραπεία. Η θεραπεία έχει ξεκινήσει ήδη. Συνεχίζεται μέσα, στην άλλη αίθουσα όπου θα σας δει έναν-έναν ο Πάολο, αλλά δεν τελειώνει εδώ. Έχετε όλοι μπροστά σας το φυλλάδιο με τις οδηγίες. Εδώ αναφέρονται αναλυτικά όλα όσα πρέπει να κάνετε τις επόμενες μέρες για να μην πάει χαμένη η θεραπεία και για να μην πάθετε και ζημιά. Έτσι λοιπόν, αν έχω προβλήματα με τα μάτια αποφεύγω την τηλεόραση, δεν διαβάζω, δεν χρησιμοποιώ υπολογιστή. Αν έχω προβλήματα με το στομάχι αποφεύγω τα λιπαρά, το χοιρινό κρέας, τα αναψυκτικά, τη ζάχαρη, τον καφέ το μαύρο τσάι κ.ο.κ. Επίσης, για όλους, αποφεύγω το πιπέρι, το αλάτι, τις πιπεριές, το αλκοόλ, το κρέας και τις επαφές (εννοεί τις σεξουαλικές επαφές). Τώρα το νερό. Όλοι έχετε ελπίζω μαζί σας τουλάχιστον ένα μπουκάλι νερό. Το νερό αυτό ενεργοποιείται και γίνεται μέρος της θεραπείας. Το πίνω νηστικός για τουλάχιστον 15 ημέρες. Ξεκινώ και τελειώνω την ημέρα μου με αυτό. Δεν το πίνω όλο. Το πίνω ως τη μέση και το βράδυ συμπληρώνω με μεταλλικό νερό. Καλύτερα να το έχετε μαζί σας στην τσάντα σας, στο κομοδίνο σας και για να θυμάστε και για να παίρνει το νερό από την ενέργειά σας. Το μπουκάλι αυτό είναι μόνο για έναν. Αν θέλετε να δώσετε σε κάποιον άλλο, πρέπει να έχετε και δεύτερο μπουκάλι. Αν ο αγαπημένος άνθρωπος, ο φίλος, δεν είναι εδώ γράφω το όνομά του στο μπουκάλι. Αν δεν γράφει το στυλό, ας μείνει το αποτύπωμα. Αυτοί ξέρουν. Τώρα μέσα (εννοεί στην αίθουσα της κυρίως θεραπείας) δείχνω το σημείο που πονά. Οι οντότητες ξέρουν τι έχουμε. Ο κόσμος αυτός μας ακτινογραφεί. Δεν θα γίνει σε όλους η δουλειά (εννοεί η θεραπεία). Σε αυτούς που χρωστάει να γίνει η δουλειά, θα γίνει. Αν γίνει και τοπικά θεραπεία τα αποτελέσματα γίνονται λίγο πιο γρήγορα. Προσευχηθείτε για όλους. Και εδώ και κυρίως μέσα. Ο Ραολο μας έχει πει ότι παίρνει τα ονόματα σας (από τις λίστες) μαζί και τα μνημονεύει κα στη Βραζιλία. Είναι πολύ σημαντικό να ζητάτε βοήθεια, συγκεκριμένη βοήθεια για εσάς και για τους άλλους. Όπως ο φίλος ο Γρηγόρης που προσευχόταν για την μητέρα του που είχε χάσει την κόρη της (και αδελφή του). Τη βασάνιζε ένας ξερόβηχας και την εγκατέλειψε τελικά με την προσευχή του γιου της. Συμβαίνουν θαύματα, που δεν είναι θαύματα...Άλλοι βοήθιούνται, άλλοι όχι. Είναι το καρμικό χρέος του καθενός. Αν δεν σου χρωστάει δεν θα σου δώσει. Τώρα βέβαια όποιος έχει καρκίνο στο στόμα, στο λάρυγγα, στο στομάχι εννοείται πως δεν πρέπει να καπνίσει ποτέ ξανά αν θέλει να δει αποτέλεσμα. Πάντως η πλειοψηφία βοηθιέται είτε σωματικά είτε ψυχικά. Αν τώρα μέσα στην αίθουσα θεραπείας αισθανθείτε ζαλάδα,

μούδιασμα μη φοβηθείτε, είναι τα συμπτώματα της πνευματικής θεραπείας. Μόλις βγείτε από την αίθουσα πιείτε ένα ποτηράκι νερό. Κι όπως είπαμε αποφεύγετε να σταυρώνετε τα χέρια σας. Μπλοκάρτε την ενέργεια. Τώρα περιμένετε λίγο θα έρθει ο κύριος Πάολο να σας μιλήσει λίγο, πριν περάσετε στη διπλανή αίθουσα.

Χωρίς μακρηγορίες ο Πάολο μέσω του διερμηνέα και βοηθού του Αλεξάνδρου μπαίνει συνήθως κατευθείαν στην ουσία του θέματος:

Αγαπημένα αδέρφια, δεν ήρθαμε εδώ για να θεραπεύσουμε, δεν είμαστε θαυματουργοί. Αν θεραπεύαμε θα ήταν κάτι παράδοξο, κάτι που δεν θα έστεκε. Είμαστε όργανα ασήμαντα, μέτρια και ατελή. Αυτή η θεραπεία θα πραγματοποιηθεί γιατί γίνεται ανταλλαγή ανάμεσα σε δυο διαφορετικούς κόσμους. Πετυχαίνουμε τη θεραπεία, αν πρέπει κάθε φορά, γιατί λειτουργούμε σαν κρίκοι ανάμεσα σε δυο κόσμους. Δεν θεραπεύονται όλοι. Έτσι, μια γυναίκα στη Βραζιλία είχε φρικτούς πόνους στα χέρια. Πήγαμε να τη δούμε και μια ενορατική που είχαμε στην ομάδα μας είπε ότι η γυναίκα αυτή στην προηγούμενη ζωή της είχε δούλους και όταν νευρίαζε έκαιγε τα χέρια τους με καυτό νερό. Δεν θεραπεύονται όλοι. Εμείς παρακαλούμε και βλέπουμε. Έτσι και ο Χριστός θεράπευσε πολλούς, αλλά και έθεσε όρια, δεν τους θεράπευσε όλους. Και είπε ο Ιησούς: όπως έσπειρες θα θερίσεις, γιατί η δικαιοσύνη είναι ο νόμος του Θεού. Γι' αυτό ο Χριστός, ο πιο εξελιγμένος, ο πιο σημαντικός διάμεσος, το πιο λαμπρό αστέρι είπε: Πηγαίνετε και θεραπεύετε. Αγαπημένες ψυχές αδελφές, η αγάπη, η καλοσύνη και το έλεος του Θεού ας σκεπάσουν τις ψυχές σας. Σας ευχαριστούμε που ήρθατε, που μας δίνετε την ευχαρίστηση να σας υπηρετήσουμε, στο όνομα του Ιησού Χριστού, αλλά και της Αγίας Αικατερίνης και του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης. Εσείς είστε τα δώρα του Θεού. Εμείς είμαστε εδώ για εσάς. Ήρθαμε εδώ για να εκπληρώσουμε τον προορισμό και τον σκοπό του Ιησού Χριστού.

Μετά το πέρας της ομιλίας του Πάολο το κλίμα είναι συνήθως ιδιαίτερα φορτισμένο. Κάποιοι κλαίει βουβά, άλλοι κρατούν το χέρι του διπλανού τους, άλλοι πάλι έχουν δεμένα τα χέρια τους σε θέση προσευχής. Οι περισσότεροι δείχνουν κουρασμένοι και συγκινημένοι. Υπάρχουν βεβαίως και άλλοι που μοιάζουν να βρίσκονται σε απόγνωση. Μετά από λίγο κάποιος από τους διοργανωτές γνέφει σε όσους κάθονται στις πρώτες σειρές να σηκωθούν και να ακολουθήσουν τον Πάολο στην αίθουσα της κυρίως θεραπείας. Δηλαδή, στην αίθουσα που λαμβάνει χώρα το εξατομικευμένο, θα

λέγαμε, σκέλος της θεραπείας από τον θεραπευτή και τους βοηθούς του, ζωντανούς και μη. Αυτή είναι συνήθως μια μικρότερη αίθουσα που χωράει συνολικά πενήντα περίπου άτομα. Οι καρέκλες εδώ είναι τοποθετημένες αντικριστά. Μέσα στην αίθουσα εκτός από τον Πάολο και τους Βραζιλιάνους συνεργάτες του βρίσκονται και οι αντίστοιχοι Έλληνες θεραπευτές-εθελοντές (5 με 6 άτομα), άνδρες και γυναίκες οι περισσότεροι γύρω στα 45 με 50. Είναι και αυτοί λευκοντυμένοι προκειμένου να συνεισφέρουν στην ανταλλαγή της ενέργειας. Οι πιστοί αυτοί εθελοντές βρίσκονται εκεί καταρχάς ως βοηθητικά, ρυθμιστικά όργανα. Είναι, για παράδειγμα, αυτοί που θα υποδείξουν στους ασθενείς-πιστούς πού πρέπει να καθίσουν, θα τους ειδοποιήσουν ότι έχει φθάσει η σειρά τους να σηκωθούν και να πλησιάσουν τον Πάολο, θα τους φυλάξουν ακόμα και τα προσωπικά τους αντικείμενα (τσάντες, πανωφόρια) τη στιγμή που θα κληθούν να αγκαλιάσουν τον Paolo προκειμένου να τους δοθεί προσωπική θεραπεία, θα τους ξεπροβοδίσουν με αισιόδοξα λόγια (π.χ. είσαι ένα μικρό αστέρι, είσαι δυνατός, να το θυμάσαι) όταν η θεραπεία έχει πια για αυτούς ολοκληρωθεί κ.τ.λ. Πέρα όμως από αυτά τα εξωτερικά καθήκοντα οι άνθρωποι αυτοί υποστηρίζουν ότι βρίσκονται εκεί ως αρωγοί στην πραγματοποίηση της θεραπείας με το σκεπτικό πως, προσανατολίζοντας καθένας από αυτούς και την προσωπική του ενέργεια στον ίδιο εκείνο χώρο όπου ο μεγάλος διάμεσος (ο Πάολο) επιχειρεί να επιτύχει τον απαιτούμενο για τη θεραπεία των ασθενών ενεργειακό συντονισμό, διευκολύνουν τη ροή της ενεργειακής έντασης και κατ' επέκταση την αποτελεσματικότητα του εγχειρήματος αυτού. Για το λόγο εξάλλου αυτό οι εθελοντές-πιστοί που βρίσκονται μέσα στην αίθουσα της κυρίως θεραπείας, αν δεν έχουν αναλάβει κάποια άλλη αρμοδιότητα, κρατούν συνήθως τα χέρια τους ψηλά με τις παλάμες να δείχνουν προς τους ασθενείς, επιθυμώντας να λειτουργήσουν ως συσσωρευτές ενέργειας. Έτσι λοιπόν, με τους εθελοντές-θεραπευτές όρθιους πάνω από τα κεφάλια των ασθενών, το δεξί χέρι του Πάολο ζητάει από τους ασθενείς να κλείσουν τα μάτια και να συγκεντρωθούν στο πρόβλημά τους. Την ίδια στιγμή ο Πάολο, ευρισκόμενος σε μια κατάσταση που (μου) θυμίζει εκείνη της βαθιάς κατάνυξης, αρχίζει να προσεύχεται. Όταν η εισαγωγική αυτή παράκληση-επίκληση των οντοτήτων τελειώσει, ο θεραπευτής αρχίζει να κινείται πίσω από τις καρέκλες των ασθενών και να στέκεται για πολύ λίγο πάνω από τον καθένα από αυτούς, έχοντας την παλάμη του σε μικρή απόσταση πάνω από το κεφάλι του και αγγίζοντάς

τον ξαφνικά για ένα δεύτερο του δευτερολέπτου. Οι συνομιλητές μου περιγράφουν συνήθως αυτό το άγγιγμα ως ηλεκτρισμό, ως μικρό τίναγμα.

Όταν ο Πάολο αγγίζει και τον τελευταίο ασθενή κάποιος από τους εθελοντές ζητά από τους συμμετέχοντες να ανοίξουν τα μάτια τους και να προετοιμαστούν γιατί θα συναντήσουν τον θεραπευτή από κοντά. Τους ζητά να σκεφτούν πολύ βαθιά το πρόβλημά τους και αυτό που θέλουν να του ζητήσουν. Έχει έρθει η στιγμή που καθένας από τους ασθενείς σηκώνεται με τη σειρά του και πλησιάζει τον Πάολο. Αυτός τους υποδέχεται με μια μεγάλη, αγκαλιά. Κρατά τον κάθε ασθενή εκεί μέσα για λίγο και με τις κόρες των ματιών του γυρισμένες προς τα πάνω ψιθυρίζει προσευχητικά λόγια. Αυτή είναι η στιγμή που οι περισσότεροι των ασθενών ξεσπούν σε κλάματα ή καταρρέουν, οι περισσότεροι δε τρέμουν. Ευρισκόμενος εντός της μεγάλης αγκαλιάς του Πάολο, ο ασθενής ερωτάται από τον διερμηνέα του τελευταίου: «Θέλεις να πεις κάτι στον Πάολο;» Είναι η στιγμή που ο ασθενής έχει την ευκαιρία να μοιραστεί με τον θεραπευτή το πρόβλημα που τον βαραίνει. Οι απαντήσεις είναι ποικίλες: «Ναι, έχω καρκίνο, έχω πρόβλημα στη μέση, πονάνε τα μάτια μου, έχω όγκο στον εγκέφαλο, το παιδί μου είναι αυτιστικό, έχω πονοκεφάλους, έχω καρδιά, έχω πίεση, έχω ζάχαρο, δεν έχω τίποτα ήρθα μόνο για να σας δω...». Ανάλογα με την απάντηση, αλλά και τη συγκίνηση του ασθενή ο Πάολο μπορεί να κρίνει ότι χρειάζεται συμπληρωματική θεραπεία. Έτσι σε πρόβλημα στα μάτια τον είδα πολλές φορές να φυσάει τα μάτια, σε πόνο στη μέση, να τρίβει επίμονα με το χέρι του το εν λόγω σημείο. Για πόνο στο κεφάλι άφηνε το χέρι του στον αυχένα του ασθενή, και για προβλήματα στην καρδιά χαϊδεύε τον ασθενή στο μέρος της καρδιάς κι ύστερα κατέβαζε το χέρι του προς τα κάτω, ως τον αφαλό περίπου. Στον δικό μου πονοκέφαλο, της πρώτης επίσκεψής του στην Ελλάδα, είχε αφήσει αρκετή ώρα την ζεστή παλάμη του πάνω στο κεφάλι μου και ένιωσα πως σιγά σιγά ο πόνος άρχισε να διασπάται και να ελαφραίνει. Στις πιο δύσκολες περιπτώσεις, όπως καρκίνους, αναπηρίες, ο Paolo αφιερώνει περισσότερο, χρόνο παρηγοριάς και στήριξης, γενικής θεραπείας, θα λέγαμε. Το γεγονός αυτό μερικές φορές παρεξηγείται από κάποιους ασθενείς που θεωρούν πως αδικήθηκαν επειδή είχαν λιγότερο διαθέσιμο χρόνο κοντά στον μεγάλο θεραπευτή. Η απάντηση του Πάολο στο αίσθημα αυτό της αδικίας τους είναι πως, «ο χρόνος, η διάρκεια της θεραπείας δεν έχει σημασία, είναι άλλοι αυτοί που αποφασίζουν αν θα δοθεί στον ασθενή το δώρο της

θεραπείας και αυτοί δεν χρειάζονται πολύ ή λίγο χρόνο για να ενεργήσουν. Αυτοί απλά αποφασίζουν αν πρέπει, σύμφωνα με το χρέος, το κάρμα, τις οφειλές του ασθενή από τις προηγούμενες ζωές του, να ενεργήσουν θεραπευτικά. Εμείς εδώ μαζευόμαστε για να τους υπενθυμίσουμε ότι εκκρεμούν οι υποθέσεις και αυτών των πιστών-ασθενών. Η απόφαση και η εφαρμογή της είναι δική τους».

Οι περισσότεροι ασθενείς, αλλά και οι συνοδοί τους βγαίνουν από την αίθουσα συναισθηματικά φορτισμένοι και σιωπηλοί, αρκετοί αισθάνονται ζαλισμένοι και επιθυμούν να κάτσουν, άλλοι πάλι κλαίνε με αναφιλητά. Οι εθελοντές τους καθοδηγούν να πιουν την πρώτη δόση του ενεργοποιημένου από τις οντότητες νερού που τους περιμένει πάνω σε ένα τραπέζι με πλαστικά ποτήρια έξω από την αίθουσα των θεραπειών, αλλά και τους ζητούν να αφήσουν τα προσωπικά στοιχεία τους για να τους καλέσουν την επόμενη φορά που θα έρθει στην Ελλάδα ο Πάολο.

Παρότι κανείς θα ανέμενε οι περισσότεροι των συμμετεχόντων να αναχωρούν μετά το πέρας της διαδικασίας, εντούτοις, όπως ακριβώς λίγο πριν την έναρξη της διαδικασίας, έτσι και στο τέλος γίνονται ενδιαφέρουσες συζητήσεις, καθώς πολλοί από αυτούς έχουν την ανάγκη να μοιραστούν και υπό μια έννοια να συγκρίνουν της εμπειρίες τους με άλλους που το τόλμησαν. Έτσι, πολλοί από αυτούς παραμένουν για ώρα στην είσοδο του ξενοδοχείου και ανταλλάσσουν εμπειρίες με τον πρώτο, θα λέγαμε, τυχόντα, με όποιον τυγχάνει να κάθεται δίπλα τους. Εκείνες τις ώρες συμμετείχα σε συζητήσεις όπως για παράδειγμα:

« Έχω ξανάρθει», μου λέει, «την άλλη φορά, στο Novotel, αλλά δεν ξέρω από πού κρατά η σκούφια τους. Εγώ μετά το πρόσωπο, έχω πάει παντού (είχε καεί στο πρόσωπο). Και να φανταστείς ότι είχα πάει για χημικό peeling. Και πριν βέβαια πήγαινα με την αδελφή μου, είχα ένα πρόβλημα στη μέση και όλοι μου έλεγαν ότι δεν μπορεί να γίνει τίποτα. Πήγαμε τότε σε έναν χειροπράκτη και από τότε δεν έχω τίποτα. Από τότε πηγαίνω παντού. Έφερα και το νερό, εμφιαλωμένο. Και γιατί πρέπει να είναι σφραγισμένο, δηλαδή αν είναι ανοιχτό δεν πιάνει; Αυτά δεν τα καταλαβαίνω. Ή μπορείς ή δεν μπορείς, τι σημαίνει να μην το έχεις ανοίξει. Και μετά γιατί πρέπει να το γεμίζω με εμφιαλωμένο νερό; Αυτή τη δουλειά θα κάνω. Εγώ θα το γεμίζω από τη βρύση. Κι αν πιάσει έπιασε».

Είναι λοιπόν εντός της ως άνω τελετουργίας και του ως άνω κλίματος που η πλειονότητα των σύγχρονων ελληνικών υποκειμενικοτήτων έρχεται σε επαφή με τις οντότητες του πνευματιστικού σύμπαντος, αλλά και με την ιδέα των εντυπωσιακότερων ορατών θεραπειών που (επανα)διανοίγουν στη νεωτερική ψυχή τους τη δυνατότητα του υπερβατικού θαύματος ίασης. Από το σημείο αυτό και μετά καθένας από τους συμμετέχοντες μοιάζει να μπορεί να επιλέξει αν θα μπει σε μια σχέση Αλήθειας με το πνευματιστικό σύμπαν ή αν θα το τοποθετήσει μέσα του ως μια ακόμα ιστορία που έφτιαξαν άνθρωποι για να αντιμετωπίσουν το παράλογο του θανάτου, ως μια ιστορία που δεν του λέει τίποτα. Βεβαίως, είναι σαφές πως, όσοι από τους συνομιλητές μου επέλεξαν εξ αδήριτης ανάγκης να σχετισθούν με το πνευματιστικό έθος κατέληξαν να συνθέσουν διευρυμένους θεραπευτικούς μύθους που διακρίνονταν από πνευματιστικές λεπτομέρειες στις οποίες ο απλώς συμμετέχων σε μια πνευματιστική τελετή δεν δύναται να διεισδύσει παρά μόνον εφόσον αποδείξει σε όσους κατέχουν την πνευματιστική γνώση πως έχει παραδοθεί στην αλήθεια των πνευματιστικών πνευμάτων. Δηλ. εφόσον επιλέξει να μετατραπεί από απλός συμμετέχων σε αφοσιωμένο ακολουθητή του πνευματιστικού σύμπαντος. Η αλήθεια είναι πως η ιδιαίτερη σχέση που ανέπτυξα με το πνευματιστικό σύμπαν και με τους βραζιλιάνους και έλληνες κοινωνούς του συνέτεινε ώστε να μου αποκαλυφθούν κάποιες από τις ως άνω λεπτομέρειες κυρίως μέσα από την επαφή μου με τον ίδιο τον θεραπευτή Πάολο, είτε μέσα από την συμμετοχή μου σε μια σειρά κλειστών συναντήσεων που λάμβαναν χώρα την τελευταία μέρα των συνεδριών ανάμεσα στους εθελοντές, τους βοηθούς θεραπευτές και τον βραζιλιάνο θεραπευτή. Δηλαδή σε συναντήσεις που είχαν το νόημα μιας εντατικής κάθε φορά εμβάθυνσης στο πνεύμα του πνευματισμού για όσους τον είχαν διαλέξει ως τον δικό τους δρόμο προς την τελειότητα. Έτσι, για παράδειγμα, στα πλαίσια τέτοιων συναντήσεων ο Πάολο μας αποκάλυψε πως είναι πολύ δύσκολο για έναν θεραπευτή να γνωρίζει ποια ασθένεια είναι του Θεού και ποια του ανθρώπου:

«Γι' αυτό και σε κάθε περίπτωση εμείς πρέπει να κάνουμε, έστω και μια τελευταία προσπάθεια. Γιατί μπορεί να πρέπει να του δοθεί μια τελευταία ευκαιρία. Κανείς δεν μπορεί να ξέρει. Μπορεί μέσα από την ασθένειά του ο άνθρωπος να έχει αλλάξει και να του δοθεί χάρη. Εμείς δεν αφήνουμε κανένα αβοήθητο».

Μας αποκάλυψε, επίσης, ποια είναι η ασθένεια του Θεού:

«Κάποτε πήγαμε να επισκεφτούμε έναν άνθρωπο που υπέφερε από μια φρικτή ασθένεια. Δεν είχε δέρμα. Οι πόνοι που είχε ήταν φρικτοί. Είχαμε μαζί μας και μια ενορατική. Αυτοί μας είπε ότι στην προηγούμενη ζωή του αυτός ήταν πολύ πλούσιος και είχε ορυχεία και ότι για να τιμωρήσει τους σκλάβους που δεν δουλεύανε τους έκαιγε. Γι' αυτό για να πληρώσει είχε γεννηθεί σ' αυτή τη ζωή με αυτήν την ασθένεια».

Αλλά και ποια είναι η ασθένεια του ανθρώπου:

«Όταν ο άνθρωπος καπνίζει και παθαίνει καρκίνο στα πνευμόνια. Εκεί χρειάζεται θεραπεία μα πρέπει και αυτός να μη βάλει ξανά τσιγάρο στο στόμα του».

Απ' την άλλη σε κάποιες από τις κατ' ιδίαν μας συζητήσεις μου αποκάλυψε πως:

«Πρέπει να αναφερόμαστε στις οντότητες που γνωρίζουμε πως δύνανται να συγκινήσουν περισσότερο τους ασθενείς μας. Έτσι, αν είμαστε όπως τώρα στην Ελλάδα, πρέπει να αναφερόμαστε πρώτα στον όνομα του Χριστού που είναι πρώτο στην καρδιά σας. Ενώ, αν πάτε στην κοντινή σας Τουρκία, στο όνομα του Μωάμεθ...»

Αλλά και ότι όπως ακριβώς και ο Έλληνας ασθενής:

«αυτό που θα κάνει πρώτα ο βραζιλιάνος ασθενής είναι να πάει στον γιατρό. Αλλά αν ο γιατρός δεν μπορέσει να κατορθώσει πολλά πράγματα, ο πόνος σε αναγκάζει να αναζητήσεις και άλλες λύσεις εναλλακτικές λύσεις. Μπορεί να μη ζητηθούν αυτές οι εναλλακτικές λύσεις εξαιτίας της θρησκείας, αν είναι ευαγγελικοί ή προτεστάντες γιατί ο ιερέας τους, τους έχει εμποτίσει ότι αυτά δεν είναι καλά πράγματα, δεν είναι του θεού και ότι μην τα πλησιάζετε και παρόλο που θα μπορούσαν να βοηθηθούν δεν καταφεύγουν. Και δυστυχώς η κατάσταση επικρατεί, τα προβλήματα συνεχίζουν μπορεί να είναι τόσο οργανικής φύσης ή ψυχολογικής πνευματικής και τα περισσότερα είναι πνευματικής φύσης και μετά τα συμπτώματα έρχονται στο σώμα και εκεί. Από την άλλη ένας σοβαρός θεραπευτής ποτέ δε θα πει μην πάς στο γιατρό σου να μην πίνεις τα φάρμακα που σου έχει δώσει, μην κάνεις το ένα ή το άλλο. Ποτέ. Θα συνεχίσεις με το γιατρό σου, θα συνεχίσεις να πίνεις τα φάρμακά σου, τις χημειοθεραπείες σου, οτιδήποτε, και μετά από λίγο πήγαινε κάνε καινούργιες εξετάσεις. Μια αξιολόγηση, μια επανεκτίμηση της κατάστασης της υγείας και από εκεί ο ίδιος ο γιατρός θα πει. Βγάλε

αυτό το φάρμακο, βγάλε εκείνο το άλλο και ξαφνικά δεν χρειάζεσαι κανένα φάρμακο είσαι μια χαρά, ανάλογα τη σοβαρότητα του προβλήματος.

Αλλά και τέλος πως:

Για να σε πολιορκούν τα πνεύματα σημαίνει ότι δεν είναι τυχαία στη ζωή σου. Χρειάζεται καθαρισμός, χρειάζεται και αλλαγή. Η αλλαγή έρχεται εφόσον προσπαθήσεις να καλύτερεύεις και όλα αυτά γίνονται σιγά-σιγά γιατί θέλει χρόνο. Δε γινόμαστε καλοί από την μια ώρα στην άλλη. Έτσι να έχουμε υπομονή, να έχουμε ανοχή, να έχουμε όσο μπορούμε λιγότερο εγωισμό, να μη ζηλεύουμε, να μη φθονούμε. Μέχρι που αισθάνεσαι ένα αίσθημα τόσο όμορφο προς τον άλλο, όποιος και αν είναι αυτός. Όταν λοιπόν αρχίζεις να αισθάνεσαι αυτό το αίσθημα αρχίζεις να καταλαβαίνεις.. Γιατί αρχίζεις να δίνεις. Πρέπει να δίνεις όσο μπορείς, έστω αυτό το λίγο αρχικά. Αλλά με καλή πρόθεση. Και αυτό σιγά-σιγά αρχίζεις να παίρνεις πίσω αυτό το οποίο εκπέμπεις. Και με το που παίρνεις πίσω αυτό, τότε δυνάμεις προστατευτικές σε πλησιάζουν και αρχίζει λοιπόν να αισθάνεσαι μέσα κάτι που δεν μπορείς ούτε να το εξωτερικεύσεις με λόγια. Πρέπει να δίνεις από τον ίδιο τον εαυτό σου, αυτό είναι, γιατί εκεί αισθάνεσαι ότι όντως μέσα σου γίνεται μια αλλαγή. Όταν σε μισεί κάποιος, στερείται από πολλά πράγματα. Άρα αυτόν πρέπει να αγκαλιάζεις αλλά πολλές φορές δεν μπορείς να τον πλησιάσεις προσωπικά. Να τον αγκαλιάσεις εξ αποστάσεως, αλλά να είναι αληθινό. Δεν είναι εύκολο, αλλά κάντο. Είναι το ίδιο πράγμα, γιατί όσο και να εκπέμπει αρνητικούς παλμούς δεν μπορούν να σου κάνουν τίποτα γιατί εσύ του χαρίζεις αγάπη, τον βάζεις μέσα στο φως. Δηλαδή αυτό που αισθάνεσαι γι' αυτόν είναι τόσο όμορφο, που το κακό δε σε πιάνει. Δεν πρέπει να σκεφτόμαστε το αύριο. Το αύριο θα εξαρτηθεί από το εδώ και τώρα. Εφόσον κανείς το πιστέψει και αφεθεί, από εκεί αντλεί δύναμη, πρέπει να ανοίξει την καρδιά του και να παραδοθεί. Γιατί σίγουρα και ο Ιησούς Χριστός δεν τους θεράπευσε όλους. Γιατί δεν ήταν προετοιμασμένοι, δεν θέλανε να αλλάζουν. Αλλά όσο πιο πολύ προσφέρουμε, τόσο πιο γρήγορα θα μπορέσουμε να μετενσαρκωθούμε σε άλλη διάσταση. Και να θυμάστε πως εμείς τους έχουμε περισσότεροι ανάγκη απ' ότι έχουν αυτοί εμάς.

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ανα-συγκρότηση της υποκειμενικότητας μέσα από την ελληνοβραζιλιάνικη θεραπευτική εμπειρία

1. Εισαγωγή

Στο παρόν κεφάλαιο περιγράφω τις συγκεκριμένες μορφές που έλαβαν οι συναντήσεις των συνομιλητών μου με το βραζιλιάνικο θεραπευτικό σύμπαν προκειμένου να απαντήσω στα κεντρικά εδώ ζητήματα: αυτό της θεραπευτικής λειτουργικότητας και αυτό της ανα-συγκρότησης της υποκειμενικότητας. Βασική διαπίστωσή μου είναι πως ενώ οι συνομιλητές μου ήταν και εξακολουθούν να είναι πολιτισμικά προδιατεθειμένοι να βιώνουν τις εμπειρίες ασθένειας και θεραπείας τους βάσει των εκ μέρους τους σωματοποιημένων βιοϊατρικών και ελληνορθόδοξων νοημάτων, και παρότι αυτό που επιθυμούσαν (όταν συνειδητοποίησαν την επιμονή της ασθένειάς τους) ήταν η λύτρωσή τους *ως δια μαγείας* (δια της οικείας τους βιοιατρικής οδού ή έστω δια της οικείας τους ελληνορθόδοξης οδού), εντούτοις σήμερα ορισμένοι εξ αυτών πιστεύουν πως η όποια βελτίωση της κατάστασής τους οφείλεται στα βραζιλιάνικα πνεύματα. Από αυτή τη διαπίστωση πηγάζει το εξής ερώτημα: πώς και μέχρι ποιού σημείου κατέστη θεραπευτικά λειτουργική η εξ' *ανάγκης* σχέση καθέκαστου των συνομιλητών μου με τον συναισθητηριακά ξένο (του) βραζιλιάνικο πνευματισμό;

Η επεξεργασία των συνομιλιών με τους πρωταγωνιστές του εκάστοτε δράματος φανερώνει ότι οι περισσότεροι δεν ξαναβρήκαν την υγεία τους (με στενούς βιοϊατρικούς όρους) εντός της νέας σχέσης τους με την πνευματιστική θεραπευτική πρόταση. Αντίθετα, φαίνεται πως βίωσαν είτε μια πρόσκαιρη (σχετιζόμενη χρονικά με την θεραπευτική συνεδρία αυτή καθαυτή), αλλά σημαντική βελτίωση των παθολογικών συμπτωμάτων τους, είτε μία περισσότερο μόνιμη καλυτέρευση της ψυχολογικής και της σωματικής τους αίσθησης, ενώ τα συμπτώματα της ασθένειάς

τους επανήλθαν, ή/και παρέμεναν ενεργά, αλλά διαχειρίσιμα. Παρ' όλα αυτά, τόσο η πρόσκαιρη (για τους περισσότερους), όσο και η μονιμότερη, αλλά όχι πλήρης (για κάποιους) βελτίωση φαίνεται πως είχε τόση αξία για την ποιότητα της ζωής τους, ώστε τους οδήγησε σταδιακά και ανεξάρτητα από τη διατήρηση ή όχι των υλικών αποτελεσμάτων να πιστέψουν πως θεραπεύτηκαν από τα βραζιλιάνικα πνεύματα. Τους έπεισε, αλλιώς, να προσλάβουν την αποκατάσταση του νοήματος καταρχάς της ύπαρξής τους ως πλήρη ίαση οφειλόμενη στο πνευματιστικό σύμπαν.

Εντός αυτής της συλλογιστικής, απώτερος στόχος της ανάλυσης που ακολουθεί είναι να αναδείξει το πώς προέκυψαν τα όποια θεραπευτικά αποτελέσματα για τις υποκειμενικότητες της παρούσας έρευνας. Αυτό που υποστηρίζω, εμπνεόμενη κυρίως από την φαινομενολογική προσέγγιση του Maurice Merleau-Ponty και την θεωρία της πρακτικής του Pierre Bourdieu, είναι πως η θεραπευτική λειτουργικότητα της ελληνοβραζιλιάνικης θεραπευτικής σχέσης συνδέεται με το γεγονός πως ελλείπει μιας οικείας θεραπευτικής λύσης στο σοβαρό πρόβλημα υγείας τους, κάποιοι συνομιλητές μου βίωσαν, για λίγες μόνο στιγμές, μια ιδιάζουσα συνειδησιακή ενάργεια κατά την οποία ενεργοποίησαν (ανεπίγνωστα) τη φαινομενολογική δυνατότητα νοητικής *ανάκτησης* των επιτελεσθέντων ορίων της ύπαρξής τους, και ως, εκ τούτου, τη δυνατότητα *επινόησης* ενός (εκ μέρους τους θεωρούμενου) νέου, προσωπικού θεραπευτικού μύθου με τη βοήθεια των εικόνων του πνευματιστικού σύμπαντος. Υπ' αυτήν την έννοια, στόχος των τριών εθνογραφικών παραδειγμάτων που ακολουθούν είναι να αναδείξουν τον τρόπο με τον οποίο εμπλέκονται στη λειτουργικότητα της ελληνοβραζιλιάνικης θεραπευτικής σχέσης, επομένως και στη διαδικασία της υποκειμενικής ανα-συγκρότησης, οι δυο (φαινομενολογικής λογικής) διαστάσεις της εξαντικειμενικευμένης συνείδησης των συνομιλητών μου. Αφενός, η συναισθητηριακή διάσταση, μέσω της οποίας όλοι οι συνομιλητές μου επιτέλεσαν στρατηγικά και ανεπίγνωστα μια σειρά εμπρόθετων, αλλά στενά αυτοματοποιημένων συναισθητηριακών και νοητικών σχηματισμών αναλογικού/εξομοιωτικού τύπου, όπως θα σημείωνε και η Judith Butler, προκειμένου να κατανοήσουν την πνευματιστική τελετουργία (2006: 386). Αφετέρου η νοητική διάσταση, μέσω της οποίας *κάποιοι συνομιλητές μου* επιτέλεσαν στρατηγικά, ανεπίγνωστα, *αλλά λιγότερο αυτοματικά*, μια σειρά επι-νοητικούς σχηματισμούς, ακριβώς επειδή εξαναγκάστηκαν να βιώσουν την ιδιάζουσα συνειδησιακή θέση της φαινομενολογικής *αδήριτης*

ανάγκης. Μια αυτο-αναφορική θέση, η οποία διέρρηξε τη συνήθη, απροβλημάτιστη (συναισθητηριακή και νοητική) σχέση του *εγώ νοώ* τους με τη σωματοποιημένη βιοϊατρική και ελληνορθόδοξη πρόθεσή τους και τους ανάγκασε να συνειδητοποιήσουν πως είναι η ξεχωριστή, *έτερη*, ύπαρξή τους που βιώνει τη δυσβάσταχτη κατάσταση μιας αγιάτρευτης σοβαρής ασθένειας και ως εκ τούτου το ενδεχόμενο του θανάτου. Πως είναι, αλλιώς, ο ίδιος τους ο (εκ μέρους τους λεγόμενος) εαυτός στη μοναχική θνητή μοναδικότητά του που καλείται να αποφασίσει αν θα δεχτεί την μοίρα του (την ασθένεια και τις συνέπειές της), ή αν θα βρει τρόπο να την ανατρέψει, όπως θα σημείωνε και ο Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 2003: 152, βλ. και Bourdieu 2006: 153, 399, Csordas 1994: 79-87).

Έχω επιλέξει να ξεκινήσω την προσέγγιση του ζητήματος της θεραπευτικής λειτουργικότητας και της ανασυγκρότησης της υποκειμενικότητας με μια αφήγηση που θεωρώ ικανή να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο δύναται να λάβει τα μονιμότερα δυνατά θεραπευτικά και ανασυγκροτητικά αποτελέσματα μια σύγχρονη ελληνική υποκειμενικότητα ελέω της σχέσης της με τα βραζιλιάνικα πνεύματα, και εν γένει με μια ξένη (μη σωματοποιημένη) θεραπευτική πρακτική. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε, η κεντρική για την παρούσα έρευνα αυτή συνέντευξη με τον ονομαζόμενο κύριο Τάκη χωρίζεται σχηματικά σε δυο μέρη: το πρώτο αφορά στον τρόπο θεραπευτικής -ανασυγκροτητικής- συμμετοχής της συναισθητηριακής συνειδησιακής διάστασης, ή αλλιώς της διάστασης της *ενσυναίσθησης*, και το δεύτερο στον τρόπο θεραπευτικής -ανασυγκροτητικής- συμμετοχής της επι-νοητικής διάστασης. Μέσω της εν λόγω διάκρισης δεν υπονοώ πως οι δυο διαστάσεις λειτουργούν αποκομμένες η μία από την άλλη. Επιθυμώ, ωστόσο, να αναδείξω αναλυτικά το πιθανολογούμενο είδος, αλλά και το πιθανολογούμενο εύρος της διαστρωματικής, όπως φαίνεται, εμπλοκής καθεμιάς από τις δυο (για αναλυτικούς τουλάχιστον λόγους) συνειδησιακές αυτές διαστάσεις στη θεραπευτική και ανα-συγκροτητική διαδικασία.

Σε αντιδιαστολή προς την έστω σχηματική αυτή διάκριση ανάμεσα στα θεραπευτικά αποτελέσματα της *ενσυναίσθησης* και της *δημιουργικής επινόησης*, στη δεύτερη και την τρίτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου αναφέρομαι αντίστοιχα σε δυο περιπτώσεις γυναικών ασθενών που και οι δυο γεύτηκαν, έστω πρόσκαιρα, τα αυτόματα και περισσότερο υλικά θεραπευτικά αποτελέσματα της ενσυναίσθησης.

Ωστόσο, στην μεν πρώτη περίπτωση, η Γιάννα φαίνεται πως δεν εξαναγκάστηκε από τις συνθήκες να ενεργοποιήσει την ανασυγκροτητική δυναμική της επι-νοητικής της διάστασης, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, η Νίκη φαίνεται πως, παρότι εξαναγκάστηκε, δεν άντεξε να επιτελέσει τη λεγόμενη φαινομενολογική ανάκτηση, (τη διεύρυνση του συναισθητηριακού της περιεχομένου). Αντ' αυτού φαίνεται πως κατάφερε να ενεργοποιήσει το (εκ μέρους της νοητικά απαρνημένο, αλλά σε κάθε περίπτωση σωματοποιημένο) ελληνορθόδοξο νόημα και να επιτελέσει από τα βάθη του φαινομενολογικού εαυτού της (βλέποντας τα όριά της) μια νόθα (μη ανατρεπτική) ανασυγκροτητική πράξη στηριζόμενη στα διαθέσιμα στενότερα περιεχόμενα της συναισθητηριακής της συνείδησης, όπως θα σημείωνε και η Elaine Scarry (1985: 310). Θα ήθελα να σημειώσω εδώ, πως η αφήγηση της Γιάννας προέκυψε τυχαία στην διάρκεια συνέντευξης, η οποία αφορούσε άλλο πρόσωπο που είχα επιλέξει ως βασικό συνομιλητή μου, ακριβώς επειδή είχα πληροφορηθεί πως η ιστορία του ήταν σχεδόν θαυματουργή και άρα ενέπιπτε αβίαστα στο πρότυπο συνομιλητή που αναζητούσα, δηλ. κάποιου που εξαναγκάστηκε να καταφύγει στα βραζιλιάνικα πνεύματα και πλέον πιστεύει πως θεραπεύτηκε από αυτά. Παρ' όλα αυτά, η τυχαία αυτή συνομιλία (που προέκυψε όταν η Γιάννα θέλησε να συμμετάσχει στην συζήτησή μου με την φίλη της Έλλη), φανερώθηκε εκ των υστέρων ιδιαιτέρως σημαντική στην επίρρωση της θέσης μου σχετικά με τη διακριτή θεραπευτική ποιότητα των δυο (για αναλυτικούς λόγους) συνειδησιακών διαστάσεων, γι' αυτό και επιλέχθηκε εδώ ως υποστηρικτική του αναλυτικού μου επιχειρήματος. Εντός της ίδιας συλλογιστικής, η ιστορία της Νίκης με την οποία κλείνει το πέμπτο αυτό κεφάλαιο, παρότι αφορά σε ένα πρόσωπο που δεν πίστεψε ποτέ στην θεραπευτική συνδρομή του πνευματιστικού κόσμου στον οποίο παρ' όλα αυτά κατέφυγε, επιλέγεται εδώ προκειμένου να δείξει αναλυτικά πως η ένταση της επινόησης και άρα η διάρκεια και η ποιότητα των θεραπευτικών-ανασυγκροτητικών αποτελεσμάτων εξαρτάται άμεσα από τον βαθμό οντολογικής αντοχής καθέκαστου *εγώ νοώ* κάτω από τις ιδιαίζουσες συνειδησιακές συνθήκες της *αδήριτης ανάγκης*.

2. Ο κύριος Τάκης που πίστεψε

Ο κύριος Τάκης είναι κατά δήλωσή του ένας «άθεος, κομμουνιστής, τροτσκιστής μικρομεσαίος επιχειρηματίας» που γύρω στα εξήντα πέντε του χρόνια βρέθηκε αντιμέτωπος με τη βεβαιότητα της τύφλωσής του. Παλεύοντας χρόνια με το ζάχαρο και έχοντας ήδη κάνει «7 εγχειρίσεις λέιζερ στο ένα μάτι και 4 στο άλλο», ο κ. Τάκης βρίσκεται «με το ένα μάτι τελείως τυφλό και το άλλο με τριάντα τοις εκατό όραση», τη στιγμή που ο γιατρός του ανακοινώνει πως βρίσκεται δυστυχώς ένα βήμα πριν την ολοκληρωτική τύφλωση. Προτού αναμετρηθεί με τη δική του περιπέτεια υγείας, ο συνομιλητής μου είχε γίνει κοινωνός της τραγικής τελικά περιπέτειας του συμπέθερού του, ο οποίος σε μια ύστατη προσπάθεια να νικήσει τον καρκίνο, είχε δεχτεί την πρόταση του γαμπρού του Γιάννη, (γιου του κ. Τάκη και κεντρικού πληροφορητή μου), να ταξιδέψει στην Βραζιλία και να λάβει την θεραπεία του ισχυρού χαρισματικού θεραπευτή Ζοάο. Τρεις μήνες μετά το ταξίδι στην Βραζιλία, η αξονική του συμπέθερου έδειξε πως δεν είχε μείνει ίχνος καρκίνου. Ωστόσο, ο καρκίνος επανήλθε δριμύτερος και θανατηφόρος λίγους μήνες αργότερα. Έχοντας βιώσει εμμέσως την εμπειρία του συμπέθερού του και μην μπορώντας να δεχτεί την απελπιστική διάγνωση του δικού του γιατρού σχετικά με την επικείμενη απώλεια της όρασής του, ο κύριος Τάκης αποφασίζει να ταξιδέψει στη Βραζιλία για να συναντήσει τον θεραπευτή Ζοάο. Κρατώντας κατά νου το ελπιδοφόρο κομμάτι της ιστορίας του συμπέθερού του (το θετικό αποτέλεσμα της αξονικής) και ταυτόχρονα ερμηνεύοντας την επανεμφάνιση του καρκίνου ως αποτέλεσμα του ότι ο συμπέθερός του «δεν πίστευε σε τίποτα», ο κ. Τάκης παίρνει τον δρόμο για τη Βραζιλία με μοναδικό, όπως λέει, σκοπό να γίνει καλά –να ξαναβρεί το φως του.

Στο ταξίδι αυτό ο συνομιλητής μου δεν είναι μόνος. Συνοδεύεται από τον γιο του Γιάννη, ο οποίος ερευνά σε ερασιτεχνικό επίπεδο το πεδίο των εναλλακτικών θεραπειών, και από σαράντα περίπου ακόμα Έλληνες ασθενείς ή συγγενείς ασθενών. Οι τελευταίοι, ευρισκόμενοι επίσης σε κατάσταση θεραπευτικής ανάγκης, φαίνεται πως εμπνεύστηκαν από το άρθρο που είχε γράψει ο Γιάννης στο περιοδικό *Ανεξήγητο* (προκειμένου να περιγράψει την ιστορία της έστω πρόσκαιρης θεραπείας του πεθερού του) και αποφάσισαν να πάνε «για τάμα στην Βραζιλία». Έτσι, μαζί με τους

εξ' ανάγκης συντρόφους του, ο κύριος Τάκης θα βρεθεί στο μικρό, «ξεχασμένο από τον Θεό», χωριό της Βραζιλίας, την Αμπαντιάνια, σε ένα οίκημα που «θύμιζε μοναστήρι», την λεγόμενη Κάζα. Στο οίκημα αυτό ο διάσημος θεραπευτής Ζοάο διενεργεί «μπροστά σε περίπου 500 κάθε φορά άτομα απ' όλον τον κόσμο» τις πνευματιστικές, συνήθως αόρατες αλλά κατά περίπτωση ορατές, πνευματιστικές θεραπείες του. Εκεί, στην Κάζα, ο κύριος Τάκης θα έρθει για πρώτη φορά σε επαφή με το πνευματιστικό θεραπευτικό πρωτόκολλο, το οποίο στοχεύει στη διάγνωση και ταξινόμηση των προβλημάτων υγείας των επισκεπτών ώστε να ορισθεί από τους ιθύνοντες το αρμόζον είδος θεραπείας. Όπως περιγράφει ο ίδιος:

Με το που μπαίνεις είναι δύο δωμάτια, που τα λένε ενεργειακά δωμάτια. Εκεί κάθεται και προσεύχεται. Στο ένα δωμάτιο βάζουνε τις πιο ιδιαίτερες περιπτώσεις και στο άλλο διαφορετικές περιπτώσεις. Το επόμενο σημείο είναι να περάσεις από μπροστά του [ενν. τον Ζοάο] και ο ίδιος θα σου πει τι να κάνεις, να πας για θεραπεία, να πας για ενέργεια, να πας για εγχείρηση και βλέπουμε. Ενενήντα εννιά τοις εκατό είναι αόρατες, μηδέν κόμμα ένα τοις εκατό είναι ορατές. Είναι το ίδιο πράγμα. Απλά στις ορατές βλέπεις κάποια παράδοξα πράγματα, για να πιστέψουν και οι άπιστοι, για την ενδυνάμωση της πίστης.

Έτσι, ο κύριος Τάκης μαθαίνει υποχρεωτικά την παραπάνω πνευματιστική ταξινομητική λογική, η οποία χωρίζει τις σοβαρές από τις λιγότερο επείγουσες περιπτώσεις, αλλά και τους ικανούς να αφευθούν στον πνευματικό κόσμο ασθενείς από εκείνους που έχουν αμφιβολίες και άρα πρέπει να υποστούν την συγκλονιστική επεμβατική διαδικασία των ορατών επεμβάσεων. Επιπλέον, ήδη από την πρώτη μέρα παραμονής του στην Κάζα, αλλά και προτού καν διαγνωσθεί η σοβαρότητα και η πρέπουσα θεραπευτική μέθοδος της δικής του ασθένειας, ο κύριος Τάκης θα γίνει κοινωνός μιας σειράς ορατών επεμβάσεων:

«Πριν ξεκινήσουμε να μπούμε [ενν. στην αίθουσα εξατομικευμένης εξέτασης όπου ο Ζοάο ορίζει τι πρέπει να γίνει με τον εκάστοτε ασθενή], βλέπουμε κάποιες ορατές εγχειρίσεις. Να παίρνει ο Ζοάο ένα ψαλίδι χειρουργικό, δεκαπέντε εκατοστά, να βάζει ένα μπαμπάκι στην άκρη του, και να το βάζει στη μύτη του ασθενούς, και μάλιστα με λίγο σπρώξιμο, να το γυρνάει και να το τραβάει έξω κατακόκκινο με έναν όγκο μαζί.

Επιδεικτικά τελείως, έκανε έτσι τον όγκο, τον πέταγε κάτω στο πάτωμα και τελείωνε η ιστορία. Ο επόμενος [ενν. ασθενής]...»

Μέσα από την συναισθητηριακή εμπλοκή του με τη διαδικασία των ορατών επεμβάσεων ο κύριος Τάκης παρατηρεί πως κατά τη διάρκειά τους τα χαρακτηριστικά του ανθρώπου-Ζοάο μεταλλάσσονται, επιβεβαιώνοντας την ανάδυση της οντότητας-Ζοάο, δηλαδή του Ζοάο που βρίσκεται κάτω από τη μη συνειδητή καθοδήγηση του πνευματικού κόσμου και των θεραπευτικών δυνάμεών του:

«Κατά την διάρκεια των ορατών επεμβάσεων αλλάζουν τα χαρακτηριστικά του. Το πιο συνηθισμένο είναι η μορφή του να αλλαχτεί και η έκφραση των ματιών του. Εξαρτάται από την οντότητα που ενσαρκώνει. Άλλες φορές είναι μεγάλα τα μάτια του και γαλανά και αγριεύει, σαν να 'ναι μέσα του ο διάλογος. Άλλες φορές είναι γαλήνιος, άλλες φορές σου μιλάει, άλλες φορές λέει έλα τελείωνε, φύγετε, πηγαίνετε από εδώ, γίνεται απόλυτος. Ανάλογα. Αναλόγως τον άγιο... [ενν. που ενσαρκώνει]»

Η επαφή αυτή με την ορατή πλευρά των πνευματιστικών θεραπειών καθώς και η πιθανότητα να υποστεί ο ίδιος μια τέτοια πρωτόγνωρη εμπειρία προκαλεί φόβο και ένταση στον κύριο Τάκη που αναμένει μαζί με τους συντρόφους του τη στιγμή της δικής του εξατομικευμένης διάγνωσης.

«Όλοι έχουν αρχίσει να αγριεύονται. Σου λέει, πού ήρθαμε εδώ. Και εμένα είναι η πρώτη μου εμπειρική επαφή, πέρα από τις θεωρίες των περιοδικών και των φωτογραφιών. Υπάρχει φόβος, πολύς φόβος».

Έχοντας αισθανθεί ήδη δέος μπροστά στο ξένο, ο κύριος Τάκης δίχως να το περιμένει θα λάβει τελικά την ετυμηγορία για τη δική του περίπτωση με έναν πολύ ξεχωριστό τρόπο, ευρισκόμενος μαζί με τους Έλληνες συντρόφους του στον κήπο της Κάζα και όχι «στημένος μαζί με όλους τους άλλους σε μια ατελείωτη ουρά»:

«Κάποια στιγμή, ήταν διάλειμα [ενν. από την διαδικασία της εξατομικευμένης εξέτασης] κι ήμασταν όλοι έξω, ξαπλωμένοι στο γρασίδι. Μετά τη συναισθηματική φόρτιση βγαίνεις στην αυλή με τα οπωροφόρα δέντρα και είναι σαν να είσαι στον Παράδεισο. Αισθάνεσαι τέτοια ομορφιά που λες να μην φύγω ποτέ από εδώ. Ξαφνικά, σηκώνονται όλοι. Να, λέει, βγαίνει ο Ζοάο. Τον βουτάνε από εδώ για φωτογραφίες,

ερχότανε ο κακομοίρης τον βγάζανε φωτογραφίες. Μας είπε πως μας περίμενε [τους Έλληνες] από καιρό. Πηγαίνω κοντά του και τον πιάνω έτσι από την μέση και ο άλλος φωτογραφίζει. Σας έβγαλα, λέει, εντάξει. Προχωράει ο Ζοάο για να φύγει και εγώ σιγά-σιγά τραβώ το χέρι μου από τη μέση του. Με το που τραβάω το χέρι μου, χάλασε ο κόσμος. Έπεφτα. Ήμουν έτοιμος να λιποθυμήσω και κει πάνω του κάνω νόημα: “δεν βλέπω, Ζοάο. Τα μάτια μου”. Εκείνη την ώρα μου είπε: “το μεσημέρι στο αμφιθέατρο”. Μετά με πήραν στο αναρρωτήριο και έκατσα τρεις ώρες εκεί μέσα»

Η μοίρα του κύριου Τάκη είχε πια ορισθεί. Το απόγευμα της ίδιας μέρας, ευρισκόμενος σε κατάσταση ιδιαίτερης συναισθηματικής έντασης, λόγω της ξεχωριστής αυτής συνάντησης με τον χαρισματικό θεραπευτή, αλλά και της επικείμενης επέμβασης, θα βίωνε στο πετσί του τη σημασία μιας ορατής επέμβασης:

«Ήταν μια αίθουσα μεγάλη, χωρούσε και 500 άτομα, εκεί γινόντουσαν οι ορατές εγχειρίσεις για να βλέπει όλος ο κόσμος και να αναπτερώνεται το ηθικό του. Πριν από μένα είναι αυτή η βραζιλιάννα. Σηκώνεται. Της λέει [ο Ζοάο] έλα εδώ. Είχε έναν όγκο. Πιάνει ένα νυστέρι, την κόβει, βάζει τα τρία δάχτυλα μέσα, βγάξει έναν όγκο και τον πετάει, πέφτουν μετρημένες μια δυο σταγόνες αίμα. Και την αφήνει με ανοιχτή πληγή εφτά πόντους. Βλέπεις το κρέας μέσα. Λέω Θεέ μου τι βλέπω. Και γυρνάει ο Ζοάο πίσω στον κόσμο, φωνάζει ένα βοηθό και του λέει, θες να την ράψεις; Πάει αυτός προσεύχεται, της βάζει ένα ράμμα και φεύγει. Λοιπόν, εκείνη όρθια. Ήταν και η κοιλιά της πελώρια της καημένης... έχει πάρει μια μηχανική έκφραση πόνου, αλλά δεν πονάει. Πονάς, της λέει; Όχι λέει. Αισθάνεσαι τίποτα; Μπορείς να κουνηθείς; Ναι, λέει. Κουνήσου, της λέει. Και κάνει επικύψεις εκείνη. Την έχω και φωτογραφία. Κάνει δυο επικύψεις. Δεν τα βλέπω, λέω, καλά τα πράγματα. Εν τω μεταξύ κάνει έτσι ο Ζοάο, εσύ, και δείχνει εμένα. Εγώ δεν ανέβαινα, με έσπρωχναν, πού να πάω. Από την μια δεν έβλεπα από την άλλη σοκάρεσαι κιόλας και λες... Φοβόμουν να πάω. Τελικά προχωράω για να ανέβω πιο ψηλά τρία σκαλάκια και να βλέπει και ο κόσμος. Σκοντάφτω εκεί, πέφτω μπρούμυτα. Με πιάνουν με σηκώνουν, με βάζουν σε μια πολυθρόνα, αν θυμάσαι τις καλοκαιρινές, τις πλαστικές. Κάθομαι εκεί. Αυτό είναι το χειρουργείο. Μου ανοίγει το μάτι και με το νυστέρι, με το μαχαίρι που έκανε εγχείρηση στην κοπέλα, χωρίς οινόπνευμα, χωρίς τίποτα, πιάνει και ζύνει το μάτι. Τον βλέπω εγώ με το μάτι που έβλεπε λίγο. Εγώ αισθανόμουν το κρατς-κρατς πάνω στο μάτι και από

κάτω έκανα το σταυρό μου. Έτρεμα αλλά καθόμουν. Κάνει το ένα μάτι, σκουπίζει το μαχαίρι πάνω στη φόρμα τη λευκή, κάνει και το άλλο. Με το που τελείωσε το ζύσιμο τα μάτια μου κλείσανε μόνα τους. Κλείσανε τελείως. Και έκανα και εγώ συνέχεια τον σταυρό μου και έλεγα, Θεέ μου στην κρίση σου. Με παίρνουνε με πάνε στο αναρρωτήριο και ζαπλώνω. Επάνω σε πάγκους κρεβάτια. Απόλυτη ησυχία μέσα. Έρχονται δυο κοπέλες η μια από τη μια μεριά και η άλλη από την άλλη και με χαρτομάντιλα, με χαρτί κουζίνας τα βρέχανε με ενεργοποιημένο νερό και τα βάζαν στα μάτια. Και τα αλλάζανε. Για μια στιγμή απόλυτη ησυχία. Εξαφανίστηκαν οι πάντες. Δεν υπήρχε ψυχή μέσα, δεν άκουγες ούτε τη μύγα να πετάει, δεν μπορούσα να κουνήσω τίποτα, τα βλέφαρα δεν άνοιγαν με τίποτα. Ακούω μια φωνή. Κύριε Τάκη, θέλω να μου δώσεις τη διεύθυνση του σπιτιού σου. Τέτοια καθαρότητα στη φωνή, τέτοια ελληνικά δεν έχω ξανακούσει, έχω δουλέψει με καθηγητές και καθηγητές, αλλά τέτοια ευκρίνεια τέτοιον λόγο δεν έχω ξανακούσει. Λέω, ευχαρίστως, Αναζαγόρα 71, Αθήνα, ενώ έπρεπε να πω Καισαριανή. Πάει να φύγει. Ποιος είστε εσείς, του λέω. Είμαι ο Αντώνης μου λέει. Μέσα στους σαράντα Έλληνες ήταν και ένας Αντώνης, ο οποίος είναι δικαστικός. Απόλυτη ησυχία πάλι. Τώρα εγώ σκέφτομαι και λέω ο Αντώνης, πριν δυο ώρες ήμασταν στο γρασίδι ζαπλωμένοι που λέει ο λόγος, πριν έρθουμε στην Αμπαντιάνα μιλούσαμε 100 φορές στο τηλέφωνο κάθε μέρα, εδώ βρήκε να με ρωτήσει για τη διεύθυνση; Τέλος πάντων, λέω, όταν έρθει ο Γιάννης να με πάρει, τότε θα τον φωνάξω να τον ρωτήσω. Λοιπόν έρχεται ο Γιάννης και του λέω έτσι και έτσι. Ο Γιάννης μπήκε στο νόημα αμέσως και μου λέει καλά λέει άστο άστο. Όχι λέω θέλω τον Αντώνη να μου το πει ο ίδιος. Εν τω μεταξύ για να μπει κανείς μέσα στο αναρρωτήριο έπρεπε να περάσει από έναν γίγαντα μαύρο. Έναν θεόρατο τύπο. Είναι το μόνο σημείο που θέλει άδεια για να μπει μέσα για να μην ενοχλείς τους ασθενείς. Είναι πολύ αυστηρά. Και βγαίνουμε έξω. Φωνάξω τον Αντώνη, ένα ωραίο παλικάρι. Τι θες κυρ Τάκη μου; Λέω Αντώνη μου, μέρες τώρα συζητάμε από το τηλέφωνο, κάνουμε, δείχνουμε, εδώ ήρθες να μου ζητήσεις τη διεύθυνση; Δεν καταλάβαινε τι του έλεγα. Τότε κατάλαβα και γω κάτι, και μου λέει ο Γιάννης κάποια οντότητα θα ήταν. Και λέω για να μου πει αυτό το όνομα, ο Άγιος Αντώνιος θα ήταν».

Έχοντας σκεφτεί και εκφράσει στους συντρόφους του το ενδεχόμενο της διαμεσολάβησης του Αγίου Αντωνίου στη δική του περίπτωση ασθένειας, ο κύριος

Τάκης, με τα μάτια σφραγισμένα και μην έχοντας αισθανθεί ακόμα καμία βελτίωση, ξεκινά το ταξίδι της επιστροφής στην Ελλάδα:

«Λοιπόν ξημέρωσε και πάμε να φύγουμε, να πάμε στο αεροδρόμιο και να 'ρθουμε πίσω. Σαράντα Έλληνες, με το χα χα χα και το χου χου χου. Εγώ αγκαζέ με τη γυναίκα μου και εκεί, επειδή είναι μεγάλες οι αποστάσεις [ενν. στο αεροδρόμιο] είχε κυλιόμενες σκάλες. Κι όπως κατεβαίναμε κι είχα αγκαζέ την κυρά για μια στιγμή κάτι αισθάνομαι στα μάτια μου. Κάνω έτσι. Ανοίγουν τα βλέφαρα. Και βλέπω, αλλά πολύ λίγο, θολά. Γυρνάω και λέω στη γυναίκα μου, γυναίκα βλέπω. Για τότε ακούστηκε. ΑΑΑΑΑΑ. Από τότε δόξα τω Θεώ, μέχρι και σήμερα έστω και αυτό το λίγο που βλέπω το βλέπω. Αλλά εκεί έβλεπα καλά. Είναι και το ζάχαρο. Ξεθόλωσαν, καθάρισαν τα μάτια μου. Εν τω μεταξύ φεύγοντας από εκεί μου είπε, την άλλη φορά που θα έρθεις θα φέρεις γνωμάτευση της θεραπείας που έκανες στο γιατρό και τη γνωμάτευση τη σημερινή ας πούμε, την τελευταία. Αναλυτικά, πώς ήσουν και πώς είσαι. Πάω στον Ευαγγελισμό, στον Παπαστρατηγάκη... Μετά από τρεις μήνες, το θυμάμαι.. Μόλις με είδε τι κάνεις μου λέει. Δόξα τω Θεώ του λέω, καλά είμαι. Του είχα πει την τελευταία φορά που έβγαινα από το νοσοκομείο και με κουράριζε, πες τε μου γιατρέ πού να πάω, θέλω να γίνω καλά, δεν θέλω να χάσω το φως μου. Μην πας πουθενά, μην ξοδεύεις λεφτά όλοι τα ίδια πράγματα ξέρουμε και ένας λόγος παραπάνω εγώ που είμαι και καθηγητής, το μόνο που σου λέω στο σπίτι σου να κάνεις προπόνηση (ενν. πόσα βήματα χρειάζεται από δωμάτιο σε δωμάτιο), διότι τελειώνεις. Ξέρετε του λέω γιατί ήρθα, ο γιατρός [ενν. ο Ζοάο] του λέω που μ' έκανε καλά θέλει το ιστορικό όλο. Και το σημερινό που θα με εξετάσετε. Με παίρνει για εξέταση. Τέτοια εξέταση, 6-7 χρόνια με παρακολουθούσε [ενν. ο Παπαστρατηγάκης], δεν είχε κάνει, μου άλλαξε τα φώτα. Τι έγινε, μου λέει. Εσείς θα μου πείτε. Καλά, τα μάτια σου μου λέει είναι πολύ καλά. Μόνο το δεξί μάτι στην άκρη έχει μια μικρή φλεγμονή, αλλά δεν θα την πειράζουμε, μου λέει. Είσαι πολύ καλά. Πήρα τα χαρτιά μετά από 2-3 μέρες, τα πήγαμε στο Υπουργείο Εξωτερικών, τα μεταφράσαμε στα Πορτογαλικά και τα στείλαμε στον Ζοάο».

2.1. Φαινομενολογική ενσυναίσθηση

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό πως ο συνομιλητής μου αναγκάστηκε, εξαιτίας της κακοτυχίας του, να τολμήσει ένα ταξίδι στη μακρινή για τις συνήθειές του Βραζιλία, το οποίο ποτέ πριν δεν είχε σκεφτεί να πραγματοποιήσει. Ωστόσο, η επιβεβλημένη αυτή απόφαση, στην οποία θα επανέλθω, φαίνεται πως τον οδήγησε και σε ένα ανεπίγνωστο, αυτοματικής υφής, συνειδησιακό ταξίδι. Στο ταξίδι αυτό αποδίδω το ένα σκέλος της λειτουργικότητας της ελληνοβραζιλιάνικης θεραπευτικής σχέσης, επειδή θεωρώ πως φανέρωσε σταδιακά στον κύριο Τάκη όσα τον ένωσαν με το ξένο βραζιλιάνικο πνευματιστικό σύμπαν και ως τέτοια του διάνοιξαν τη δυνατότητα συναισθητηριακής εξοικείωσης με το θεραπευτικό άγνωστο.

Επιχειρώντας να ερμηνεύσω την ιστορία του κύριου Τάκη από την αρχή, υποστηρίζω πως η έστω πρόσκαιρη βελτίωση της υγείας του συμπέθερού του από τα βραζιλιάνικα πνεύματα είχε ήδη παραπέμψει συναισθητηριακά τον «άθεο, κομμουνιστή, τροτσκιστή» κύριο Τάκη σε αυτοματικές σκέψεις, σχετικές με την πολιτισμικά κυρίαρχη αντίληψη του ελληνορθόδοξου *θαύματος ίασης*. Αυτές οι σκέψεις σχετίζονται με την παραχωρηθείσα από την ελληνορθόδοξη πίστη δυνατότητα ακόμα και του μη πιστού ανθρώπου να υπερβεί μια σοβαρή ασθένεια (ή τον θάνατο), εφόσον ο Θεός κρίνει πως ο ασθενής αξίζει την συγχώρεσή Του. Έτσι λοιπόν, τη στιγμή που η μοίρα χτυπά τον ίδιο, αυτός φαίνεται πως ανακαλεί συναισθητηριακά το περιστατικό της πρόσκαιρης ίασης του συγγενικού του προσώπου και, μέσω αυτής, το διυποκειμενικά σωματοποιημένο ελληνορθόδοξο νόημα του *θαύματος ίασης*. Η ανεπίγνωστη αυτή ανάκληση φανερώνεται, κατά την γνώμη μου, από δύο στοιχεία: από το ότι ο συνομιλητής μου ξεκίνησε την αφήγηση της δικής του ιστορίας με το περιστατικό της θαυματουργής ίασης του συμπέθερού του, καθώς και από τον τρόπο με τον οποίο εξήγησε το θάνατο του συγγενή του κατά την διάρκεια της συνέντευξής μας:

«Ήταν άνθρωπος που δεν ήταν και για πολλά ζόρια. Δεν πίστευε, δεν τα πίστευε αυτά τα πράγματα, δεν πίστευε σε τίποτα. Πήγε εκεί [στην Βραζιλία] για το χατίρι των παιδιών του. Αλλά αυτό δεν είναι αρκετό».

Έτσι, ο θάνατος του συγγενούς του φαίνεται πως οδήγησε τον κύριο Τάκη, την στιγμή της δικής του ανάγκης, στην κυρίαρχη ελληνορθόδοξη θέση που λέει πως, ακόμα κι αν ο Θεός θελήσει να θεραπεύσει τον αμαρτωλό ασθενή (μιας και, εντός του ελληνορθόδοξου πεδίου, η ασθένεια λογίζεται ως σημάδι αμαρτίας), μόνον ο ίδιος ο ασθενής δύναται να ενεργοποιήσει τη θεραπευτική χάρη του Θεού, αναλαμβάνοντας την ευθύνη να μετανοήσει, δηλαδή, αποφασίζοντας ελεύθερα να αλλάξει τον εαυτό του και να αποδεχτεί συνειδητά την αγαπητική, γι' αυτό και θεραπευτική, σχέση με τους συνανθρώπους του και το θείο. Μέσα σε αυτό συναισθητηριακό πλαίσιο, ο θάνατος του συγγενή του παραμένει λογικός για τον κύριο Τάκη που αισθάνεται πως, παρότι ο συμπέθερός του δέχτηκε να πάει το ταξίδι στην Βραζιλία, δεν δέχτηκε εντούτοις να παραδοθεί στη δύναμη του πνευματικού κόσμου, όπως οφείλει ένας ικέτης. Γι' αυτό και δεν μπόρεσε να αξιοποιήσει τελικά την καταρχάς συγχωρητική διάθεση του Θεού και να ολοκληρώσει το θαύμα. Έτσι, προτού καν ξεκινήσει το ταξίδι του στο θεραπευτικό άγνωστο, ο κ. Τάκης φαίνεται πως, στρεφόμενος στην (εκ μέρους του θεωρούμενη ως) ομολογη εμπειρία του συμπέθερού του, είχε ήδη ανεπίγνωστα ενεργοποιήσει μια σειρά λογικών συνειρμικών και αναλογικών εικόνων, οι οποίες θα τον συνόδευαν σε όλη τη διάρκεια του ταξιδιού του στη μακρινή Βραζιλία.

Πράγματι, η αυτόματη συναισθητηριακή κατάδυση του κύριου Τάκη στο πολιτισμικά συσσωρευμένο και ως εκ τούτου σωματοποιημένο ελληνικό έθος περί ασθένειας και θεραπείας φανερώνεται καταρχάς από την εξομοίωση του ομαδικού ταξιδιού ελπίδας στη Βραζιλία με την ελληνορθόδοξη τελετουργία του *τάματος*: «ήταν λες και πηγαίνανε για τάμα». Όπως έδειξα στο δεύτερο κεφάλαιο, εντός του ελληνορθόδοξου πεδίου, η τελετουργία αυτή συνδέεται με τη δυνατότητα επίτευξης του θαύματος ίασης και κυρίως με τη θεραπευτική δυναμική κατά την οποία ο αιτών το θαύμα υπερβαίνει τον συνήθη εαυτό του. Έτσι λοιπόν, μέσα από τα λόγια του, ο κύριος Τάκης μας αποκαλύπτει ότι τις πρώτες στιγμές της επαφής του με το πνευματιστικό έθος, ο νους του έτρεξε στη γνώριμη ελληνορθόδοξη προσκυνηματική διαδικασία. Για παράδειγμα, πιθανότατα ανέσυρε συνειρμικά την κλασική ελληνική εικόνα των μαυροφορεμένων γυναικών που όλοι έχουμε με κάποιον (τηλεοπτικό ή μη) τρόπο δει να ανεβαίνουν στα γόνατα από το λιμάνι στην Παναγία της Ευαγγελίστριας της Τήνου, σκούζοντας για να εισακούσει ο Θεός τη γεμάτη πίστη έκκλησή τους. Εξίσου

πιθανόν είναι να ανακάλεσε τις σωματοποιημένες στην πράξη ελληνορθόδοξες θέσεις σχετικά με το τι λογίζεται ως υπέρβαση ικανή να ενεργοποιήσει το θαύμα και τη δεδομένη συγχωρητική διάθεση του Θεού. Ένα παράδειγμα τέτοιων θέσεων είναι η ελληνορθόδοξη ιδέα που τείνει να συνοδεύει την εικόνα ενός πιστού που ξεκινά το προσκυνηματικό ταξίδι για την Παναγία της Τήνου. Σύμφωνα με αυτή, αν θέλει κανείς να παραδώσει ειλικρινώς τον εαυτό του στο Θεό, οφείλει να εγκαταλείψει την καθημερινότητά του, πραγματοποιώντας, για παράδειγμα, ένα άξιο λόγο τάμα σε ένα δύσβατο τόπο. Επιπλέον, προκειμένου κανείς να πείσει τον Θεό για την ειλικρινή του μεταμέλεια, οφείλει να διακινδυνεύσει την ακεραιότητα του σώματός του, αλλά και του εγωιστικού εαυτού του, πραγματοποιώντας την παράκλησή του προς το θείο με ένα τάμα που να καταδεικνύει τη διάθεση ταπείνωσής του –την παράδοσή του στα χέρια του Θεού.

Μέσα στην ίδια συλλογιστική, έχοντας ήδη άθελά του ενεργοποιήσει τις ειδικότερες μνήμες του ελληνορθόδοξου έθνους, ο κύριος Τάκης, όταν αντικρίζει το οίκημα της Κάζα, δε βλέπει ένα νοσοκομείο/μια κλινική όπου διενεργούνται θεραπείες, αλλά σύμφωνα με την αφήγησή του, βλέπει καταρχάς ένα μοναστήρι, έναν ιερό τόπο. Ανακαλεί στην μνήμη του, για παράδειγμα, κάποια από τα συγκεκριμένα μοναστήρια που έτυχε να επισκεφτεί στη ζωή του. Αλλά και ανακαλεί τη σωματοποιημένη ελληνορθόδοξη γνώση που θέλει τους (θεωρούμενους ως) ιερούς αυτούς τόπους να βρίσκονται συνήθως μακριά από τον κόσμο, σε μέρη όπου κανείς έχει την ευκαιρία, μέσα από την μοναξιά, να δοκιμάσει την πίστη του και να εξασκηθεί συνειδητά στο χρέος της ταπείνωσης και της πειθαρχίας. Ξανασκέπτεται, επίσης, πως τα μέρη αυτά κατοικούνται συνήθως από αγίους ή είναι αφιερωμένα σε αγίους, δηλαδή, σε ανθρώπους εξαιρετικής αρετής και πίστης, οι οποίοι θεωρούνται πως διατηρούν εν ζωή ή/και αποκτούν μετά θάνατον το δικαίωμα να διαμεσολαβούν στο επί της γης θεραπευτικό έργο του Θεού. Ομοίως, τα λεγόμενα δωμάτια ενέργειας/προσευχής που βρίσκονταν στον χώρο της Κάζα θα πρέπει να παρέπεμψαν συνειρμικά τον κύριο Τάκη στην κλασική για όλους μας εικόνα μιας μάνας που προσεύχεται μπροστά σε κάποια εικόνα για το άρρωστο παιδί της και κατ' επέκταση στην ιδέα του τραγικού, της μεγάλης ανθρώπινης ανάγκης, στην οποία οι ανθρώπινες αντοχές δοκιμάζονται και μόνον ο Θεός μένει για να βοηθήσει. Η δε φράση του θεραπευτή Ζοάο πως οι ορατές εγχειρίσεις γίνονται «για να πιστέψουν όσοι δεν θα πίστευαν διαφορετικά»,

ενδέχεται να παρέπεμψε συναισθητηριακά το συνομιλητή μου στο ανεπίγνωστο δέος που μάλλον ένιωσε, ακούγοντας ως μικρός μαθητής τις διδασκόμενες στο ελληνικό σχολείο ιστορίες των θαυμάτων του Ιησού Χριστού, καθώς και στη συνακόλουθη σωματοποιημένη ελληνορθόδοξη ιδέα που υποστηρίζει πως η δοθείσα πραγματικότητα υπερβαίνεται από δυνάμεις πέρα από την τρέχουσα θνητή αντίληψη και φαντασία. Από δυνάμεις που αποκαλύπτονται στο θνητό επίπεδο μέσα από μια σειρά σπάνιων και εξαιρετικής έντασης προσωπικών βιωμάτων που μπορούν να μετατρέψουν τον άθεο σε μάρτυρα θαυμάτων και ενδεχομένως σε πιστό.

Το γεγονός πως, καθ' όλη τη διάρκεια της παραμονής του στην Κάζα, ο κύριος Τάκης βρίσκεται συναισθητηριακά βυθισμένος στο ελληνορθόδοξο νόημα που υποδόρια και ανεπίγνωστα φέρει φανερόνεται επιπλέον στην εκ μέρους του παρομοίωση του γεμάτου δέντρα, γαλήνιου κήπου της Κάζα με Παράδεισο. Έτσι, ο βραζιλιάνικος κήπος παρομοιάζεται με το παντοτινό επέκεινα της ελληνορθόδοξης πίστης που λογίζεται πως ξεπληρώνει μετά θάνατον με την ομορφιά και την αρμονία του όσους κατάφεραν να ζήσουν μια ενάρετη, αγαπητική ανθρώπινη ζωή παρά τους απροσμέτρητους πειρασμούς του θνητού κόσμου. Μέσα από αυτόν τον αναλογικό συνειρμό φαίνεται πως ο κύριος Τάκης βρίσκει στον κήπο του βραζιλιάνικου θεραπευτηρίου έναν τόπο όπου θα μπορούσε, όπως λέει, «να μείνει κανείς για πάντα», έναν τόπο όπου οι φόβοι ατονούν, όπου κανείς μπορεί να είναι σίγουρος πως όλη αυτή η ομορφιά δεν υπάρχει χωρίς Αιτία αλλά απορρέει με βεβαιότητα από μια ανώτερη και περιεκτική της ανθρώπινης ύπαρξης δύναμη. Βάσει της ίδιας σωματοποιημένης ελληνορθόδοξης λογικής φαίνεται πως προσέγγισε ο κύριος Τάκης και την ξεχωριστή διάγνωση της δικής του περίπτωσης, η οποία, υπενθυμίζω πως έγινε σε μια τυχαία συνάντησή του με το θεραπευτή Ζοάο στον παραδεισένιο κήπο της Κάζα εκτός της συνήθους εκεί διαγνωστικής διαδικασίας. Θυμίζω τις λεπτομέρειες του εν λόγω επεισοδίου και κυρίως το γεγονός πως η τυχαία αυτή συνάντηση με τον βραζιλιάνο θεραπευτή οδήγησε τον κύριο Τάκη να χάσει τις δυνάμεις του και να βιώσει ένα ελαφρύ λιποθυμικό επεισόδιο. Εικάζω πως η απρόσμενη, κατ' ιδίαν αυτή επαφή με τον φορέα της ελπίδας θεραπευτή Ζοάο, οδήγησε τον συνομιλητή μου να αισθανθεί πως βρισκόταν μπροστά σε κάποιον άγιο-εκλεκτό του Θεού, μπροστά σε μια ξεχωριστή ανθρώπινη ύπαρξη που έχει την δύναμη να διαμεσολαβεί στο θείο θεραπευτικό έργο. Η εν λόγω ανάδυση πιθανόν

ενισχύθηκε από την ταυτόχρονη ανάκληση της σχετικής ελληνορθόδοξης θέσης σύμφωνα με την οποία η δύναμη του αγίου δρα μόνο εφόσον το έτερο μέρος της θεραπευτικής εξίσωσης (ο ασθενής-αμαρτωλός) είναι έτοιμος να αντιληφθεί το σημάδι που του στέλνει ο Θεός (εδώ τον άγιο άνθρωπο) και αποφασίσει να αφηθεί στα χέρια του, κάμπτοντας όλες τις αντιστάσεις παρά τους λογικούς φόβους του. Έτσι λοιπόν, η τυχαία συνάντηση με το πρόσωπο του θεραπευτή Ζοάο και η επαφή μαζί του (π.χ. το γεγονός πως αγκαλιάστηκαν προκειμένου να φωτογραφηθούν) φαίνεται πως οδήγησε το συνομιλητή μου να αισθανθεί πως βρισκόταν μπροστά στον πιθανό Σωτήρα του, γι' αυτό και, αν και άθεος, αποφάσισε να μη χάσει την ευκαιρία και να ζητήσει από το ιδιαίτερο αυτό όν που βρέθηκε στο δρόμο του να τον γλιτώσει από την επικείμενη κόλαση του μη αναστρέψιμου σκοταδιού που τον περίμενε.

Με τον ίδιο τρόπο, η περίπτωση της ορατής επέμβασης της βραζιλιάνας ασθενούς φαίνεται πως συνέδεσε συναισθητηριακά τον κύριο Τάκη με την ελληνορθόδοξη εικόνα-ιδέα του μεταφυσικού, αόρατου, πνευματικού κόσμου που δεν δύναται να προσεγγισθεί με τη λογική, ούτε να αποδειχτεί, αλλά μόνον αποκαλύπτεται, εφόσον κανείς αποδεχτεί προκαταβολικά την ύπαρξή του Θεού. Θυμίζω πως η επέμβαση συνίστατο στην ανοιχτή, βαθιά τομή και τη συνακόλουθη ορατή επέμβαση στο σώμα της βραζιλιάνας γυναίκας που στέκεται μπροστά σε όλους, ούσα σε μια κατάσταση που προσομοιάζει σε εκείνη της έλλειψης συνείδησης και πόνου, ενώ παραμένει, θα λέγαμε, ξύπνια. Η επέμβαση αυτή, ενδέχεται να παρέπεμψε αναλογικά τον κύριο Τάκη στην κλασική παραβολή της ανάστασης του νεκρού Λαζάρου ή της μετά θάνατον εμφάνισης του Χριστού στους μαθητές του. Δηλ. στις πολιτισμικά κυρίαρχες ελληνορθόδοξες εικόνες και αφηγήσεις που μούν υποδόρια τις ελληνορθόδοξες υποκειμενικότητες στην αμήχανα ελπιδοφόρα ιδέα μιας ενδιάμεσης μεταθανάτιας, πνευματικής διάστασης, η οποία βρίσκεται σε διαρκή επαφή με το στενά υλικό κόσμο. Η εικόνα της εκστατικής κατάστασης που βίωσε η βραζιλιάνα ασθενής κατά τη διάρκεια της ορατής εγχείρησης της από το βραζιλιάνο διάμεσο φαίνεται πως θύμισε στον «άθεο, κομμουνιστή, τροτσκιστή» κύριο Τάκη την οντολογική αμηχανία που εξακολουθούσε να νιώθει (μέχρι και τη στιγμή της δικής του επέμβασης) μπροστά στην πιθανότητα της αλήθειας των πνευμάτων. Σύμφωνα πάντα με την αφήγησή του, αυτή η αμηχανία φανερώθηκε, αφενός, στην επιφάνεια του εννοηματομένου σώματός του, ως ταραχή, τρόμος, τρέμουλο· αφετέρου, εντός της

σωματοποιημένης σκέψης του, τη στιγμή που ο φόβος του αγνώστου τον είχε πια κατακλύσει, ως ανάγκη να απευθυνθεί στον Θεό (στον οποίο πίστευε πως δεν πίστευε), στοχαζόμενος «Θεέ μου, βοήθα με, τι βλέπω μπροστά μου». Η ανάκληση του ελληνορθόδοξης υφής οντολογικού αυτού φόβου και η αυτοματική αντιμετώπισή του με ελληνορθόδοξους όρους φανερώνεται επίσης στο γεγονός πως τη στιγμή που ο συνομιλητής μου δέχεται σχεδόν υπνωτισμένος το μη αποστειρωμένο νυστέρι στα μάτια του, σταυροκοπιέται, επιβεβαιώνοντάς μας με τον τρόπο αυτό πως την ώρα της, παράλογης για τα ελληνικά δεδομένα, πνευματιστικής θεραπευτικής πράξης, ο κατά δήλωσή του άθεος, κομμουνιστής, τροτσκιστής έχει αφεθεί στα χέρια του γνώριμου του ελληνορθόδοξου Θεού. Αυτό μαρτυράται και στην σκέψη που ο ίδιος ομολογεί πως του αναδύθηκε την κρίσιμη στιγμή της κατεξοχήν τελετουργίας: «Θεέ μου, [έχω αφεθεί] στην κρίση σου».

Ωστόσο, μέσα από τα λεγόμενά του προκύπτει επίσης πως ο κύριος Τάκης παρέμεινε εντός της ελληνορθόδοξης συναισθητηριακής λογικής και μετά την κορύφωση του δράματος της θεραπείας του. Πράγματι, ευρισκόμενος αυτή την φορά εντός του αναρρωτηρίου της Κάζα, ο συνομιλητής μου θα παρομοιάσει με αγίασμα το ενεργοποιημένο νερό (που θεωρείται πως έχουν ενεργοποιήσει ώστε να είναι θεραπευτικό οι πνευματιστικές οντότητες) με το οποίο βρέχουν οι εθελόντριες της Κάζα τους επιδέσμους που τοποθετούν μετά την επέμβαση στα κλειστά μάτια του. Με άλλα λόγια, το ενεργοποιημένο νερό παρομοιάζεται εδώ με νερό το οποίο, σύμφωνα με την ελληνορθόδοξη θρησκεία, έχει ευλογηθεί από τον ίδιο το Θεό και ως εκ τούτου έχει αποκτήσει θεραπευτικές, αποτρεπτικές του κακού, δυνάμεις. Έτσι, η ιδέα και μόνο ενός ενεργοποιημένου από τις βραζιλιάνικες οντότητες νερό ενδέχεται να παρέπεμψε τον κύριο Τάκη στο μπουκάλι εκείνο με το αγιασμένο νερό που κάποιος κάποτε του έφερε από ένα μακρινό μοναστήρι και το οποίο ο κύριος Τάκης δεν πέταξε, αλλά κράτησε σε μια γωνιά του σπιτιού του δια παν ενδεχόμενο, παρότι δεν πίστευε σε αυτά, δηλαδή, στα αγιασμένα νερά, τα κεριά, τα λαδάκια και τις εικόνες που έχει ίσως κατά καιρούς δει να συντροφεύουν πολλούς από τους φίλους του που δοκιμάστηκαν από κάποια ασθένεια.

Τέλος, ο αυτοματικός, μη αναφορικός, εξομοιωτικός τρόπος λειτουργίας της εμποτισμένης στο ελληνορθόδοξο έθος συναισθητηριακής συνείδησης του κύριου

Τάκη καθίσταται ιδιαιτέρως φανερός στο επεισόδιο με τον αγνώστων λοιπών στοιχείων Έλληνα άνδρα, Αντώνη. Τη στιγμή που ο κύριος Τάκης διαπιστώνει πως ο Αντώνης που του μίλησε μέσα στη σιγή του αναρρωτηρίου δεν είναι ο συνταξιδιώτης του Αντώνης, φαίνεται πως μεταφέρεται αυτομάτως στην αποκαλυπτική λογική που συνοδεύει κατά κόρον τα ελληνορθόδοξα θαύματα ίασης. Μεταφέρεται, εν προκειμένω, στην πίστη πως οι πιστοί που πρόκειται να δεχτούν ή ήδη δέχτηκαν τη θεραπευτική διαμεσολάβηση ενός αγίου ενδέχεται να έχουν αργά ή γρήγορα μια οραματικού τύπου επαφή με τον εν λόγω άγιο. Μια επαφή που βεβαιώνει πως η πολυπόθητη δυναμική σχέση ανάμεσα στο ανθρώπινο και το πνευματικό πράγματι επιτελέστηκε τουλάχιστον σε αυτήν την εξατομικευμένη περίπτωση. Βασιζόμενος σε μια πρώτη ανάγνωση της πράξης αυτής, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως το γεγονός της εκ μέρους του συνομιλητή μου αναγνώρισης στο πρόσωπο του άγνωστου Αντώνη του συναισθητηριακά γνώριμου του αγίου Αντωνίου και η συνακόλουθη απόδοση της αναμενόμενης θεραπείας του στη δύναμη του τελευταίου, δεν ήταν παρά η ανεπίγνωστη επιτέλεση της σωματοποιημένης δυνατότητας του ελληνορθόδοξου οράματος από ένα υποκείμενο που γνωρίζει κατάσαρκα τόσο τη λογική όσο και τους όρους που πρέπει να συντρέχουν για να γευτεί κανείς τη θεωρούμενη ως μεταφυσική αυτή εμπειρία. Ωστόσο, όπως σκοπεύω να υποστηρίξω παρακάτω, στηριζόμενη στις εθνογραφικές και αναλυτικές ενδείξεις του παρόντος παραδείγματος, το επεισόδιο με τον Αντώνη (άγιο Αντώνιο) μας δίνει εδώ και μια πρώτη ένδειξη της συμμετοχής στη θεραπευτική διαδικασία της επινοητικής συνείδησης του συνομιλητή μου.

Έχοντας εκ των πραγμάτων ανοιχτεί στο ελληνορθόδοξο έθος του, ο κύριος Τάκης καταλήγει να βιώσει τη μικρή, αλλά σωτήρια, βελτίωση της όρασής του, μέσα και πάλι από την αυτόματη συναισθητηριακή καταφυγή του στον κυρίαρχο ελληνορθόδοξο τύπο του θαύματος ίασης, ο οποίος προβλέπει την ξαφνική έλευση του όποιου αποτελέσματος. Το ξαφνικό αυτό γεγονός της βελτίωσης της όρασής του φαίνεται πως θα πείσει δια παντός τον κύριο Τάκη πως το θεραπευτικό θαύμα επιτελέσθη, παρόλο που η συνέχεια της ιστορίας του μας αποκαλύπτει πως η βελτίωση της όρασής του ήταν μικρή και πρόσκαιρη. Πράγματι, φαίνεται πως «το διαολεμένο το ζάχαρο» επιδείνωσε σταδιακά συνολικά την υγεία του συνομιλητή μου, μέχρι τη στιγμή που πέθανε. Ωστόσο, η συνέχεια της ιστορίας αποκαλύπτει

επίσης πως, όταν έφυγε πια για τον άλλο κόσμο, ο κύριος Τάκης ήταν σίγουρος πως ο κόσμος των πνευματιστικών πνευμάτων όντως υπάρχει. Είχε προλάβει, αλλιώς, να επανεφεύρει –έστω ανεπίγνωστα- το διαρρηγμένο από την ασθένεια νόημα της υπόλοιπης ζωής του. Όπως ο ίδιος, εξάλλου, μου αποκάλυψε γεμάτος περηφάνια σε κάποια από τις τελευταίες συναντήσεις μας: «Έχω γίνει από άθεος, ένθερμος πιστός».

2.2. Διασωματικότητα και λειτουργία της ενσυναίσθησης

Η εκ μέρους του κυρίου Τάκη αυτοματική χρήση των στερεότυπων ελληνορθόδοξων (κυρίως) εικόνων και συσχετισμών, δείχνει πως το ελληνορθόδοξο νόημα ανήκει στο, κατά τον Bourdieu, *habitus* των συνομιλητών μου (2006). Φανερώνει, αλλιώς, το ελληνορθόδοξο μέρος των αποκρυσταλλωμένων συστατικών της συναισθητηριακής συνείδησής του, τα οποία, λειτουργώντας ως αυτόματα, διαισθητικού τύπου μνήμη, του επιτρέπουν να αντιληφθεί το ξένο πνευματιστικό σύμπαν καταρχάς «ένσαρκα», δηλαδή μέσα από το εξαντικειμενικευμένο, ομόλογο νόημα που έχει διασωματικά καταγραφεί στο σώμα του (Merleau Ponty 2005: 271). Έτσι λοιπόν, όπως θα σημείωνε και η Ελένη Παπαγαρουφάλη, η γλώσσα του συνομιλητή μου, ιδωμένη εδώ ως *habitus* («ως λεκτική χειρονομία») μας φανερώνει πως ο κύριος Τάκης είναι προικισμένος με μια προαντικειμενική –πάντως όχι προπολιτισμική- ελληνορθόδοξης χροιάς, ανεπίγνωστη σωματική γνώση, η οποία του παρέχει μέρος του ιστορικά αναδειχθέντος νοήματος του ελληνικού εαυτού και κόσμου του (2002: 33). Και ως εκ τούτου, του επιτρέπει να προσλαμβάνει τον ξένο, με έναν «δικό» του τρόπο: προσομοιώνοντας τον ξένο στα άδηλα δεδομένα της δικής του συναισθητηριακής συνείδησης.

Σύμφωνα με τη φαινομενολογική θεώρηση, ο ιδιαίτερος αυτός τρόπος κατανόησης της ετερότητας-ξενότητας μέσα από το ιζηματοποιημένο συναισθητηριακό περιεχόμενο της υποκειμενικότητας σχετίζεται άμεσα με τη διαδικασία συγκρότησης της ίδιας της υποκειμενικότητας. Πράγματι, η δυνατότητα της λεγόμενης *φαινομενολογικής ενσυναίσθησης* (ή εναισθήσεως), δηλαδή, η δυνατότητα κατανόησης του άλλου μέσα από το συναισθητηριακό περιεχόμενο του εαυτού, σχετίζεται με το γεγονός πως τα νεαρά ανθρώπινα όντα προσλαμβάνουν τον κόσμο τους διασωματικά

μέσα από τις πολιτισμικές διαδικασίες ανατροφής και εκπαίδευσης του τόπου τους. Μέσα, δηλαδή από διαδικασίες που αφορούν κατά κυριολεξία στην επαφή του εκάστοτε νεόφερτου ανθρώπινου σώματος με τις άλλες ένσαρκες υλικότητες του περιβάλλοντός του, πχ. με την αγκαλιά της μητέρας του, το χάδι των γονιών του κ.ο.κ. Φαινομενολόγοι, όπως ο Merleau-Ponty υποστηρίζουν πως η υποχρεωτική αυτή διασωματική επαφή, μαθαίνει, πριν από οτιδήποτε άλλο, στα νεαρά ανθρώπινα όντα πως το σώμα τους είναι η ελάχιστη ουσία της ύπαρξής τους. Η αρχική αυτή γνώση/αίσθηση φαίνεται πως τα εξοπλίζει με μια αίσθηση παρόντος, η οποία μετατρέπεται σταδιακά στην αναγκαία εκείνη βάση στην οποία θα εγγραφούν οι ειδικότερες συγκροτητικές της υποκειμενικότητας γνώσεις που θα ακολουθήσουν, δηλ. πως υπάρχουν άλλα έμβια όντα, άλλοι άνθρωποι και εν τέλει άλλοι ανθρώπινοι νόες (Merleau-Ponty 2005: 270, 273).

Έτσι λοιπόν, αυτό που υποστηρίζω, ακολουθώντας τη θέση του Merleau-Ponty, είναι πως η θέα και μόνον της ανθρώπινης σωματικότητας του βραζιλιάνου θεραπευτή φαίνεται πως επέτρεψε στη ζώσα σωματικότητα του κύριου Τάκη να βάλει διαισθητικά στην άκρη τις όποιες πολιτισμικές διαφορές ανίχνευε με βεβαιότητα πως τον χώριζαν με τον βραζιλιάνο Σωτήρα του και να αισθανθεί τον Ζοάο καταρχάς «ως άνθρωπο» (ό.π.: 281-283). Ωστόσο, σύμφωνα με την φαινομενολογική θεώρηση, το περιεχόμενο της αίσθησης αυτής δεν εξαντλείται στην αναγνώριση του κοινού – ανθρώπινου– γένους (που μοιράζεται εν προκειμένω ο κύριος Τάκης με το θεραπευτή Ζοάο). Διανοίγει επιπλέον αυτομάτως τη δυνατότητα θέασης του ξένου ως όμοιου όντος στου οποίου τα «ενδότερα» «έχω [εγώ] πρόσβαση» (Merleau-Ponty 2005: 275-277, Bourdieu 2006: 97). Σύμφωνα με τον Bourdieu, η αξιωματική αυτή αίσθηση κατανόησης του άλλου οφείλεται στο γεγονός πως η διασωματική ανάδειξη της υποκειμενικότητας δεν αφορά παρά φαινομενικά σε διαδράσεις σάρκας προς σάρκα, αλλά αντίθετα αφορά σε διασωματικές διαδράσεις εντός ενός συγκεκριμένου εξαντικειμενευμένου πολιτισμικού έθους ή habitus (ό.π.: 97-98 υπ. 9). Έτσι, σύμφωνα με τον Merleau-Ponty, η θέα του ξένου/άλλου σώματος επιδρά τελικά διττά στην εκάστοτε διασωματικά αναδειχθείσα υποκειμενικότητα: αφενός, της επιτρέπει να αισθανθεί πως βλέπει-αισθάνεται και αυτή ως άνθρωπος ό,τι βλέπει-αισθάνεται και ο ξένος άνθρωπος· αφετέρου, της επιτρέπει να θεωρήσει πως ο ξένος άνθρωπος βιώνει τις καταστάσεις της (θεωρούμενης ως) κοινής τους ανθρώπινης ζωής με

(παρ)όμοιο τρόπο, πως σκέφτεται τα πράγματα όπως τα σκέπτεται (ανεπίγνωστα και επιτελεστικά) και ο ίδιος ο εαυτός βάσει των ειδικότερων άδηλων συναισθητηριακών περιεχομένων του (Merleau-Ponty 2005: 270, 275).

Έχοντας ορίσει τον αιτιώδη πυρήνα (το ύφος), αλλά και το περιεχόμενο της συναισθητηριακής συνείδησης (του φαινομενολογικού εαυτού), το σωματοποιημένο ως *έξη* εξαντικειμενικευμένο πολιτισμικό έθος φαίνεται πως οριοθετεί ανελαστικά τις δυνατότητες κατανόησης του άλλου εκ μέρους του οντοποιημένου όντος του (δυτικού τουλάχιστον) *εγώ νοώ*. Δηλαδή, του οντοποιημένου όντος που έχει καταλήξει να πιστεύει πως διαθέτει «καθ' εαυτόν, στην ένσαρκη ύπαρξή» του την αδιαμφισβήτητη δυνατότητα να εξερευνήσει/να κατανοήσει μιαν έτερη συμπεριφορά, παρότι το μόνο που δύναται να κάνει είναι να κατασκευάζει τον άλλο ως μια παρουσία «αντιγραμμένη από την δική» του. Η αυτοματοποιημένη αυτή εξομωτική τάση που ενεργοποιείται στη θέα του άλλου οδηγεί τους φαινομενολόγους να ταυτίσουν αναλυτικά τη, δυτικού τουλάχιστον τύπου, δυνατότητα της ενσυναίσθησης με εκείνη της αντίληψης του άλλου μέσω της ενδοβολής (ό.π.: 275).

Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με τη λογική της φαινομενολογικής ενσυναίσθησης, ο κύριος Τάκης δεν έχει άλλη επιλογή από το να ανακαλέσει στη διάρκεια της πνευματιστικής του εμπειρίας τις ελληνορθόδοξες εικόνες, οι οποίες φαίνεται τελικά πως καθιστούν δυνατή τη φιλοξενία του ξένου, όχι μόνο εκ μέρους του κύριου Τάκη (η ιστορία του οποίου χρησιμοποιείται εδώ εν είδει πρότυπου παραδείγματος), αλλά και εκ μέρους των συνομιλητών μου στο σύνολό τους. Πράγματι, όπως προκύπτει μέσα από την έρευνά μου, όλοι ανεξαιρέτως οι συνομιλητές μου κατέφυγαν ανεπίγνωστα στη στρατηγική, αυτοματική χρήση της ελληνορθόδοξης και της βιοϊατρικής γλώσσας προκειμένου να μου περιγράψουν την πνευματιστική θεραπευτική εμπειρία τους. Γεγονός το οποίο μας επιτρέπει να συνάγουμε πως οι συνομιλητές μου κατέφυγαν στις ομόλογες, ελληνικές, συναισθητηριακές δομές τους, προκειμένου να κατανοήσουν το ξένο πνευματιστικό σύμπαν. Κατανόησαν, όπως θα συμπλήρωνε και ο ίδιος ο Merleau-Ponty, την «πραγματικότητα του ξένου» καταρχάς ως μια «πραγματικότητα –για μένα– και με αφητηρία εμένα» (2005: 110, 275, 280).

Μέσα από την ανάλυση του παραδείγματος του κυρίου Τάκη θέλησα επομένως να δείξω πως τόσο ο ίδιος όσο και οι συνομιλητές μου εν γένει συνέλαβαν το

πνευματιστικό σύμπαν ταυτισιακά: μέσα από την αδιαμφισβήτητη (για τους ίδιους), άδηλη εγκυρότητα του ελληνορθόδοξου και βιοϊατρικού έθους που τους κατοικεί. Ωστόσο, παρότι η τάση αυτή των συνομιλητών μου να ταυτίσουν το άγνωστο με το οικείο φανερώνει επίσης και την οντολογική παράδοσή τους στις κυρίαρχες και άρα κυριαρχικές της ύπαρξής τους μήτρες διανοητότητας του πολιτισμικού του έθους, αξίζει να σημειώσουμε πως είναι η ίδια αυτή διαισθητικά εξομοιωτική τάση που επέτρεψε στον κύριο Τάκη να εντοπίσει αμέσως τα προσιτά στοιχεία του καταρχάς απρόσιτου πνευματιστικού σύμπαντος. Να ξαναθυμηθεί, ελέω της παρουσίας του *άλλου/ξένου*, το άδηλο, ιζηματοποιημένο, ελληνορθόδοξο (κυρίως εδώ) νόημα του εαυτού του, και να ανασύρει τη συνείδηση της ελληνορθόδοξης αυτοπαρουσίας του.

2.3. Η φαινομενολογική συνθήκη της αδήριτης ανάγκης.

Παρ' όλα όσα ελέχθησαν παραπάνω, η έρευνά μου δείχνει πως το όποιο θεραπευτικό, αλλά και ανασυγκροτητικό αποτέλεσμα βίωσε ο κύριος Τάκης δεν οφείλεται μόνο στη λειτουργία των αυτοματοποιημένων διαδικασιών ενσυναίσθησης του άλλου/ξένου. Σχετίζεται, επιπλέον, με μια άλλη, έκτακτη και συγκυριακή συνειδησιακή διάσταση, η οποία φαίνεται πως χαρακτηρίζεται από μια ιδιάζουσα αυτοαναφορικότητα. Πράγματι, οι λεπτομέρειες της ιστορίας του δείχνουν πως εξαιτίας της συγκυρίας της αγιάτρευτης ασθένειάς του, ο κύριος Τάκης αναγκάστηκε να αισθάνεται καθόλη τη διάρκεια της περιπέτειάς του δύο ελλείψεις: αφενός, πως ο ελληνικός κόσμος, στον οποίο γαλουχήθηκε και από τον οποίο ανέμενε την σωτηρία του, είχε φανεί αναξιόπιστος· αφετέρου, πως το κατανοητό (με τη βοήθεια της ενσυναίσθησης) πνευματιστικό θεραπευτικό σύμπαν παρέμενε γι' αυτόν εμπειρικά ξένο ως προς το ειδικότερο περιεχόμενό του. Η ανάδυση των δυο αυτών ελλείψεων στη συνείδηση του συνομιλητή μου συνιστά, σύμφωνα με την μερλωποντιανή φαινομενολογική θεώρηση, μια κατάσταση *αναγκαιότητας* ή *αδήριτης ανάγκης* που εξαναγκάζει υπό ατυχείς συνθήκες τις υποκειμενικότητες να αισθανθούν πως βρίσκονται στο χείλος του γκρεμού ή και στο έλεος του Θεού. Να αισθανθούν, αλλιώς, τη διάρρηξη της αυτοματικής τους σχέσης ανάμεσα στην αναδειχθείσα προθετικότητά τους και τα αντικείμενα του κόσμου τους (Merleau-Ponty 2003: 152-153). Η οφειλόμενη στις συγκυρίες νοηματική αυτή διάρρηξη θεωρείται πως αλλάζει

προς στιγμὴν τὴ συνήθη κλειστά στρατηγικὴ αἴσθησις τῆς νοητικῆς αἴσθησις καὶ ἐξαναγκάζει τὸ ἐγὼ νοῶ (τὴν ἐπιτελεσθεῖσα πρόθεσις) νὰ βιώσει ἓνα ἐναργὲς εἶδος αὐτοσυνειδησίας ἢ ἐπίγνωσις κατὰ τὴν ὁποία τὰ εἰδικότερα συναισθητηριακὰ καὶ νοητικὰ περιεχόμενα ποὺ συνιστοῦν τὸ ἐσωτερικὸ καὶ τὸ ἐξωτερικὸ μέρος τῆς λεγόμενης προθετικότητάς του παραμερίζονται καὶ ἀντικαθίσταται γιὰ κάποιες λίγες, ἀλλὰ κρίσιμες καὶ ὀδυνηρὲς στιγμὲς, ἀπὸ τὸν ἐλαχιστοποιημένο, ὁμολογῶ, ριζικὸ πυρήνα τῆς μέχρι ἐκεῖνη τὴ στιγμὴ ἀδηλῆς (ἐλληνικῆς ἐδῶ) συναισθητηριακῆς συνειδησις (ὁ.π.: 33-36, 152-153). Αὐτὴ ἡ, ἐξαιτίας τοῦ κρίσιμου καὶ ἀθεράπευτου γεγονότος ἀσθένειας, αὐτόματη κατάληψις τοῦ ἐγὼ νοῶ μας ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα ἐδῶ ἐπειδὴ φαίνεται πὼς ἐνίσχυσε τὴ δυναμικὴ τῆς ἐλληνοβραζιλιάνικης θεραπευτικῆς σχέσις μετὰ τὸ νὰ ὀδηγήσει κάποιους συνομιλητῆς μου νὰ ἐπιτελέσουν σὲ δεῦτερο χρόνο τὰ λεγόμενα φαινομενολογικὰ ἐπινοητικὰ ἄλματα.

Προκειμένου νὰ ἀναδείξω τὴ θεραπευτικὴ συμμετοχὴ αὐτῆς τῆς ἐναργούς συνειδησιακῆς διάστασις, καταφεύγω σὲ τρία ἀκόμα ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴν συνέντευξις τοῦ κυρίου Τάκη, τὰ ὁποία δείχνουν πὼς, τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ ὁ εὐρισκόμενος σὲ κατάστασις θεραπευτικῆς ἀνάγκης συνομιλητῆς μου δεχόταν ἀνεπίγνωστα τὰ αὐτοματοποιημένα ἐξομοιωτικὰ ὀφέλη τῆς ἐνσυναίσθησις, φαίνεται πὼς βίωνε ἐξίσου ἀνεπίγνωστα μιὰ ἐπίσης στρατηγικὴ, ἀν καὶ ἐκτακτὴ, αἴσθησις ἐπίγνωσις. Τὸ πρῶτο ἀπόσπασμα ἀφορᾷ στὸν τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο ὁ δυτικὸς γιατρός ἀνακοινῶναι στὸν συνομιλητῆ μου πὼς ἡ κακὸτυχη μοῖρα τοῦ προβλέπει τὴν πλήρη τυφλότητα:

« Ὁ καθηγητῆς στὸν Εὐαγγελισμό, καλὴ τοῦ ὥρα, ζεῖ ὁ ἄνθρωπος, μου λέει, δὲν πᾶς καλὰ. Ἀκόμα καὶ στὴν τουαλέτα ποὺ θὰ πηγαίνεις νὰ εἶσαι πολὺ προσεκτικὸς. Καὶ νὰ ἀρχίσεις νὰ μετράς βήματα μέσα στὸ σπίτι γιὰ νὰ ἐξοικειωθείς. Πας γιὰ τύφλωσις. Ἐγὼ, εἶχα πάρει ἀνάποδες. Τὴν τελευταία φορὰ ποὺ με κουράριζε τοῦ εἶχα πει: ἐγὼ θὰ γίνω καλὰ, θέλω νὰ γίνω καλὰ, δὲν θέλω νὰ χάσω τὸ φῶς μου. Μὴν πας ποῦθενά μου λέει, μὴν ξοδεύεις λεφτά, ὅλοι τὰ ἴδια πράγματα ξέρουμε καὶ ἓνας λόγος παραπάνω ἐγὼ ποὺ εἶμαι καθηγητῆς. Τὸ μόνο ποὺ σου λέω, στὸ σπίτι σου νὰ κάνεις προπόνησις (ἐν. πόσα βήματα χρειάζεται γιὰ νὰ καλύψει τις ἀποστάσεις ἀπὸ δωμάτιο σὲ δωμάτιο), διότι τελειώνεις...»

Το δεύτερο απόσπασμα αφορά στον τρόπο με τον οποίο διαφοροποίησε ο κύριος Τάκης τον εαυτό του από εκείνους τους συντρόφους του με τους οποίους είχε συνταξιδέψει στην μακρινή Βραζιλία προς αναζήτηση θεραπευτικής λύσης:

«Όλοι ήθελαν κάποια στιγμή να πάνε να ψωνίσουνε διάφορα, άλλοι γύρισαν με δυο επιπλέον βαλίτσες από τα ψώνια. Πήγαν για ταξίδι αναψυχής, γελάγανε, μιλάγανε. Και με ρωτάγανε εσύ δεν μιλάς καθόλου, γιατί μωρέ; Εγώ, ήρθα για να γίνω καλά και να γυρίσω, τους έλεγα. Δεν έχω άλλα ενδιαφέροντα. Ήθελα να γίνω καλά και να φύγω».

Και το τρίτο αφορά στο πώς αισθανόταν ο συνομιλητής μου κατά την διάρκεια της δοκιμασίας της ορατής εγχείρησης του από την οντότητα-Ζοάο:

«Φόβος υπάρχει, φόβος υπάρχει. Μέχρι του σημείου να ξεχαστείς, να χαθείς. Να φανταστείς ότι μου 'ξυνε τα μάτια και εγώ έκανα τον σταυρό μου. Μα μπαίνει και το συνειδητό σημείο, η λογική. Θεέ μου βοήθησε με. Ήταν άλλο πράγμα. Δηλαδή να τρελαίνεσαι. Το μόνο που είπα εκείνη τη στιγμή, είμαι που είμαι στραβός, θα αποστραβωθεί και το δεύτερο μάτι. Είπα ότι το χειρότερο που μπορεί να συμβεί είναι αυτό. Αλλά άμα γίνω καλά εγώ θα το διαδώσω, θα αναλάβω την υποχρέωση να το διαδώσω...».

Μια πρώτη ανάγνωση των παραπάνω αποσπασμάτων μας αποκαλύπτει πως «η καθημερινή ρουτίνα της λίγο-πολύ αστόχαστης αποδοχής του νοήματος της ζωής» διακόπτεται κάποια στιγμή απότομα όταν ο ασθενής μαθαίνει πως εντός ολίγων μηνών πρόκειται να χάσει το φως του (Taussig 2011: 366). Μάλιστα, η οδυνηρή, εντός του ελληνικού χωροχρόνου, αυτή πληροφορία προέρχεται από επίσημα ιατρικά χείλη που τον καλούν να αποδεχτεί το τετελεσμένο γεγονός της ατυχίας του. Παρότι μικρό σε έκταση, το επεισόδιο με τον καθηγητή γιατρό εκφράζει, κατά τη γνώμη μου, με σαφήνεια την προσπάθεια του κυρίου Τάκη καταρχάς να περιγράψει την κατάσταση συναγερμού που έζησε και, κατ' επέκταση, να εξηγήσει τον λόγο για τον οποίο αναγκάστηκε να διακινδυνεύσει ένα άγνωστο ταξίδι στον τόπο αλλά και το έθος του βραζιλιάνικου πνευματισμού. Εντάσσοντας, λοιπόν, το εν λόγω επεισόδιο στα σύγχρονα ελληνικά συμφραζόμενα, αυτό που μπορεί να συνάγει κανείς από την αναφορά του συνομιλητή μου στη έστω ατελέσφορη τελικά σχέση του με τον έλληνα γιατρό του, είναι πως ο «άθεος, κομμουνιστής, τροτσκιστής» κύριος Τάκης είχε

ακολουθήσει (έως την διάγνωση της επικείμενης τύφλωσής του) την εκ μέρους του σωματοποιημένη κυρίαρχη ελληνική βιοϊατρική πρακτική, η οποία λέει πως οι ασθένειες υπάγονται καταρχάς στην αρμοδιότητα των ειδικών λειτουργών της ιατρικής επιστήμης. Εκείνων που θεωρούνται πως γνωρίζουν το αντικειμενικό «πώς» και «γιατί» της σωματικής ή ψυχικής ασθένειας και εκείνων που γνωρίζουν τον τρόπο για να την αντιμετωπίσουν (ό.π. 2011: 364). Η δε αφηγηματική χρήση του όρου *καθηγητής (ιατρός)* μας επιτρέπει να συνάγουμε πως ο κύριος Τάκης είχε σαφώς ακολουθήσει τη σύγχρονη ελληνική πεπατημένη που υπαγορεύει την, ει δυνατόν, εξεύρεση του εξειδικευμένου και δοκιμασμένου στην πράξη εκείνου επιστήμονα που δύναται να εξασφαλίσει το καλύτερο θεραπευτικό αποτέλεσμα. Έτσι, μέσα από την αφήγησή του καθίσταται σαφές πως ο τελευταίος είχε στρατηγικά και ανεπίγνωστα αποφασίσει να αντιμετωπίσει την ασθένειά του, ακολουθώντας το ιατρικό πρωτόκολλο, τις επεμβάσεις και τα φάρμακα που του υπέδειξε ως αναγκαία, αλλά και ως αποτελεσματικά ο γνώστης γιατρός. Είναι λοιπόν από τα παραπάνω φανερό πως ο κύριος Τάκης προσέβλεπε καταρχάς στη πραγματοποίηση των σωματοποιημένων υποσχέσεων της κυρίαρχης ιατρικής πρακτικής, η οποία του υπεδείκνυε, αφενός, πως το σώμα του και η ψυχή του ανήκουν στο «βασίλειο της φυσικής ύλης» και ως εκ τούτου είναι επιρρεπή στη φθορά και το θάνατο, αλλά και ανοιχτά στις δυνατότητες της, ικανής να δαμάσει την άδικη ανθρώπινη φύση, ιατρικής επιστήμης (ό.π.: 365-366, 370, 388). Του υπεδείκνυε αφετέρου πως η ασθένειά του οφειλόταν σε εξωτερικές παθολογικές, αν και ατυχείς, αιτίες, οι οποίες ως τέτοιες εξαλείφουν την πιθανότητα της ενοχής, της προσωπικής ευθύνης του για το γεγονός της ασθένειάς του (ό.π.: 371, 376). Αλλά και επιπλέον (του έλεγε) πως εκείνος που είχε τελικά «το πάνω χέρι» στην αντιμετώπιση της ασθένειας δεν ήταν ο ίδιος ο παθών, αλλά αντίθετα ο εξειδικευμένος γιατρός που κατείχε την κατάλληλη γνώση προκειμένου να τον βοηθήσει αποτελεσματικά (ό.π.: 377).

Εξίσου σαφές καθίσταται και το ότι ο συνομιλητής μου δεν είχε σκεφτεί την πιθανότητα της θεραπευτικής αδυναμίας εκ μέρους του νεωτερικού εκείνου πεδίου που διεκδικεί πλήρη και παγκόσμια αρμοδιότητα σε θέματα ασθένειας και θεραπείας, ούτε και φυσικά την πιθανότητα της πλήρους τύφλωσής του. Αντίθετα, φαίνεται πως πίστευε σθεναρά πως ο γιατρός του (και άρα η επιστήμη της ιατρικής ή/και η δύναμη του ανθρώπινου νου) μπορούσε, αν όχι να του δώσει πίσω την ήδη χαμένη όρασή

του, τουλάχιστον να του εξασφαλίσει την διατήρηση μιας σταθερής, βιώσιμης κατάστασης (γι' αυτό εξάλλου και δέχτηκε, όπως λέει, να κάνει όλες αυτές τις επεμβάσεις με το λείζερ). Γι' αυτό και τη στιγμή που ο άθεος κύριος Τάκης ακούει πως πάει για τύφλωση από το στόμα του εκπροσώπου του πεδίου εκείνου που είχε αποφασίσει πως είναι το μόνο άξιο εμπιστοσύνης, αισθάνεται ένα είδος, θα λέγαμε, προδοσίας (παρότι βεβαίως από την πλευρά της η ιατρική επιστήμη έχει καταστήσει σαφή τα ανθρώπινα όριά της). Η ανατροπή αυτή του συμβολαίου εμπιστοσύνης που ήταν σίγουρος πως είχε υπογράψει, φαίνεται πως εξοργίζει τον τελευταίο. Κάτι που προκύπτει άλλωστε, όχι μόνο μέσα από την φράση «είχα πάρει ανάποδες», αλλά και από την διαστολή της κόρης των ματιών του όταν, κατά τη διάρκεια της συνέντευξής μας, ανακαλεί τη στιγμή που ο γιατρός τον συμβούλεψε να μετράει τα βήματά του μέσα στο σπίτι για να εξοικειωθεί, λες και του έλεγε, όπως μου είπε χαρακτηριστικά, «το πιο απλό πράγμα στον κόσμο». Όπως θα επεσήμαινε και η Judith Butler, η οργή αυτή του συνομιλητή μου φαίνεται πως σχετίζεται με το γεγονός πως, εντός του σωματοποιημένου από τον κύριο Τάκη (και τους λοιπούς συνομιλητές μου) ελληνικού συλλογικού φαντασιακού, η τυφλότητα συνιστά «μονοσήμαντο σημαίνον» (2006: 398-399). Συνιστά την οριστική και αμετάκλητη και, γι' αυτό, λογιζόμενη ως τραγική, εκείνη κατάσταση κατά την οποία ο δύσμοιρος θνητός χάνει την αίσθηση που έχει ανάγκη «πιο πολύ απ' όλες» στην προσπάθεια του να καταλάβει, αλλά και να απολαύσει τον κόσμο του. Χάνει εκείνη την εντός του ελληνικού χωροχρόνου αίσθηση που θεωρεί ότι του επιτρέπει, όχι απλώς την απλή αισθητηριακή αντίληψη του περιβάλλοντος και την πολιτισμικά καθορισμένη μετάδοση των κυρίαρχων νοημάτων αλλά και το καθρέφτισμα του εκάστοτε σμιλευθέντος νου πίσω στον κόσμο της, όπως θα υποστήριζε η Βέικου (1998: 38-40, 47). Συνεπάγεται, πως η εκφορά και μόνο, εκ μέρους του καθηγητή-γιατρού, της λέξης τύφλωση πρέπει να μετέφερε συναισθητηριακά τον κύριο Τάκη στο βασίλειο των σκιών. Εκεί, όπου, όπως σημειώνει και η Σερεμετάκη, η απουσία φωτός –ηλίου- καταργεί τις λεπτομέρειες της σάρκας, ακυρώνοντας «τη στοιχειώδη δυναμική της συνάντησης» που «το μάτι και η σάρκα θεμελιώνουν» (1999: 239). Πρέπει να τον μετέφερε, αλλιώς, αν και ζωντανό, στην αίσθηση που αναδύει η χωριστική κατάρα της μη-σχέσης, της απάνθρωπης εκείνης αποξενωμένης θέσης που προσομοιάζει στο αμετάκλητο σκοτάδι του θανάτου (ό.π.: 237).

Έχοντας μέσα από τις κακότυχες συγκυρίες (και τα λόγια του γιατρού) μεταφερθεί στην ταφική αίσθηση μιας ζωής αποστερημένης του δώρου του φωτός και κατ' επέκταση στην αίσθηση της τραγικότητας της θνητής ανθρώπινης ύπαρξης, ο κύριος Τάκης (καθώς και οι άλλοι συνομιλητές μου) φαίνεται πως ξαναθυμάται, αν και οργισμένος, πως «τίποτα δεν αξίζει όσο η ζωή», όπως θα έλεγε και ο Κορνήλιος Καστοριάδης (2007: 156). Αυτό φανερώνεται στην αυθόρμητη απάντηση του συνομιλητή μου στα όσα οριστικά και δυσοίωνα προέβλεπε ο γιατρός για το μέλλον του: «του είχα πει, εγώ θα γίνω καλά, θέλω να γίνω καλά, δεν θέλω να χάσω το φως μου». Μέσα από την οργισμένη επαναλαμβανόμενη αυτή διατύπωση του εναπομείναντος κουράγιου του μπροστά σε μια μοίρα τραγική, ο κύριος Τάκης φανερώνει πως έχει συνειδητοποιήσει πλήρως τόσο την έλλειψη βιώσιμης ιατρικής θεραπευτικής λύσης, όσο και το θάνατο σκοτάδι που η έλλειψη αυτή συνεπάγεται. Φανερώνει επιπλέον πως, αν και έχει μετατραπεί πια (μέσα από τη διάγνωση του γιατρού) από μια εν ζωή ύπαρξη σε μια «ύπαρξη-προς-το-θάνατο», δεν αποδέχεται την οριακή αυτή θέση του. Πως σκοπεύει, αλλιώς, να επιβιώσει (Καστοριάδης 1997: 157, 159).

Η μέχρι στιγμής στροφή της αναλυτικής προσοχής μας στη κρίσιμη εκείνη στιγμή όπου η σοβαρότητα της ασθένειάς του γίνεται ανελαστικά εμφανής, μας αποκαλύπτει αφενός πως ο κύριος Τάκης βρέθηκε στην απομονωμένη, οριακή (liminal), εκείνη θέση του δύσμοιρου, κακότυχου ανθρώπου που πρέπει να αγωνιά στο εξής για την πορεία της ζωής του. Αλλά και, αφετέρου, πως ο συνομιλητής μου αισθάνθηκε μέσα στον πόνο του πως, αν και θνητός, η τραγική αυτή μοίρα δεν του αξίζει. Το αποτέλεσμα αυτής της σαφούς αγωνιώδους επιθυμίας του για αξιοπρεπή επιβίωση φανερώνεται με σαφήνεια στο ως άνω δεύτερο απόσπασμα σύμφωνα με το οποίο, ο κύριος Τάκης, ευρισκόμενος πια στην Βραζιλία, δηλαδή έχοντας ήδη τολμήσει στην πράξη το βήμα προς το ξένο, φαίνεται πως έχει επίσης αποφασίσει να αντιμετωπίσει το ταξίδι του στην βραζιλιάνικη Κάζα ως ένα ταξίδι-ευκαιρία για την κατάκτηση του πολυπόθητης θεραπείας του. Γι' αυτό και, όπως ο ίδιος μου εκμυστηρεύτηκε, πέρασε τις ελεύθερες ώρες του στην μακρινή Βραζιλία, είτε σιωπηλός (σε περισυλλογή), είτε συζητώντας για το επίμαχο πρόβλημά του με τους συντρόφους του, δηλαδή έχοντας την προσοχή του επικεντρωμένη στη δυσχερή –ασθενή- θέση του. Η εκ μέρους του επιλεγείσα αυτή θέση φαίνεται πως τον απέκλειε από τον θεσμικό χρόνο και αντίθετα

τον εισήγαγε σε ένα διασταλέντα αργό χρόνο συνειδητοποίησης και διαβούλευσης, ο οποίος δεν άφηνε χρόνο ούτε χώρο για τίποτα άλλο, κατά τον Byron Good (2005: 126-128). Όπως λέει χαρακτηριστικά και ο ίδιος ο κύριος Τάκης αναφερόμενος στους συντρόφους του (οι οποίοι είτε αντιμετώπιζαν κάποια ελαφρύτερη μορφή ασθένειας είτε δεν είχαν συνειδητοποιήσει την οριακότητα της θέσης τους): «Αυτοί πήγαν για ταξίδι αναψυχής, γελάγανε, μιλάγανε [...] εγώ δεν είχα άλλα ενδιαφέροντα. Ήθελα να γίνω καλά και να φύγω». Συνεπάγεται πως το δεύτερο απόσπασμα έρχεται να επιβεβαιώσει πως η αίσθηση της *αδήριτης ανάγκης* διατηρείται και μετά την άφιξή του στο σπίτι των βραζιλιάνικων πνευμάτων, όταν ο κύριος Τάκης έχει ήδη βρεθεί σώμα με σώμα με την ξένη μεν, πηγή ελπίδας δε, και πρέπει εκ νέου (μετά το τόλμημα του ταξιδιού) να αποφασίσει αν θα μείνει «να “πολεμήσει” και ενδεχομένως να “σκοτωθεί”» ή αν θα προσπεράσει αμαχητί την ευκαιρία που του δόθηκε. Να αποφασίσει, εν προκειμένω, αν θα παίξει τον εγγεγραμμένο στο σώμα του κλασικό ρόλο του «έλληνα ήρωα» που τολμά ελεύθερα να ελπίζει και να εναντιωθεί στη *μοίρα* του, στη φθορά και το θάνατο, ή αν θα αποτραβηχτεί/παραιτηθεί, προσφέροντας τον εαυτό στο αμετάκλητο (Καστοριάδης 1997: 169, 174-175, 214).

Στο τρίτο και τελευταίο απόσπασμα της συνέντευξής του, ο κύριος Τάκης μας μαρτυρά πως τη στιγμή που ο ξένος θεραπευτής διενεργεί πάνω στα πολύτιμα μάτια του μια σειρά από παράλογες πράξεις, ο ίδιος φαίνεται να διατηρεί αναλλοίωτη τη μνήμη της αδυναμίας του. Γεγονός που φανερώνεται όχι μόνο στην εκ μέρους του αυτοματική επιτέλεση του σημείου του ελληνορθόδοξου σταυρού, ούτε μόνο στην αυτοματική συναισθητηριακής υφής *σκέψη*: «Θεέ μου βοήθησέ με» εκ μέρους του άθεου (όπως ο ίδιος ισχυρίζεται) κύριου Τάκη. Αλλά κυρίως εδώ στο γεγονός πως ο κύριος Τάκης φαίνεται πως διαβουλεύεται πια συνειδητά με τον εαυτό του. Πως απαντά στον φόβο του ότι θα «αποστραβωθεί» και το δεύτερο μάτι (με τις παράλογες αυτές επιλογές του), ως φαινομενολογικός υπό μία έννοια εαυτός, δηλαδή με το ελαχιστοποιημένο περιεχόμενο, *ύφος*, της συναισθητηριακής ύπαρξής του. Ενθυμείται, με άλλα λόγια, τη φθαρτότητα και τη θνητότητά του. Ενθυμείται, εδώ, πως η παράλογη απόφασή του να διακινδυνεύσει την ξένη θεραπεία είναι λογική, εφόσον αυτό που του έμενε ως εναλλακτική ήταν η αμαχητί παράδοση στο πλήρες σκοτάδι. Έτσι, μέσα από το τρίτο αυτό απόσπασμα φανερώνεται πως, παρότι ο συνομιλητής μου αισθανόταν, όπως λέει, πως κόντευε να τρελαθεί, ζώντας αυτό το

«άλλο πράγμα» της πνευματιστικής τελετής, εντούτοις την ίδια στιγμή σκεφτόταν, με το «συνειδητό» του, την «λογική» του, πως «το χειρότερο που μπορεί να συμβεί είναι» να χάσει και το δεύτερο μάτι του. Γεγονός το οποίο μας επιβεβαιώνει και πάλι αναλυτικά πως ο κύριος Τάκης (εξακολουθεί να) γνωρίζει κατά την διάρκεια της τελετής κάτι που πριν την διάγνωση της κατάστασής του δεν γνώριζε: πως δεν έχει τίποτα να χάσει (ριψοκινδυνεύοντας την πνευματιστική τελετουργία) εφόσον όλα είναι ήδη χαμένα όχι μόνο για τον ίδιο, αλλά για κάθε θνητό φορέα της ανθρώπινης ύπαρξης. Ωστόσο, μέσα από το τρίτο αυτό απόσπασμα, καθίσταται εξίσου σαφές πως αυτή η αίσθηση της απέλπιδος, αγωνιώδους ασθενούς θέσης του, δεν οδήγησε τον συνομιλητή μου στην αδράνεια. Τον οδήγησε, την στιγμή της κορύφωσης της πνευματιστικής τελετουργικής πράξης, σε μια από τις συναισθητηριακά γνώριμες του ελληνορθόδοξες θέσεις, εκείνη που αφορά στο ότι κανείς πρέπει να διαδίδει το καλό που του έγινε από τον Θεό. Όπως σκοπεύω να δείξω αμέσως παρακάτω, η επιλογή του συνομιλητή μου να αναλάβει την ευθύνη να φανερώσει τον ευεργέτη (θεραπευτή Θεό) στους συνανθρώπους σε περίπτωση που ο θεραπευτής Ζοάο και οι οντότητες του πνευματιστικού σύμπαντος καταφέρουν να του δώσουν πίσω την πολύτιμη υγεία του, φανερώνει, την εκ μέρους του κυρίου Τάκη εκφρασμένη πια πρόθεση σύναψης ενός νέου συμβολαίου νοήματος με το πεδίο αυτή τη φορά του Αοράτου. Ειπωμένο διαφορετικά, αυτό που υποστηρίζω εδώ είναι πως η υπόσχεση του κυρίου Τάκη, «Θεέ μου, βοήθα με [...] αν γίνω καλά, θα αναλάβω την υποχρέωση να το διαδώσω», δηλώνει, για πρώτη φορά, πως ο Θεός, από τον οποίο ο, κατά δική του δήλωση, άθεος, συνομιλητής μου ζητά βοήθεια, αλλά και επιθυμεί να υπηρετήσει, είναι πλέον πραγματικός γι' αυτόν. Γεγονός, το οποίο παρέχει, κατά τη γνώμη μου, αποχρώσεις ενδείξεις πως ο ευρισκόμενος σε κατάσταση αδήριτης ανάγκης συνομιλητής μας βρήκε τελικά το «κουράγιο» να φτιάξει βήμα-βήμα την δική του θεραπευτική αλήθεια, όπως θα σημείωνε και Elaine Scarry (1985: 171, 261-262, 326).

Μέσα από το παράδειγμα του κυρίου Τάκη καθίσταται σαφές πως η *εξ' ανάγκης ανεπίγνωστη επίγνωση* της θνητότητάς του ως ετερότητας τον ώθησε να συνειδητοποιήσει πως μένει γι' αυτόν μόνο «μια επιλογή» ανάμεσα στην αποδοχή της τυφλής μοίρας του (της ασθένειας) ή την ανάληψη της ευθύνης να πολεμήσει για το φως του (για τη ζωή του), όπως θα σημείωνε και ο Merleau-Ponty (2005: 74). Υπ' αυτήν την έννοια, σύμφωνα και με τον Taussig, φαίνεται πως η εξαναγκασθείσα

επίσκεψή του στο «κατώφλι του θανάτου» βοήθησε τον κύριο Τάκη να συναισθανθεί και την έτερη, λιγότερο τραγική όψη της θνητότητας (1987: 373). Εκείνη που δεν σχετίζεται με την παραίτηση-συμμόρφωση στο βέβαιον του θανάτου, αλλά αντίθετα με την ιδέα πως το ανθρώπινο γένος, αν και αδύναμο, παραμένει άξιο να αποφασίσει, να παλέψει για την έστω και πεπερασμένη ζωή του. Αυτή η μαχητική αντίδραση του συνομιλητή μου επιβεβαιώνει τη φαινομενολογική υπόθεση που υποστηρίζει πως ο «πόνος» που προκύπτει από τη διάρρηξη της αυτοματοποιημένης σχέσης ανάμεσα στο εκάστοτε εγώ νοώ και τον κόσμο του, εξαναγκάζει το εγώ νοώ να στρέψει την προσοχή του στο «μονοσήμαντο» εκείνο «σημαίνον» που του έχει πολιτισμικά παραχωρηθεί προκειμένου να λειτουργεί, τόσο ως φορέας του πόνου (της τραγικότητας), κατά την Scarry (1985: 162), όσο και ως φορέας δυνατοτήτων αντίστασης στην τραγική ανθρώπινη μοίρα, κατά την Butler (2006: 399).

Σύμφωνα με τη φαινομενολογική προσέγγιση, η ομολογία αυτή αίσθηση της θνητότητας ως ετερότητας που αναδύεται στα (δυτικά τουλάχιστον) υποκείμενα σε στιγμές οριακότητας σχετίζεται επίσης με το γεγονός πως τα νέα σώματα που δεν έχουν ακόμα «εγκλωβιστεί» στον κόσμο τους μαθαίνουν διασωματικά πριν από οτιδήποτε άλλο πως το σώμα τους είναι ένα «αισθανόμενο πράγμα». Υπενθυμίζω πως αυτό που υποστηρίζουν καταρχάς οι μερλοποντιανοί φαινομενολόγοι είναι πως κάθε πράξη αντίληψης ισχυροποιεί ανεπίγνωστα, προς όφελος του φορέα του εκάστοτε κορμιού, την αίσθηση του αισθανόμενου πράγματος, ακριβώς καθώς κάθε πράξη αντίληψης διαμεσολαβείται αναγκαστικά από την ικανή προς αίσθηση σάρκα. Η βασική συναισθητηριακή αυτή προίκα προετοιμάζει τα νέα σώματα να αισθανθούν και να μάθουν σταδιακά πως υπάρχουν άλλοι άνθρωποι, αλλά και στη συνέχεια, πως υπάρχουν άλλοι ανθρώπινοι νόες (Merleau-Ponty 2005: 274). Ωστόσο, η δεύτερη αυτή κατανόηση της ύπαρξης άλλων ανθρώπινων νοών συμβαίνει μόνο εφόσον το καθέκαστο σώμα έχει συγκροτηθεί σε εγώ νοώ, σε συνείδηση που φέρει την πρόθεση του κόσμου της· μόνο εφόσον θεσπισθεί η λογική αντικειμενικότητα, η αίσθηση του εγώ νοώ (ό.π.: 280). Αυτό σημαίνει πως υπάρχουν κάποιες πρώιμες στιγμές στη διαδικασία της υποκειμενικής συγκρότησης που το σώμα έχει αναλάβει μεν την αντιστοιχούσα σε αυτό εξαντικειμενευμένη προθετικότητά του, δεν έχει όμως γευτεί ακόμα την αίσθηση πρόθεσης του εγώ νοώ – ή πιο απλά δεν έχει αντιληφθεί/συνειδητοποιήσει ακόμα τον ίδιο του τον εαυτό. Ο Merleau-Ponty

μαντεύει (όπως ο ίδιος γράφει) πως οι στιγμές που κανείς γνωρίζει/συναισθάνεται για πρώτη φορά τον εαυτό του (το φαινομενολογικό *εγώ νοώ*) λησμονούνται αυτόματα ίσως επειδή προκαλούν μια πρωτόγνωρη αίσθηση αστάθειας, την οποία το σύστημα (η συναισθητηριακή συνείδηση) αναλαμβάνει αμέσως να καλύψει με τα διαθέσιμα περιεχόμενά της, «στρεφόμενη εναντίον του εαυτού της» (ό.π.: 280). Ωστόσο προτού καλυφθεί, η πρόωμη αυτή αίσθηση του *εγώ νοώ* φαίνεται πως προλαβαίνει να γνωστοποιήσει στο άγουρο ακόμα υποκείμενο την αίσθηση: «μου φαίνεται ότι...». Την αίσθηση πως είναι εκείνο μπροστά στο οποίο εμφανίζονται τα πάντα, πως «είναι το αυτοεμφανίζεσθαι τούτο» που έχει αναδυθεί από το τίποτα και που κανένας δεν μπορεί να το εμποδίσει να είναι ο εαυτός του, ούτε να τον βοηθήσει σε αυτό (ό.π.: 28).

Είναι λοιπόν αυτή η επιτελεσθείσα γεύση συγχρονίας που διανοίγει ταυτόχρονα την αίσθηση πως ο άλλος που στέκεται απέναντί μου «και αυτός είναι ο μόνος που είναι ο εαυτός του», όπως εγώ, αλλά και τη δυνατότητα της ενσυναίσθησης, τη δυνατότητα να κατανοώ τους άλλους, υπολογίζοντάς τους «εκ του δικού μου αισθητού», το οποίο βεβαίως (αισθητό) είναι ομόλογο σε υποκείμενα του αυτού ή συγγενούς πολιτισμικού πλαισίου (ό.π.: 31). Ωστόσο αυτό το ιδιαίτον διανοητικό άνοιγμα που εξαναγκάζεται να βιώσει μια υποκειμενικότητα σε κατάσταση *αδήριτης ανάγκης* φαίνεται πως «κλείνει αξιωματικά αμέσως, λες και η σκέψη αυτή της ετερότητας ζει μόνον εν τω γεννάσθαι». Όπως έχω αφήσει ήδη να εννοηθεί, ο Merleau-Ponty υποστηρίζει πως αυτό το αγωνιώδες, όσο το δυνατόν ταχύτερο, κλείσιμο συμβαίνει καθώς η ιδιαίτωση αυτή αίσθηση επίγνωσης του *εγώ νοώ* παραπέμπει ταυτόχρονα και στην αίσθηση πως αυτό το είμαι αποτελεί ένα ορατό και σταθερό αλλά *μηδενικό σημείο*, πέρα από το οποίο δεν μπορώ να είμαι. Μια αίσθηση, η οποία φαίνεται πως θυμίζει στο ον την περατότητά του, την άλλη πλευρά της ύπαρξης -*το μη ον ή πιο απλά τη θνητότητα*. Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με τη φαινομενολογία του Merleau-Ponty *είναι η ίδια αυτή η αίσθηση αυτοαναφορικότητας που φανερώνει στο όν όχι μόνο τον εαυτό του, αλλά και την άβυσσο του εαυτού, και που το ωθεί, αν αντέχει, να γεμίσει το κενό με χρόνο, με ιστορία –να υπάρξει ως όρων υποκείμενο* (ό.π.: 38-39).

Είναι λοιπόν αυτό το συνήθως απωθημένο κεκτημένο της ετερολογικής και περατής ύπαρξης που φαίνεται πως επανέρχεται οδυνηρά στο συνειδησιακό προσκήνιο χάρη

σε μια κρίσιμη στιγμή ζωής και θανάτου και αναγκάζει βίαια το υποκείμενο να θυμηθεί το ανοίκειο της ύπαρξής του, ωθώντας το να κινηθεί δυναμικά προς τα μπρος, να επιχειρήσει να σωθεί, αφού πρώτα έχει αναγκασθεί «να σπάσει το φράγμα του όντος» (ό.π.π.: 38-40). Εντός αυτής της συλλογιστικής, ο ευρισκόμενος σε κατάσταση αδήριτης ανάγκης κύριος Τάκης δεν αποφάσισε απλώς να δοκιμάσει το ξένο πνευματιστικό σύμπαν, αλλά και να δοκιμάσει να πιστέψει σε αυτό, αφού πρώτα εξαναγκάστηκε να θυμηθεί πως εκτός από υποψήφιος νεκρός, είναι ακόμα ζωντανός και άρα ικανός να ζήσει, να διατηρεί μια ενεργή σχέση με τον κόσμο (Bourdieu 2006: 83). Θεωρώ ότι η διαφοροποίηση αυτή στο επίπεδο της συνειδησιακής ενάργεια του συνομιλητή μου είναι ιδιαίτερης σημασίας καθώς δύναται να φανερώσει αναλυτικά πως ο τελευταίος δρα διττά: αφενός συναισθανόμενος στρατηγικά και μη αυτοαναφορικά το ελληνορθόδοξο και βιοϊατρικό περιεχόμενο της συναισθητηριακής του συνείδησης και αφετέρου, έχοντας επίγνωση των προσωρινά φανερών αιτιωδών σχέσεων που συνιστούν τον πυρήνα/το ύφος της συναισθητηριακής του συνείδησης. Με άλλα λόγια, ο συνομιλητής μου φαίνεται πως δρα, έχοντας επίγνωση της οριακότητας της θέσης του ή έχοντας επίγνωση πως ο πόνος του (η οντολογική αγωνία του) αφορά στο γεγονός πως «έχει βρεθεί ολομόναχος χωρίς αντικείμενα» (Scarry 1985: 162). Η αναλυτική αυτή θέση μας ωθεί να υποθέσουμε πως τη στιγμή που ο κύριος Τάκης εξομοιωνόταν αυτόματα με τον εαυτό του, αισθανόταν ταυτόχρονα και τις αιτιώδεις εκείνες ριζικές σχέσεις που υποστηρίζουν τα ειδικότερα περιεχόμενα του ελληνικού έθνους του. Έτσι, για παράδειγμα, τη στιγμή που ο άθεος και απελπισμένος κύριος Τάκης ακούει για το ενεργοποιημένο από τα πνεύματα νερό με το οποίο οι εθελοντές ποτίζουν τις γάζες που τοποθετούν πάνω στα πονεμένα από την επέμβαση μάτια του, θεωρώ πως δεν βλέπει-αισθάνεται μόνο την εικόνα του ελληνορθόδοξου αγιασμένου νερού, (στην οποία εξάλλου δεν πιστεύει συνειδητά, όπως ο ίδιος δηλώνει), αλλά βλέπει-σκέπτεται επιπλέον την εικόνα-ιδέα του νερού ως απόλυτης πηγής της ανθρώπινης ζωής και μέσω αυτής τη ριζική ιδέα/αξία του καλού. Με τον ίδιο τρόπο, βλέποντας την Κάζα και τον θεραπευτή Ζοάο, αλλά και ακούγοντας για την οντότητα-Ζοάο, καθώς και για τις λοιπές οντότητες που διαμεσολαβούν στη πνευματιστική θεραπεία, ο κύριος Τάκης δεν βλέπει μόνο τις ελληνορθόδοξες εικόνες του μοναστηριού, του τάματος, των ικετών-ασθενών, των αγίων, των θαυμάτων, του Θεού· αλλά βλέπει, επιπλέον, και τις εκκενωμένες από

στενότερο περιεχόμενο εικόνες-ιδέες της οριακότητας, της ανάγκης, της θνητότητας, αλλά και της ευκαιρίας, της αθανασίας, του αόρατου, του άπειρου κ.ο.κ. Εντός της ίδιας συλλογιστικής, ενώ ο κύριος Τάκης αναγνωρίζει, τόσο κατά τη διάρκεια της τελετουργίας, όσο και κατά τον αφηγηματικό χρόνο, το ενστικτώδες σταυροκόπημά του ως κίνηση που έγινε εξαιτίας του τρόμου του, (αλλά που δεν αρμόζει σε έναν άθεο όπως ο ίδιος θεωρεί τον εαυτό του), η εκ μέρους του λογική (όπως ο ίδιος την αναγνωρίζει) απεύθυνση στο πεδίο του θείου μας οδηγεί να συμπεράνουμε πως η κατάσταση της αδήριτης ανάγκης τον εξανάγκασε να διακρίνει, έστω και ανεπίγνωστα, ανάμεσα στη θρησκεία και την πίστη. Τον εξανάγκασε να αισθανθεί πως, παρότι δήλωνε άθεος, ήταν τελικά μόνο άθρησκος, εν προκειμένω, *μη ορθόδοξος*. Αλλά και επιπλέον (τον εξανάγκασε να αισθανθεί) πως υπάρχει για κείνον ένας *άλλος* Θεός στον οποίο δεν διστάζει ούτε ντρέπεται να απευθυνθεί, αλλά αντίθετα είναι έτοιμος να ακολουθήσει, εφόσον ο Θεός αυτός του χαρίσει την πολυπόθητη υγεία του. Αυτό που υποστηρίζω εδώ είναι πως αυτός ο Θεός που ο συνομιλητής μου αναγνωρίζει την κρίσιμη στιγμή ως υπάρχοντα, φαίνεται πως δεν είναι μόνον ο ελληνορθόδοξος Θεός που του αντιστοιχεί πολιτισμικά, αλλά είναι κυρίως η ελαχιστοποιημένη ριζική ουσία που στηρίζει το ιστορικό οικοδόμημα της ελληνικής εικόνας-ιδέας Θεός. Μια βαθιά ριζωμένη μαστορεμένη ουσία που αφορά κατ' ελάχιστον σε μία μη ορατή, άπειρη, αθάνατη, αιώνια, υπερούσια παρουσία από την οποία τα πάντα εκπορεύονται (κυρίως εδώ οι εαυτοί των συνομιλητών μου), και στην οποία τα πάντα (και οι εαυτοί των συνομιλητών μου) επιστρέφουν. Αφορά, με άλλα λόγια, στην αδιαμφισβήτητη εκείνη πηγή των πάντων που φαίνεται πως συνοδεύει όλες τις αρχαιοελληνικές, ελληνορθόδοξες και νεωτερικές οντολογίες που έχει αναδείξει ο ελληνικός τόπος σε βάθος χρόνου.

2.4. Ενδείξεις φαινομενολογικής δημιουργικής επινόησης

Η εξ' ανάγκης «επίσκεψη του Θεού» στη ζωή του κυρίου Τάκη, μας ενδιαφέρει αναλυτικά καθώς φαίνεται πως εξασφαλίζει μιας άλλης τάξης ανασυγκροτητικά – θεραπευτικά- αποτελέσματα σε όσους αποφασίσουν να υπερβούν τον οντολογικό τρόπο που προκαλεί η θέαση του *εαυτού* τους ως θνητού νου, δηλαδή, ως μοναδικού υπεύθυνου για την ύπαρξή τους. Αυτό που υποστηρίζω είναι πως, παρότι η

ενεργοποίηση της συνείδησης του κυρίου Τάκη (αλλά και των συνομιλητών μου εν γένει) συνέβαλε κυρίως στη σωματική, αλλά πρόσκαιρη, αν και ενθαρρυντική, βελτίωση της όρασής του, εντούτοις ο οντολογικός τρόμος στον οποίο συνίσταται η *ανεπίγνωστη επίγνωση* της διττής (παθητικής/ενεργητικής) αίσθησης του θνητού/ζωντανού εαυτού του, φαίνεται πως του διάνοιξε τη δυνατότητα μιας μονιμότερης θεραπείας. Τον κατέστησε ικανό να ανασυγκροτήσει και εμπλουτίσει το περιεχόμενο της συναισθητηριακής συνείδησής του με τα νοήματα του πνευματιστικού σύμπαντος. Πράγματι, μέσα από την ανάλυση των λεγομένων του συνομιλητή μου, προκύπτει πως ο *θνητός νους* του κυρίου Τάκη κατάφερε να μη συμμορφωθεί με τα τραγικά δεδομένα του, αλλά να *επινοήσει* την νέα σχέση του με το πνευματιστικό σύμπαν, αφού πρώτα τον βοήθησε (εξανάγκασε) με μόνη την παρουσία του να δει αυτό που και η Farouki αναφέρει ως «αναγκαιότητα» (1996: 247-248). Δηλαδή, τις ελάχιστες, ελληνικές, «βαθιά τυχαίες και αυθαίρετες», αιτιώδεις σχέσεις οι οποίες, έπειτα από μακρά διασωματική κύηση, προβλέπονται αναγκαστικά και σιωπηρά πίσω από κάθε διασωματική ανταλλαγή νοήματος, όπου εμπλέκονται ελληνικές υποκειμενικότητες (Farouki 1996: 311, Merleau-Ponty 2005 : 67). Και εν προκειμένω, τα ριζικά εκείνα δίπολα που έχουν καθορίσει σε επίπεδο νοήματος την πρωταρχική ελληνική διάκριση ανάμεσα στον *ουρανό και τη γη, το πάνω και το κάτω*. Δηλαδή τα δίπολα: *ζωντανός/νεκρός, Θεός/άνθρωπος, αόρατο/ορατό, αθάνατο/θνητό, καλό/κακό, καλοτυχία/κακοτυχία, ευκαιρία/τραγωδία, ελπίδα/απελπισία, πεπερασμένο/άπειρο κ.ο.κ.* Η εξαναγκασθείσα παρουσία των εν λόγω διπόλων φαίνεται πως διάνοιξε στον συνομιλητή μου άπειρες δυνατές αναγνώσεις του κόσμου του και του παρείχε την υπόλοιπη (μετά την αίσθηση θνητότητας/ετερότητας), αμετακίνητη αλήθεια της ύπαρξής του περίξ της οποίας μπορούσε πια με ασφάλεια να γράψει, εφόσον το αποφάσιζε ή το άντεχε, το νέο, απαραίτητο για την επιβίωσή του, προσωπικό θεραπευτικό μύθο του (Scarry: 1985 292).

Ένα πρώτο δείγμα του τρόπου με τον οποίο ο κύριος Τάκης κατάφερε να τιθασεύσει επινοητικά το περίσσειμα του πνευματιστικού σύμπαντος και να πείσει το άδηλο συναισθητηριακό μέρος της ύπαρξής του πως τα πνευματιστικά πνεύματα υπάρχουν, αποτελεί το επεισόδιο με τον άγιο Αντώνιο. Αυτό που κατάλαβε ο συνομιλητής μου τη δύσκολη εκείνη στιγμή που το εκ μέρους του τόλμημα είχε γίνει, αλλά τα

θεραπευτικά αποτελέσματα δεν ήταν ακόμα ορατά, μας φανερώνει αναλυτικά, πως ο ευρισκόμενος σε ανάγκη κύριος Τάκης εκμεταλλεύεται ασυνείδητα τα ριζικά νοήματα που κατέληξαν να συνιστούν την ύπαρξή του, προκειμένου να κατασκευάσει *ελέω* της φαντασίας του και *χάρη* στην καθοριστική συμμετοχή του ξένου πνευματιστικού έθνους, την εμπλουτισμένη εκδοχή μιας καλής (θεραπευτικής), ελπιδοφόρας, αόρατης, αθάνατης νοητικής ύπαρξης –της πνευματικής πια οντότητας του αγίου Αντωνίου. Μιας νοητικής ύπαρξης, η οποία παρότι θυμίζει την εικόνα-ιδέα του κλασικού ελληνορθόδοξου αγίου, φαίνεται, ωστόσο, πως έχει υπερβεί οριστικά το ελληνορθόδοξο πεπρωμένο της και έχει ενδυθεί τις διευρυμένες ιδιότητες των λεγόμενων πνευματικών οντοτήτων του πνευματιστικού έθνους. Πράγματι, ο άγιος Αντώνιος εκλαμβάνεται από τον συνομιλητή μου ως μια προσωποποιημένη καλόβουλη πνευματική οντότητα που κατέλαβε περιστασιακά τον θνητό Ζοάο και διενήργησε μέσω της σωματικής υλικότητας του τελευταίου την επέμβαση στα μάτια του (κυρίου Τάκη). Εκλαμβάνεται, δηλαδή, με έναν τρόπο, ο οποίος δεν προβλέπεται, ως προς το στενό περιεχόμενό του, από το ελληνορθόδοξο έθος. Αυτό που υποστηρίζω εδώ είναι πως από τη μια στιγμή στην άλλη ο κύριος Τάκης καταλήγει να παραβλέπει τις ελληνορθόδοξες λεπτομέρειες (για παράδειγμα το ότι η μετά θάνατον θεραπευτική δύναμη των ελληνορθόδοξων αγίων δεν απαιτεί θνητό διαμεσολαβητή, αλλά προσφέρεται απευθείας στον ασθενή θνητό), και να χρησιμοποιεί ανεπίγνωστα το ελάχιστο νόημα της αγιότητας, δηλαδή τη δυνατότητα μιας άνωθεν (από τον ουρανό) καλόβουλης παρέμβασης, προκειμένου να δοκιμάσει να αφομοιώσει τις λεπτομέρειες της πνευματιστικής σωτήριας πρότασης.

Αυτή η πρώτη απόπειρα επινοητικής συμμόρφωσης με την εξειδικευμένη εικόνα-ιδέα της πνευματιστικής *οντότητας*, ακολουθήθηκε από μια σειρά άλλων επινοητικών δοκιμών, οι οποίες επέτρεψαν συν τω χρόνω στον συνομιλητή μου να εξέλθει από την αγωνιώδη συνειδησιακή θέση του ασθενούς που αντιμετωπίζει μια μη ιάσιμη ασθένεια και να επανεισέλθει σε μια ομαλή συνειδησιακή διάσταση εμπλουτισμένη από τη νέα πίστη του στα βραζιλιάνικα πνεύματα. Η πιο ενδιαφέρουσα, κατά τη γνώμη μου, διανοητική δοκιμή της φαντασίας του συνομιλητή μου περιγράφεται στο παρακάτω απόσπασμα που μας φανερώνει πως, μετά την επιστροφή του από τη Βραζιλία και έχοντας κατοχυρώσει το ενθαρρυντικό δείγμα βελτίωσης της όρασής του, ο κύριος Τάκης εκλαμβάνει τις επαναλαμβανόμενες κρίσεις πόνου στα

χειρουργημένα από την οντότητα-Ζοάο μάτια του ως αποκαλυπτικές της συνέχισης της θεραπείας του από τα πνεύματα του πνευματιστικού σύμπαντος (και του Αγίου Αντωνίου) στην Ελλάδα, σε ένα μέρος ξένο προς αυτά:

Γυρίσαμε από τη Βραζιλία και μετά από λίγο καιρό, ενώ ήμουν ξαπλωμένος, στις 3 η ώρα τα ξημερώματα, αισθάνομαι δυνατούς πόνους στα μάτια. Να 'χουνε κοκκινίσει τα μάτια γύρω γύρω, να τρέχουν τα δάκρυα και να βογγάω από τους πόνους και να πηδάω. Αυτό για πέντε λεπτά, ούτε πέντε λεπτά. Σηκώνομαι είχα φέρει ενεργοποιημένο νερό από τη Βραζιλία. Με τις χαρτοπετσέτες, έβαλα. Το πρωί λέω στη γυναίκα μου, τι έχουν τα μάτια μου. Λέει δεν έχεις τίποτα μου λέει, λίγο κόκκινα είναι. Αυτό έγινε 4 φορές. Την πρώτη φορά γίνεται, λέω εντάξει. Την επόμενη βδομάδα, ξαναγίνεται, δεύτερη φορά...την ίδια μέρα, την ίδια ώρα, λέμε κάτι δεν πάει καλά για κάτσε, αρχίζουμε και σημειώνουμε ημερομηνίες και ώρα. Έχω κρατημένες τέσσερις ημέρες, τέσσερις ώρες, ίδιες, διαδοχικές εβδομάδες η μια πίσω από την άλλη. Που σημαίνει ότι συνεχίζεται η θεραπεία. Έκαναν [τα πνεύματα] ξανά θεραπεία. Ερχόντουσαν και συνέχιζαν τη θεραπεία στα μάτια. Και το συνδυάζω εγώ ότι μου είχε ζητήσει ο άγιος Αντώνης τη διεύθυνση από τη Βραζιλία. Εκεί κολλάει η ερώτηση. Είναι πράγματα αυτά που δεν μπορεί να τα πιστέψει άλλος. Απλά τα μάτια μου ήθελαν και άλλη δουλειά.

Το παραπάνω απόσπασμα καθιστά καταρχάς φανερό πως ο κύριος Τάκης συνεχίζει να βρίσκεται σε μια διαδικασία δημιουργικής εξειδίκευσης της σχέσης του με το διαθέσιμο τη στιγμή της ανάγκης του πνευματιστικό σύμπαν. Ωστόσο, το ίδιο αυτό απόσπασμα δείχνει πως την στιγμή που η φαντασία του χρησιμοποιεί δημιουργικά τις συναισθητηριακές ριζικές σχέσεις ανάμεσα στο καλό και το κακό, το αόρατο και το ορατό, το θεϊκό και το θνητό προκειμένου να προβάλει στο επίπεδο της νοητικής του συνείδησης νέους, πνευματιστικής υφής, συσχετισμούς ανάμεσα στον πόνο, την έλλειψή του και την αόρατη πλευρά του κόσμου, ο κύριος Τάκης εξακολουθεί να βιώνει την αγωνία της έλλειψης ενός συμπαγούς, αρμονικού οντολογικού νοήματος. Εξακολουθεί να βιώνει, αλλιώς, την ιδιάζουσα ενάργεια του τρόμου του μπροστά στο γεγονός πως το κενό του έως τότε κόσμου του δεν έχει καλυφθεί ακόμα, παρότι τόλμησε να συναντηθεί με, και να υποβληθεί στην, πνευματιστική πρόταση. Οι γεμάτες αγωνία πράξεις του να καταγράψει την επαναληπτικότητα και τη διάρκεια των κρίσεων πόνου σε συνδυασμό με φράσεις όπως: «Που σημαίνει ότι συνεχίζεται η

θεραπεία [...]Ερχόντουσαν και συνέχιζαν τη θεραπεία στα μάτια. Και το συνδυάζω εγώ ότι μου είχε ζητήσει ο Αντώνης τη διεύθυνση από τη Βραζιλία [...]. Απλά τα μάτια μου ήθελαν και άλλη δουλειά», δείχνουν πως οι πρώτοι μήνες της επιστροφής του από το ξένο, βραζιλιάνικο-πνευματιστικό τόπο βρίσκουν τον συνομιλητή μου σε μια φάση δημιουργικής αμηχανίας. Το ξένο/νέο είχε εισβάλει στη ζωή του μέσα από την εμπειρία του ταξιδιού και την πνευματιστικής τελετουργίας, ωστόσο το αυτόματο μέρος της ύπαρξής του φαίνεται πως δεν είχε πεισθεί ακόμα για την πνευματιστική ή μη φύση της εμπειρίας του. Κι αυτό ήταν κάτι που ο κύριος Τάκης το γνώριζε. Γνώριζε, με άλλα λόγια, πως δεν πίστευε ακόμα στο πνευματιστικό σύμπαν, παρ' όλο το καλό που είχε δει από αυτό, δηλαδή την μικρή βελτίωση της όρασής του. Χωρίς βεβαίως αυτό να σημαίνει αναλυτικά πως ο κύριος Τάκης αναγνώριζε την κοπιώδη προσπάθεια που στρατηγικά κατέβαλε το διανοιγμένο (στη συναισθητηριακή του συνείδηση) εγώ νοώ του προκειμένου να καλύψει την αγωνιώδη έλλειψη ενός αβίαστου πλαισίου νοήματος. Όπως θα σημείωνε και ο Merleau-Ponty, ο κύριος Τάκης συναισθανόταν μεν τη άτυχη, αγωνιώδη θέση του, δεν ήταν όμως σε θέση να την αναλύσει, να την ανάγει σε θεωρία (2003: 147). Παρ' όλα αυτά, η έστω και νόθα αυτή επίγνωση της απροστάτευτης σε επίπεδο νοήματος θέσης του σε συνδυασμό με την κινητήρια ορμή που φαίνεται πως του δώρισε το ταξίδι του στον τόπο και τις πρακτικές του ξένου, αλλά και σαφώς η μικρή υλική βελτίωση της υγείας του, φαίνεται πως τον ώθησε σε μια σειρά πράξεων, σκέψεων και συζητήσεων, οι οποίες έδωσαν σταδιακά στον συνομιλητή μου τον χρόνο να συνειδητοποιήσει αν πιστεύει ή όχι στο πνευματιστικό σύμπαν. Του έδωσαν την δυνατότητα «να μάθει» ο ίδιος «σε τι αποβλέπει» και του επέτρεψαν να συνειδητοποιήσει τις προσωπικές λεπτομέρειες της πίστης του (2005: 144).

Έτσι για παράδειγμα, η συνέχεια της ιστορίας του αποκαλύπτει πως, ενώ βρίσκεται ακόμα στην ως άνω μεθοριακή, κατά τον Victor Turner, θέση, ο κύριος Τάκης διακινδυνεύει μια συνάντηση με τον γιατρό του Ευαγγελισμού, ο οποίος του είχε δώσει τον τραγικό χρησμό της τυφλότητάς του. Αποφασίζει να επιβεβαιώσει ή όχι τα θεραπευτικά αποτελέσματα της ξένης ακόμα πνευματιστικής πράξης μέσω της ιατρικής οδού, την οποία η πρακτική λογική του συνομιλητή μου εξακολουθεί, όπως φαίνεται, να αναγνωρίζει ως αρμόδια τώρα πια τουλάχιστον σε επίπεδο διάγνωσης. Έτσι λοιπόν, ο κύριος Τάκης μου αποκαλύπτει πως τρεις μήνες μετά την επιστροφή

του στην Ελλάδα επιστρέφει στον Ευαγγελισμό όπου ο γιατρός εκπλήσσεται και του λέει: «Τι έγινε; Μόνο το δεξί μάτι στην άκρη έχει μια μικρή φλεγμονή. Είσαι πολύ καλά.» Ωστόσο, ο συνομιλητής μου δεν αρκέστηκε μόνο στην πιστοποίηση του θαύματος από τα επίσημα ιατρικά χείλη, αλλά, έχοντας πάρει κουράγιο από την επιβεβαίωση της αίσθησής του σχετικά με την καλύτερευση της κατάστασης των ματιών του, συνέχισε μεθοδικά να χτίζει τις λεπτομέρειες της σχέσης του με το πνευματιστικό σύμπαν, επανερχόμενος στις σκέψεις του, αλλά και στις συζητήσεις του με τους άλλους, τόσο σε αυτή καθαυτή την πνευματιστική τελετουργία, όσο και εν γένει σε όσα ακολούθησαν, αλλά και προηγήθηκαν αυτής, και τα οποία πλέον ερμηνεύονταν εκ μέρους του κάτω από το πρίσμα της ξεχωριστής αυτής εμπειρίας του. Με τον καιρό, ο άθεος συνομιλητής μου έφθασε να πιστεύει ψυχή τε και σώματι πως:

Όλοι έχουμε μέσα μας τη θεϊκή φλόγα, κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν άρα είμαστε μικροί Θεοί, είτε μας αρέσει είτε όχι, και από εκεί και πέρα είναι θέμα του ανθρώπου αν θα μεγαλουργήσει, αν θα φθάσει ψηλά ή χαμηλά. Και οι μεσάζοντες, σαν τον Ραολο, τον Ζοάο είναι για να μεγαλουργήσει ο άνθρωπος. Γιατί ο Θεός, ενώ μπορεί να κάνει τα πάντα, δεν έχει κανέναν απολύτως ενδοιασμό, κανένα πρόβλημα. Απ' αυτόν ξεκινάνε όλα και σε κείνον τελειώνουν όλα. Αλλά με τον άνθρωπο, θέλει και τους ανθρώπους για να τον βοηθήσουν. Ανά πάσα στιγμή μπορεί να έρθει ένας άγιος να σου κάνει ένα τακ να γίνεις καλά και να τελειώνει η ιστορία, αλλά τον άγιο μπορεί να μην τον δεις με τα αισθητήρια όργανά σου, τις πέντε αισθήσεις που έχουμε, είμαστε περιορισμένοι σε αυτό το σώμα, μπορείς όμως να δεις έναν Γιάννη, έναν Μήτσο, έναν Κώστα, μια Αγγελική να σου χτυπήσει την πλάτη, να σου ζύσει το μάτι με νυστέρι, όπως έζυσε και σε μένα και να πηδήξεις στα ουράνια. Ο Ζοάο π.χ. πιάνει ένα ποτήρι νερό, μπροστά σε λίγους ανθρώπους γιατί δεν θέλει επίδειξη, συγκεντρώνεται, του αλλάζει τη μοριακή δομή, το κάνει παχύρευστο και κίτρινο, σαν μέλι. Οι άνθρωποι έχουν εξαιρετικές δυνάμεις. Απαγορεύεται να τις χρησιμοποιήσουν για επίδειξη, γιατί υπάρχουν και κάποιοι νόμοι, τους οποίους όλοι τους ακούν, ακόμη και ο ίδιος ο Θεός. Και δίνει το παράδειγμα ο ίδιος ο Θεός, γιατί θέλει να είναι το πρώτο αγαθό παράδειγμα για όλους.

Η σταδιακή στροφή του κυρίου Τάκη στην πνευματιστική θέαση του κόσμου έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς, όπως ο ίδιος μου αποκάλυψε, μετά την επιστροφή του στην Ελλάδα και παρά τις επιπλέον θεραπείες που πιστεύει πως δέχτηκε από τις οντότητες στο ίδιο του το σπίτι, η όρασή του έβαινε μειούμενη. Παρ' όλα αυτά, ο ίδιος ήταν πλέον απολύτως πεπεισμένος πως οι οντότητες δούλευαν μαζί του σε ένα άλλο, μη υλικό, πνευματικό, βαθύτερο, επίπεδο «σε ένα σημείο όπου δεν υπάρχει έλεγχος και ούτε έχουμε μηχανήματα ανάλογα για να τα καταλάβουμε». Σε ένα επίπεδο που έκανε την πολυπόθητη βελτίωση της όρασής του να (του) μοιάζει σχεδόν ανούσια, ενώ αντίθετα αυτό που είχε μπει σε πρώτο πλάνο ήταν η αίσθησή του πως η σχέση του με τα πνεύματα ήταν τελικά πέρα έως πέρα αληθινή, παρότι δεν ξεκίνησε ως τέτοια. Έτσι, παρότι ο συνομιλητής μου αρχικά βρισκόταν σε πλήρη αμφιβολία ως προς την ειδικότερη σημασία της ελληνοβραζιλιάνικης εμπειρίας του, είχε τελικά την ευκαιρία να αποφασίσει αν θα πιστέψει ή όχι στο πνευματιστικό σύμπαν. Αν θα καταπιανόταν ή όχι, με την τεχνολογία της δημιουργικής φαντασίας, όπως θα σημείωνε και η Scarry (1985: 162-164, 261-262), ή με αυτό που ο Bourdieu αποκαλεί «τέχνη του επινοείν», δηλαδή, την ιδιάζουσα δυνατότητα μετασχηματισμού (ανασυγκρότησης) των σχηματοποιημένων περιεχομένων της συναισθητηριακής συνείδησης, προκειμένου ακριβώς να υπερβεί την οδυνηρή θέση της δυνατής καθαρής επίγνωσης (2006: 92-93, *έμφαση στο πρωτότυπο*). Ωστόσο, οι φαινομενολόγοι υποστηρίζουν πως η υλοποίηση της επινόησης (της ανασυγκρότησης) δεν επιτελείται τελικά από την φανερωθείσα προς στιγμινή ιδέα-αίσθηση του ύφους του φαινομενολογικού εαυτού (της συναισθητηριακής συνείδησης), αλλά από την ιδιοπρόσωπη εκείνη μορφή –*το εγώ νοώ*– η οποία συν τω χρόνω έχει αμετάκλητα επωμισθεί την ευθύνη να μετατρέπει τις ιδέες-αισθήσεις της υφολογικής συναισθητηριακής διάστασης του εαυτού σε πραγματικά αντικείμενα, και η οποία καταλήγει να είναι ο απόλυτος κύριος της εκάστοτε ύπαρξης (Scarry 1985: 262, 289-191, Merleau-Ponty 2003: 31-34, 81-82, 114-115, 165). Υπ' αυτήν την έννοια, στην παρούσα εργασία υποστηρίζω πως είναι τελικά η (διανοιγμένη στο συναισθητηριακό της ύφος) νοητική συνείδηση του κυρίου Τάκη που αποφάσισε με περίσσιο κουράγιο να πιστέψει στο πνευματιστικό σύμπαν. Αποφάσισε να μπει σε μια ανιχνευτική σχέση δοκιμής με τα πρόσωπα, τα πράγματα και εν προκειμένω το πλαίσιο αναφοράς του πνευματιστικού σύμπαντος, αντλώντας καταρχάς δύναμη από

την άμεσα εξοικειωτική ερμηνεία του πνευματιστικού πλαισίου αναφοράς που του προσφέρει παθητικά η σωματοποιημένη τεχνολογία της ενσυναίσθησης η οποία, κατά τον Bourdieu, του δίνει τη δυνατότητα να καταλάβει σε τι αναφέρεται η πνευματιστική τελετουργία, ενώ το νόημά της του διέφευγε (Bourdieu 2006: 36). Η στρατηγική αυτή απόφαση είχε διττή συνέπεια: μετατόπισε σταδιακά (δίχως να απαλείψει) το ελληνορθόδοξο και βιοϊατρικό νόημα από το συναισθητηριακό επίκεντρο του συνομιλητή μου και διέυρνε το περιεχόμενο της συναισθητηριακής του συνείδησης με το πνευματιστικό νόημα στο οποίο στο εξής ο κύριος Τάκης «θα έχει την ευχέρεια να πηγαίνει κατ' ευθείαν», όποτε το χρειάζεται, χωρίς να έχει (προηγουμένως) την ανάγκη να περνά μέσα από τις ελληνορθόδοξες και βιοϊατρικές μήτρες (Merleau-Ponty 2005: 87, 147). Υπ' αυτήν την έννοια, αυτό που υποστηρίζω εν τέλει εδώ είναι πως ο κύριος Τάκης εφηύρε, επειδή ο ίδιος το *θέλησε*, το συντεταγμένα νέο (οντολογικό) νόημα της ύπαρξής του, με τον ελληνικό, ωστόσο, τρόπο που *άντεχε*, αλλάζοντας τον άνθρωπο που ήταν μέχρι χθες, χωρίς να γίνει, ωστόσο, κάποιος εντελώς άλλος.

3. Η Γιάννα που πήγε «από καθαρή περιέργεια»

Η δεύτερη περίπτωση αφορά στην Γιάννα, μια κοπέλα τριάντα ετών, η οποία, ούσα πλήρως υγιής, έλαβε μέρος «από καθαρή περιέργεια» στις θεραπευτικές συνεδρίες που οργανώθηκαν αυτήν τη φορά στην Αθήνα με αφορμή τη συνοδεία μιας φίλης της που υπέφερε από κολπική μαρμαρυγή και που κατάφερε να την αντιμετωπίσει (όπως ή ίδια δηλώνει) καταφεύγοντας στον βραζιλιάνο θεραπευτή Πάολο. Όπως η ίδια η Γιάννα μου είπε, είχε δεχτεί «με χαρά» να συνοδεύσει τη φίλη της Έλλη, σκεπτόμενη πως ήταν παράλληλα μια πρώτης τάξεως ευκαιρία να δει από κοντά «τι κάνουν αυτοί οι τύποι που έρχονται από την άλλη άκρη του κόσμου» και που της θύμιζαν τους σαμάνους για τους οποίους μιλούσε ο (ανθρωπολόγος) Κάρλος Καστανέντα στα βιβλία του, αλλά και εκείνους που συχνά πυκνά είχαν ως πρωταγωνιστές τους τα διάφορα ντοκιμαντέρ για τις εναλλακτικές θεραπείες. Παρ' όλο που η Γιάννα αποφάσισε να βρεθεί στο κεντρικό ξενοδοχείο των Ιλισίων, όπου ο χαρισματικός θεραπευτής Πάολο και η ομάδα του θα διενεργούσε πνευματιστικές θεραπείες στο αθηναϊκό κοινό, εκκινούμενη εξίσου από συμπόνια και περιέργεια, μέσα από τα λεγόμενά της προκύπτει σαφώς πως αυτό που έζησε δεν ήταν ακριβώς αυτό που ανέμενε να ζήσει. Κι αυτό επειδή, παρότι η Γιάννα είχε πάει ως απλή συνοδός της πάσχουσας φίλης της, φαίνεται πως με την άφιξή της στο χώρο άρχισε να αισθάνεται, κατά τα λεγόμενά της, τύψεις αναφορικά με το γεγονός πως η ίδια δεν ήταν ασθενής:

Άρχισα να έχω τύψεις, με πόναγε το στομάχι μου και ήμουν έτοιμη να σηκωθώ να φύγω, μα σκέφτηκα την Έλλη, που μου το 'χε ζητήσει. [...] Έτσι, τι να κάνω και εγώ, αφέθηκα, μα αισθανόμουν πως δεν ήμουν εντάξει, πως κοροϊδεύω, ενώ εκείνοι είχαν πραγματικά προβλήματα. Θυμάμαι άλλους που κλαίγανε, άλλους με βλέμμα απόγνωσης.. Ντρεπόμουν. Όταν ήρθε η σειρά μου να δω τον Πάολο το κεφάλι μου ήταν έτοιμο να εκραγεί από την αγωνία. Μου λέει ο βοηθός του που μίλαγε ελληνικά πού πονάς, του λέω στο κεφάλι και έχω και τα μάτια μου. Ντρεπόμουν τόσο πολύ που σκέφτηκα εκείνη τη στιγμή να του πω κάτι που ήταν αλήθεια, ότι είχα μυωπία, πράγματι έχω πολύ μυωπία, από μικρή, για να μην με κάψει ο Θεός (γέλια). (ενν. ο Πάολο). [...] Έβαλε τα χέρια του πάνω στα μάτια μου αλλά και πίσω στον αυχένα, σαν να κάνει ένα ηλεκτρικό κύκλωμα. Μετά με πήρε αγκαλιά και είπε μια μικρή προσευχή. Και μετά μου

λέει, θα έχεις βαθύ ύπνο, ξεκουράσου. Βγήκα κι εγώ έξω ήπιαμε το ενεργοποιημένο νερό με την Έλλη και της λέω πάμε να πιούμε έναν καφέ να τα πούμε. Δεν είχα δώσει καμία σημασία σε αυτό που μου είπε, ένιωθα απλά ανακούφιση που τελείωσε. Με το που φθάσαμε έξω από το καφέ ένιωσα να σβήνω, δεν με κρατούσαν τα πόδια μου. Πρέπει να κοιμηθώ της λέω, δεν πρόλαβα καν να γδυθώ, ζύπνησα μετά από τρεις μέρες..

Η εκκινούμενη από απλή περιέργεια και διάθεση συμπαράστασης εμπειρία αυτή της Γιάννας φαίνεται πως δεν κατέληξε απλώς στην τριήμερη εξάντλησή της, αλλά, όπως η ίδια μου εκμυστηρεύτηκε, σε ένα πολύ πιο ενδιαφέρον αποτέλεσμα. Περίπου έναν μήνα αργότερα και ενώ η Γιάννα δεν είχε μπει στον κόπο να ακολουθήσει τις πνευματιστικές οδηγίες ολοκλήρωσης της θεραπείας, αρχίζει να αντιλαμβάνεται ότι δεν βλέπει καλά. Η πρώτη σκέψη που της ήρθε στο μυαλό ήταν πως της είχε ανέβει δυστυχώς ξανά η ήδη μεγάλη μυωπία της. Πηγαίνοντας όμως στον γιατρό, μένει έκπληκτη, ακούγοντας πως η μυωπία της δεν είχε αυξηθεί, αλλά αντίθετα είχε μειωθεί κατά τρεις βαθμούς:

Δεν το συνέδεσα αμέσως με τη θεραπεία. Άκουσα την γιατρό που μου είπε πως καμιά φορά αυτό συμβαίνει, η μυωπία ανεβαίνει με την έντονη προσπάθεια και μπορεί να κατέβει αν ξεκουράσει κανείς τα μάτια του.. Μετά από καιρό σε μια συζήτηση με την Έλλη, έκανα για πρώτη φορά την σύνδεση και είπα, λες να έγινε από την θεραπεία;

Ωστόσο, παρόλο που Έλλη ήταν σίγουρη πως ήταν οι οντότητες που βελτίωσαν την όραση της Γιάννας, η ίδια η Γιάννα φαίνεται πως δεν πείσθηκε ποτέ γι' αυτό, ή καλύτερα δεν ενδιαφέρθηκε ποτέ να βγάλει ένα τελικό πόρισμα για την ιδιαίτερη αυτή εμπειρία της:

Δεν ξέρω, μπορεί και να έγινε από τα πνεύματα, μπορεί και όχι.. Ποιος μπορεί να είναι σίγουρος γι' αυτά τα πράγματα. Έτσι κι αλλιώς μετά από 2-3 μήνες επανήλθε η μυωπία στους δέκα βαθμούς και έτρεχα να αλλάζω και πάλι φακούς. Ήταν περιστασιακό, μάλλον επειδή δεν δούλευα εκείνη την εποχή τόσο πολύ. Εκτός πια κι αν τα πνεύματα υπάρχουν. Θα μάθουμε, αλλά στην άλλη ζωή...

Μέσα από το παράδειγμα της Γιάννας στόχος μου είναι να δείξω πως δεν εξαρτώ αποκλειστικά τα θεραπευτικά αποτελέσματα από τη συνθήκη της αδήριτης ανάγκης,

η οποία σχετίζεται με άλλης τάξης θεραπευτικά, ανασυγκροτητικά, αποτελέσματα που ανέλυσα διεξοδικά στο παράδειγμα του κυρίου Τάκη. Αυτό που θέλω να υπογραμμίσω είναι πως αρκεί καταρχάς η παρουσία του άλλου/ξένου προκειμένου να ενεργοποιηθεί η διαδικασία της ενσυναίσθησης, η αυτόματη συναισθητηριακή διαδικασία αντίληψης/κατανόησης του ξένου, η οποία ενδέχεται να δώσει σεβαστά αν και συνήθως πρόσκαιρα θεραπευτικά αποτελέσματα βγάζοντας αυτόματα στην επιφάνεια τη δυνατότητα εξομίωσης της καθέκαστης υποκειμενικότητας με τον άλλο/ξένο. Εν προκειμένω, η Γιάννα είναι μια νέα γυναίκα που εργάζεται ως πολιτικός μηχανικός σε κεντρικό γραφείο των Αθηνών. Δηλώνει πως δεν είναι σε καμία περίπτωση χριστιανή, θεωρώντας «αυτά τα πράγματα ξεπερασμένα», αλλά πως μάλλον δεν πιστεύει «καν στον Θεό», «αφού σε λίγα χρόνια η επιστήμη θα τα έχει εξηγήσει όλα αυτά». Μέσα από την ανάλυση της συγκυριακής αυτής συνέντευξης καθώς και μέσα από την εθελούσια συμμετοχή της στην εξιστόρηση της πιο δυνατής (όπως και οι δυο πίστευαν) εμπειρίας της Έλλης, προκύπτει επιπλέον πως η Γιάννα δεν είχε αντιμετωπίσει έως τη στιγμή της συζήτησής μας μια ασθένεια τέτοιας σοβαρότητας, ή έστω μια οδυνηρή απώλεια, η οποία θα την ανάγκαζε μετ' επιτάσεως να αποφασίσει «αν πιστεύει τελικά σε κάτι/κάποιον», όπως θα σημείωνε και ο Taussig (2011: 366). Αντιμετωπίζει επομένως, ως επιστήμων όλες τις συνήθειες καταστάσεις μικροασθενειών που τις τυχαίνουν μέσα από την συναισθητηριακή πεπατημένη του εκ μέρους της σωματοποιημένου βιοϊατρικού έθους. Έχει, ωστόσο, παράλληλα αποφασίσει να βελτιώσει την ευεξία του σώματός της, παρακολουθώντας μαθήματα yoga, γιατί, όπως μου είπε, έψαχνε κάτι να την χαλαρώνει από το stress της καθημερινότητας και βρήκε ενδιαφέρουσα «τη φιλοσοφία που κρύβεται πίσω από τις ασκήσεις της yoga». Ούσα, κατά τη γνώμη μου, ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα ελληνικής υποκειμενικότητας της εποχής και της ηλικίας της, δηλαδή μια εθισμένη στο νεωτερικό έθος υποκειμενικότητα που έχει απορρίψει στοχαστικά τη συμβατική πίστη στην ελληνορθόδοξη πίστη και παράλληλα δέχεται ανεπίγνωστα την πίεση του κυρίαρχου μετανεωτερικού καπιταλιστικού/καταναλωτικού έθους που την μετατρέπει σταδιακά σε μια ύπαρξη που οφείλει να γνωρίζει και να διεκδικεί τις βαθύτερες προσωπικότερες προτιμήσεις της, η Γιάννα φθάνει στο αθηναϊκό ξενοδοχείο όπου διενεργούνται οι βραζιλιάνικες πνευματικές θεραπείες, θεωρώντας πως η απόφασή της αυτή αφορά κυρίως στην προσωπική της ανάγκη να ικανοποιήσει την διανοητική

της περιέργεια, να ανοίξει, αλλιώς, τους ορίζοντές της. Κι αυτό ενώ η ίδια γνωρίζει/αισθάνεται, μεταξύ άλλων, πως, αν απλώς ήθελε να συμπαρασταθεί στην φίλη της, θα μπορούσε να τη συνοδεύσει στο ξενοδοχείο δίχως να συμμετάσχει η ίδια στην πνευματιστική τελετή. Ωστόσο, ενώ η διανοητική αυτή απόφασή της μοιάζει πλήρως λογική, από τα λεγόμενά της προκύπτει πως από την πρώτη κιόλας στιγμή στο ξενοδοχείο όπου αντικρίζει τον κόσμο που φθάνει εκεί απ' όλα τα μέρη της Ελλάδας για βοήθεια, η Γιάννα βιώνει ανεπίγνωστα χάρη στην παρουσία των άλλων την αυτόματη ενεργοποίηση «των αναβεβλημένων» (ελληνορθόδοξης καταγωγής) συναισθητηριακών «σκέψεων» που χωρίς η ίδια να το συνειδητοποιεί αποτελούν το άδηλο υπόλοιπο της συναισθητηριακής της δεξαμενής, κατά τον Bourdieu (2006: 113-114). Πιο συγκεκριμένα, μέσα από την αφήγησή της προκύπτει πως η παρουσία και μόνο των ευρισκόμενων σε ανάγκη συμπολιτών της ενεργοποιεί τις «εν ναρκώσει» συναισθητηριακές, ηθικού χαρακτήρα «προσταγές» του ελληνορθόδοξου σύμπαντος σχετικά με το ότι είναι αμαρτία να δρα κανείς ορμώμενος από εγωιστικά κίνητρα, εδώ περιέργειας, τη στιγμή που υπάρχουν συνάνθρωποί του που στ' αλήθεια υποφέρουν. Η ανάδυση του συναισθητηριακού αυτού νοήματος, στο οποίο η νέα επιστήμων Γιάννα (θεωρεί πως) δεν πιστεύει συνειδητά (με την καθημερινή νοητική της συνείδηση), φανερώνεται, κατά τη γνώμη μου, τόσο στην αίσθηση αγωνίας και ενοχής που την κυρίευσε μόλις έφτασε στο ξενοδοχείο και η οποία μεταφράστηκε σε σαφή σωματικά συμπτώματα, (στο καρδιοχτύπι και το σφίξιμο στο στομάχι), όσο και στις ενοχικές σκέψεις που μας αποκαλύπτει πως αναδύθηκαν εκείνες τις στιγμές εντός της, προτρέποντάς την να φερθεί έστω και την τελευταία στιγμή με ειλικρίνεια και να φύγει από την αίθουσα των θεραπειών, αφήνοντας την φίλη της που πραγματικά είχε ανάγκη να αφοσιωθεί στον τίμιο σκοπό της. Έχοντας ενεργοποιήσει με μόνη την απόφασή της να βρεθεί στον τόπο των θεραπειών τον ελληνορθόδοξο συναισθητηριακό της ορίζοντα, η Γιάννα εγκλωβίζεται στο ριζικό ελληνορθόδοξο δίπολο *καλό/κακό, αρετή/αμαρτία*, το οποίο, την ίδια στιγμή που τις θυμίζει (με πόνους στο στομάχι) το γεγονός πως κακώς βρίσκεται εντός της ξενοδοχειακής αίθουσας, της υπενθυμίζει επίσης πως οφείλει να συμπαρασταθεί στον πόνο της φίλης της και να μη φερθεί για άλλη μια φορά εγωιστικά, εγκαταλείποντας την Έλλη τη δύσκολη αυτή στιγμή. Την αγαπητική αυτή διάσταση του σωματοποιημένου ελληνορθόδοξου έθους φαίνεται πως ενισχύει και η συγκυριακή έναρξη της καθαυτό

θεραπευτικής τελετουργίας όπου η προτροπή των διοργανωτών προς τους ασθενείς να δώσουν τα χέρια, να κλείσουν τα μάτια και να προσευχηθούν πιθανολογώ πως παρέπεμψε αναλογικά τη Γιάννα, (όπως ακριβώς και τον κύριο Τάκη) στις ελληνορθόδοξες εκείνες εικόνες που της έχουν υποδόρια μάθει από τα παιδικά της χρόνια πως όταν κάτι πολύτιμο διακυβεύεται οφείλει κανείς να στρέψει ολόψυχα την προσοχή του στο πρόβλημα που τον απασχολεί, καθώς και σε αυτούς που μπορούν να τον βοηθήσουν, δηλαδή στους θνητούς συνανθρώπους του, αλλά και στην υπερβατική πλευρά του κόσμου -στον Θεό- αναζητώντας σε αυτούς το πολύτιμο κίνητρο ενότητας και ύπαρξης προκειμένου να ξεπεράσει το όποιο πρόβλημά του.

Όσο περνούσε ο τελετουργικός χρόνος το ανακουφιστικό αίσθημα του ανήκειν σε μια ένωση προσώπων που έχει έναν κοινό και, μάλιστα, ιερό σκοπό, φαίνεται πως κατακυριεύσε την συναισθητηριακή συνείδηση της Γιάννας, η οποία, όπως μας λέει, αισθάνθηκε να ανατριχιάζει ολόκληρη, βλέποντας όλον αυτόν τον κόσμο να προσεύχεται. Έχοντας, δίχως να το επιδιώξει, διανοιχθεί κατά προτεραιότητα στο πεδίο της ελληνορθόδοξης λογικής της αμαρτίας, αλλά και της αγαπητικής δυνατότητας, το εννοηματομένο σώμα της Γιάννας φαίνεται πως εξακολουθεί να παίζει ανεπίγνωστα και κατά τη δεύτερη φάση της πνευματιστικής τελετουργίας το αναδυθέν εντός του ελληνορθόδοξο δράμα, αναγκάζοντας τη συνομιλήτριά μου σε αντιφατικές αντιδράσεις: άλλες φορές να κοιτά στα μάτια, γεμάτη συμπόνια, τους συγκυριακούς συντρόφους της και άλλες φορές να θυμάται την κατάπτυστη (κατά την ίδια) επιλογή της και να στρέφει το βλέμμα της προς το πάτωμα γεμάτο ντροπή. Όταν πια έρχεται η δική της σειρά να συναντηθεί σώμα με σώμα με τον θεραπευτή Πάολο, η αυτοματικής υφής αυτή ανάδυση του ελληνορθόδοξου έθους φαίνεται πως την οδηγεί/εξαναγκάζει να φανερώσει στον Πάολο τη μόνη κατάστασή της που αυθόρμητα σκέφτηκε/αισθάνθηκε πως θα μπορούσε να παρουσιασθεί εντίμως ως ασθένεια και άρα ως απάντηση στον θεραπευτή που ζητούσε να μάθει τον λόγο της επίσκεψής της σε αυτόν, δηλαδή την μυωπία της. Υπ' αυτήν την έννοια, τα λόγια που ασυναίσθητα ξεστομίζει η Γιάννα στον θεραπευτή Πάολο την στιγμή που εκείνος την ρωτάει για το πρόβλημά της υγείας της: «έχω και τα μάτια μου», καθώς και κυρίως η έμπρακτη μεταμέλεια την οποία αυτά υποκρύπτουν (σχετικά με την απόφασή της να υποδηθεί την ασθενή), επιβεβαιώνουν πως μέχρι και την ολοκλήρωση της θεραπευτικής τελετουργίας η Γιάννα διατελούσε υπό την ανεπίγνωστη επήρεια της

ελληνορθόδοξης διάστασης της συναισθητηριακής της συνείδησης, η οποία φαίνεται πως εξακολουθεί να ορίζει για τις σύγχρονες ελληνικές υποκειμενικότητες (και για όλους του συνομιλητές μου) πως οφείλουν να δρουν με ειλικρίνεια κάθε στιγμή της ζωής τους, πόσο μάλλον όταν συναντούν πρακτικές που τους μοιάζουν να αφορούν στην θεωρούμενη ιερή πλευρά της ζωής. Δηλαδή εδώ, όταν συναντούν πρόσωπα που μοιάζουν με τους ιερείς και τους αγίους του ελληνορθόδοξου σύμπαντος, εικόνες που μοιάζουν με εικόνες ελληνορθόδοξων αγίων, λόγια που μοιάζουν με ελληνορθόδοξες προσευχές, χώρους που μοιάζουν με ελληνορθόδοξες εκκλησίες και, κυρίως, ανθρώπινες καταστάσεις που μοιάζουν να αφορούν τον πανανθρώπινο πόνο.

Όπως θα σημείωνε και η Ελένη Παπαγαρουφάλη, το γεγονός πως η Γιάννα ενεπλάκη συναισθητηριακά στο «σχεσιακό, πολυπρόσωπο και χωροχρονικά διάσπαρτο» ελληνορθόδοξο συναισθητηριακό «παρελθόν» της, φανερώνεται και στη φράση με την οποία επιχειρεί να μου δικαιολογήσει την αυθόρμητη απόφασή της να πει στον Πάολο ότι έχει μυωπία: «για να μην με κάψει ο Θεός» (2002: 43). Βεβαίως, οφείλω να υπογραμμίσω πως η άθρησκη και άθεη, σύμφωνα με τα λεγόμενά της, Γιάννα, μου ανέφερε την εν λόγω φράση, γελώντας, θέλοντας να μου δείξει πως έχει επίγνωση πως η αυθόρμητη αυτή επίκληση των θείων δεν ταίριαζε στο (νεωτερικό και νεοεποχικό στυλ του καθημερινού) *εγώ νοώ* της. Ωστόσο, ακόμα και κατ' αυτόν τον τρόπο, η εν λόγω φράση δύναται να αποκαλύψει αναλυτικά το συναισθητηριακό περιβάλλον στο οποίο είχε ανεπίγνωστα βρεθεί η συνομιλήτριά μου τη στιγμή που την αγκάλιαζε στοργικά ο ξένος θεραπευτής. Χωρίς και πάλι αυτό να σημαίνει πως η Γιάννα δεν διατηρούσε εξίσου συναισθητηριακή επαφή με την επιστημονικά νεωτερική διάσταση του εαυτού της, η οποία φανερώνεται σε αναλογίες όπως, «ήταν σαν να κάνει με τα χέρια του ένα ηλεκτρικό κύκλωμα», την οποία η συνομιλήτριά μου χρησιμοποίησε για να μου περιγράψει τον τρόπο που τοποθέτησε πάνω της τα γεμάτα ενέργεια χέρια του ο θεραπευτής Πάολο. Παρ' όλα αυτά, αυτό που επιχειρώ να υποστηρίξω είναι πως, για κάποιες συγκυριακές στιγμές, το ελληνορθόδοξο έθος της Γιάννας είχε άθελά της ανέλθει σε πρώτο συναισθητηριακό πλάνο.

Όπως ήδη άφησα να εννοηθεί, ο επίλογος του ανεπίγνωστου συναισθητηριακού αυτού ταξιδιού βρίσκει την Γιάννα σε βαθύ τριήμερο ύπνο και τελικά με μειωμένους τους βαθμούς της μυωπίας της. Βρίσκει, με άλλα λόγια, τη Γιάννα με ένα απτό

θεραπευτικό αποτέλεσμα, το οποίο δεν επιδίωξε ποτέ. Σύμφωνα με την φαινομενολογική θεώρηση, τόσο η σωματική εξάντληση της Γιάννας που ακολούθησε την τελετουργία, (που είχε προβλέψει ο θεραπευτής) όσο και η έστω παροδική μείωση της μυωπίας της Γιάννας, (σαν την παροδική βελτίωση της όρασης του κυρίου Τάκη) είναι καταρχάς το αυτόματο αποτέλεσμα της σωματοποιημένης από τις εκάστοτε πολιτισμικές υποκειμενικότητες τεχνολογίας της ενσυναίσθησης, της αυτόματης αντίληψης-κατανόησης του άλλου/ξένου μέσα από την συναισθητηριακή συνείδηση (ύφος και περιεχόμενο) της υποκειμενικότητας. Ωστόσο, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, η βελτίωση της όρασής της σχετίζεται ειδικότερα εδώ με τον φαινομενολογικό τρόπο κατανόησης της αντιληπτική πράξης αυτής καθαυτής: με τον ειδικότερο διασωματικό και επιτελεστικό τρόπο στον οποίο οι φαινομενολόγοι αποδίδουν την ανάδειξη της ομόλογης συναισθητηριακής, αλλά και της καταρχάς ομόλογης νοητικής διάστασης της υποκειμενικότητας. Έτσι λοιπόν, η φαινομενολογική εξήγηση της βελτίωσης της όρασης της Γιάννας σχετίζεται με το γεγονός πως η αρχική σωματικότητα της τελευταίας συγκροτήθηκε διασωματικά και επιτελεστικά σε υποκειμενικότητα φέρουσα τις κυρίαρχες εννοηματοωμένες πρακτικές του τόπου της *σταδιακά*. Η έμφαση στη σταδιακή ανάδειξη του μορφώματος της εκάστοτε υποκειμενικότητας υπονοεί εν προκειμένω πως το εκάστοτε *εγώ νοώ* φέρει (έχει ανεπίγνωστα αντιληφθεί) έναν πλεονάζοντα ορίζοντα συναισθητηριακών νοημάτων (και άρα έναν ορίζοντα συναισθητηριακών δυνατοτήτων), ο οποίος παραμένει εν υπνώσει, αλλά είναι πάντα διαθέσιμος, περιμένοντας την κατάλληλη συγκυρία προκειμένου να ενεργοποιηθεί, όπως υποστηρίζουν εξίσου ο Bourdieu και ο Merleau-Ponty (Bourdieu 2006: 112-113, 149, Merleau-Ponty 2003: 127-130, 145, 152). Υπ' αυτήν την έννοια, αυτό που υποστηρίζω εδώ είναι πως η παρουσία του άλλου/ξένου φαίνεται πως θύμισε στο ανεπίγνωστο βλέμμα της Γιάννας τις υπόλοιπες ελληνορθόδοξης υφής σκέψεις της «ένσαρκης [...] ζωής» της που φαίνεται πως θα υπάρχουν γραμμένες στη σάρκα της για πάντα, (μήπως και της χρειαστούν) -παρότι η Γιάννα έχει αποφασίσει να κινηθεί (ως νοητική συνείδηση) σε επιστημονικά, αλλά και νεοεποχικά μονοπάτια που μοιάζουν να απαρνιούνται κάποια από τα περιεχόμενα της πολιτισμικά δοθείσας (ελληνορθόδοξης εδώ) συναισθητηριακής της συνείδησης. Έτσι εν προκειμένω, η έστω από περιέργεια εμπλοκή του εννοηματοωμένου σώματος της Γιάννας με τα σώματα και τα πράγματα του άλλου/ξένου φαίνεται πως

ενεργοποίησε για κάποιες στιγμές και το (απαρνημένο από την ίδια) ελληνορθόδοξο υπόλοιπο, ωθώντας την συνομιλήτριά μου να «σημάνει» στη σάρκα της ή με τις σκέψεις της και όσα επιπλέον ελληνορθόδοξα αισθανόταν, όπως θα σημείωνε και ο Csordas (1994: 86).

Κατά τον Bourdieu, η αυτόματη αυτή ανάσυρση των αναβεβλημένων - ελληνορθόδοξων - νοημάτων φαίνεται πως παρασύρει εκ νέου τον συναισθητηριακό νου της Γιάννας και τον κάνει να πιστεύει ότι πράγματι της συμβαίνει «αυτό στο οποίο εκφραστικά εμπλέκεται» (2006: 120). Αυτό σημαίνει εν προκειμένω πως το εννοηματομένο σώμα της (το οποίο προσέλαβε τη σχέση του με το πνευματιστικό σύμπαν ως μια ελληνορθόδοξης υφής σχέση που αποπνέει ενοχή, συμπόνια, αλλά και θεία θαυματουργή διαμεσολάβηση) πείσθηκε την αμέσως επόμενη στιγμή πως η αίσθησή του αυτή ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, πως «εκφράζει κάτι που το ίδιο είναι» (ό.π.: 120). Και εν προκειμένω, πείσθηκε πως αυτό που βιώνει είναι πράγματι μια ξεχωριστή εμπειρία που αφορά στην θεία θαυματουργική δυνατότητα. Υπ' αυτήν την έννοια, ενώ κάτω από συνήθεις συνθήκες ο έχων την αρμοδιότητα εξωτερικευμένος νοητικός νους της Γιάννας θα της έλεγε πως δεν την αφορά το ελληνορθόδοξο σύμπαν, πόσο μάλλον το παντελώς άγνωστο της πνευματιστικό σύμπαν, η έξω από τα συνηθισμένα εμπειρία της πνευματιστικής τελετουργίας φαίνεται πως πείθει ανεπίγνωστα τον συναισθητηριακό (αλλά σε κάθε περίπτωση εγγεγραμμένο στην υλικότητα του σώματός της) νου της Γιάννας πως αυτό που επιτελείται, αλλά και ο τρόπος με τον οποίο επιτελείται, την αφορά. Συνεπάγεται πως το ενεργοποιημένο ελληνορθόδοξο έθος της συνομιλήτριάς μου φαίνεται πως διένοιξε, χωρίς καν η ίδια να το αντιληφθεί, τον αποθεματικό πλούτο της συναισθητηριακής της συνείδησης και εν προκειμένω το ενδεχόμενο της ανεπίγνωστης υλοποίησης του προβλεπόμενου εκεί ελληνορθόδοξου θαύματος ίασης.

Παρότι η ανεπίγνωστη παράδοση της Γιάννας στο ελληνορθόδοξο έθος κράτησε περίπου δυο ώρες, όσο και η πνευματιστική τελετουργία, φαίνεται πως στάθηκε ικανή για να υπενθυμίσει στο *εγώ νοώ* της Γιάννας τις ενδεχομενικές ελληνορθόδοξες δυνατότητες θεραπείας, υλοποιώντας πάνω στον υλικό καμβά του σώματός της τα έτοιμα δώρα του συναισθητηριακού της ορίζοντα. Βεβαίως, η συνέχεια της ιστορίας και κυρίως η αναστροφή του θεραπευτικού αποτελέσματος (με την επαναφορά των

δέκα βαθμών της μυωπίας της) δείχνει πως υπάρχει διαφορά, τόσο ανάμεσα στην ενεργοποίηση και την υλοποίηση των δυνατοτήτων του υποκειμενικού συναισθητηριακού ορίζοντα, όσο και ανάμεσα στην υλοποίηση και τη διατήρηση των υλοποιημένων δώρων, όπως θα επισήμανε και ο Csordas (1994: 72). Με άλλα λόγια, ενώ η μέσω της ενσυναίσθησης ενεργοποίηση του ελληνορθόδοξου εδώ έθους συμβαίνει κάθε φορά που μια δηλωμένη ως άθρησκη ελληνική υποκειμενικότητα αντικρίζει μια ελληνορθόδοξη εκκλησία και από συνήθεια μπαίνει μέσα να ανάψει ένα κερί, η υλοποίηση κάποιου είδους θεραπευτικού αποτελέσματος (πρόσκαιρου ή μη, σημαντικού ή όχι) φαίνεται πως απαιτεί μια περισσότερο συνειδητή στροφή της συναισθητηριακής προσοχής στην υλοποίηση, δηλαδή για παράδειγμα το να μπει κανείς στην εκκλησία να ανάψει ένα κερί, αν και θεωρεί πως δεν πιστεύει, επειδή αντιμετωπίζει ο ίδιος ή κάποιος δικός του μια ασθένεια. Απαιτεί, με άλλα λόγια, ένα είδος νοητικής και συναισθητηριακής «προετοιμασίας». Όπως υποστηρίζει η Παπαγαρουφάλη, η ένταση της υλοποίησης καθώς και η διατήρηση των αποτελεσμάτων της ενσυναίσθησης, φαίνεται πως απαιτεί καταρχάς μία κατά το δυνατόν συνειδητή προετοιμασία, (εν προκειμένω το να γνωρίζει/συναισθάνεται κανείς το γιατί επιθυμεί να ανάψει το κερί, ενώ δεν πιστεύει). Απαιτεί επιπλέον την άφεση/παράδοση του εαυτού στην έστω και στρατηγικά επιλεγθείσα πράξη πίστης, δηλ. την έστω και προσποιητή επιτέλεση της πράξης (π.χ. του ανάμματος του κεριού-με το στυλ, την κατάνυξη, την ευλάβεια, την εσωτερικότητα που θα την έκανε κανείς αν πράγματι πίστευε στον Θεό) (2011: 190-191). Έτσι, η ιστορία της Γιάννας καθιστά, κατά τη γνώμη μου, σαφές πως η σύμπτωση των προϋποθέσεων, αφενός, της προετοιμασίας της να συνοδεύσει την Έλλη και, αφετέρου, της σωματικής εμπλοκής της με ένα άγνωστο, μακρινό, μη οικείο (συναισθητηριακά) τελετουργικό σύμπαν δύναται να οδηγήσει στιγμιαία σε επίπεδα μέθεξης ικανά να επιφέρουν, έστω πρόσκαιρα, θαυματουργικές ιάσεις. Και αυτό επειδή, η, έστω και για λόγους περιέργειας και συμπόνιας, προετοιμασία του εγώ νοώ της Γιάννας σχετικά με την εμπλοκή του με μια τελετουργική πρακτική που διαρρήγνυε τη συνήθη καθημερινότητά της και την έπειθε έστω και σε φαντασιακό επίπεδο (προτού καν συμμετάσχει στην τελετή) πως αυτό που θα αντικρύσει θα είναι μια «εξαιρετική έως πρωτόγνωρη εμπειρία», φαίνεται πως επέτρεψε σε δεύτερο χρόνο στο εννοηματομένο σώμα της Γιάννας να εκφράσει όχι μόνο όσα το εγώ νοώ του

υποσχέθηκε κατά την περίοδο της προετοιμασίας (για το αξιοπερίεργο/ξεχωριστό της πνευματιστικής εμπειρίας), αλλά και όσα θεραπευτικά/μεταμορφωτικά το ίδιο διαισθάνθηκε ότι πράγματι του συμβαίνουν (και άρα μπορούν να του συμβούν), στηριζόμενο στις ανεπίγνωστα αναδυθείσες ελληνορθόδοξες συγκινήσεις του ελέω της παρουσίας του ξένου. Στις εναισθητικές εκείνες συγκινήσεις, οι οποίες, βάζοντας στην άκρη τον στοχαστικό νου της Γιάννας, φαίνεται πως μετέτρεψαν, έστω και στιγμιαία, σε εμπειρική πραγματικότητα/υλικότητα ό,τι στην αρχή έμοιαζε στην συνομιλήτριά μου πως αφορούσε μόνον σε ένα συγκυριακό, νοητικού τύπου, παιχνίδι περιέργειας, καταλήγοντας να μετατρέψουν την εμπειρία της από μεταφορά σε κυριολεξία (Παπαγαρουφάλη 2011: 190-192, 194, 200).

Η συνέχεια της ιστορίας της μας αποκαλύπτει πως η Γιάννα δεν μπήκε στον κόπο να μετατρέψει τη συγκίνηση που ένιωσε σε λόγο (σε στοχευμένη σκέψη προς τα μέσα και σε στοχευμένο διάλογο προς τα έξω), και τον λόγο σε αυτοματοποιημένη σχέση με το πνευματιστικό σύμπαν (όπως ο κύριος Τάκης), πιθανόν επειδή αυτό που διακυβευόταν, η μυωπία της, δεν ήταν κάτι σημαντικό για την ζωής της. Επειδή, αλλιώς, η Γιάννα δεν βίωνε μια κατάσταση *αδήριτης ανάγκης* που θα την ανάγκαζε να δει τις ρίζες της θνητής ύπαρξής της και να αποφασίσει αν η πνευματιστική εμπειρία είχε, ή όχι, οντολογική αξία για κείνη. Ωστόσο, όπως θα σημείωνε και η Scarry, η εμπειρία και μόνο της Γιάννας με το πνευματιστικό έθος φαίνεται πως της επέτρεψε να βιώσει ένα είδος οικειότητας με το πνευματιστικό σύμπαν, ακριβώς επειδή σχετίστηκε μαζί του έστω και συγκυριακά, παρότι δεν γνώριζε, αλλά και δεν θέλησε ποτέ να γνωρίσει τις λεπτομέρειές του (1985: 167-168). Σύμφωνα με την έρευνά μου, η έστω και συγκυριακή αυτή επαφή της Γιάννας με το πνευματιστικό σύμπαν είχε ως επιπλέον (της πρόσκαιρης βελτίωσης της όρασής της) αποτέλεσμα την εκ μέρους της εμπρόθετη, επιλεκτική νοητική χρήση των πνευματιστικών νοημάτων. Έτσι, όπως φανερώνουν τα ίδια της τα λόγια («Δεν ξέρω, μπορεί και να έγινε, μπορεί και όχι.. Ποιος μπορεί να είναι σίγουρος γι' αυτά τα πράγματα. [...]εκτός πια κι αν τα πνεύματα υπάρχουν. Θα μάθουμε, αλλά στην άλλη ζωή...»), μέσα από την από περιέργεια επαφή της με το πνευματιστικό σύμπαν, η Γιάννα φαίνεται πως είχε αποκτήσει τουλάχιστον μια ωραία ιστορία για να λέει στον εαυτό της και τους φίλους της. Ωστόσο, η έρευνά μου δείχνει πως η ιστορία αυτή δεν θα έσωζε τη Γιάννα σε περίπτωση που η τελευταία βρισκόταν πράγματι σε κατάσταση *αδήριτης ανάγκης*. Κι αυτό επειδή,

σύμφωνα με τον Bourdieu, οι ως άνω επιλεκτικές υποκαταστάσεις μέρους (λέξεων, θέσεων, σχέσεων) των κυρίαρχων νοητικών/συνειδητών μύθων της συνομιλητριάς μου με στοιχεία του πνευματιστικού σύμπαντος αφορούν απλά σε συνήθεις νοητικού τύπου αποκλίσεις. Δηλαδή, σε στενά επιτελεστικές (μη αυτοαναφορικές) αποκλίσεις, οι οποίες διενεργούνται από υποκειμενικότητες που (ελλείπει ανάγκης) εξακολουθούν να βιώνουν την ύπαρξή τους μέσα από την κυρίαρχη (δυτική/ελληνική) επιτέλεση του (βουλευτικού, αυτόνομου, εσωτερικού, αναστοχαστικού, συνεκτικού) εγώ νοώ τους και οι οποίες, ως τέτοιες, απλώς ενεργοποιούν τις συναισθητηριακά διαθέσιμες ελληνορθόδοξες εδώ έξεις της Γιάννας (δίχως να τις υπερβαίνουν, με το να εμπλουτίζουν το συναισθητηριακό της περιεχόμενο (Bourdieu 2006: 69-70, 76-78, 407-412). Επωμένο διαφορετικά, ακόμα κι αν η συνομιλήτριά μου επέλεγε μετά την πρώτη αυτή συγκυριακή επαφή της να αποκτήσει μια στενότερη σχέση με τα πνευματιστικά πρόσωπα και πράγματα, τα τελευταία δεν θα μπορούσαν να τη σώσουν σε περίπτωση αδήριτης ανάγκης. Δεν θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως έτοιμος συναισθητηριακός κώδικας ικανός να στηρίζει τη Γιάννα σε περίπτωση που η απροβλημάτιστη σχέση του κυρίαρχου εγώ νοώ της με τον κόσμο της διαρρηγνύετο, ακριβώς επειδή, κατά τη Judith Butler, η εμπλοκή της Γιάννας με το πνευματιστικό έθος παραμένει στενά νοητική. Δηλαδή, εντός των κυρίαρχων, αλλά ενδεχομενικών περιεχομένων, καθώς και του κυρίαρχου ύφους της συναισθητηριακής συνείδησής της (Butler 2009: 163). Εντός αυτής της συλλογιστικής, παρότι η έστω συγκυριακή σχέση της συνομιλητριάς μου με το πνευματιστικό σύμπαν χάρισε μάλλον στην τελευταία μια αίσθηση αλλαγής και ανανέωσης, η αίσθηση αυτή παραμένει, κατά τη γνώμη μου, αναλυτικά εντός της κατηγορίας της απλής απόκλισης, επειδή συντελέστηκε από ένα υποκείμενο που δεν αισθάνθηκε ποτέ τη βίαιη ανατροπή του κυρίαρχου συναισθητηριακού του «νόμου», όπως θα υποστήριζε και η Butler – δεν αισθάνθηκε ποτέ να χάνει τον εαυτό του (ό.π.:128).

Βεβαίως, η έστω και περιορισμένη συναισθητηριακή δυνατότητα της συνομιλητριάς μου να επέμβει ανεπίγνωστα στη σωματική/υλική, αλλά και τη νοητική της επιφάνεια κρίνεται εδώ ιδιαιτέρως σημαντική καθώς δύναται να μας φανερώσει πως, έστω και εντός της εξουσιαστικής δομής του σημαίνουν, οι υποκειμενικότητες δύνανται να γευτούν την αύρα μιας προσωπικής αλλαγής, αλλά και μια αίσθηση ελέγχου των

μοναδικών ατομικών τροχιών τους (Butler 2009: 187, Bourdieu 2006: 100). Την ίδια στιγμή, είναι σαφές πως τα πρόσκαιρα θεραπευτικά αποτελέσματα, καθώς και τα απλώς ανανεωτικά του περιεχομένου της νόησης ανασυγκροτητικά αποτελέσματα της Γιάννας, δεν μπορούν να συγκριθούν *αναλυτικά* με τα ανατρεπτικά αποτελέσματα του κυρίου Τάκη, ο οποίος, αντίθετα από τη Γιάννα, φαίνεται πως θέλησε και άντεξε τελικά να μετατρέψει την επώδυνη εμπειρία του σε συναισθητηριακή προίκα για τον εαυτό του, να επέμβει, έστω εξ' ανάγκης στο συναισθητηριακό, βιωμένο ως σάρκα νόημα της ύπαρξής του, όπως θα επεσήμανε ο Csordas (1994: 71).

4. Η Νίκη που ξαναβρήκε τον Θεό

Η Νίκη αποτελεί μια περίπτωση ασθενούς σε αδήριτη ανάγκη που όμως δεν κατάφερε να βιώσει τη δημιουργική ανάκτηση του συναισθητηριακού της περιεχομένου. Πιο αναλυτικά, η Νίκη, 45 ετών, με καρκίνο στις ωοθήκες, ούσα ψυχολογικά και σωματικά ρημαγμένη από την προεγχειρητική χημειοθεραπεία, πείσθηκε από κάποιους γνωστούς της που είχαν επισκεφθεί τον Ζοάο στην Βραζιλία να δεχτεί πνευματική θεραπεία από τον Πάολο και τους βοηθούς του στην Αθήνα. Παρότι γνώριζε ήδη για τον Πάολο και τις πνευματικές θεραπείες, η Νίκη φοβόταν, όπως μου εκμυστηρεύτηκε, να υποστεί την ξένη θεραπευτική διαδικασία μόνη της, γι' αυτό και ζήτησε από τη φίλη της Ειρήνη (την οποία θεωρούσε περισσότερο ανοικτή από εκείνη στο σύμπαν των εναλλακτικών θεραπειών), να τη συνοδεύσει. Ωστόσο, παρά την τολμηρή απόφασή της, από την πρώτη κιόλας στιγμή της συνέντευξής μας φανερώνεται πως το *εγώ νοώ* της Νίκης αντιστάθηκε σθεναρά στην ξένη θεραπευτική πρόταση που του έκανε ο ευρισκόμενος σε κατάσταση αδήριτης ανάγκης συναισθητηριακός εαυτός

Δεν έπρεπε να έχω πάει. Το είδα σαν μια ευκαιρία. Είχα χάσει τον δρόμο μου, μόλις είχα τελειώσει τις πρώτες χημειοθεραπείες και το μόνο που έβλεπα μπροστά μου ήταν μαύρο. Αν με ρωτούσες, δεν θυμόμουν ούτε τ' όνομά μου. Προσπαθούσα να βρω κάπου να πιαστώ. Για τις πνευματικές θεραπείες έμαθα από κάποιους συναδέλφους που γνώριζαν μια οικογένεια που είχε πάει στην Βραζιλία. Θυμάμαι πολύ κόσμο στο ξενοδοχείο και πολύ νέο κόσμο, και πολλά νέα παιδιά, έμοιαζαν κι αυτά να υποφέρουν.

Εγώ ευτυχώς τότε δεν πόναγα, είχε υποχωρήσει και η ζάλη που σε τσακίζει... Υπήρχε μια ηρεμία στο χώρο, δεν υπήρχε ανυπομονησία και αγωνία. Οι περισσότεροι ήταν αφοσιωμένοι στο πρόβλημά τους, είχαν κλείσει τα μάτια σαν να έκαναν τη δική τους προσευχή στο Θεό. Όσο για μένα, είχε τόση ησυχία που μου ερχόντουσαν συνεχώς σκέψεις για τη μαυρίλα της ζωής μου, για το τι με περιμένει. Αντί να καταλαγιάζει ο φόβος μου φούντωνε. Θυμόμουν και την μάνα μου που μου είπε, τι πας να κάνεις εκεί, μόνο τον γιατρό σου ν' ακούς και με έπιασε ταχυπαλμία.

Η Νίκη εξαναγκάζεται από την σοβαρή ασθένεια που της έτυχε να αναζητήσει τη θεραπευτική συμβολή του ξένου πνευματιστικού σύμπαντος. Έχει βρεθεί αντιμέτωπη με τον καρκίνο, με ένα από τα ανοιχτά ακόμα ζητήματα του βιοϊατρικού κλάδου, το οποίο γεμίζει με τρόμο την δυτικού τύπου τουλάχιστον ψυχή ακριβώς επειδή τόσο οι αιτίες όσο και τα πιθανά αντίδοτα στις εκδοχές του εξακολουθούν να εκφεύγουν του ανθρώπινου νου. Η καταφυγή στον ξένο θεραπευτή αποφασίζεται τη δύσκολη εκείνη στιγμή που η συνομιλήτριά μου συνειδητοποιεί πως τα περιθώρια θεραπείας της είναι μετρημένα. Αυτή η στιγμή φαίνεται πως συμπίπτει με εκείνη της ολοκλήρωσης του πακέτου προεγχειρητικών χημειοθεραπειών που προέβλεπε το ογκολογικό πρωτόκολλο για την δική της περίπτωση. Έχοντας βιώσει στο πετσί της την πλήρη αδυναμία που ακολουθεί τη χημική επίθεση στα ασθενή, αλλά και στα υγιή κύτταρά της (τις ζάλες, τους εμετούς, την έλλειψη προσανατολισμού, την ψυχική ταραχή κ.ο.κ.), καθώς και την πλήρη απομόνωση που επισύει για τον άτυχο ασθενή μια τέτοια επιθετική μορφή ασθένειας και θεραπείας, η Νίκη φθάνει, όπως η ίδια μας εξομολογείται, να ξεχάσει το ίδιο της το όνομα, τον απόλυτο κοινωνικό ενδείκτη της ατομικότητάς της. Έχοντας φανταστεί την πιθανότητα του τέλους της θνητότητάς της και μη μπορώντας σε αυτήν την απαξιωτική της ύπαρξής της φάση να πιαστεί από τη οδυνηρή, αλλά αναγκαία και πολλές φορές χρήσιμη λογική των βιοιατρικών πρωτοκόλλων, ούτε και από την σωτηριολογική ελληνορθόδοξη λογική που παραμένει ανενεργή εντός της συναισθητηριακής της συνείδησης (καθώς έχει αποφασίσει από την ηλικία σχεδόν είκοσι ετών πως δεν πιστεύει στον Θεό, στηριζόμενη σε υποθέσεις παπάδων που είχαν παραβεί τον όρκο πίστης τους στο Θεό με τα αμαρτωλά πεπραγμένα τους), η Νίκη εξαναγκάζεται να τολμήσει να συναντήσει τον θεραπευτή Πάολο για τον οποίο είχε ακούσει τόσα, αλλά δεν γνωρίζει τίποτα. Η τολμηρή σε κάθε περίπτωση αυτή κίνησή της συνοδεύεται, όπως η

ίδια μας αποκαλύπτει, από άκρα μυστικότητα (είχε γνωστοποιήσει την απόφασή της μόνο στον σύζυγο, τη μητέρα και την φίλη της Ειρήνη) και ένα υφέρπον αίσθημα ντροπής και ενοχής, όπως η ίδια μας φανερώνει από την αρχή της συνέντευξής μας με φράσεις όπως: *«Δεν έπρεπε να έχω πάει. [...] Προσπαθούσα να βρω κάποιον να πιαστώ. [...] Τι να κάνω, έτσι που ήμουνα, πήρα την Ειρήνη και της είπα: δεν τολμώ να το πω σε κανέναν άλλο, μόνο εσύ δεν θα με παρεξηγήσεις. Σε παρακαλώ, έλα να πάμε γιατί θα τρελαθώ. Αισθανόμουν πολύ πολύ άβολα»*. Παρ' όλα αυτά, είναι καταρχάς μέσα από τα λεγόμενα της σαφές πως το διανοιγμένο (λόγω της αδήριτης ανάγκης) στο θνητό ύφος της συναισθητηριακής συνείδησης του *εγώ* της Νίκης, εντόπισε αυτομάτως την ελληνική ουσία της βραζιλιάνικης πνευματιστικής τελετής. Όπως η ίδια σημειώνει:

«Κάποια στιγμή, βγήκε ο ίδιος ο Πάολο και μου φάνηκε πραγματικά ένας γλυκός, συνηθισμένος, καθημερινός άνθρωπος. Ο άνθρωπος της διπλανής πόρτας. Γλυκύτατος, πολύ χαμηλών τόνων και θα έλεγα φιλοσοφημένος αλλά όχι με τη διανοουμενίστικη έννοια αλλά την απλή, την καθημερινή, που έχει τη φιλοσοφία της ζωής του απλού αγίου ανθρώπου. Μας είπε ό,τι είχε να μας πει, που αυτή τη στιγμή δεν μπορώ να θυμηθώ απόλυτα. Ήτανε λόγια για αγάπη, για συμφιλίωση, για ειρήνη, για ευημερία.. Μου δημιούργησε ένα αίσθημα αδελφοσύνης»

Μέσα από τα λεγόμενά της γίνεται σαφές πως η Νίκη είδε την ελληνική εικόνα του πόνου στην παρουσία των πολλών νέων παιδιών που συνάντησε στον αθηναϊκό τόπο των πνευματιστικών τελετών και που της έμοιαζαν πράγματι πως υπέφεραν όπως και εκείνη. Είδε/θυμήθηκε στα πρόσωπα όλων εκείνων που προσεύχονταν για τη ζωή τους ή για τη ζωή των προσφιλών τους την ελληνική αξία της προσευχής και της στροφής προς τα μέσα κάθε φορά που ένα πρόβλημα υπερβαίνει τον άνθρωπο. Επίσης, φαίνεται πως αισθάνθηκε στην παρουσία του ίδιου του Πάολο την ελπιδοφόρα ανακούφιση που μπορεί να προκαλέσει στη λεγόμενη ψυχή η ευγενική, καλοσυνάτη ανθρώπινη όψη ενός συνανθρώπου, αλλά και στα ιερά του λόγια, τις ελληνικές αξίες του θνητού: την αγάπη, τη συμφιλίωση, την ειρήνη, την ευημερία κ.ο.κ. Τέλος, φαίνεται πως αισθάνθηκε την ιδέα της αγιότητας και της αδελφοσύνης στην πρόθεση του Πάολο και των βοηθών του να βοηθήσουν τους συνανθρώπους τους.

Κατά δήλωσή της, οι άμεσα και ανεπίγνωστα ενεργοποιηθείσες αυτές εικόνες βοήθησαν το εννοηματομένο σώμα της Νίκης να αισθανθεί τελικά συγκίνηση μέσα στη «γιγαντιαία αγκαλιά» του Πάολο:

Βγαίνοντας ο Πάολο μας αγκάλιαζε όλους, και μας ρόταγε το πρόβλημά μας για να μας κάνει επιπλέον θεραπεία, μια γιγαντιαία αγκαλιά όπως την αισθάνθηκα παρά το ότι είναι ένας μικροκαμωμένος άνθρωπος. Δεν αισθάνθηκα να του πω τι έχω. Δεν ήθελα πολλά πολλά. Αλλά η αγκαλιά του ήταν πραγματικά μεγάλη, δηλαδή σε άρπαζε και σε έκλεινε μέσα στην αγκαλιά του. Ήταν μια πολύ ζεστή αγκαλιά και ένα πολύ ζεστό αντίο. Του είπα ευχαριστώ για την καλοσύνη του και βγήκα έξω. Δεν είχα αισθανθεί τίποτα.

Όπως θα υποστήριζε ο Csordas, η αγκαλιά του θεραπευτή φαίνεται πως οδήγησε τη Γιάννα να βιώσει τη στοργή, αλλά και την υπόσχεση επιβίωσης που κρύβει η εικόνα που βρίσκεται πίσω από μια αγκαλιά και δεν είναι άλλη από τα χέρια της μάνας, των γονέων που από την πρώτη διασωματική στιγμή πείθουν συναισθητηριακά το νεογνό (εφόσον είναι τυχερό) πως είναι εκεί για αυτό, πως δεν είναι μόνο του στον κόσμο (1994: 51-54). Οι ίδιες αυτές συγκινησιακές εικόνες φαίνεται πως έπεισαν εξίσου τη Νίκη, (που διατελούσε ως το τέλος σε καθεστώς έντονης αμφισβήτησης ως προς την πνευματιστική τελετή), πως οφείλει να ευχαριστήσει και να αποχαιρετήσει τον βραζιλιάνο θεραπευτή εγκάρδια, όσο ζεστά ένιωσε πως την υποδέχτηκε και αυτός, παρότι είχε ήδη αποφασίσει πως δεν πρόκειται να συνεχίσει τη σχέση μαζί του. Μιλώντας με φαινομενολογικούς όρους, τα λεγόμενα της Νίκης επιβεβαιώνουν, αφενός, την αυτόματη και αυτόνομη εξομοιωτική/εξοικειωτική λειτουργία της συναισθητηριακής της διάστασης (όπως και του κυρίου Τάκη και της Γιάννας). Αφετέρου, επιβεβαιώνουν το γεγονός πως σε περίπτωση αδήριτης ανάγκης η συναισθητηριακή διάσταση της υποκειμενικότητας συνομιλεί, για κάποιες στιγμές, με τον άλλο/ξένο, μέσω της ιζηματοποιημένης αλήθειας της, εκκινώντας αναγκαστικά από τις, απογυμνωμένες από λεπτομέρειες, αξίες που αναβλύζουν ως *φαινόμενα* στον φανερωμένο θνητό νου της εκάστοτε υποκειμενικότητας (εξαιτίας της αδήριτης ανάγκης, όπως συνέβη στην περίπτωση του κυρίου Τάκη) (Merleau-Ponty 2003: 127, 162-170).

Παρ' όλα, αυτά, την ίδια στιγμή που η συναισθητηριακή πλευρά της Νίκης επιτελεί το αναλογικό έργο της και παρέχει στο σε αδήριτη ανάγκη *εγώ νοώ* της τις ελάχιστες

εκείνες εικόνες προκειμένου να συνάψει μια πιο συνειδητή σχέση με το διαθέσιμο, έστω συγκυριακά, θεραπευτικό *άλλο/ξένο*, ο φόβος (όχι το δέος) που φαίνεται να της προκαλεί η σκέψη και μόνο της επαφής με το *άλλο/ξένο* έρχεται να διαφοροποιήσει *αναλυτικά* τα θεραπευτικά/ανασυγκροτητικά αποτελέσματα της Νίκης από εκείνα του κυρίου Τάκη (παρότι και οι δυο εκκινούν από τη συναισθητηριακά αποκαλυπτική και γι' αυτό εν δυνάμει δυναμική θέση της *αδήριτης ανάγκης* νοήματος). Αυτό που υποστηρίζω εδώ είναι πως ο ακατανίκητος τελικά (από τη συναισθητηριακή της συνείδηση) φόβος που βίωσε η Νίκη αναφορικά με την απόφασή της να καταφύγει στις πνευματιστικές τελετές, φαίνεται πως αδυνάτισε τη μεθεκτική δυναμική της συναισθητηριακής της συνείδησης, προκαλώντας νοητικές ρωγμές στην εναισθητική διάσταση της ελληνοβραζιλιάνικης εμπειρίας της. Ρωγμές, οι οποίες φαίνεται πως διατήρησαν τη Νίκη καθ' όλη τη διάρκεια της τελετής σε μια νοητική εγρήγορση. Ειδωμένη φαινομενολογικά, η στρατηγική αυτή εγρήγορση είχε ως στόχο της να ανακουφίσει τη Νίκη από τον τρόμο του ξένου και να υποκαταστήσει συν τω χρόνω τον αναδυθέντα ανείπωτο πόνο της θνητότητάς της (το αναδυθέν συναισθητηριακό περιεχόμενο/ύφος του εαυτού της), με την περισσότερο διαχειρίσιμη αγωνία του κινδύνου ή λάθους της συγκεκριμένης ξένης, πνευματιστικής επιλογής της (με ένα από τα συνήθη τρέχοντα περιεχόμενα της νοητικής της συνείδησης). Κατά τη γνώμη μου, η επουλωτική αυτή (συνήθης) νοητική εγρήγορση της Νίκης είναι σαφής στις σκέψεις της όπως:

Ο χώρος ήταν πολύ πιο στενός, γεμάτος εικόνες. Άλλοι έκλαιγαν, άλλοι πόναγαν. Κοίταζα να δω αν ήταν εικόνες ορθόδοξων αγίων ή κάτι άλλο.. Αισθανόμουν πολύ περίεργα, άσχημα, λες και ο αέρας ήταν πιο πυκνός. Λες και δεν μπορούσα να αναπνεύσω. Είχα τρομοκρατηθεί. Σκεφτόμουν, τι κάνω εγώ εδώ; Μας ζήτησαν να κλείσουμε τα μάτια μας, και εγώ τα άνοιγα κάθε τρεις και λίγο για να βλέπω τι μας κάνουν. Σκέφτηκα μέχρι πως με αυτά που κάνω θα πάνε τζάμπα και οι χημειοθεραπείες». Αλλά και στις σωματικές ενδείξεις που μας αποκαλύπτει πως τις προκαλούσαν οι σκέψεις αυτές: «αισθανόμουν πολύ άβολα [...] άρχισα να έχω αγωνία [...] ο φόβος μου φούντωνε [...] αισθανόμουν πολύ περίεργα, άσχημα, λες δεν μπορούσα να αναπνεύσω [...] είχα τρομοκρατηθεί, με έπιασε ταχυπαλμία, πόναγε το στομάχι μου [...] κ.ο.κ.

Παρότι είναι σαφές πως τα νοητικά και σωματικά αυτά ξεσπάσματα ήταν οι λογικές αντιδράσεις του καθημερινού νεωτερικού και μετανεωτερικού εγώ νοώ της Νίκης (που ασφυκτιούσε από τη συναισθητηριακή θέαση της θνητότητάς του και από το ότι αισθανόταν πως η επιλογή της πνευματιστικής θεραπείας του είχε επιβληθεί από τις κακότητες συγκυρίες της ατομικής ύπαρξής του), η επιμονή τους μετά την αυτόματη ενεργοποίηση της συναισθητηριακής διάστασης της Νίκης, (πόσο μάλλον μετά την ανάδυση του ύφους του φαινομενολογικού εαυτού εξαιτίας της αδήριτης ανάγκης), φανερώνει πως ο φόβος της συνομιλήτριάς μας αντί να καταλαγιάζει γιγαντωνόταν σε κάθε επόμενη τελετουργική στιγμή. Αυτό επιβεβαιώνεται, για παράδειγμα, μέσα από την εξαναγκασθείσα (από τη λογική της) κίνηση της Νίκης να αρχίσει ξαφνικά να παρατηρεί το περιεχόμενο των εικόνων (που είχαν κρεμάσει οι διοργανωτές στη δεύτερη αίθουσα προκειμένου να της προσδώσουν μια αύρα ιερότητας), αναζητώντας ενδείξεις ορθοδοξίας, αλλά και η κίνησή της να ανοίγει διαρκώς τα μάτια της προκειμένου να βλέπει τι της συμβαίνει, αλλά και τι πρόκειται να της συμβεί -να διατηρεί, αλλιώς, εγρήγορη σχέση με τα άγνωστά της πνευματιστικά γεγονότα. Συνεπάγεται πως, μέσα από τις σκέψεις και τις πράξεις της, η Νίκη μας αποκαλύπτει πως δεν αφέθηκε στην συναισθητηριακή ευκαιρία της πνευματιστικής τελετουργίας, παρά εξαναγκάστηκε (από τα ίδιο της το εγώ νοώ) σε μια διανοητικού αντιθετικού τύπου σύγκριση ανάμεσα σε όσα πιστεύει συνειδητά για την ασθένεια και τη θεραπεία, τη ζωή και το θάνατο, και σε όσα της προτείνονται από το πνευματιστικό σύμπαν, και να καταλήξει λόγω του φόβου της να γιγαντώσει τις διαφορές του εαυτού της από τον άλλο εξαλείφοντας όλες τις δυνατές συγκλίσεις. Ευρισκόμενη σε αυτήν την αγωνιώδη συστολή, η Νίκη καταλήγει, όπως η ίδια μας λέει, να μην αισθανθεί τίποτα από το ενεργειακά φορτισμένο άγγιγμα του θεραπευτή. Επιπλέον φθάνει στο σημείο να μην του αποκαλύψει το πρόβλημα της υγείας της (παρότι βρισκόταν μεταξύ ζωής και θανάτου). Την ίδια στιγμή, τα ειδικότερα ελληνορθόδοξα περιεχόμενα που έχουν ήδη ενεργοποιηθεί εντός της συνθήκης κρίσης που βιώνει βρίσκουν χώρο ώστε να διεκδικήσουν εκ νέου μέρος της νοητικής της διάστασης, παρ' όλο που μέχρι και πριν από λίγο η Νίκη εξακολουθεί να θυμάται πως πηγαίνει στην εκκλησία κάθε Χριστούγεννα και Πάσχα, δηλαδή, πως δεν πιστεύει στην ορθοδοξία. Το γεγονός αυτό αποκαλύπτεται όταν, κατά την έξοδό της από την αίθουσα των θεραπειών, η Νίκη λέει στην Ειρήνη πως περίμενε κάτι παραπάνω από

την τελετή, κάποιου είδους θαύμα, δηλώνοντας πως διατελεί πλέον κάτω από την επήρεια του μέχρι πρότινος απαρνημένου εκ μέρους της ελληνορθόδοξου έθους:

Μόλις βγήκαμε είπα στην Ειρήνη πως περίμενα κάτι πιο εντυπωσιακό, κάτι σαν θαύμα. Και εκείνη μου λέει είναι δύσκολο να ανοίξουνε οι ουρανοί. Αφού δεν πιστεύουμε, της λέω και εγώ. Αν δεν πιστεύεις θα σε σώσει ο Πάολο;

Ωστόσο, στη συνέχεια της αφήγησής της φανερώνεται πώς βίωσε η Νίκη τις συνέπειες της (έστω φοβισμένης) συναισθητηριακής της εμπλοκής με το βραζιλιάνικο θεραπευτικό σύμπαν.

Δεν τον εμπιστεύτηκα. Δεν ήπια ούτε το νερό. Δεν είχα λόγο να το κάνω. Ούτε και τις άλλες οδηγίες ακολούθησα. Κι εκεί που νόμιζα πως γλίτωσα, ξυπνώ το άλλο πρωί και είμαι σαν να με είχες δείρει. Λες και είχε περάσει οδοστρωτήρας από πάνω μου. Δεν είχα κουραστεί ιδιαίτερα όλη την εβδομάδα, τη νύχτα κοιμήθηκα ήσυχα, δε ξενύχτησα, δεν μπορούσα να δικαιολογήσω αυτή την κόπωση της άλλης μέρας. Να σέρνομαι, να μην μπορώ να σηκωθώ από το κρεβάτι. Να μου έχουν βγει ένα κάρο πόνοι. Πόνοι παντού στα γόνατα, στις ωσθήκες που είχα και το θέμα, στη μήτρα που και εκεί έχω ζήτημα, σε όλες τις κλειδώσεις, το κεφάλι μου να πηγαίνει να σπάσει και ένα πόνο χαμηλά στη μέση απίστευτο, σαν φριχτοί πόνοι περιόδου που είχα. Πράγματι, είχα δεθεί φιόγκος. Τρελάθηκα, λέω πάει κάτι μου έκανε αυτός... Θεέ μου βοηθάμε, κι εγώ ό,τι θέλεις, μόνο βοήθα με θα τρελαθώ από τους πόνους. Το τι κλάμα δεν στο συζητάω. Περπάταγα σαν τρελή πάνω κάτω και έκανα διαρκώς τον σταυρό μου με κοίταγε και ο άνδρας μου... είχε φοβηθεί κι αυτός. Δεν είναι εύκολα αυτά τα πράγματα... Μου πήρε τρεις μέρες να συνέλθω. Αλλά μετά ήμουν δέκα κιλά ελαφρύτερη, σαν πουλάκι, μετά από πολύ καιρό. Πήγα στην Εκκλησία, στον άγιο Σπυρίδωνα και άναψα ένα κερί. Του ζήτησα να είναι καλός ο γιατρός μου και να πάει καλά η επέμβαση. Δόξα τω Θεώ, αν και υπέφερα πολύ, μέχρι στιγμής πήγαν όλα καλά. Ας είναι καλά ο γιατρός, ο Θεός μου τον έστειλε... Και το σημαντικότερο μπορεί να μην χρειαστούν άλλες χημειοθεραπείες. Αυτό φαίνεται προς το παρόν... αλλά ο Θεός είναι μεγάλος.

Τα λόγια της αποκαλύπτουν πως η Νίκη βίωσε την προβλεπόμενη χειροτέρευση των συμπτωμάτων της ασθένειάς της, η οποία, σύμφωνα με το πνευματιστικό καταστατικό επιβεβαιώνει τη θετική έκβαση της θεραπείας. Ωστόσο, παρ' όλο που η

συνομηλήτριά μου είχε ενημερωθεί για τον λόγο και το νόημα της εν λόγω χειροτέρευσης από τους βοηθούς του θεραπευτή Πάολο, επιλέγει να αποδώσει αφενός τους αφόρητους πόνους και την εξάντλησή της στην άμυαλη έως αμαρτωλή εμπλοκή της με το πνευματιστικό (μη ορθόδοξο) σύμπαν. Και αφετέρου την εντός ολίγων ημερών (μετά την πνευματιστική τελετή) καλύτερευση της κατάστασής της στην απόφασή της να απαρνηθεί τις ξενόφερτες τελετές και να μετανοήσει. Να αρπάξει την ευκαιρία, έστω την ύστατη στιγμή, και να δει ξανά (τον ελληνορθόδοξο) Θεό, από τον οποίο (θυμάται τώρα καθαρά) πως εκπορεύονται όλα, πόσο μάλλον η ύπαρξή της. Το τέλος της αφήγησής της φανερώνει πως η Νίκη έχει πια αποφασίσει να δείχνει στο εξής με κάθε της κίνηση την ειλικρινή μετάνοια/μεταστροφή της: από το ευχαριστήριο άναμμα του κεριού στον Άγιο Σπυρίδωνα μέχρι την θεόσταλτη επιλογή του γιατρού για τη διενέργεια της απαιτούμενης εγχείρησης αφαίρεσης των ωοθηκών της και εν τέλει μέσα από την ίδια της την ύπαρξη· μια ύπαρξη που πιστεύει πλέον ολόψυχα πως ο (ελληνορθόδοξος) Θεός είναι μεγάλος και ας την ταλαιπωρεί ακόμα για τους δικούς του θείους λόγους με το δυσβάσταχτο βάρος της κακιάς αρρώστιας (όπως εκ των υστέρων έμαθα).

Μέσα από το παράδειγμα της Νίκης στόχος μου είναι να εμβαθύνω στην διαδικασία της δημιουργικής επινόησης, κυρίως δε στο ερώτημα *του ποια πράξη μπορεί να λογίζεται αναλυτικά ως επινοητικά ανασυγκροτητική*. Σύμφωνα με τη φαινομενολογική θεώρηση, η εννοηματομένη πράξη της Νίκης να πιστέψει, ενώ δεν πίστευε συνειδητά, στην ελληνορθόδοξη πηγή των συμπτωμάτων ασθένειάς της και των όποιων θεραπευτικών αποτελεσμάτων, δεν δύναται να λογιστεί εμπίπτουσα στην κατηγορία της *δημιουργικής επινόησης*, παρά μόνον στην κατηγορία της απλής απόκλισης. Κι αυτό καθώς η εμβάθυνση στην εμπειρία της φανερώνει αναλυτικά πως η ερμηνευτική λύση στην οποία στρατηγικά και ανεπίγνωστα κατέληξε η Νίκη υπήρχε ήδη με τη μορφή μάλιστα συγκεκριμένου περιεχομένου εντός της συναισθητηριακής της συνείδησής της. Εντός αυτής της συλλογιστικής, η «νέα» ιστορία της Νίκης αποτελεί απλώς έκφραση του ήδη διασωματικά συγκροτηθέντος, αν και νοητικά απαρνημένου, περιεχομένου του φαινομενολογικού εαυτού της και όχι μία ανατρεπτική ιστορία που δύναται να θεωρηθεί πως διευρύνει το συναισθητηριακό της περιεχόμενο. Πράγματι, είναι μέσα από τα λεγόμενά της σαφές πως, παρότι η Νίκη είχε την ευκαιρία να αφηθεί στο ξένο/νέο, ωστόσο επέλεξε να στρέψει την

προσοχή της σε αυτό που (η ίδια ήδη) ήταν και να στοχεύσει στην εκεί διαισθητικά δεδομένη ανακούφιση. Έχοντας βιώσει την επώδυνη επίγνωση των ορίων του εαυτού της, η Νίκη επέλεξε να κινηθεί αρνητικά προς το ξένο, στρεφόμενη στα γνώριμα και οικεία· σε όσα ελληνορθοδοξα εξακολουθούν να δρουν για χάρη της, παρότι πίστευε πως οι δρόμοι τους είχαν χωρίσει. Η επιλογή της αυτή οφείλεται, κατά τη γνώμη μου, στο μειωμένο βαθμό *αντοχής* του *εγώ νοώ* της απέναντι στον πόνο/τρόμο που βίωσε εξαιτίας της κατάστασης αδήριτης ανάγκης και της κενότητας που αυτή της αποκάλυψε (Merleau-Ponty 2003:152). Οφείλεται, τελικά, σε μία σαφώς ετερολογική, προσωπική συνθήκη που μας αποκαλύπτει αναλυτικά πως η εκάστοτε (πολιτισμικά οριοθετημένη) τροχιά καταλήγει να διακρίνεται από τη δική της *ενέργεια*, από τη δική της *δύναμη και δυναμική*, όπως θα σημείωνε και ο Bourdieu (2006: 930). Έτσι, αυτό που υποστηρίζω εδώ είναι πως ο τρόμος –η έλλειψη αντοχής– που αισθάνθηκε η Νίκη μπροστά στο επώδυνο μηδέν της ύπαρξής της δεν παραγκωνίσε απλώς τις εξομοιωτικές, ανακουφιστικές τάσεις της συναισθητηριακής της συνείδησης, αλλά την εξανάγκασε να παραβλέψει αυτό που φανερά μέσα στον τρόπο της είδε: ότι είναι ένας θνητός *νους*.

Εντούτοις, παρότι αναλυτικά η πράξη της Νίκης εμπίπτει, πράγματι, στην κατηγορία της απλής απόκλισης, προτιμώ να την θεωρήσω αναλυτικά ως πράξη ατελούς *δημιουργικής επινόησης*. Κι αυτό καθώς θεωρώ πως, παρότι η πράξη της δίνει την εντύπωση πως παραμένει μια στενά επιτελεστική πράξη, υφίσταται, έστω για ένα κλάσμα του δευτερολέπτου, η εντύπωση ύπαρξης ενός *δημιουργού πράξης* πίσω από το δράμα της συνομιλήτριάς μου. Πρόκειται για το πρωτοπρόσωπο στοχαστικό *εγώ νοώ* της Νίκης, το οποίο πρόλαβε και είδε, έστω για μία στιγμή, τη θνητή του μοίρα, προτού αποφασίσει, ευρισκόμενο σε αυτή τη επώδυνη αποκαλυπτική θέση, να αρνηθεί τη σχέση με τον *ξένο/άλλο*. Προτού φοβηθεί από το βλέμμα του *θανάτου*. Υπ' αυτήν την έννοια, η πράξη της Νίκης, παρότι αναλυτικά δεν φτάνει τη δημιουργική/ανατρεπτική πληρότητα της πράξης του κυρίου Τάκη, διαφοροποιείται, κατά τη γνώμη μου, σαφώς από τη μη αυτό-αναφορική πράξη της Γιάννας, η οποία διέπραξε αναλυτικά μόνον μια επί τόπου κίνηση. Γι' αυτό και θα μπορούσε να λογιστεί αναλυτικά ως μια πράξη *ατελούς δημιουργικής επινόησης* ή *δημιουργικής απόκλισης* με τη λογική πως όλα όσα διακυβεύονται όταν ο θάνατος δίνει το στίγμα του προσδίδουν ακόμα και στην απλή απόκλιση μια αίσθηση θαύματος. Μια

αίσθηση, η οποία επιτρέπει στο σύνηθες εγώ νοώ (της Νίκης και του κυρίου Τάκη), να ξυπνήσει προς στιγμή από τον λήθαργό του και να δει το χάος που του αντιστοιχεί έστω και για να αρνηθεί την επώδυνη μνήμη του ύφους του φαινομενολογικού εαυτού του. Καταλήγοντας, η έρευνά μου δείχνει πως εμπρός στη θέα της θνητότητας λίγοι είναι εκείνοι που είναι έτοιμοι να μην προστρέξουν στα έτοιμα/στα απαρνημένα, αλλά να επανεπινοήσουν το μέλλον. Αυτό δε σημαίνει πως προκρίνω ηθικά τον έναν τρόπο έναντι του άλλου -τους διακρίνω, ωστόσο, σε κάθε περίπτωση αναλυτικά.. Σε ανθρώπινο επίπεδο τόσο η Νίκη όσο και ο κύριος Τάκης, όπως και όλοι και όλες οι συνομιλητές και συνομιλήτριές μου, παραμένουν στα μάτια μου νικητές και νικήτριες της ζωής, από μόνο το γεγονός πως βρήκαν έναν κάποιον τρόπο να συνδεθούν εκ νέου με τα γεγονότα της ζωής τους *ψυχή τε και σώματι*.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Εθνογραφική αφετηρία της παρούσας διατριβής υπήρξε η νεοσύστατη σχέση σύγχρονων ελλήνων και ελληνίδων ασθενών με τα θεραπευτικά πρόσωπα και πράγματα του βραζιλιάνικου πνευματιστικού σύμπαντος. Αντίστοιχα, αναλυτική αφετηρία της υπήρξε το ερώτημα της θεραπευτικής λειτουργικότητας της ελληνοβραζιλιάνικης σχέσης καθώς και το σχετικό με αυτό ζήτημα της ανα-συγκρότησης της υποκειμενικότητας. Η ανάλυση των εθνογραφικών και βιβλιογραφικών μου δεδομένων με οδήγησε στην αναλυτική υπαγωγή των ιστοριών θεραπείας των συνομιλητών μου στη φαινομενολογική θεώρηση του Merleau-Ponty καθώς η τελευταία εξακολουθεί να αναγνωρίζει την έστω έκτακτη δυναμικότητα της νοητικής διάστασης του υποκειμενικού, η οποία εκλαμβάνεται εδώ ικανή όχι μόνο να εμπλουτίζει το νοητικό, ή να ανασυνθέτει το συναισθητηριακό της περιεχόμενο, κινούμενη στρατηγικά εντός του άδηλου συναισθητηριακού της ορίζοντα, αλλά και να υπερβαίνει τα συναισθητηριακά δεδομένα της, συνειδητοποιώντας σε στιγμές ενάργειας τη θνητή πλευρά της ύπαρξής της (Merleau-Ponty 2005: 267-272, 395-397· βλ. και Bourdieu 2006: 80-83, 133).

Η αναλυτική επιλογή της φαινομενολογικής θεωρίας του Maurice Merleau-Ponty στηρίχθηκε στο ότι οι προσωπικές ιστορίες των συνομιλητών μου φανέρωναν την εμπλοκή δύο (αναλυτικά) διακριτών συνειδησιακών διαστάσεων στη διαδικασία της θεραπευτικής λειτουργικότητας και της ανα-συγκρότησης της υποκειμενικότητας τους: εκείνη της ενσυναίσθησης και εκείνη της δημιουργικής επιπόνησης/ανάκτησης (Merleau-Ponty 2005: 115). Οι διαστάσεις αυτές φαίνεται πως συνέδραμαν διαφορετικά στη θεραπευτική λειτουργικότητα της ελληνοβραζιλιάνικης σχέσης και κατ' επέκταση στην ανασυγκροτητική λειτουργικότητά της, ακριβώς επειδή εσώκλειαν διαφορετικά είδη (δυνατής) αυτοαναφορικότητας ή επίγνωσης (ό.π.: 270-275). Όπως έδειξα στο πέμπτο κεφάλαιο, οι συνομιλητές μου στο σύνολό τους είχαν καταρχάς τη δυνατότητα να ωφεληθούν θεραπευτικά και άρα και ανασυγκροτητικά από την αυτοματοποιημένη διάσταση της συναισθητηριακής τους συνείδησης, η

οποία (λόγω του διασωματικού-διυποκειμενικού τρόπου συγκρότησής της) τους παρείχε αυτόματα ένα νόθο, αλλά ανακουφιστικό/θεραπευτικό αίσθημα συγγένειας με το βραζιλιάνικο πνευματιστικό σύμπαν, όπως θα έλεγε και ο Bourdieu (2006: 36-37). Τους παρείχε ένα αίσθημα *οικειότητας* που τους επέτρεψε να θεωρήσουν *εξ' ιδίων τα αλλότρια*: πως δεν υπήρχε (τόσο μεγάλη) απόσταση ανάμεσα στον *δικό τους* και τον *ξένο* τρόπο ύπαρξης και να αισθανθούν κατ' ελάχιστον τον ξένο ως ομόλογο του εαυτού τους. Να τον αισθανθούν ως άνθρωπο που κάνει ό,τι είναι δυνατόν για να αντιμετωπίσει την τραγικότητα του ανθρώπινου (Merleau-Ponty 2005: 278, 279, 285-287). Με άλλα λόγια, η ανάλυση των συνομιλιών μου έδειξε πως ένα υλικό (σωματικό/ψυχικό), αλλά πρόσκαιρο, μέρος των θεραπευτικών αποτελεσμάτων, καθώς και ένα στενά νοητικό μέρος των ανασυγκροτητικών αποτελεσμάτων που βίωσαν οι συνομιλητές μου, σχετίζεται ακριβώς με την στρατηγική διάσταση της ενσυναίσθησης. Εντός της φαινομενολογικής θεώρησης, η εν λόγω διάσταση εκλαμβάνεται ως μια αυτοματοποιημένη, κλειστά επιτελεστική, αν και προθετική διάσταση που, ενώ στερείται αυτοσυνειδησίας, εντούτοις επιτρέπει στο καθέκαστο *εγώ νοώ* να ωφεληθεί θεραπευτικά και ανασυγκροτητικά από το γεγονός πως στο επίπεδο της συναισθητηριακής αντίληψης «η διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου μπερδεύεται στο σώμα» του και δημιουργεί μια νόθα (μη ουσιακή), αλλά ανακουφιστική και υπ' αυτήν την έννοια θεραπευτική και ανασυγκροτητική αίσθηση «αυτοσχεσίας». Μια αίσθηση που διαβεβαιώνει διαισθητικά καθέκαστη υποκειμενικότητα πως ό,τι γίνεται αντιληπτό με αυτόν τον *άμεσο* (όπως η ίδια τον αισθάνεται) τρόπο δεν μπορεί παρά να φανερώνει και την αδιαμφισβήτητη *-φαινόμενη-* πραγματικότητα (ό.π.: 270-271).

Ωστόσο, η παρούσα έρευνα έδειξε επίσης πως κάποιοι από τους συνομιλητές μου ωφελήθηκαν θεραπευτικά και κυρίως ανασυγκροτητικά και από μια ιδιάζουσα όψη της νοητικής τους συνείδησης, η οποία ενεργοποιήθηκε εξαιτίας του καθεστώτος *αδήριτης* θεραπευτικής *ανάγκης* που βίωσαν. Η ενεργοποίηση της εν λόγω διάστασης φαίνεται πως παρείχε στους περισσότερο άτυχους των συνομιλητών μου τη δυνατότητα μιας στρατηγικά αυτοαναφορικής εμπλοκής καταρχάς με την ίδια τους την ύπαρξη και κατ' επέκταση με τη θεραπευτική πρόταση του αλλότριου πνευματιστικού σύμπαντος (ό.π.: 287-293). Πράγματι, όπως έδειξα αναλυτικά στο πέμπτο κεφάλαιο, κάποιοι από τους συνομιλητές μου βρέθηκαν να βιώνουν, όχι

απλώς τη συνήθη νοητική ενάργεια του ενήλικου *εγώ νοώ* τους, το οποίο καταλήγει να αρθρώνει (κατά την καθημερινή εκδήλωσή του) κανονιστικά και ανεπίγνωστα τις ιζηματοποιημένες ενδεχομενικότητες της επιτελεστικής και στρατηγικής ομολογής συναισθητηριακής εμπειρίας των υποκειμενικοτήτων, αλλά, επιπλέον, τη δυναμική αν και οδυνηρή υποκατάσταση του περιεχόμενου του *εγώ νοώ* τους με το ελάχιστο περιεχόμενο ή ύφος, της συναισθητηριακής τους συνείδησης (Bourdieu 2006: 31-33, Merleau-Ponty 2005: 270-272). Η εξαναγκασθείσα αυτή συνειδησιακή κατάσταση φανέρωσε σε κάποιους συνομιλητές μου πως ο εαυτός τους αφορά σε έναν *θνητό νου*, σε μια διανοιγμένη στην τραγική ανθρώπινη μοίρα *αυτοσυνείδηση*, η οποία βλέπει το τέλος της και, εξαιτίας αυτής της θέασης του πεπερασμένου χρόνου της, βλέπει ταυτόχρονα και τη δυνατότητά της να *δρα αφ' εαυτού*, αντιστεκόμενη στη βαριά και τελειωτική θανάσιμη μοίρα της, όπως θα σημείωνε η Scarry (1985: 162, 310-311). Βεβαίως, η περαιτέρω ανάλυση των ιστοριών ζωής των συνομιλητών μου έδειξε πως η αγωνιώδης αυτή φάση διάλειψης της συνήθους συνείδησής τους, καθώς και οι όποιες αυτοαναφορικές της ποιότητες, δεν διήρκησαν πολύ. Και τούτο επειδή ο πόνος που τους προκάλεσε η ανάδυση του *νου της επίγνωσης* φαίνεται πως ήταν τέτοιος που τους εξανάγκασε να (δράσουν έτσι ώστε να) γεμίσουν το οδυνηρό αυτό κενό της ύπαρξής τους (ή έστω να ξεκινήσουν την αποκατάσταση του χαμένου νοήματος) όσο το δυνατόν πιο γρήγορα: είτε ενεργοποιώντας ανεπίγνωστα και επιτελεστικά τα έτοιμα, αλλά απενεργοποιημένα από την νοητική τους συνείδηση, περιεχόμενα της συναισθητηριακής τους συνείδησης (όπως η Νίκη)· είτε αναλαμβάνοντας στη συνέχεια ανεπίγνωστα, αλλά κατάρχαξ αυτοαναφορικά, το επιπλέον κόστος να σχετισθούν με τα *άλλα/ζένα* -πνευματιστικά εδώ- περιεχόμενα, κατορθώνοντας να εμπλουτίσουν τελικά το περιεχόμενο της συναισθητηριακής τους συνείδησης -να φτιάξουν, υπό μία έννοια, νέες αυτόματα λειτουργικές θεραπευτικές έξεις για τον εαυτό τους (όπως ο κύριος Τάκης). Υπ' αυτήν την έννοια, η λόγω της αδήριτης ανάγκης διάρρηξη της συνήθους συνειδησιακής νοητικής τους αίσθησης, φαίνεται πως διήρκησε τόσο ώστε, όταν η τελευταία επανήλθε πια στην καθημερινή της ένταση, (όταν η φάση του επείγοντος με τον έναν ή τον άλλο τρόπο έληξε), οι συνομιλητές μου είχαν ήδη καταφέρει να εξοικειωθούν συναισθητηριακά με τον άλλο. Για την ακρίβεια, η διάρκεια της εν λόγω οριακής φάσης φαίνεται πως σχετιζόταν με τη αντοχή καθέκαστου *εγώ νοώ* να παραμένει εντός του αγωνιώδους

αυτοαναφορικού αυτού χρόνου. Βεβαίως, όπως θέλησα να δείξω μέσα από την πρότυπη ιστορία του κυρίου Τάκη, τα όποια μονιμότερα ανατρεπτικά αποτελέσματα συντελέστηκαν σε δεύτερο μόνο χρόνο. Δηλαδή, μόνον εφόσον κάποια από τα υπό ανάλυση εδώ υποκείμενα επέλεξαν, ευρισκόμενα εντός αυτής της οδυνηρής επίγνωσης της θνητότητάς τους ως ετερότητας, να πιστέψουν σε κάτι στο οποίο γνώριζαν ότι δεν πίστευαν. Αυτό δεν σημαίνει, βεβαίως, πως τα υποκείμενα της παρούσας διατριβής αξιώθηκαν να δράσουν με *ελεύθερη βούληση και καθαρή επίγνωση*. Δηλαδή, συνειδητοποιώντας διαρκώς όχι μόνο τα όριά αλλά και τις δομημένες και δομούσες δομές που ανάγουν διαρκώς τις δυτικές τουλάχιστον υποκειμενικότητες στο ύφος του θνητού, αν και δυναμικού και εμπρόθετου φαινομενολογικού εαυτού τους (Bourdieu 2006: 82, 88 93-95, 148, 357, βλ. και 2001: 255). Σημαίνει, εντούτοις, πως λαμβάνω αναλυτικά υπόψη ότι κάποιοι από τους συνομιλητές μου, κατάφεραν, *εξαιτίας* της βίαιης θέασης της θνητότητάς τους, να αντισταθούν, υπό μία έννοια, συνειδητά –*ελεύθερα*– στη θνητή μοίρα τους, αποφασίζοντας να υπάρξουν ως *ένσαρκοι νόες*.

Εντός αυτής της συλλογιστικής, στην παρούσα διατριβή επιθυμώ να ευθυγραμμιστώ με την αναλυτική θέση που, αν και αναγνωρίζει τα συγκροτηθέντα όρια του υποκειμενικού, διαβλέπει πίσω από την αγωνιώδη αίσθηση της *αδήριτης ανάγκης* τη δυνατότητα έκφρασης του πολιτισμικού πάντοτε στοιχείου της *υποκειμενικής θέλησης*, της *ελεύθερης βούλησης*, όπως γράφει και ο Merleau-Ponty (2003: 506). Συνεπάγεται πως, παρότι σε κάθε περίπτωση αναγνωρίζω το αναλυτικό γεγονός πως οι ευρισκόμενοι σε κατάσταση ανάγκης συνομιλητές μου έδρασαν εντός των προβλεπόμενων νοηματικών ορίων του ελληνικού συναισθητηριακού τους ορίζοντα, επιλέγω να αναγνωρίσω «το κατώφλι» του αγιάτρευτου πόνου και «του θανάτου» ως έναν δυναμικό τόπο μεταμόρφωσης ή/και επαναπροσανατολισμού, όπως υποστηρίζει ο Taussig (1987: 7). Ως έναν μεθοριακό, κατά τον Victor Turner (1995) τόπο, εντός του οποίου η αναδειχθείσα ουσία του φαινομενολογικού *εαυτού* των ελλήνων ασθενών-συνομιλητών μου είχε την, έστω επώδυνη, δυνατότητα να διανοηθεί για τον εαυτό της έναν λιγότερο ή περισσότερο ανακτημένο θεραπευτικό μύθο. Έναν μύθο αποκλίνοντα από τα περιεχόμενα της νοητικής συνείδησης (όπως της Νίκης) ή/και έναν προσωπικό μύθο ανατρεπτικό των κυρίαρχων περιεχομένων της συναισθητηριακής συνείδησης (όπως του κυρίου Τάκη). Παρά τις όποιες αναλυτικές

διαφορές τους, αμφότεροι οι μύθοι εκλαμβάνονται εδώ ως επινοήσεις που δεν έφεραν απλώς έναν αέρα ανανέωσης στη ζωή των συνομιλητών μου, αλλά κυρίως πραγμάτωσαν αυτό που ο Bourdieu ορίζει ως *πράξη προοπτικής*, ως πράξη επιτελεσθείσα από υποκειμενικότητες που βίωσαν την οδυνηρή σκοπιά του να βρίσκεται κανείς εκτός της σκηνής όπου παίζεται συνήθως η δράση». Η εν λόγω σκοπιά φαίνεται πως τους αποκάλυψε, έστω στιγμιαία και ανεπίγνωστα, τη διαφορά της αίσθησης του (φαινομενολογικού) *εγώ νοώ* τους από εκείνη της *θνητής αναγκαιότητας* του (φαινομενολογικού) *εαυτού* τους, και τους κατέστησε ικανούς να αποκτήσουν προς στιγμή την οξυμένη συνείδηση της «απόστασης και συνάμα της πραγματικής εγγύτητάς» τους με την ετερολογική/θνητή εκείνη θέση που έχει προς στιγμινή επίγνωση ότι βρίσκεται εκτός του συνήθους «παιχνιδιού» της ζωής της (2006: 32-35, 81). Υπ' αυτήν την έννοια, καταλήγω να αναγνωρίσω εδώ τις πράξεις εκείνων των συνομιλητών μου που διενεργήθηκαν από την ιδιάζουσα αυτή θέση της ανεπίγνωστης επίγνωσης, ως πράξεις που ομοιάζουν, αν και δεν ταυτίζονται (ως μη ηθελημένες και μικρής διάρκειας), με εκείνη την ηθελημένη (φιλοσοφική) αναστοχαστική πράξη, την οποία η Butler προκρίνει ως την ιδανική πολιτική πράξη. Δηλαδή, ως την ηθελημένη εκείνη πράξη που δύναται να πραγματώσει συνειδητά τη δυνατή ανατρεπτική απελευθέρωση της υποκειμενικότητας από τη συναισθητηριακή της μοίρα (2009: 186, 192). Έτσι, τελική θέση της παρούσας διατριβής είναι πως οι έστω και εξαναγκασθείσες πράξεις δημιουργικής -θεραπευτικής εδώ- επινόησης των συνομιλητών μου δύνανται να καταδείξουν αναλυτικά πως ακόμα και οι υποκειμενικότητες που δεν εμπλέκονται συνειδητά/ηθελημένα στο φιλοσοφικό/πολιτικό παιχνίδι της συνειδητής ύπαρξης, διαθέτουν εγγενές δικαίωμα εισόδου στο ενδοπολιτισμικό πάντοτε και άρα περιορισμένο πεδίο της (δυνατής) *ελεύθερης βούλησης*. Δύνανται, αλλιώς, τη στιγμή που εξαναγκάζονται από τη μοίρα να δουν τα όριά τους, να αναχθούν σε ανεπίγνωστους φιλοσόφους, σε υποκειμενικότητες που επιδιώκουν να βλέπουν διαρκώς την ετερολογική διάσταση της ύπαρξής τους. Η παραπάνω επιχειρούμενη αναλογία δύναται, κατά την άποψή μου, να ισχυροποιηθεί αν κανείς εστιάσει επιπλέον στο γεγονός πως, ενώ οι ταγμένοι στον πολιτικό αγώνα της συνειδητής ύπαρξης συνάνθρωποι και συμπολίτες μας προσπαθούν να δρουν εντός της καθημερινότητάς τους επιμελούμενοι τα κατασκευασμένα όρια της ύπαρξής τους, όταν οι ίδιοι αυτοί άνθρωποι

αντιμετωπίσουν μια κρίσιμη συγκυρία *ζωής και θανάτου*, φαίνεται πως καταφεύγουν και αυτοί καταρχάς σε ό,τι η Nayla Farouki αναφέρει ως πεδίο του μύθου, αποδεχόμενοι, για παράδειγμα, να πάρουν «το ροζ χαπάκι» που τους τάζουν οι γιατροί κάθε φορά που η πολύτιμη υγεία τους διακυβεύεται. Το γεγονός αυτό φανερώνει εν προκειμένω πως ακόμα και αυτοί (οι δυτικοί τουλάχιστον) που έχουν αποφασίσει να διαβιούν σε καθεστώς διαρκούς συνειδητότητας/ενάργειας, βιώνουν συνήθως τις κρίσιμες στιγμές τους μέσα από την (συναισθητηριακής υφής) αιτιώδη συνάφεια ανάμεσα στο χάπι, την προσευχή, τον Θεό και την υγεία, όπως η ίδια θα σημείωνε (1996: 108-109). Δηλαδή εντός των αιτιωδών συναφειών που φαίνεται πως εξακολουθούν να αποτελούν τον ανεπίγνωστο συναισθητηριακό ορίζοντα της δυτικής υποκειμενικότητας, ανεξάρτητα από το αν η τελευταία έχει αφιερωθεί ή όχι στον πολιτικό αγώνα της συνειδητής ύπαρξης.¹¹⁸

Η απόπειρά μου να αναδείξω μια αναλυτική συνάφεια ανάμεσα στον *εξ' ανάγκης* αναδυθέντα θνητό του των ελλήνων συνομιλητών μου και τον *ηθελημένα* αναδυθέντα θνητό του των δυτικότροφων συνήθως φιλοσόφων/αναλυτών έχει, κατά τη γνώμη μου, αναλυτικό νόημα καθώς φαίνεται πως η (περισσότερο συναισθητηριακή και αθέλητη για τους πρώτους, περισσότερο νοητική και ηθελημένη για τους δεύτερους) αίσθηση του θνητού του που αναδύεται και στις δυο περιπτώσεις, είναι το ελάχιστο ελληνικό και εν γένει δυτικό περιεχόμενο/ύφος της σωματοποιημένης αίσθησης του φαινομενολογικού *εαυτού*, το οποίο φαίνεται πως διαπερνά ως ίζημα νοήματος τους συναισθητηριακούς ορίζοντες, τόσο των θεωρούμενων ως περισσότερο συνειδητών υποκειμένων (των αναλυτών/φιλοσόφων κ.ο.κ.), όσο και της θεωρούμενης ως συμβατικής υποκειμενικής επιτέλεσης –του λεγόμενου απλού/καθημερινού ανθρώπου. Αυτό που υποστηρίζω είναι πως οι δυο διακριτές αυτές στάσεις και εμπειρίες ζωής διαπνέονται από συναισθητηριακή ταύτιση, παρότι το ειδικότερο νοητικό περιεχόμενο ενός φιλοσοφικού *εγώ νοώ* (έχει καταλήξει να) θεωρείται ότι

¹¹⁸ Όπως σημειώνει και ο Bourdieu, ακόμα και ο αντισυμβατικός, ηθελημένα ταγμένος στην αξία της ελεύθερης βούλησης φιλοσοφικός νους, παραμένει συνήθως αποσπασματικός και στενά νοητικός, ακριβώς επειδή ο οντολογικός πόνος που επισύει η εν λόγω επίγνωση αδυνατίζει την πιθανότητά της να βιωθεί σε διάρκεια, ακόμα και σε προσωπικό επίπεδο, πόσο μάλλον σε συλλογικό, «ως σκοπιά που αγνοεί ότι είναι σκοπιά», δηλαδή ως πλήρως αφομοιωμένη και άμεσα λειτουργική όψη της συναισθητηριακής συνείδησης (2007: 253-255).

φέρει επιπλέον τη συνειδητή αναστοχαστική επιμέλεια των συναισθητηριακών και των νοητικών του περιεχομένων, ενώ το ειδικότερο νοητικό περιεχόμενο ενός συμβατικού *εγώ νοώ* (έχει καταλήξει να) θεωρείται ότι φέρει μόνον ανεπίγνωστες ερμηνείες του σωματοποιημένου ομόλογου συναισθητηριακού ορίζοντα. Υπ' αυτήν την έννοια, η αναλογία ανάμεσα στον ηθελημένο φιλοσοφικό θνητό νου και τον μη ηθελημένο συμβατικό θνητό νου δείχνει πως υπάρχει μια ιζηματοποιημένη και σωματοποιημένη σε βάθος χρόνου ρίζα ομόλογου νοήματος που παρέχει την ελάχιστη εγκυρότητα μιας αίσθησης υποκειμενικής ύπαρξης, ανεξαρτήτως ειδικότερου πεδίου νοητικής χρήσης (Farouki 1997: 180-181). Η ρίζα αυτή μας υπενθυμίζει αναλυτικά πως, τόσο οι συνομιλητές μου που εξαναγκάστηκαν να δουν τον θνητό νου τους, όσο και οι φιλόσοφοι/αναλυτές που επιθυμούν να τον βλέπουν, δεν μπορούν να δουν πέρα από το *ύφος* του φαινομενολογικού εαυτού τους –δεν μπορούν να τον υπερβούν ακόμα κι αν το θελήσουν. Αυτή η περιορισμένη από τις συγκυρίες συναισθητηριακή αίσθηση του θνητού, αλλά δυναμικού νου, η οποία καταμαρτυράται στο *εγώ νοώ*, είτε (περισσότερο) συναισθητηριακά σε περιπτώσεις ανάγκης, είτε (περισσότερο) νοητικά, σε περιπτώσεις κατάδυσης στο νόημα της ύπαρξης μέσα από την φιλοσοφική/θρησκευτική/επιστημονική οδό, φαίνεται πως συνιστά την οντοποιημένη ουσία όλων όσων φαντάστηκαν, ήλπισαν και πίστεψαν για τη ζωή τους οι ελληνικές υποκειμενικότητες ή/ και άλλες/ξένες (κυρίως δυτικές) με τις οποίες ο ελληνικός τόπος σχετίστηκε στενά στο διάβα της ιστορίας του. Παρότι, η οντοποιημένη αυτή ουσία αποτελεί το συγκυριακό γέννημα των αρχαιοελληνικών, ελληνορθόδοξων, νεωτερικών και μετανεωτερικών διαδρομών που διήγυσε ο ελληνικός τόπος (βλ. δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο), σήμερα φαίνεται πως δύναται να αναχθεί αξιωματικά στην πυρηνική εκείνη αίσθηση που (εξακολουθεί να) *λέει πως το ανθρώπινο, αν και θνητό, έχει τη δύναμη να αντιπαλέψει την μοίρα του*. Όπως ακριβώς *έλεγε*, εντός του *αρχαιοελληνικού χωροχρόνου*, πως το βέβαιον του θανάτου μπορεί να απαλυνθεί, εφόσον ο θνητός αποφασίσει να τραπεί σε ήρωα ή φιλόσοφο· δηλαδή, εφόσον αποφασίσει να αντέξει τον τρόμο της ιδέας πως δεν έχει να περιμένει τίποτα από το επέκεινα και αποφασίσει να ελέγξει κατά το δυνατόν το θυμικόν με τη λογική και υπ' αυτήν την έννοια τη σημασία των πράξεών του· να αντισταθεί, αλλιώς, στην μοίρα του, προβάλλοντας σθεναρά το επιμελημένο νόημα του μοναδικού βίου που πρόκειται ποτέ να ζήσει (Taylor 2007α: 195-202· βλ. και Καστοριάδης 2007: 160,

175-178, 270, 356). Αλλά και όπως έλεγε, εντός του *ελληνορθόδοξου χωροχρόνου*, πως ο πεπερασμένος (ως προς τη σάρκινη/γήινη τουλάχιστον μορφή του) άνθρωπος έχει το αναφαίρετο δικαίωμα να *μετανοήσει*: να διαλέξει, αλλιώς, ως συνειδητός νους που δει τα όρια, αλλά και το μεγαλείο της ύπαρξης, να εισέλθει σε αγαπητική - ελεύθερη- σχέση με την πηγή της ύπαρξης -τον Θεό- και να γευτεί τα σωτήρια δώρα της αγάπης Του (Μπέζος 1996: 274-276, 279-280). Όπως επίσης έλεγε εντός του *νεωτερικού έθους* (και της αυγουστίνειας λογικής εμπεριέχεται σε αυτό) πως, παρότι το ανθρώπινο γένος κατοικεί σε έναν φθαρτό και άπειρο κόσμο, δύναται εντούτοις να αναμετρηθεί μαζί του, εκκινώντας από το εσωτερικό του φως, από την πρωτοπρόσωπη εσωτερική σκοπιά του και την εκεί ενυπάρχουσα ριζική διάνοια/γνώση, η οποία δύναται να του αποκαλύψει την αλήθεια του, αλλά και την αλήθεια του άπειρου κόσμου, και υπ' αυτήν την έννοια τον τρόπο που το ένυλο, ανθρώπινο σκέπτεσθαι δύναται να ελέγξει την θνητή μοίρα του, αλλά και την δεδομένη τάξη του κόσμου του (Taylor 2007a: 213-227, 246-247). Όπως έλεγε και λέει, εν τέλει, εντός του *μετανεωτερικού/νεοεποχικού έθους*, πως μπροστά στη θνητή μοίρα του και το αβέβαιο ενός κόσμου τον οποίο, παρότι κατανοεί, δεν δύναται να εξαντλήσει και να ελέγξει πλήρως, η ανθρωπότητα δύναται να εντοπίσει τον σκοπό της ύπαρξής της (Taylor 2006: 46-47, 106, 164).

Θέση της παρούσας διατριβής είναι πως η παραπάνω συγκυριακή διαδρομή έχει συνδράμει ώστε να υλοποιηθεί ανεπιστρεπτί η ελληνική και εν γένει δυτική αίσθηση πως η ουσία της εκάστοτε ανθρώπινης ύπαρξης είναι να ανάγει τον θνητό βίο σε Λόγο και να εξυψώσει την ύπαρξή της πάνω από την ατομική τροχιά της. Υποστηρίζω πως είναι τελικά η επιτελεσθείσα αυτή αίσθηση που μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε ως αναλυτικώς χρήσιμη (αν και όχι καθολικώς αναγκαία) την έννοια του *δρώντος υποκειμένου*. Δηλαδή, την έννοια που επιθυμεί να αναδείξει την υφολογική εκείνη υποκειμενική θέση, η οποία έχει επωμισθεί δια παντός τη δυτική ή/και δυτικοποιημένη ευθύνη της πεπερασμένης της ύπαρξης, ήσυχα και άδηλα κατά τον συνήθη/καθημερινό χρόνο, εμφανώς και αγωνιωδώς κατά τον χρόνο της αδήριτης ανάγκης ή του ηθελημένου αναστοχαστικού σκέπτεσθαι. Είναι, λοιπόν, αυτή η κατασκευασθείσα, αλλά πραγματοποιημένη μορφή της εντοπισμένης στη δυτική/δυτικοποιημένη σάρκα αυτοσυνείδησης (που δύναται να επιμεληθεί καταρχάς τη συνήθη ζωή της, αλλά και, εφόσον εξαναγκασθεί ή το θελήσει, να δει και να

επιμεληθεί κατά το δυνατόν τους όρους της ύπαρξής της, περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά), η οποία φαίνεται πως διανοίγει την ιδιάζουσα δυνατότητα της ανατρεπτικής δημιουργικής επινόησης και, άρα, εδώ, της μονιμότερης θεραπείας, κάθε φορά που το εκάστοτε προσωπικό ελληνικό *εγώ νοώ* βρεθεί αντιμέτωπο, ηθελημένα ή μη, με το «ακατονόμαστο» ρήμα «πεθαίνω», όπως γράφει και ο De Certeau (2010: 415· βλ. και Merleau-Ponty 2003: 91-92, Corin 2010: 118). Το ρήμα που φαίνεται πως εξαναγκάζει όχι μόνο τις συμβατικές αλλά και τις φιλοσοφημένες ελληνικές υποκειμενικότητες να θυμηθούν, τόσο στο επίπεδο του συναισθητηριακού εντός τους, όσο και στο επίπεδο του εξωτερικού *εγώ νοώ* τους (το οποίο εξαιτίας της αδήριτης ανάγκης μετατρέπεται στιγμιαία σε καθρέφτη του συνήθως μη ορατού φαινομενολογικού εαυτού) πως, εφόσον είναι ακόμα ζωντανές, υπάρχει πάντα ακόμα κάτι να *πράζουν* προκειμένου να επιβιώσουν· προκειμένου να επι-ζήσει η θνητή μεν, διακριτή και πολύτιμη δε ιδιοσυστασία τους, όπως γράφει και ο Αναστασιάδης (2011: 168, 174, 177, 205, 276· βλ. και De Certeau 2010: 417). Αυτό δεν σημαίνει, βεβαίως, πως η έστω περιορισμένη αυτο-ποιητική αυτή φαινομενολογική δυνατότητα υλοποιείται ως δια μαγείας. Αντίθετα, η δυνατότητα ενεργοποίησης ή δημιουργίας ενός συγχρονισμένου με το αυτόματο μέρος της ύπαρξης και άρα αυτόματα λειτουργικού –θεραπευτικού– περιεχομένου, φαίνεται πως υλοποιείται μόνο εφόσον οι σε ανάγκη ευρισκόμενοι θνητοί νόες βρουν το *κουράγιο* να μην «ψοφήσουν», αλλά «να πεθάνουν», δηλαδή να ανακαλύψουν ή και εφεύρουν τον συγκεκριμένο λόγο για να ζήσουν ως *εγώ*, έναν λόγο διαλογικό, που δύναται να αναστήσει την καθέκαστη ζωή δίνοντάς της την ιδιάζουσα αξία της, σύμφωνα με τον De Certeau (2010: 421). Έτσι λοιπόν, το κατώφλι του θανάτου γίνεται η αιτία κάθε μονιμότερης θεραπείας και κάθε ανασυγκροτητικής ένδειξης, ακριβώς επειδή, θυμίζοντας με οδυνηρό τρόπο στο έκαστοτε *εγώ νοώ* την ομόλογη θνητή του μοίρα, καθίσταται τελικά το ευρετήριο κάθε ετερότητας. Ο τόπος που επιτρέπει στον καθένα από εμάς να ζήσει και να πεθάνει ως *έτερος* και εν τέλει στο *μέλλον* να φανερωθεί.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Εικόνα 1

ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ

Στο ξενοδοχείο **Golden Age**, Μιχαλακοπούλου 57,
στην αίθουσα **Σειρήνες**.

Πρόσκληση προς.....

- Η πρόσκληση είναι αυστηρά προσωπική και ισχύει για ένα άτομο, για την ημερομηνία και ώρα που αναφέρεται.
- Παρακαλούμε να προσέλθετε 15 λεπτά πριν την αναγραφόμενη ώρα.
- Να έχετε μαζί σας ένα μικρό μπουκάλι εμφιαλωμένο νερό.
- 24 ώρες πριν την προσέλευση σας αποφεύγεται να φάτε κρέας.

ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΘΕΡΑΠΕΙΑ

ΓΕΝΙΚΕΣ ΟΔΗΓΙΕΣ

Σύμφωνα με το πνεύμα και τις αρχές της πνευματικής θεραπείας, η βοήθεια που προσφέρεται είναι για όλους απόλυτα και εντελώς δωρεάν. Δεν επιτρέπεται σε κανένα, με οποιαδήποτε ιδιότητα, να λάβει οποιαδήποτε αμοιβή για να επιτρέψει την πρόσβαση κάποιου στην πνευματική θεραπεία.

Είναι σημαντικό, περιμένοντας τη σειρά μας, να είμαστε σε απόλυτη σιωπή και εσωτερική προσευχή.

Δεν υπάρχουν τομές ή οργανικές βλάβες πριν, κατά τη διάρκεια ή μετά τη θεραπεία.

Η πνευματική θεραπεία γίνεται στο σύνολο του οργανισμού και όχι μονάχα στις περιοχές που αισθάνεται κάποιος ότι πάσχουν. Εν τούτοις η θεραπεία ή η βελτίωση εξαρτώνται από το καρμικό χρέος του καθένα και τη διάθεσή του για ηθική βελτίωση, αγώνα κατά των ελαττωμάτων του και πνευματική τελειοποίηση.

Η θεραπεία πραγματοποιείται μέσω ενεργειακών ρευστών που εφαρμόζονται σε οργανικές και παλμικές περιοχές (σώμα και ψυχή) κάθε ατόμου. Η διαδικασία είναι πολύ σύντομη. Εν τούτοις μετά τη θεραπεία και ανάλογα με το πρόβλημα υγείας, είναι απαραίτητο να ακολουθήσει κανείς κάποιες οδηγίες που θα ενισχύσουν και θα προφυλάξουν τη θεραπευτική διαδικασία.

Παρακάτω θα εξηγήσουμε τις απαραίτητες προφυλάξεις και διαδικασίες που πρέπει να ακολουθήσει κανείς μετά την πνευματική θεραπεία, για διάφορες κατηγορίες ασθενειών.

ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΑ ΜΑΤΙΑ

Μετά την πνευματική θεραπεία, θα πρέπει να αποφύγετε να κουράζετε τα μάτια για 10 μέρες. Μην παρακολουθείτε τηλεόραση, μη διαβάσετε, μην εκτεθείτε σε έντονο φως. Αν οι επαγγελματικές σας υποχρεώσεις απαιτούν χρήση ηλεκτρονικού υπολογιστή, διάβασμα, αριθμητικούς υπολογισμούς και άλλα παρόμοια είναι απαραίτητο να κάνετε διαλείμματα διάρκειας 15-20 λεπτών κάθε 2-3 ώρες. Όταν επιστρέψετε στο σπίτι, αποφύγετε οποιαδήποτε δραστηριότητα που μπορεί να επιβαρύνει τους οφθαλμικούς μύς.

ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΛΑΙΜΟΥ, ΦΛΕΓΜΟΝΕΣ ΤΟΥ ΑΝΑΠΝΕΥΣΤΙΚΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ, ΡΙΝΙΤΙΔΑ, ΚΡΕΑΤΑΚΙΑ, ΦΥΜΑΤΙΩΣΗ, ΒΡΟΓΧΙΤΙΔΑ, ΑΣΘΜΑ, ΩΤΙΤΙΔΑ, ΘΥΡΟΕΙΔΗΣ ΑΔΕΝΑΣ.

Όσοι πάσχουν από αυτές τις ασθένειες ή γενικότερα από ασθένειες που συνδέονται με το αναπνευστικό, μετά τη θεραπεία θα πρέπει να αποφύγουν το θερμικό σσκ, δηλαδή την μεγάλη αντίθεση ανάμεσα στο ζεστό και το κρύο για 10 μέρες. Δεν πρέπει να κάνουν ζεστό μπάνιο και να εκτεθούν σε κρύο ρεύμα, να πούν παγωμένο νερό ή να φάνε παγωτό όταν είναι ιδρωμένοι, να αποφεύγουν μέχρι και την διαφορά θερμοκρασίας ανάμεσα στο φούρνο και το ψυγείο.

ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΑ ΝΕΦΡΑ

Μετά τη θεραπεία πρέπει να αποφεύγουν για 15 ημέρες το αλάτι, τις λιπαρές και όλες τις όξινες τροφές συμπεριλαμβανόμενων των αναψυκτικών, ή αεριούχων ποτών με αλκοόλ ή χωρίς.

ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΟ ΣΥΚΩΤΙ, ΤΗΝ ΧΟΛΗ, ΤΟ ΣΤΟΜΑΧΙ, ΕΛΚΟΣ, ΓΑΣΤΡΙΤΙΔΑ.

Μετά τη θεραπεία και για 60 ημέρες πρέπει να αποφεύγονται λιπαρές τροφές, μπαχαρικά, χοιρινό κρέας, αναψυκτικά και αεριούχα ποτά, όξινες τροφές, αλκοολούχα ποτά, τηγανητά, καφές ή μαύρο τσάι, ζάχαρη ή επεξεργασμένες τροφές.

ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΚΙΡΣΩΝ, ΕΠΙΓΟΝΑΤΙΔΑΣ, ΜΗΝΙΣΚΟΥ Ή ΑΛΛΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΩΝ ΚΑΤΩ ΑΚΡΩΝ.

Μετά τη θεραπεία και για διάστημα 15 ημερών, πρέπει να παραμένετε καθιστός τον περισσότερο χρόνο χωρίς να επιβαρύνετε την περιοχή στην οποία έγινε θεραπεία. Να περπατάτε αργά και αν χρειαστεί να ανέβετε σκάλες να στηρίζετε πρώτα στο άλλο πόδι και να ανεβαίνετε σκαλοπάτι - σκαλοπάτι.

ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΠΟΥ ΣΧΕΤΙΖΟΝΤΑΙ ΜΕ ΚΑΤΑΘΛΙΨΗ, ΝΕΥΡΩΣΗ, ΑΓΧΟΣ, ΕΝΤΑΣΗ, ΦΟΒΟ, ΚΑΤΑΠΤΩΣΗ.

Αυτά τα προβλήματα θεωρούνται από τον πνευματικό κόσμο, όχι σαν ασθένειες αλλά σαν παλμικές διαταραχές, που χαρακτηρίζουν συχνά άτομα που έχουν ικανότητες ενδιάμεσου και δεν το γνωρίζουν. Τα άτομα που παρουσιάζουν τις παραπάνω δυσκολίες, θα πρέπει να προσφέρουν τη βοήθειά τους χωρίς αμοιβή σε όσους υποφέρουν, να βελτιώσουν την ποιότητα των συναισθημάτων τους, να μην κρατούν μνησικακία σε όσους τους έχουν πληγώσει, να συγχωρούν τις προσβολές. Με λίγα λόγια να τροποποιήσουν την παλμική τους κατάσταση, κάτι που με τη σειρά του θα τροποποιήσει όλα τα συμπτώματα που συνδέονται με την κατάθλιψη, τη νευρώση, και τις άλλες ασθένειες που σχετίζονται με τα συναισθήματα.

ΑΣΘΕΝΕΙΕΣ ΤΩΝ ΟΠΟΙΩΝ Η ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΑΠΑΙΤΕΙ ΣΩΜΑΤΙΚΗ ΑΝΑΠΑΥΣΗ:

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΚΑΡΔΙΑΣ, ΑΡΤΗΡΙΑΚΗ ΠΙΕΣΗ, ΚΥΚΛΟΦΟΡΙΑ. ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΧΗ ΤΗΣ ΚΑΤΩ ΚΟΙΛΙΑΣ. (Μήτρα, ωσθήκη, ουροδόχος κύστη, κήλη, προστάτης, έντερο)

Μετά τη θεραπεία, τα άτομα που υποφέρουν από τα παραπάνω προβλήματα πρέπει, για 15 ημέρες να μη σηκώνουν το παραμικρό βάρος ούτε να καταβάλλουν σωματική προσπάθεια, συμπεριλαμβανόμενων των οικιακών εργασιών όπως είναι να πλένουν και να απλώνουν ρούχα, να μετακινούν έπιπλα για να καθαρίσουν, να μεταφέρουν σακούλες με ψώνια, να σηκώνουν μωρά, σάκουσ ή βαριά αντικείμενα. Θα πρέπει να μένουν καθιστοί την περισσότερη ώρα και να μετακινούνται με προσοχή και για σύντομα χρονικά διαστήματα.

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΠΟΝΔΥΛΙΚΗΣ ΣΤΗΛΗΣ

Υπάρχουν άτομα που γνωρίζουν ότι πάσχουν από κάποιο πρόβλημα της σπονδυλικής στήλης και κατανοούν ότι μετά τη πνευματική θεραπεία θα πρέπει να τηρήσουν τον κανόνα της σωματικής ανάπαυσης. Υπάρχουν άτομα που δεν γνωρίζουν αν έχουν ή όχι κάποιο πρόβλημα σ' αυτή την περιοχή. Εμφανίζουν όμως σωματικά συμπτώματα τα οποία ίσως να προέρχονται από κάποιο πρόβλημα της σπονδυλικής στήλης. Τέτοια συμπτώματα μπορεί να είναι: Ταχυκαρδία, τσιμπήματα στο στήθος, δυσκολία στην αναπνοή, πόνους στα χέρια, μούδιασμα στα χέρια και στα δάχτυλα, μειωμένη αίσθηση αφής, πόνοι στα πόδια και στις φτέρνες, τσιμπήματα στα πόδια, μούδιασμα στα δάχτυλα των ποδιών, αίσθηση καψίματος, ή φαγούρας στα πόδια, πονοκέφαλος, ζάλη, δυσκολία στην ούρηση, ούρα πολύ κίτρινα και ζεστά. Τα άτομα που έχουν παρόμοιες ενοχλήσεις, συχνά πάνε σε ειδικούς γιατρούς αλλά οι εξετάσεις δεν δείχνουν κάποια ανωμαλία στην περιοχή που παρατηρείται η δυσλειτουργία. Τα συμπτώματα αυτά μπορεί να προέρχονται από κάποιο πρόβλημα στη σπονδυλική στήλη. Έτσι όλα τα άτομα που έχουν κάποια από τις παραπάνω ενοχλήσεις θα πρέπει να είναι προετοιμασμένα να τηρήσουν την ανάπαυση όπως εξηγούμε παρακάτω. Τέλος, πρέπει να τηρήσουν αυτή την ανάπαυση όσοι, ακόμη και αν δεν έχουν κάποιο πρόβλημα στη σπονδυλική στήλη ούτε κάποιο από τα συμπτώματα που αναφέραμε προηγουμένως, νιώσουν κατά τη παραμονή τους στο χώρο της πνευματικής θεραπείας κάποια αίσθηση στην περιοχή της πλάτης. Οποιαδήποτε αίσθηση ζέσθης, ρίγους, μούδιασματος, τσιμπήματος, βάρους, ελαφράδας, σκλήρυνσης στην περιοχή της πλάτης, υποδεικνύουν ότι έγινε πνευματική θεραπεία σ' αυτή την περιοχή και επομένως πρέπει να ακολουθήσουν τις οδηγίες της ανάπαυσης όπως δίνονται παρακάτω:

ΣΥΣΤΗΝΟΜΕΝΗ ΑΝΑΠΑΥΣΗ

ΞΕΙ (6) ΗΜΕΡΕΣ ΑΝΑΠΑΥΣΗΣ, ΣΕ ΔΥΟ ΜΕΡΗ.

A. Τρεις (3) ημέρες απόλυτης ανάπαυσης **ΞΑΠΛΩΜΕΝΟΙ ΣΕ ΚΡΕΒΑΤΙ ΜΕ ΙΣΙΟ ΣΤΡΩΜΑ ΚΑΙ ΧΑΜΗΛΟ ΜΑΞΙΛΑΡΙ.** Επιτρέπεται μονάχα να σηκωθεί κανείς για να πάει στην τουαλέτα και να επιστρέψει αμέσως στο κρεβάτι.

B. Μετά τις πρώτες 72 ώρες απόλυτης ανάπαυσης, μπορεί κανείς να σηκωθεί, αλλά για άλλες **3 ΗΜΕΡΕΣ, ΔΗΛΑΔΗ ΓΙΑ 72 ΩΡΕΣ, ΔΕΝ ΠΡΕΠΕΙ ΝΑ ΚΑΝΕΙ ΚΑΝΕΝΟΣ ΕΙΔΟΥΣ ΣΩΜΑΤΙΚΗ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ.** Πρέπει να παραμένει καθιστός αποφεύγοντας τις έντονες κινήσεις. Μπορεί να διαβάσει, να καθίσει στο τραπέζι για φαγητό, να μαγειρέψει αρκεί να μην μεταφέρει κατσαρόλες ή πιατέλες για να σερβίρει. Δεν πρέπει να στρώνει κρεβάτια, να ράβει, να κεντάει, να περπατάει, να κάνει ποδήλατο, να πλένει ρούχα, να οδηγεί, να ταξιδεύει, να κάνει οποιοδήποτε είδους γυμναστική, φυσιοθεραπεία, υδροθεραπεία, μασάζ, ή οποιαδήποτε οικιακή εργασία που απαιτεί κάποια σωματική προσπάθεια, ούτε καν σκούπισμα.

ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΑΡΕΝΕΡΓΕΙΕΣ ΤΗΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗΣ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ.

Τις πρώτες ώρες μετά την πνευματική θεραπεία, μπορεί να υπάρξουν κάποιες παρενέργειες, που θεωρούνται φυσιολογικές, διότι είναι επακόλουθα της δράσης των ενεργειακών ρευστών στο βιολογικό σώμα. Παρόλο που δεν γίνεται κανενός είδους τομή και δεν δίνεται κανενός είδους φάρμακο, χημικό ή μη, η θεραπεία μπορεί να προκαλέσει κάποια συμπτώματα τα οποία καλό είναι να γνωρίζουμε ώστε να μην ανησυχήσουμε.

Είναι συνηθισμένες οι παρακάτω σωματικές αντιδράσεις:

Υπνηλία: Η πνευματική θεραπεία στο νευρικό σύστημα μπορεί να προκαλέσει υπνηλία. Παρόμοια, η νύστα μπορεί να είναι αποτέλεσμα των αναισθητικών μαγνητικών ρευστών που χρησιμοποιούνται κατά τη διάρκεια της θεραπείας. Τα άτομα που έχουν πιο ευαίσθητο οργανισμό, μπορεί να αισθανθούν πιο έντονη νύστα από άλλα.

Πυρετός

Διάρροια

Εμετός

Άγχος

Πρόωρη εμμηνόρρηση ή απρόσμενη επανεμφάνιση της περιόδου:

Σε κάποιες περιπτώσεις θεραπείας της κάτω κοιλίας στις γυναίκες, παρατηρείται πρόωρη εμμηνόρρηση ή απρόσμενη επανεμφάνιση της περιόδου. Εάν κάποιος το επιθυμεί μπορεί να πάει στο νοσοκομείο, αλλά δεν πρέπει να ξεχνά ότι πρόκειται για κάτι που του γνωστοποιήθηκε ότι μπορεί να συμβεί μετά από τέτοιου είδους θεραπεία.

Πόνος: Ο πόνος είναι μία από τις συνήθεις παρενέργειες της πνευματικής θεραπείας και συνδέεται επίσης με την μεγαλύτερη ή μικρότερη ευαισθησία του κάθε οργανισμού. Έτσι υπάρχουν άτομα που μπορεί να νιώσουν μια ελαφριά αδιαθεσία ενώ άλλα μπορεί να νιώσουν πιο έντονο πόνο, αλλά ανεκτό. Παρόλα αυτά υπάρχουν άτομα που έχουν δυνατούς ή πολύ δυνατούς πόνους και αυτοί μπορούν να πάρουν κάποιο παυσίπονο ή αντιφλεγμονώδες. Αν είναι σε ανάπαυση λόγω θεραπείας στην σπονδυλική στήλη δεν πρέπει να μετακινηθούν καθόλου.

ΣΗΜΑΝΤΙΚΟ:

Αν ακολουθηθούν οι παραπάνω οδηγίες, με την πάροδο των ημερών όλες αυτές οι παρενέργειες θα μειωθούν μέχρι να εξαφανιστούν εντελώς.

Τα άτομα που πέρνουν φάρμακα με ιατρική συνταγή, πρέπει να τα συνεχίσουν. Εάν υπάρξει κάποια βελτίωση της κατάστασής τους μετά την πνευματική θεραπεία, θα πρέπει να επιστρέψουν για νέα αξιολόγηση στο γιατρό τους, ο οποίος είναι ο μόνος υπεύθυνος για την τροποποίησή της φαρμακευτικής τους αγωγής.

ΟΠΟΙΟΔΗΠΟΤΕ ΟΦΕΛΟΣ ΠΡΟΣΚΟΜΙΣΕΙ ΚΑΝΕΙΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΟΦΕΙΛΕΤΑΙ ΑΠΟΚΛΕΙΣΤΙΚΑ ΣΤΗΝ ΑΓΑΠΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. ΕΜΕΙΣ ΜΕ ΤΗ ΣΕΙΡΑ ΜΑΣ ΘΑ ΤΟ ΑΝΤΑΠΟΔΩΣΟΥΜΕ ΜΕ ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΓΑΠΗΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΑΔΕΛΦΟΥΣ ΜΑΣ ΠΟΥ ΒΡΙΣΚΟΝΤΑΙ ΣΕ ΑΝΑΓΚΗ, ΠΟΛΛΑΠΛΑΣΙΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΚΑΛΟ ΠΟΥ ΔΕΧΤΚΑΜΕ.

Κείμενο 2

ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΤΩΝ ΧΑΡΙΤΩΝ

Θεέ πατέρα μας,
Εσύ που έχεις ισχύ και καλοσύνη, δώσε δύναμη σ' εκείνον που περνάει την δοκιμασία, δώσε φως σ' εκείνον που αναζητά την αλήθεια, βάλε στην καρδιά του ανθρώπου την συμπόνια και το έλεος.

Θεέ, δώσε στον οδοιπόρο το αστέρι οδηγό, στον βασανισμένο την παρηγοριά, στον άρρωστο την ανάπαυση.
Πατέρα, δώσε στον ένοχο τη μετάνοια, στο νου την αλήθεια, στο παιδί τον οδηγό, στον ορφανό τον πατέρα.

Κύριε, η καλοσύνη Σου ας σκεπάσει όλα όσα δημιούργησες.

Οίκτο, Θεέ μου, για εκείνον που δεν Σε γνωρίζει, ελπίδα για εκείνον που υποφέρει.
Η καλοσύνη Σου ας επιτρέψει στα παρηγορητικά πνεύματα να σκορπίσουν παντού την ειρήνη, την ελπίδα και την πίστη.

Θεέ, μια ακτίνα φωτός, μια σπίθα της αγάπης Σου, μπορεί να πυρακτώσει την γη.
Άφησέ μας να πιούμε από τις πηγές αυτής της γόνιμης και άπειρης καλοσύνης και όλα τα δάκρυα θα στεγνώσουν, όλοι οι πόνοι θα περάσουν.

Μία μόνον καρδιά, μια μόνον σκέψη, θα ανέβουν μέχρι Εσένα, σαν μια κραυγή αναγνώρισης και αγάπης.

Όπως ο Ιησούς στο όρος των ελαιών, έτσι και εμείς Σε περιμένουμε με ανοιχτές αγκάλες, ω! δύναμη, ω! καλοσύνη, ω! ωραιότητα, ω! τελειότητα, θέλουμε με κάποιον τρόπο να επιτύχουμε την ευσπλαχνία Σου.

Θεέ, δώσε μας τη δύναμη να βοηθήσουμε την πρόοδο για να ανεβούμε μέχρι Εσένα, δώσε μας την αγνή χριστιανική αγάπη, δώσε μας την πίστη και τη λογική, δώσε μας την απλότητα που θα κάνει τις ψυχές μας τον καθρέφτη όπου θα αντανακλάται η εικόνα Σου.

ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΗ ΦΡΟΝΤΙΔΑ

Οι δωρεές του Θεού μας ανήκουν. Είμαστε συγκεντρωμένοι στην παρουσία του Θεού, εκ του οποίου ρέουν όλες οι ευλογίες.

Επωφελούμαι κάθε στιγμή αυτής της ημέρας για να δοξάζω το Θεό.
Η αρμονία, η ειρήνη και η πληθώρα των δώρων του Θεού μου ανήκουν.

Η θεία αγάπη που ρέει από μένα, ευλογεί όλους αυτούς που με περιβάλλουν.
Η αγάπη του Θεού είναι αισθητή σε όλους τους παρόντες που με περιβάλλουν.
Η αγάπη του Θεού είναι αισθητή σε όλους τους παρόντες **και τους γιατρεύει αυτή τη στιγμή.**

Δε φοβάμαι το κακό, γιατί ο Θεός είναι μαζί μου.
Είμαι πάντα περιβεβλημένος από τον ιερό κύκλο της αγάπης και της δύναμης του Θεού.

Προκηρύσσω, αισθάνομαι και πιστεύω απολύτως, πως η έλξη, η αγάπη και η επίβλεψη του Θεού με καθοδηγεί, με γιατρεύει και προστατεύει όλη την οικογένειά μου, όλους τους ανθρώπους που αγαπώ.

Τους συγχωρώ όλους και ακτινοβολώ με όλη την ειλικρίνεια την αγάπη, την ειρήνη και την καλοσύνη του Θεού στους ανθρώπους, παντού.

Στο κέντρο του είναι μου υπάρχει ειρήνη, είναι η ειρήνη του Θεού.
Σ' αυτή τη γαλήνη, αισθάνομαι τη δύναμή Του, τον προσανατολισμό, και την αγάπη της θείας παρουσίας Του.

Καθοδηγούμαι θεϊκά σε όλους μου τους δρόμους.
Είμαι ένας ανοιχτός αγωγός για την αγάπη, για το φως, για την αλήθεια και το κάλλος του Θεού.
Αισθάνομαι τον ειρηνικό ποταμό να ρέει μέσα από μένα.
Ξέρω ότι όλα τα προβλήματά μου διαλύονται στο νου του Θεού.
Οι δρόμοι Του είναι οι δρόμοι μου.

Οι λέξεις που προφέρω επιτυγχάνουν το σκοπό τους.
Χαίρομαι και ευχαριστώ ξέροντας ότι οι προσευχές μας ικανοποιούνται.
Και έτσι είναι. Αμήν.

ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΥΓΕΙΑΣ

Ο ΙΗΣΟΥΣ ΕΙΠΕ : Η ΠΙΣΤΗ ΑΠΟΚΑΤΕΣΤΗΣΕ ΤΗΝ ΥΓΕΙΑ

Πιστεύω στη θεραπευτική δύναμη του Θεού, μέσα από μένα.
Το συνειδητό και υποσυνείδητό μου είναι σε τέλεια αρμονία.
Αποδέχομαι την αλήθεια την οποία προκηρύσσω απολύτως.
Οι λέξεις που λέω είναι λέξεις της ψυχής και είναι η αλήθεια.

Προσδιορίζω πως η θεραπευτική δύναμη του Θεού μεταμορφώνει όλο μου το σώμα, καθιστώντας το καθαρό, υγιές και τέλειο.
Πιστεύω με μια εσωτερική σιγουριά απόλυτη, ότι η προσευχή μου με πίστη εκδηλώνεται τώρα.
Καθοδηγούμαι από τη σοφία του Θεού σε όλα τα πράγματα.

Η αγάπη του Θεού ρέει μέσα από μένα, σε μορφή υπερβατικής ομορφιάς στο νου και στο σώμα μου, μεταμορφώνοντας, ξαναδυναμώνοντας και αναζωογονώντας κάθε κύτταρο του είναι μου.

Αισθάνομαι την ειρήνη που υπερβαίνει την κατανόηση.
Η δόξα Του με τυλίγει και αναπαύομαι για πάντα στις αιώνιες αγκαλιές Του. Αμήν.

ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΑΓΑΠΗΣ

Ευλογημένη η ώρα του φωτός.

Η ώρα της αγάπης, της ειρήνης και της αρμονίας έφτασε.

Εφτασε η ώρα να ξεκλειδώσουν οι καρδιές των ανθρώπων και να γευτούν την αγάπη και την αρμονία.

Εφτασε η ώρα των αγγέλων.

Εφτασε η ώρα του Θεού να περπατήσει πάνω στη γη και σε κάθε Του βήμα να ξεπηδούν νερό, λουλούδια, ομορφιά, καλοσύνη, αγάπη, ο τέλειος άνθρωπος, **γιατί αυτός είναι ο Θεός.**

Είναι η δύναμη της πνοής μέσα του.

Είναι η δύναμη της κατανόησης του και

Είναι η δύναμη της αγάπης του.

Γιατί μόνο αγάπη είναι ο Θεός.

ΒΑΣΙΛΕΥ ΟΥΡΑΝΙΕ - ΟΛΟΙ ΜΑΖΙ

Βασιλεύ ουράνιε

Παράκλητε το Πνεύμα της αληθείας

Ο πανταχού παρών και τα πάντα πληρών

Ο θησαυρός των αγαθών και ζωής χορηγός

Ελθέ και σκήνωσον εν ημίν

Και καθάρισον ημάς από πάσης κηλίδος

Και σώσον Αγαθέ τας ψυχάς ημών

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Α., 2006, *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Α., 2007, *Ζωή Στο Όριο: Δοκίμια για το Σώμα, το Φύλο και τη Βιοπολιτική*, Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Α., 2009, «Επίμετρο: Επιτελεστικές Αναταράξεις: Για μια Ποιητική της Έμφυλης Ανατροπής» στο Butler J., *Αναταραχή Φύλου. Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, (217-227).

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Α., 2011, *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΔΗΣ Π., 2011, *Η Ετερότητα και η Επίκληση του Ξένου*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρας.

APPADURAI A., 2014, *Νεωτερικότητα Χωρίς Σύνορα*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

ARMENH K., KORPE M., ΘΕΟΛΟΓΗΣ Θ. και ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Γ., 2011, «Η Αναισθησία τον 19ο Αιώνα στην Ελλάδα», *Ιατρικά Χρονικά Βορειοδυτικής Ελλάδος*, 1(8): 49-55.

ΒΕΙΚΟΥ Χ., 1998, *Κακό Μάτι. Η Κοινωνική Κατασκευή της Οπτικής Επικοινωνίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

ΒΕΙΚΟΥ Χ., 2012, «Ο Άγιος των Κουρελιών: Μια Παραδοσιακή Πρακτική Αποσωματοποίησης της Ασθένειας» στο Οικονόμου Χ. και Σπυριδάκης Μ. (επιμ.) *Ανθρωπολογικές και Κοινωνιολογικές Προσεγγίσεις της Υγείας*, Εκδόσεις Σιδέρης, (381-408).

ΒΕΛΟΝΑΚΗ Β.Σ. και ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΥ-ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ Σ.Κ., 2006, «Ιστορική Εξέλιξη Υγειονομικού Συστήματος και Νοσηλευτική στην Ελλάδα», *Νοσηλευτική* 45 (4): 491-499.

ΒΕΜΠΟΣ Θ., 2013, *Το Πνεύμα του Χρόνου. Όψεις του Παραφυσικού στην Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Δαιδάλεος.

ΒIEHL J., 2011 [2001], «Vita: Η Ζωή σε μια Ζώνη Κοινωνικής Εγκατάλειψης» στο Αθανασίου Α. *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (261-289).

ΒΛΑΣΣΟΠΟΥΛΟΣ Κ., 2006, *Γαση Ψυχής, Γαση Σώματος*, Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη.

BOURDIEU P., 2006 [1980], *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

BOURDIEU P., 2007 [2001], *Επιστήμη της Επιστήμης και Αναστοχασμός*, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

BRAGDON E., 2008, *Joao. Ο Βραζιλιάνος Θεραπευτής*, Αθήνα: Εκδόσεις Κριτονίου.

BUTLER J., 2006, «Παραστασιακές Επιτελέσεις και Συγκρότηση του Φύλου. Δοκίμιο πάνω στη Φαινομενολογία και τη Φεμινιστική Θεωρία» στο Αθανασίου Α. *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

BUTLER J., 2008 [1993], *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του Φύλου στο Λόγο*, Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.

BUTLER J., 2009 [1990], *Αναταραχή Φύλου. Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ Β. και ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ Η., 2002, «Τύποι Θρησκευτικής Δέσμευσης, Εκκλησιαστική Πρακτική και Πολιτικές Προτιμήσεις. Μια εμπειρική Ανάλυση» στο Λίποβατς Θ., Δεμερτζής Ν. και Γεωργιάδου Β.(επιμ.), *Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα*, Εκδόσεις Κριτική (254-279).

- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ., 2001[1987], *Καταφύγιο Ιδεών*, Αθήνα: Εκδόσεις Ίκαρος.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ., 2006 [1983], *Αλφαβητάρι της Πίστης*, Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος.
- ΓΙΟΥΝΓΚ Κ.Γ., 2007, *Εισαγωγή στην Ψυχολογία*, Αθήνα: Εκδόσεις Ιάμβλιχος.
- ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ Δ., 1998, *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ Δ., 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ Δ. (επιμ.), 2006, *Εαυτός και Άλλος*, Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg.
- ΓΟΥΡΓΟΥΡΗΣ Σ., 2007 [1996], *Έθνος – Όνειρο, Διαφωτισμός και Θέσμιση της Σύγχρονης Ελλάδας*, Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- CERTEAU DE M., 2010, *Επινοώντας την Καθημερινή Πρακτική*, Αθήνα: Εκδόσεις Σμίλη.
- COMAROFF J., 2011 [1993], «Η Πάσχουσα Καρδιά της Αφρικής: Ιατρική, Αποικιοκρατία και το Μαύρο Σώμα» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (117-151).
- DANFORTH L. M., 1995 [1989], *Τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης. Πυροβασία και Θρησκευτική Θεραπεία*, Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.
- DAS V., 2011 [1996], «Γλώσσα και Σώμα: Συναλλαγές. Κατασκευή του Πόνου» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα Εκδόσεις Νήσος (227-260).
- DUBISCH J., 2000 [1995], *Το Θρησκευτικό Προσκόνημα στη Σύγχρονη Ελλάδα. Μια Εθνογραφική Προσέγγιση*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

ΔΕΛΗΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ Α.Ι., 2002, *Το Θαύμα. Γεγονός ή Μύθος; Να Πιστεύουμε ή Όχι στα Θαύματα;*, Αθήνα.

ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ Ν., 2002, «Πολιτική Επικοινωνία: Όψεις Εκκοσμίκευσης της Ορθοδοξίας», στο Λίποβατς Θ., Δεμερτζής Ν. και Γεωργιάδου Β. (επιμ.) *Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα*, Εκδόσεις Κριτική.

ΕΛΛΗΝΑΣ Δ., ΚΑΒΑΖΗΣ Γ. και ΠΑΠΑΛΑΖΑΡΟΥ Μ., 2001, «Οι Πρακτικοί Γιατροί στην Παναγία της Θάσου τον 20ό αιώνα», *Θασιακά* 10: 273-280.

FAROUKI N., 1997 [1996], *Πίστη και Λογική. Η ιστορία μια παρεξήγησης*, Εκδόσεις Τραυλός-Κωσταράκης.

FAUSTO-STERLING A., 2011 [1995], «Φύλο, Φυλή και Έθνος: η Συγκριτική Ανατομία των «Οττεντοτισσων» στην Ευρώπη 1815-1817» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (153-197).

FOUCAULT M., 2012 [1963], *Η Γέννηση της Κλινικής*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

GEERTZ C., 1990, «Ανθρωπολογία, Τέχνη και Συνείδηση», *Διάλογος* 63: 58-63.

GEERTZ C., 2003[1973], *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

HIRST P. and WOOLEY P., 2009 [1982], *Κοινωνικές Σχέσεις και Ανθρώπινες Ιδιότητες*, Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.

ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΥ Μ. και ΠΕΤΡΟΝΩΤΗ Μ., 1987, «Βιογραφική Προσέγγιση. Μια Άλλη Πρόταση για την Κοινωνιολογική Θεώρηση της Ανθρώπινης Εμπειρίας», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 64: 20-29.

ΙΑΚΩΒΙΔΗΣ Β., ΚΑΛΛΕΡΓΗΣ Γ., ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΥ Β. και ΜΠΙΕΝΤΕΝΙΔΗΣ Χ., 2004, «Διασυνδετική Ψυχιατρική σε Ογκολογικό Νοσοκομείο: Εκπαίδευση του Ογκολογικού Προσωπικού», *Ψυχιατρική*, 15 (1): 57-66.

ΠΗΠΟΚΡΑΤΗΣ, 2000, *Πνευματική Ιατρική*, Αθήνα: Εκδόσεις Πνευματιστικού Ομίλου Αθηνών «ΤΟ ΘΕΙΟΝ ΦΩΣ».

JOHNSON S., 2003, *Ο Βραζιλιάνος Θεραπευτής με το Κουζινομάχαιρο*, Αθήνα: Εκδόσεις Διόπτρα.

ΚΑΡΑΚΑΣΙΔΟΥ Α., 2007, «Η Βιο-πολιτική Διάσταση του Καρκίνου. Εμπειρία, Μεταφορικές Έννοιες και Εξουσία της Εξειδικευμένης Γνώσης», *Αρχαιολογία & Τέχνες* 105, (55-62).

ΚΑΡΚΑΝΙΑΣ Α., ΙΑΚΩΒΙΔΗΣ Β. και ΜΠΕΝΤΕΝΙΔΗΣ Χ., 2006, «Θεραπευτική Σχέση έναντι Διαγνωστικής Ενημέρωσης σε Ασθενείς με Καρκίνο», *Εγκέφαλος*, 43 (1): 1-6.

ΚΑΡΝΤΕΚ Α., 2004, *Πνευματισμός. Το Βιβλίο των Πνευμάτων*, Αθήνα: Εκδόσεις Μακρή.

ΚΑΦΕ Α., 2005, *Θρησκεία και Πολιτική στην Ελλάδα από την Κατοχή μέχρι Σήμερα*. Αθήνα.

ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κ., 2007, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα, Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο, Σεμινάρια 1982 – 1983*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

KLEINMAN J. and KLEINMAN A., 2011 [2007], «Σωματοποίηση: Οι Διασυνδέσεις Ανάμεσα στον Πολιτισμό στις Εμπειρίες της Κατάθλιψης και το Νόημα του Πόνου στην Κινεζική Κοινωνία» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες Θεωρήσεις στην ανθρωπολογία της υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (215-225).

KAUFERT P., 2011 [1998], «Γυναίκες, Αντίσταση και το Κίνημα για τον Καρκίνο του Μαστού» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (427-462).

LEWONTIN R., 2000 [1991], *Η Βιολογία ως Ιδεολογία: Το Δόγμα του DNA*, Αθήνα: Εκδόσεις Σύναλμα.

LESTRE R.J., 2011 [1997], «Ο (από)σωματοποιημένος Εαυτός της Νευρικής Ανορεξίας» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (327-359).

LEVI-STRAUSS C., 2010 [1958], *Δομική ανθρωπολογία*, Τ. 1, Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος.

ΛΙΠΟΒΑΤΣ Θ., 2002, «Πολιτική Θεολογία και Νεωτερικότητα» στο Λίποβατς Θ., Δερμετζής Ν., και Γεωργιάδου Β. (επιμ.), *Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα*, Εκδόσεις Κριτική.

ΛΙΠΟΒΑΤΣ Θ., 2008, *Φαντασιακή και Αληθής Ελευθερία*, Εκδόσεις Πλέθρον.

ΛΙΠΟΒΑΤΣ Θ., ΔΕΡΜΕΤΖΗΣ Ν. και ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ Β.(επιμ.), 2002., *Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα*, Εκδόσεις Κριτική.

ΛΙΠΟΒΑΤΣ Θ., ΡΩΜΑΝΟΣ Β., 2002, *Το Υποκείμενο στην Ύστερη Νεωτερικότητα*, Εκδόσεις Νήσος.

LOCK M., 2011 [2002], «Ιατρική Γνώση και Πολιτική του Σώματος» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (89-116).

ΛΟΥΚΑ Δ., 2011, «Ιχνηλατώντας το ‘Δράκο’: Η Ενσωμάτωση της Κινέζικης Ιατρικής στα Δίκτυα των Επαγγελματιών Υγείας της Αθήνας», Διδακτορική Διατριβή, Μυτιλήνη.

ΜΑΚΡΗΣ Γ., 2004, *Ισλάμ, Πεποιθήσεις, Πρακτικές και Τάσεις*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

ΜΑΚΡΥΝΙΩΤΗ Δ. (επιμ.), 2008, *Περί Θανάτου, Η Πολιτική Διαχείριση της Θνητότητας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

ΜΑΝΔΥΛΑ-ΚΟΥΣΟΥΝΗ Μ., 2009, «Οι Παρεμβάσεις της Έδρας της Υγιεινής και Επιδημιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών στη Νοσηρότητα και τη Βρεφική

Θνησιμότητα της Πόλης των Αθηνών του 19ο αιώνα», *Ιατρικά Χρονικά Βορειοδυτικής Ελλάδος*, 2 (5): 94-101.

ΜΑΝΙΑΔΑΚΗΣ Γρ., ΒΛΑΧΑΚΗ Ε., ΣΤΑΘΑΚΟΣ Δ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ. και ΚΥΡΙΑΖΗΣ Δ., 2006, *Ρωτούσαν για την Ταυτότητα, Πολιτισμική Κρίση και Ψυχική Απορία στην Ελληνική Πραγματικότητα*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αρμός.

ΜΑΝΙΤΑΚΗΣ Α., 2000, *Οι Σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος στη Σκιά των Ταυτοτήτων*, Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.

MARCUS G., 1998, «Τα Μετά την Κριτική της Εθνογραφίας» στο Γκέφου-Μαδιανού Δ., *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, (67 -108).

MARTIN E., 2011 [1990], «Προς μια Ανθρωπολογία της Ανοσολογίας: Το σώμα ως Εθνικό Κράτος» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (513-543).

MAUSS M., 2004 [1979], *Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*, Αθήνα: Εκδόσεις του 21^{ου}.

MERLEAU-PONTY M., 2005 [1960], *Σημεία*, Αθήνα: Εκδόσεις Εστία.

ΜΟΥΣΑΣ Γ.Ι., ΚΑΡΚΑΝΙΑΣ Α.Π. και ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ Α.Γ., 2010, «Ψυχολογική Διάσταση της Γενετικής του Καρκίνου: Επικοινωνία Γιατρού-Ασθενούς» στο *Ψυχιατρική*, 21 (2): 148-157.

ΜΠΕΓΖΟΣ Μ., 1996α, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

ΜΠΕΓΖΟΣ Μ., 1996β [1994], *Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

ΜΠΕΓΖΟΣ Μ., 2000, *Διόνυσος και Διονύσιος*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

ΜΠΕΓΖΟΣ Μ., 2002, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση. Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

ΜΠΛΑΒΑΤΣΚΥ Ε.Π., 2011, *Το κλειδί της Θεοσοφίας*, Θεοσοφικές Εκδόσεις.

ΜΠΟΖΙΝΗΣ Ν., 2008, *Ροκ Παγκοσμιότητα και Ελληνική Τοπικότητα*, Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.

ΜΠΟΥΖΙΑ Κ.Α. και ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΥ-ΑΛΕΤΡΑ Ε., 2006, «Η Φυματίωση σε Ελληνικά Περιοδικά της Περιόδου 1854-1901», *Πνεύμων*, 19 (4): 349-356.

ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ Χ. και ΣΠΥΡΙΔΑΚΗΣ Μ.(επιμ.), 2012, *Ανθρωπολογικές και Κοινωνιολογικές Προσεγγίσεις της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Σιδέρης.

ΟΝΓ Α., 2011 [1995], «Κατασκευάζοντας το Βιοπολιτικό Υποκείμενο: Μετανάστες/ριες από την Καμπότζη, Ιατρική για Πρόσφυγες και Πολιτισμική Ιδιότητα του/της Πολίτη στην Καλιφόρνια» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (591-642).

ΟΥΛΗΣ Δ., 2014, «Αρμονική Κρίση. Πνευματικές Τεχνικές και Πολιτικές Στάσεις του Πνευματικού Κέντρου *Αρμονική Ζωή* απέναντι στην Ελληνική Κρίση», Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα.

ΟΥΣΠΕΝΣΚΥ Π., 1989, *Αναζητώντας τον Κόσμο του Θαυμαστού*, Αθήνα: Εκδόσεις Πύρινος Κόσμος.

ΟΥΣΠΕΝΣΚΥ Π., 1997, *Ένα Νέο Πρότυπο του Σύμπαντος*, Αθήνα: Εκδόσεις Πύρινος Κόσμος.

ΠΑΠΑΓΑΡΟΥΦΑΛΗ Ε., 2002, «Η Συνέντευξη ως Σωματική Επικοινωνία των Συνομιλητών και Πολλών Άλλων», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 107: 29-46.

ΠΑΠΑΓΑΡΟΥΦΑΛΗ Ε., 2011 [2002], *Λώρα Ζωής Μετά Θάνατον: Πολιτισμικές Εμπειρίες*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

- ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΠΟΥΛΟΣ Σ., 1991, «Νέα Εποχή. Η Θρησκευολογική Ταυτότητα ενός Κινήματος (α' μέρος)», *Έξοδος*, 6: 17-29.
- ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΠΟΥΛΟΣ Σ., 1992, «Νέα Εποχή. Η Θρησκευολογική Ταυτότητα ενός Κινήματος (β' μέρος)», *Έξοδος*, 6: 41-61.
- ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΠΟΥΛΟΣ Σ., 1997, «Μορφές Ανιστορικότητας στη Νέα Θρησκευτική Συνείδηση», *ΕΕΘΣΠΑ ΛΒ'*: 479-495.
- ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ Ε., 1996, «Περί της Πολιτισμικής Κατασκευής της Ταυτότητας» στο *Τοπικά Β*: 197-216.
- ΠΕΦΑΝΗΣ Γ., 2007, «Το Κατόφλι της Αρρώστιας. Σημειώσεις στην Ελληνική Δραματουργία του 20ού αιώνα», *Αρχαιολογία & Τέχνες* 105.
- POLLAK K., 2005, *Η Ιατρική στην Αρχαιότητα*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.
- RABINOW P., 2011 [1996], «Τεχνικότητα και Διαφωτισμός: Από την Κοινωνιοβιολογία στη Βιοκοινωνικότητα» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (489-511).
- RAPP R., 2011 [1997], «Κατασκευάζοντας την Αμνιοπαρακέντηση: Λόγοι Μητρότητας και Ιατρικής» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (463-488).
- RORTY R., 2001 [1980], *Η Φιλοσοφία και ο Καθρέπτης της Φύσης*, Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- ROSE N. and NOVAS C., 2011 [2005], « Βιολογική Ιδιότητα του Πολίτη » στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (545-590).
- ROSSI P., 2004, *Η Γένεση της Σύγχρονης Επιστήμης στην Ευρώπη*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

ΡΩΜΑΝΟΣ Β., 2002, «Η Έννοια του Αυτόνομου Υποκειμένου μετά τον Κάντ» στο Λίποβατς Θ., Ρωμανός Β. (επιμ.), *Το Υποκείμενο στην Υστερη Νεωτερικότητα*, Εκδόσεις Νήσος.

ΡΩΤΑΣ Ρ.Π., 1997, *Αποφεύγετε το Στρες*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.

ΣΑΚΑΤΖΗΣ Ι., 2009, *Πνευματικοί Θεραπευτές*, Αθήνα: Εκδόσεις Έσοπτρον.

ΣΑΚΕΛΛΑΡΟΠΟΥΛΟΣ Τ., 2009, «Η Ελληνική Δεκαετία του '60» στο *60's: Το Ροκ του Μέλλοντός μας*, Αθήνα: Sui Generis Publications.

ΣΑΚΕΛΛΗΣ Γ. (επιμ.), 2009, *Η Ψυχιατρική Μεταρρύθμιση στην Ελλάδα*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα.

SAHLINS M., 2003 [1976], *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος*, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ Κ.Ν., 1999 [1991], *Η Τελευταία Λέξη στις Ευρώπης τα Άκρα*, Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη.

ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ Κ.Ν., 1997α, *Παλινόστηση Αισθήσεων, Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη.

ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ Κ. Ν., 1997β, *Διασχίζοντας το Σώμα. Πολιτισμός, Ιστορία και Φύλο στην Ελλάδα*, Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη.

SCHEPER-HUGHES N., 2011 [2007], «Nervoso» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (199-213).

SNYDER S.L. and MITCHELL D.T., 2011 [2001], «Αναθεωρώντας το Σώμα: Σπουδές Αναπηρίας και η Αντίσταση στην Ενσωμάτωση» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (291-325).

ΣΤΑΘΑΚΟΣ 2006, «Βιολογική και Πολιτισμική Πορεία προς Ακμή και Παρακμή» στο Μανιαδάκης Γ, Βλαχάκη Ε., Σταθάκος Δ. Γιανναράς Χ. και Κυριαζής Δ.,

Ρωτούσαν για την Ταυτότητα, Πολιτισμική Κρίση και Ψυχική Απορία στην Ελληνική Πραγματικότητα, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αρμός.

STEWART C., 2008, *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, Αθήνα: Εκδόσεις Ταξιδευτής.

TAUSSIG M., 2011 [1980], «Η Πραγματοποίηση και η Συνείδηση των Ασθενών» στο Αθηνά Αθανασίου *Βιοκοινωνικότητες. Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος (361-400).

TAYLOR C., 2007α [1989], *Πηγές του Εαυτού. Η Γένεση της Νεωτερικής Ταυτότητας*, Αθήνα: Εκδόσεις Ίνδικτος.

TAYLOR T., 2006 [1991], *Οι Δυσανεξίες της Νεωτερικότητας*, Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.

ΤΕΡΖΑΚΗΣ Φ., 2013, *Ανορθολογισμός Φονταμενταλισμός και Θρησκευτική Αναβίωση*, Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων.

ΤΡΑΚΑ Ν. 2007 «Η Ιατρική στη Σύγχρονη Ελλάδα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 105, (6-10).

ΤΣΑΜΗΣ Δ., 2008, *Αγιολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρα.

ΤΖΟΥΡΑΚΗ Β., 2004, *Γιατρέ μου Γίνονται Θαύματα*; Αθήνα: Εκδόσεις Μύρτος.

ΤΣΙΑΚΟΣ Η. 2002, *Το Θαύμα. Η Αλήθεια και οι Πλάνες*, Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη.

ΤΣΙΜΑΣ Π., 2009, «Τα Φοιτητικά Κινήματα Στα “Σίξτις”» στο *60's: Το Ροκ του Μέλλοντός μας*, Αθήνα: Sui Generis Publications.

ΦΑΡΟΣ Φ. (π), 2003α, *Η Ίαση ως Υγείας Ολοκληρία. Η Ολιστική Ιατρική ως Εκκλησιαστική Παράδοση και Επιστημονική Πρωτοπορία*, Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός.

ΦΑΡΟΣ Φ. (π), 2003β, *Βάδιζε Υγιαίνων. Το Νόημα της Υγείας και της Νόσου*, Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός.

ΧΙΟΝΗΣ Κ., 1994-1995, «Η Πρακτική Ιατρική κατά την Τουρκοκρατία», *Θασιακά*, 9: 556.

ΧΡΟΝΑΣ Γ., 2009, «Το Περιβόλι Των Τεχνών» στο *60's: Το Ροκ του Μέλλοντός μας*, Αθήνα: Sui Generis Publications.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

ABU-LUGHOD L., 1990, «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women», *American Ethnologist*, 17: 41-55.

ARGYROU V., 1993, «Under a Spell: The Strategic Use of Magic in Greek Cypriot Society», *American Ethnologist*, 20 (2): 256–271.

ARGYROU V., 1996, *Tradition and Modernity in the Mediterranean. The Wedding as Symbolic Struggle*, Cambridge: Cambridge University Press.

ASAD T., 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

BAIDER L., RUSSAK S.M, PERRY S., KASH K., GRONERT M., FOX B., HOLLAND J., and KAPLAN-DENOUR A., 1999, «The Role of Religious and Spiritual Beliefs in Coping with Malignant Melanoma: An Israeli Sample», *Psycho-Oncology*, 8: 27-35.

BECKER A.E., 2003 [1994], «Nurturing and Negligence: Working on Others' Bodies in Fiji» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

BELL C., 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press.

BIEHL J., 2007, « A Life: Between Psychiatric Drugs and Social Abandonment» in Biehl J., Good B. and Kleinman A. (eds) *Subjectivity 2007*, University of California Press, (397-422).

BIEHL J., GOOD B. and KLEINMAN A., 2007, *Subjectivity*, University of California Press.

BLAXTER M., 2004, *Health*, Polity Press.

BODDY J., 1989, *Wombs and Alien Spirits: Men and Women and the Zar Cult in North Africa*, Madison: University of Wisconsin Press.

BOUCHER G., 2006, «The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler», *Parrheia*, 1: 112-141.

BRADY M.J., PETERMAN A.H., MO M. and CELLA D., 1999., «A Case for Including Spirituality in Quality of Life Measurement in Oncology», *Psycho-Oncology*, 8: 417-428.

BROWN M., 1996, «On Resisting Resistance», *American Anthropologist* (New Series), 98(4): 729-749.

CANGUILHEM G., 1991, *The Normal and the Pathological*, New York: Zone Books.

CARRETTE J., KING R., 2005, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge.

CLIFFORD J., 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge: MA: Harvard University Press.

CLIFFORD J. and MARCUS G., (eds), 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar*, University of California Press.

COMAROFF J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press.

CORIN E., 2007a, « The “Other” of Culture in Psychosis: The Ex-Centricity of the Subject» in Biehl J., Good B. and Kleinman A. (eds) *Subjectivity*, University of California Press, (273-314).

CORIN E., 2007b, « Personal Travels through Otherness» in McLean A. and Leibing A. (eds), *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Blackwell Publishing, (239-261).

CORIN E., 2010 [1998], «The Thickness of Being: International Words, Strategies of Identity and Experience Among Schizophrenics» in Byron J. Good, Michael M.J. Fischer, Sarah S. Willen and M.J. DelVecchio Good. (eds) 2010, *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.

CSORDAS T., 1988, «Elements of Charismatic Persuasion and Healing», *Medical Anthropology Quarterly*, 2(2): 121-142.

CSORDAS T., 1990, «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, 18: 5-47.

CSORDAS T., 1994, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley: University of California Press.

CSORDAS T., 1996, «Imaginal Performance and Memory in Ritual Healing» in Landerman C. and Roseman M. *The Performance of Healing*, London and New York: Routledge Classics.

CSORDAS T., 2002, *Body/Meaning/Healing*, Palgrave Macmillan.

CSORDAS T. (ed.), 2003a [1994], *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.

CSORDAS T., 2003b [1994], «Words from The Holy People: A Case Study In Cultural Phenomenology» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

CSORDAS T., 2007, «Transmutation of Sensibilities: Empathy, Intuition, Revelation» in McLean A. and Leibing A. (eds), *The Shadow Side of Fieldwork, Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life*, Blackwell Publishing, (106 – 116).

CUMMING H. and LEFFLER K., 2007, *John of God*, New York: Atria Books.

DANFORTH L.M., TSIARAS A., 1982, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton University Press.

DANIEL E.V., 2003 [1994], «The individual in Terror» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

DAS V. and DAS R., 2007, «How the Body Speaks: Illness and the Lifeworld among the Urban Poor» in Joao Biehl, Byron Good and Arthur Kleinman (eds) *Subjectivity*, University of California Press.

DATTORE P.J., SHORTZ F.C. and COYNE L., 1980, «Premorbid Personality Differentiation of Cancer and Non cancer Groups: A test of the Hypothesis of Cancer Proneness», *Journal Consulting and Clinical Psychology*, 48(3): 388-394.

DAVIS C.O., 2000, *Death in Abeyance: Illness and Therapy among the Tabwa of Central Africa*, Edinburgh University Press.

DERRIDA J., 1974 [1967], *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press.

DESJARLAIS, R., 1992, *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalaya*, University of Pennsylvania Press.

DESJARLAIS R., 1994, «The Possibilities of Experience among the Homeless Mentally Ill», *American Anthropologist*, 96: 886-901.

DESJARLAIS R., 1995, «The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing» Book Review, *American Anthropologist*, 97 (1): 171.

DESJARLAIS R., 1996, «Presence» in Landerman C. and Roseman M. *The Performance of Healing*, London and New York: Routledge Classics.

DESJARLAIS R., 1997, *Shelter Blues*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

DESJARLAIS R., 2010 [1994], «Struggling Along: The possibilities for Experience among the Homeless Mentally III» in Good B., Fischer M., Willen S. and DeVecchio Good M. (eds) *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.

DOSSEY L., 1997 [1993], *Healing Words*, Harper Paperbacks.

DOUGLAS M., 2004 [1996], *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge Classics.

DREYFUS H.L. and RABINOW P. (eds), 1982, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press.

DUMIT J., 2010 [1997], «A Digital Image of the Category of the Person» in Good B., Fischer M., Willen S. and DelVecchio Good M. (eds) *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.

DUNN R.G., 1997, «Self-Identity, and Difference: Mead and the Poststructuralists», *The Sociological Quarterly*, 38 (4): 687-705.

DWYER K., 1982, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

EGIDO J.A., CASTILLO O., ROIG B., SANZ B., HERRERO M.R., GARAY M.T., GARCIA A.M., FUENTES M. and FERNADEZ C., 2012 «Is Psycho-Physical Stress a Risk Factor for Stroke? A Case-Control Study», *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 83: 1104-1110.

EGNEW T. R. and WILLSON H.J., 2011, «Role Modeling the Doctor-Patient, Relationship in the Clinical Curriculum», *Family Medicine*, 43 (2): 99-105.

EVANS-PRITCHARD E.E., 1976 [1937], *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press.

EYSENCK H.J. and GROSSARTH-MATRICEK R., 1989, «Prevention of Cancer and Coronary Heart Disease and the Reduction in the Cost of the National Health Service», *Journal of Social Political and Economics Studies*, 14: 25-47.

EYSENCK H.J., 1985, «Personality, Cancer and Cardiovascular Disease: a Casual Analysis», *Personal Individual Differences Journal*, 6 (5): 535-556.

FEIERMAN S., 1985, «Struggles for Control: The Social Roots of Health and Healing in Modern Africa» i *African Studies Review*, 28(2/3): 63-147.

FINKLER K., 1983, *Spiritist Healers in Mexico*, South Hadley MA: Bergin and Garvey.

FISCHER M., 2007, «Epilogue: To Live with What Would Otherwise Be Unendurable: Return(s) to Subjectivities» in Biehl J., Good B. and Kleinman A. (eds) *Subjectivity*, University of California Press, (423-446).

FOSTER G.M. and ANDERSON B.G., 1978, *Medical Anthropology*, New York: Wiley.

FOUCAULT M., 1980, «Two Lectures» in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected interviews and other Writings 1972-1977*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

FOUCAULT M., 1991 [1975], *Discipline and Punish*, Penguin Books.

FOUCAULT M., 2000a [1994], «Hermeneutic of the Subject» in Paul Rabinow (ed) *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books, (93-106).

FOUCAULT M., 2000b [1994], «Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault» in Paul Rabinow (ed) *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books, (111-119).

FOUCAULT M., 2000c [1994], «Technologies of the Self» in Paul Rabinow (ed) *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books, (223-251).

FOUCAULT M., 2010d [1994], «On the genealogy of Ethics: An overview of work in progress » in Paul Rabinow (ed) *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books, (253-280).

FOUCAULT M., 2000e [1994], «The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom» in Rabinow P. (ed) *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books, (281-301).

FOUCAULT M., 200f [1994], «What is Enlightenment» in Paul Rabinow (ed) *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books, (303-319).

FOUCAULT M., 2000g [1994], «The Masked Philosopher» in Paul Rabinow (ed) *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books, (321-328).

FOUCAULT M., 2003 [1966], *The Order of Things*, London: Routledge Classic.

FRAZER J.G., 1911, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, part 1, vol. 1, The Magic Art and the Evolution of Kings*, London: Macmillan.

FRENCH L., 2003 [1994], «The Political Economy of Injury and Comparison: Amputees on the Thai-Cambodia Border» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

GEERTZ C., 1988, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press.

GENNEP VAN A., 1960 [1905], *The Rites of Passage*, Psychology Press.

GOOD B.J., 2005 [1994], *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press.

GOOD B. J., SUBANDI and DEL VECCHIO GOOD M J., 2007, « The Subject of Mental Illness: Mad Violence, and Subjectivity in Indonesia» in Biehl J., Good B. and Kleinman A. (eds) *Subjectivity*, University of California Press, (243-272).

GOOD B.J., FISCHER M.J., WILLEN S.S. and DEL VECCHIO GOOD M. J., (eds), 2010, *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.

GOSLINGA G. and FRANK G., 2007, «Foreword: In the Shadows: Anthropological Encounters with Modernity» in McLean A. and Leibing A. (eds), *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life*, Blackwell Publishing, (xi – xviii).

HEELAS P., 2003 [1996], *The New Age Movement*, Blackwell Publishers.

HEELAS P., 2008, *Spiritualities of Life*, Blackwell Publishing.

HEELAS P. and WOODHEAD L., 2005, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing.

HERZFELD M., 1981, «Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village», *American Ethnologist*, 8: 560-574.

HERZFELD M., 1982, «The Etymology of Excuses: Aspects Of Rhetorical Performance in Greece», *American Ethnologist*, 9: 644-663.

HUTTON P., 1988, « Foucault, Freud and the Technologies of the Self» in Martin L.H. Gutman H. Hutton P.H. (eds), *Technologies of the Self: A Seminar with Michael Foucault*, University of Massachusetts Press, (121 – 144).

HUWELMEIER G. and KRAUSE K., 2010, *Travelling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, London: Routledge.

JACKSON J., 2003 [1994], «Chronic Pain and the Tension between the Body as Subject and Object» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

JACOBUS M., KELLER E.F. and SHUTTLEWORTH S., 1990, *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, New York: Routledge Classics.

JENKINS J. and VALIENTE M., 2003 [1994], «Bodily Transactions of the Passions: El Calor among Salvadoran Women Refugees» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

JENKINS J.H., 2010 [1991], «The State Construction of Affect: Political Ethos and Mental Health Among Salvadoran Refugees» in Good B., Fischer M., Willen S. and DeVecchio Good M. (eds), *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.

JOHANNESSEN H., LAZAR I., 2006, «Multiple Medical Realities, Patients and Healers» in *Biomedical, Alternative and Traditional Medicine*, Royal Anthropological Institute.

JOHNSON C.V., WALKER L.G., HEYS D.S., WHITING P. and EREMIN O., 1996, «Can Relaxation Training Hypnotherapy Modify the Immune Response to Stress and is Hypnotizability Relevant? » in *Contemporary Hypnosis*, 13 (2): 100-108.

KAPFERER B., 1983, *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington: Indiana University Press.

KENDAL L., 1996, «Initiating Performance. The Story of Chini a Korean Shaman» in Landerman C. and Roseman M. *The performance of Healing*, London and New York: Routledge Classics.

KLEINMAN A., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration on the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, University of California Press.

KLEINMAN A., 2010 [1973], «Medicine's Symbolic Reality» in Good B., Fischer M., Willen S. and DeVecchio Good M. (eds), *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell,(85-90).

KOSS-CHIONO J.D. and HEFNER P., 2006, *Spiritual Transformation and Healing*, Altamira Press.

LAMBERT Y., 2004, «A Turning Point in Religious Evolution in Europe», *Journal of Contemporary Religion*, 19(1): 29-45.

LANDERMAN C., 1996, «The Poetics of Healing in Malay Shamanistic Performance» in Landerman C. and Roseman M. *The performance of Healing*, London and New York: Routledge Classics.

LANDERMAN C., 2003 [1994], «The Embodiment of Symbols and the Acculturation of the Anthropologist» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

LANDERMAN C. and ROSEMAN M., 1996, *The Performance of Healing*, London and New York: Routledge Classics.

- LEPOWSKY M., 1990, «Sorcery and Penicillin: Treating Illness on Papua New Guinea Island», *Social Science and Medicine*, vol.30: 1049-1063.
- LESLIE C.M., 1976, *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, University of California Press.
- LOCK M., 1980, *East Asian Medicine in Urban Japan: Varieties of a Medical Experience*, Berkeley: University of California Press.
- LOCK M., 1990, «On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada or Nerva», *Culture Medicine and Psychiatry*, 14 (2): 237-254.
- LOW S.M., 2003 [1994], «Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LYON M.L. and BARBALET J.M., 2003 [1994], «Society's Body: Emotion and the "Somatization" of Social Theory» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MAHMOOD S., 2001, «Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», *Cultural Anthropology*, 16: 202-236.
- MAKRIS G., 2000, *Changing Masters. Spirit Possession and Identity Construction among Descendants of Slaves and Other Subordinates in the Sudan*, Northwestern University Press, Evanston.
- MALINOWSKI B., 1974, *Magic, Science and Religion*, London: Souvenir Press.
- MARTIN L.H., GUTMAN H., HUTTON P.H. (eds), 1988, *Technologies of the Self: A Seminar with Michael Foucault*, University of Massachusetts Press.
- MATTINGLY C., 2010 [1994], «The concept of therapeutic 'Emplotment'» in Good B., Fischer M., Willen S. and Del Vecchio Good. M. (eds), *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.
- MAUSS M., 1979, «Biographical List of Body Techniques» in *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, London Routledge and Kegan Paul.

- MCELROY A. and TOWNSEND P.T., 1985, *Medical Anthropology in Ecological Perspective*, Boulder CO: Westview Press.
- MCLEAN A. and LEIBING A. (eds), 2007, *The Shadow Side of Fieldwork, Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life*, Blackwell Publishing.
- MCNAY L., 1992, *Foucault and Feminism Power, Gender and the Self*, Northeastern University Press.
- MERLEAU-PONTY M., 2003 [1945], *Phenomenology of Perception*, London and New York: Routledge Classics.
- MISHLER E.G., 1981, «Viewpoint: Critical Perspectives on the Biomedical Model» in E.G. Mishler (ed) *Social Context of Health Illness and Patient Care*, New York: Cambridge University Press, (1-13).
- MOREIRA-ALMEIDA A. and LOTUFO NETO F., 2005, « Spiritist Views of Mental Disorders in Brazil», *Transcultural Psychiatry*, 42(4): 576 – 595.
- MOREIRA-ALMEIDA A. and KOSS-CHIOINO J., 2009, «Recognition and Treatment of Psychotic Symptoms: Spiritists Compared to Mental Health Professionals in Puerto Rico and Brazil», *Psychiatry*, 72(3): 261 – 283.
- MYSS C. and SHEALY N.C., 1999, *The Creation of Health*, Vantam Books.
- O' LEARY T., 2002, *Foucault and the Art of Ethnics*, London: Continuum.
- ONG A., 1987, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaisia*, Albany: State University of New York Press.
- ORTNER S., 1995, «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal», *Comparative Studies in Society and History*, 37(1): 173-193.
- OTS T., 2003 [1994], «The Silenced Body-The Expressive Leib: On the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

- PANOURGIA N., 1995, *Fragments of Death, Fables of Identity: An Athenian Anthropography (Paperback)*, Madison: University of Wisconsin Press.
- PETRYNA A., 2010, «Biological Citizenships: The Science and Politics of Chernobyl-Exposed Population» in Good B., Fischer M., Willen S. and DelVecchio Good M. (eds), *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.
- PODELEFSKY A. and BROWN J.P., 1991, *Applying Cultural Anthropology: An Introductory Reader*, Mountain View CA: Mayfield Publishing.
- POST S.G., PUCHSKI C.M. and LARSON D.B., 2000, «Physicians and Patient Spirituality: Professional Boundaries Competency, and Ethics», *Annals of Internal Medicine*, 132 (7): 578-583.
- RABINOW P., (ed). 1991 [1984], *The Foucault Reader*, London: Penguin.
- RABINOW P, (ed) 2000 [1994], *Michel Foucault Ethics*, Penguin Books.
- RABINOW P., 2007, « Anthropological Observation and Self-Formation» in Biehl J., Good B. and Kleinman A. (eds) *Subjectivity*, University of California Press, (98-118).
- RAJAN K.S., 2010 [2007], «Experimental Values: Indian Clinical Trials and Surplus Health» in Good B., Fischer M., Willen S. and DelVecchio Good. M. (eds), *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.
- REDKO C., 2000, «Fighting against the “Evil” Religious and Cultural Construction of the First Psychotic Experience of The Young Living in Sao Paulo, *Brazil*», phd, McGill University.
- REICHE E.M.V., NUNES S.O.V. and MORIMOTO H.K., 2004, «Stress, Depression, the Immune System and Cancer», *The Lancet Oncology*, 5 (10): 617-625.
- RHODES L.A., 2010, «Dreaming of Psychiatric Citizenship: A Case Study of Supermax Confinement Refugees» in Good B., Fischer M., Willen S. and DelVecchio Good. M. (eds), *A Reader in Medical Anthropology*, Wiley-Blackwell.

- RIBOLI D. and TORRI D., 2013, *Shamanism and Violence, Power, Repression and Suffering in Indigenous Religious Conflicts*, England: Ashgate Publishing.
- RIVERS W.H.R., 2001 [1924], *Medicine, Magic and Religion*, London: Routledge.
- ROCHA C., 2006, *Zen in Brazil*, University of Hawaii Press.
- SALIBA J., 2003, *Understanding New Religious Movements*, Altamira Press.
- SAID E.W., 1987 [1978], *Orientalism*, London: Penguin Press.
- SARGENT C. F., 1989, *Maternity, Medicine, and Power: Reproductive Decisions in Urban Benin*, Berkeley: University of California Press.
- SCARRY E., 1985, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York.: Oxford University Press.
- SCHEPER-HUGHES N. and LOCK M.M., 1987, «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly* (New Series), 1(1): 6-41.
- SCHEPER-HUGHES N., 1992, *Death without Weeping: The Violent of Everyday Life in Brazil*, University of California Press.
- SEREMETAKIS C.N., 2009, «Divination, Media, and the Networked Body of Modernity», *American Ethnologist*, 36(2): 337-350.
- SHERRY B. and others, 1995, «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal», *Comparative Studies in Society and History*, 37: 173-193.
- SIDNEY S., 2013, «Post-Traumatic Stress Disorder and Coronary Heart Disease», *Journal of the American College of Cardiology*, 62(11): 979-980.
- SIEGEL B., 1999 [1986], *Love, Medicine and Miracles*, Rider Publications.
- SKULTANS V., 2007, «The Appropriation of Suffering Psychiatric Practice in the Post-Soviet Clinic», *Theory Culture and Society*, 24(3): 27-48.

- SKULTANS V., 2011, *Empathy and Healing. Essays in Medical and Narrative Anthropology*, Berghahn Books.
- SLOAN R.P., BAGIELLA E. and POWELL T., 1999, «Religion, Spirituality and Medicine», *The Lancet*, 353: 664-667.
- SMART B., 1985, *Michel Foucault*, Ellis Horwood Limited.
- SMITH W.C., 1991 [1962], *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.
- SONTAG S., 1989, *AIDS and its Metaphors*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- SPARROW T., 2014, *The End of Phenomenology, Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh: University Press.
- STOLLER S., 2009, «Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience», *International Journal of Philosophical Studies*, 17(5): 707-737.
- STRATHERN A.J., 1997, *Body Thoughts*, University of Michigan Press.
- TAMBIAH S. J., 2002, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press.
- TAUSSIG M., 1980, «Reification and the Consciousness of the Patient» in *Social Science and Medicine*, 14 (b): 1-13.
- TAUSSIG M., 1987, *Shamanism Colonialism. A Study in Terror, Healing and the Wild Man*, University of Chicago Press.
- TAYLOR C., 2007b, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- THOMAS K., 1991 [1971], *Religion and Decline of Magic*, London: Penguin Books.
- TURNER E., 2006, *Among the Healers: Stories of Spiritual and Ritual Healing Around the World*, London: Praeger Publishers.

TURNER T., 2003 [1994], «Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

TURNER V., 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press.

TURNER V., 1995 [1969], *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine de Gruyter.

TYLOR E. B., 1970, *Religion in Primitive Culture*, vol. 2, Gloucester.

WALDRAM J.B., 2000, «The Efficacy of Traditional Medicine: Current Theoretical and Methodological Issues», *Medical Anthropology Quarterly*, 14(4): 603-625.

WEBERMAN D., 2000, «Are Freedom and Anti-humanism Compatible? » in *The Case of Foucault and Butler Constellations*, 7(2): 255-271.

WILLIS R., 1999, *Some Spirits Heal, Others only Dance*, Oxford: Berg.

WINKLER C., 2003 [1994], «Rape Trauma: Contexts of Meaning» in T. Csordas (ed.) *Embodiment and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

WORSLEY P., 1982, «Non-Western Medical Systems», *Annual Review of Anthropology*, 11: 315-348.

YOUNG A., 1981, «When Rational Men Fall Sick. An Inquiry into Some Assumptions Made by Medical Anthropologists», *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 5(4): 317-335.

YOUNG A., 1982, «The Anthropology of Illness and Sickness», *Annual Review of Anthropology*, 11: 257-285.

YOUNG J. and GARRO L., 1982, «Variation in the Choice of Treatment in Two Mexican Communities», *Social Science and Medicine*, 16: 1453-1466.